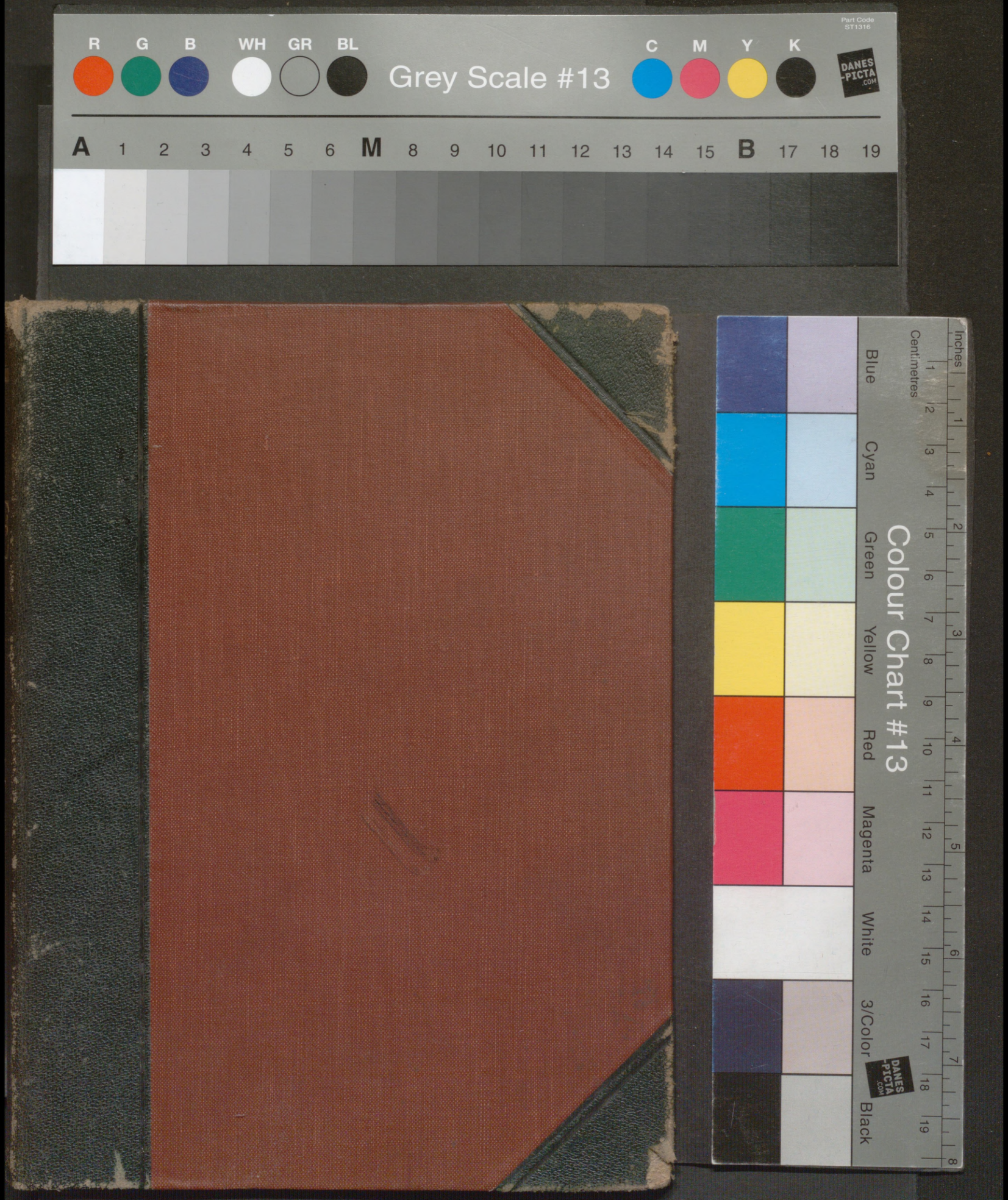

R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
Part Code ST1316
DANES-PICTA .COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Inches
Centimetres

Philosophische Bibliothek
Band 132: Fichte Bd. VI.

Joh. Gottl. Fichte, Werke

Auswahl in sechs Bänden

Mit mehreren Bildnissen Fichtes /
herausgegeben und eingeleitet von
Fritz Medicus

Verlag von Felix Meiner in Leipzig 1912

Fichtes Werke

292 13 k.
d. VI

Sechster Band

System der Sittenlehre (1812) / Transzendentale Logik / Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche

Verlag von Felix Meiner in Leipzig 1912

1(09)

ZBiOR
Kolegium
Zabezpiecz
40235/2
im. K. Bu

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.

Inhalt.

	Seite
Das System der Sittenlehre (1812)	1
Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendentale Logik (1812)	119
Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche (1813)	417
Nachtrag zu Band I—VI	627
Namenregister	641
Sachregister	644

Das System der Sittenlehre.

Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812.

Zum erstenmal gedruckt in Band III der von Immanuel Hermann Fichte herausgegebenen Nachgelassenen Werke Fichtes (= Band XI der Sämtlichen Werke) (1835).

Der Text ist von I. H. Fichte auf Grund der hinterlassenen Entwürfe seines Vaters mit Benutzung nachgeschriebener Kollegshefte redigiert.

Die Sittenlehre ist besondere philosophische Wissenschaft, nicht die Philosophie oder Wissenschaftslehre selbst. Sie geht darum aus von einem Faktum, so und so ist's; ohne sich weiter um den Beweis zu bekümmern. Der Beweis und die Ableitung desselben aus einem Ganzen liegt der W.-L. ob. Es bleibt dies hier darum nur eine Voraussetzung, und die Sittenlehre ist die Aufstellung dessen, was aus dieser Voraussetzung folgt. Allerdings darum ist sie Ableitung, und zwar eine philosophische; Wissenslehre, Theorie eines Faktums des Bewußtseins. Daß sie aber sei die Analyse einer bloßen Voraussetzung, darf sie nicht aus der Acht lassen, denn dadurch gewinnt sie viel an Deutlichkeit und an Begrenzung ihrer Sphäre.

I. Faktum der Sittenlehre: — der Begriff ist Grund der Welt, mit dem absoluten Bewußtsein, daß er es sei (d. i. mit dem Reflexe dieses Verhältnisses).

Mit der Analyse dieser Behauptung haben wir es zu tun: Wie ist dieselbe möglich? was setzt sie voraus? und was ist in ihr enthalten?

1. Der Begriff, im Gegensatze mit der Welt; ein bloßes Bild, dem durchaus nichts entspricht, und welches als ein solches, dem nichts entspricht, sich dem Bewußtsein darstellt. Also auf dieses im Begriffe, auf das absolut Bildliche, sehen wir hier im Begriffe. Begriff bedeutet uns also ein reines, selbständiges Bild, nicht Abbild oder Nachbild, absolut erstes, nicht zweites. —

2. Nicht Abbild der Welt, deren Grund er sein soll, denn deren Grund soll er ja sein; sie ist darum nicht, ohne daß er ihr Grund wird: sie ist darum nicht etwa dadurch, daß er ist, sondern nur, wie er Grund wird, und dadurch, daß er es wird, wird sie sein. Wir können die Welt, oder das Sein, deren Grund er sein soll, hier betrachten als alle Welt oder Sein, als das absolute, einzig mögliche Sein, indem wenigstens die Sittenlehre kein anderes kennt als das durch den Begriff begründete Sein. 3. Ebensowenig ist er Nachbild etwa einer anderen Welt oder Seins, denn dann wäre nicht eigentlich der Begriff Grund der Welt; er wäre überhaupt nicht das Erste, sondern diese andere und höhere Welt wäre, vermittelst des Begriffs und dadurch, daß sie hindurchgeht durch den Begriff, Grund dieser niedern Welt. So etwas ist aber in dem aufgestellten Satze nicht gesetzt. Dieser Satz a) geht nicht über sich selbst hinaus, sich für einen bedingten und relativen erklärend, sondern er ist hier absolut, und beschreibt so eben die Grenze unserer Wissenschaft. Er kennt Begriff und Welt nur in diesem Verhältnisse. b) Wenn er darum von Grund redet, so meint er absoluten Grund, erstes und selbständiges Prinzip.

Darum, wie wir sagten, das Sein, welches aus dem Begriffe erschaffen ist, ist der Sittenlehre alles Sein, und außer ihm keines.

Wohl mag sich in der ganzen Philosophie nachher finden, daß dieser Begriff oder dieses als selbständig und produktiv gesetzte Bild ist auf die unter b) beschriebene Weise Abbild eines höheren Seins, und einer anderen Welt. So findet sich's wirklich in der W.-L., daß er sei das Bild Gottes. Aber die Sittenlehre kann und soll davon nichts wissen: auf dem Reflexionsstandpunkte, wo sie steht, ist er dies nicht; nur diesen aber spricht die Sittenlehre aus, und eine andere Behandlung der Wissenschaften ist Verwirrung. Die S.-L. muß von Gott nichts wissen, sondern den Begriff selbst fürs Absolute halten, da nur bis zu ihm ihre Reflexion reicht. Dies habe ich in doppelter Rücksicht bemerkt: 1) als wissenschaftliche Maxime für die Reinheit und Absonderung der Wissenschaften, 2. um dadurch zu

zeigen, daß S.-L. nicht Philosophie sei, und daß eine Philosophie, deren höchstes Prinzip nur die Sittlichkeit ist, nicht zu Ende gekommen ist. (So bei Kant.)

Sodann wollen wir gleich noch dies hier mitnehmen. Die S.-L. betrachtet den Begriff in einem möglichen Bewußtsein, in welchem derselbe als Begriff oder Bild vorkommt, darum zu subsumieren ist unter den Begriff des Bildes überhaupt; der vorliegende Begriff ist darum mehr als bloßes Bild, Exempel und Darstellung eines Bildes; er ist bestimmtes, qualitatives, so und so beschaffenes Bild.

Hauptbemerkung.

Die S.-L. stellt also auf ein reines und absolutes Bild, oder Gesicht, ohne alles Entsprechende, wie es gesagt worden. Wer eine S.-L. behauptet, und Sittlichkeit, der behauptet eine absolut selbständige Bilderwelt, und muß sie behaupten, und ich habe besonders deswegen die Sache so einfach und einzeln hingestellt, damit man dieses einmal für immer einsehe. Für die Sittlichkeit ist der Geist das Erste und allein Wahre, und aus diesem und nach diesem wird ihr erst die Welt. Wie man, ohne dieses anzunehmen, auch nur von Sittlichkeit sprechen könne, weiß ich nicht. Doch wird diese Bemerkung sogleich klarer werden, und ich verspare darum das weitere darauf.

II. Der Begriff ist Grund der Welt, oder des Seins. Welt oder Sein heißt hier: Gegenstand eines Bildes, oder Abgebildetes in einem Bilde, welches sich im Bewußtsein zeigt als Bild dieses Abgebildeten, und darum als nicht seiend, wenn dieses Abgebildete nicht ist; dagegen das Abgebildete gebildet wird, als wohl sein könnend, ohne dieses Bild. Also Welt oder Sein heißt Gegenstand eines nicht reinen Bildes.

Bemerkungen.

1. Daß bei uns manches beschrieben wird, was bei andern nicht (z. B. daß wir hier das Sein definieren, während es doch sonst als allgemeiner Grundsatz galt, daß das Sein nicht zu definieren sei; welches die Quelle alles Irrtums war), und daß dann auch die Beschreibungen anders lauten, als in den anderen Philosophien, darf an der W.-L. nicht wundern.

2. Hier nun, so wie in allen solchen einzelnen Wissenschaften, wird das Phänomen rein faktisch beschrieben, und gesagt: das ist's, so daß der Lehrling nur hinzusehen und es anzuerkennen braucht, und in einer solchen Beschreibung sich wiederzufinden hat. Dagegen die W.-L. deduziert, und hat es anders; nicht: das ist's; sondern: das muß es sein.

Es ist gut, neben jener auch in diesen Wissenschaften von strenger Beschaffenheit sich zu üben.

a) Wir haben hier also zwei Bilder aller Begriffe, den selbständigen und reinen; und den objektiven, Abbild und Nachbild; jeder führt im unmittelbaren Bewußtsein seinen Charakter, teils als Bilder überhaupt, teils mit dieser näheren Bestimmung als ohne Beziehung und mit Beziehung auf etwas anderes außer ihnen, bei sich. Beide sind darum nur im Gegensatze miteinander möglich, d. i. beide werden begriffen nur durcheinander.

b) Das Sein wird darum hier aufgelöst in seinen, den objektiven, Begriff, und anders, außer durch den Begriff, ist es nicht bestimmbar, noch kommt es anders im Bewußtsein vor, in welchem auch die Begründung dieses Seins durch den Begriff vorkommen soll. Man kann darum den aufgestellten Satz auch so ausdrücken: der reine Begriff wird im Bewußtsein Grund des objektiven Begriffs. Der Begriff in einem Sinne wird Grund seiner selbst in einem andern Sinne.

III. Der Begriff ist Grund des Seins; das Sein wird, wird erschaffen schlechthin durch den Begriff. Alles Sein wird erschaffen durch den Begriff, es ist kein Sein, außer durch ihn. In der Sittenlehre ist darum die Welt des Begriffs, des Geistes die erste, einzige und wahre. Die des Seins dagegen nur die zweite, durch die des Geistes erst seiende. Die Sittenlehre muß darum eine reine Geisteswelt behaupten, und ausgehen von dieser als der einzigen wahren. Sittlich und moralisch heißt eben geistig und im Geiste. Wer dies nicht fürs erste zugibt, für den hat das Wort Sittlichkeit gar keinen Sinn. (Hier wird es sehr einfach, und, wie ich denke, sehr klar gesagt; es ist nur recht als eigentlicher Ernst anzunehmen.) Für Naturphilosophie hat es

keinen Sinn; in ihr ist die Welt das Erste und Wahre, und der Begriff nur Nachbild derselben. Wie sie es doch machen, um eine Kausalität des Begriffs aufzustellen, ist nur ein Schein. Für sie ist der Begriff objektiver Weltbegriff. Die Welt geht also wieder in sich zurück durch den Umweg des Begriffs. Dieser Lehre setzt sich schlechthin entgegen jede Moralphilosophie. Wie denn doch aber auch neben ihr noch ein Sein, welches nicht durch den Begriff erschaffen ist, bestehen könne, und in welchem Sinne dieses bestehe, dies zu erklären, führt uns der Weg der Analyse.

Der aufgestellte Satz: der Begriff ist Grund des Seins, kann auch so ausgedrückt werden: die Vernunft oder der Begriff ist praktisch. Ohne diesen ist kein Gedanke an eine Sittenlehre möglich. Wir haben eigentlich noch mehr gesagt durch unser: der Begriff ist Grund alles Seins. Wie beide Ausdrücke sich zueinander verhalten, wird sich auch zeigen müssen.

Bemerkung. In dem Grundsatze der Rechtslehre fand sich ein Soll: mehrere freie Wesen sollen nebeneinander leben, ohne daß die Freiheit der einzelnen sich gegenseitig störe; in dem der Sittenlehre dagegen findet sich keins: da muß es darum abgeleitet werden.

Wir haben eine einfache Analyse des Satzes: der Begriff ist Grund der Welt, geliefert. Wir haben aber hinzugesetzt die Bestimmung: mit dem Bewußtsein, daß er es sei, und nur vermittelst dieses Zusatzes wird die Sittenlehre geschieden von aller Philosophie, die wir wenigstens aufstellen.

Es entspringt uns sonach die neue Aufgabe, dieses Verhältnis des Begriffes zur Welt zu zeigen innerhalb der Form des Bewußtseins, oder auch, das Bewußtsein des Grundseins des Begriffs zu beschreiben. Wir werden uns an das erste halten, wo uns das letztere dann zugleich sich ergeben wird, welches ja eben das Grundsein in dieser Form ist. Unsere Aufgabe ist also die Analyse eines solchen Bewußtseins.

Es versteht sich, daß durch die Aufnahme in diese Form das ganze angezeigte Verhältnis des Grundseins von ihr durchaus

durchdrungen und weiter bestimmt wird, und ein völlig anderes Ansehen bekommt.

Es dürfte in dieser Analyse sich manches finden, das Sie hier nicht erwartet haben. Um der Befremdung darüber abzuhelfen, bedenken Sie: 1. daß wir uns hier ganz allein auf Sittenlehre einlassen, und diese betrachten als alles Wissen, und als ob außer ihr gar kein Wissen wäre; daß wir darum manches, das wohl auch einen andern Gesichtspunkt haben dürfte, ansehen müssen gänzlich und allein aus diesem Gesichtspunkte. 2. Daß, da denn doch die S.-L. in der Reihe der besondern Wissenschaften einen hohen Rang einnimmt, über sich nur die Religionslehre erkennt, unter sich aber Rechts- und Naturlehre hat, die von ihr aus genommenen Ansichten auch wohl in der Tat die wahrsten, richtigsten und tiefsten sein möchten, indem ihr Reflexionspunkt eben die anderen berichtigt. Es könnte darum kommen, daß, den eigentlichen Zweck, eine S.-L. aufzustellen, abgerechnet, von diesen Untersuchungen aus ein ganz neues Licht auf Wahrheiten der allgemeinen W.-L. fiele. Wo dies geschehen wird, will ich es im Vorbeigehen mit anmerken.

Zur Sache: Beschreibung des Grundseins des Begriffs, in der Form des Bewußtseins.

Überhaupt:

Dieses Verhältnis des Grundseins, und gerade ein solches, führt bei sich seinen Reflex: — oder, um es gleich richtiger, schärfer und tiefer zu fassen, treten wir ein in den Mittelpunkt beider Glieder: Sein des Verhältnisses und dieses Verhältnisses Reflex sind eine schlechthin unzertrennliche Einheit. Das Sein ist eigentlich nur im Reflexe, und als seine Projektion, und wiederum ist der Reflex ein realer, d. i. das Sein setzender.

Insbesondere.

1. Das Grundsein eines Etwas, wie hier des Begriffs, erscheint im unmittelbaren Bewußtsein (der Anschauung) als ein Übergang von einem Nichtsein, nämlich nicht Grundsein, zu einem Sein, nämlich dem Grundsein, der Kausalität. Wie überall, so setzt sich auch hier die Anschauung in die Genesis des Angeschauten, sie sieht es werden und hervorgehen aus dem Nicht-

sein: dem Grundsein setzt sie notwendig, um es anschaulich zu machen, das Nicht-Grundsein voraus, und sie selbst ist das Bild eines Mittels zwischen beiden, eines Überganges von dem einen zum andern. — Wie Ihnen hier angemutet wird, in unmittelbarer Anschauung selbst zu finden.

Der Begriff schaut sich an als Grund, heißt darum: er schaut sich an in einem Akte des Grundseins, setzt einen solchen Akt zu seinem Sein hinzu, als eben das sich Fortreißen von der Negation zu Position. Akt; so läßt sich auch sehr treffend die Vermittelung des Seins mit dem Nichtsein, der Übergang, ausdrücken.

So und in dieser Form würde der Begriff die Begebenheit seines Grundseins anschauen, und eigentlich es durch diese Anschauung zu einer Begebenheit machen. Also das objektiv Angeschaute und Vorfindliche würde sich ändern: übergehen von Nichtkausalität des Begriffs zur Kausalität desselben.

2. Was höher liegt, und durch das erste erst eingeleitet werden sollte: der Begriff ist schlechthin durch sich selbst Grund, der Voraussetzung nach; denn außerdem wäre er nicht Grund. In dem Begriffe des Grundseins liegt das Aus sich, Von sich, Durch sich unmittelbar; wie jeder, der den Begriff des Grundes nur versteht, es so versteht.

Der Begriff schaut sich an als Grund, heißt also: er schaut sich an als in sich selbst übergehend von der Unbestimmtheit zum Grundsein, zu der Bestimmtheit dazu, und zwar als übergehend auf diese Weise; nicht etwa durch ein Anderes, welches denn ja auch kein Übergehen wäre, kein aktives und selbsttätiges; sondern schlechthin durch sich selbst: darum der Begriff schaut sich an als durch sich selbst Grund, heißt: er schaut sich an als sich selbstbestimmend zum Grundsein.

Der Begriff wird darum in dem unmittelbaren Bewußtsein seines Grundseins zu einem sich bestimmenden: nicht etwa dem Inhalte des Begriffs nach; denn dieser wird schlechthin vorausgesetzt, — sondern zum Grundsein; schlechthin durch sich selbst sich von der Möglichkeit des Grundseins zu der Wirklichkeit desselben fortreißend, sich erschaffend eben absolut zu dieser Wirk-

lichkeit: welche Selbstbestimmung nun wieder angeschaut wird als seiend der Grund des objektiven Übergehens in der Begebenheit, von welcher ich unter 1. redete.

Jetzt zusammengedrängte und scharfe Analyse des Bisherigen, wobei Ihnen angemutet wird, daß Sie dieselbe mitmachen, und von ihrer Richtigkeit sich überzeugen.

Der Begriff schaut sich an als grundseiend, heißt: er schaut sich an als übergehend von der Untätigkeit und Unwirksamkeit zur Wirksamkeit. Dies ist eine Begebenheit, durch welche die Wirksamkeit und die Nichtwirksamkeit miteinander verknüpft werden; in ihr wird die Anschauung leidend mit fortgerissen von dem Ersten zum Zweiten durch den Übergangspunkt. Nun ist wiederum der Begriff Grund dieser Begebenheit, durch absolute Selbstbestimmung zur Wirksamkeit, welche die absolut schöpferische Erhebung der bloßen Möglichkeit zur Wirksamkeit enthält. Dieser zweite Übergang, der ein ganz anderer ist, wird auch angeschaut, beide Hauptteile der Anschauung werden aber wieder verknüpft, wie Grund und Folge, wie Ersehenes aus einem absolut Gesehenen, und das ganze Bewußtsein ist fünffach, bestehend aus zwei Hauptteilen, deren jeder als Übergang seine zwei Teile hat: welche beiden Hauptteile verknüpft werden durch ein fünftes Glied.

Wir finden also eine absolute Schöpferkraft des Bewußtseins oder des Bildes, und das gibt ein Beispiel zu der in der Logik vorgetragenen Lehre von der Veränderung der ursprünglichen Erscheinung durch die Sicherscheinung und ihre Form.

Dies der eigentliche Mittelpunkt dieser Anschauung, das wirkliche Grundsein. Was nun die Anschauung, oder die Form des unmittelbaren Bildes, Reflexes, eigentlich liefert, ist eine bloße Möglichkeit des Grundseins, ein *terminus a quo* für die Wirklichkeit des Grundseins. (Vermögen und Möglichkeit sind nichts Wirkliches, sondern nur, was wir der Wirklichkeit vorherdenken, um sie in die Reihe unsers Denkens aufzunehmen.)

Prägen Sie sich das Gesagte wohl ein; wir werden hernach unsere Aufmerksamkeit werfen auf die freilich durch die bloße Sichtbarkeit herbeigeführte Möglichkeit des Grundseins.

Jetzt eine Bemerkung zur Verdeutlichung des Folgenden, und der ganzen gegenwärtigen Untersuchung.

Wir haben gesagt: der Begriff, der Begriff selbst, und kein anderes etwa an seiner Stelle, ist Grund; und man mag uns wohl zutrauen, daß dies besonders in einer Formel, in deren Analyse eine ganze Wissenschaft bestehen soll, nicht nur metaphorisch und bildlich geredet ist, sondern eben buchstäblich zu verstehen sei.

Gegen diesen buchstäblichen Sinn sträubt sich nun der gemeine Verstand, er geht ihm gar nicht ein, er überhört ihn, und setzt gleich etwas ganz anderes an die Stelle des Gesagten. Der Begriff ist Grund; nun, denkt er, das versteht sich, nicht unmittelbar; ein Begriff ist ja ein toter Gedanke; sollen denn Gedanken, wie Kant einmal sehr naiv fragt, wieder denken, und hier sogar handeln? Sondern er ist Grund vermittelst einer denkenden und kräftigen Substanz, etwa in dem Menschen. Wer möchte doch dies so gröblich mißverstehen! So hat man auch wohl die Kantische Formel: die Vernunft ist praktisch, genommen und sie dadurch um ihren Sinn gebracht. (Es war auch wohl Kanten selbst nicht immer gegenwärtig, wie sie zu nehmen sei.) Wenn nun gar dazu gesetzt wird, wie bei uns: im Bewußtsein, so ist die Umdeutung vollends fertig. Im Bewußtsein, — das habe nur ich, also in meinem Bewußtsein kommt der Begriff so vor, durch mich, durch irgendein Ich, und vermittelst desselben ist er Grund. Aber wie denn, wenn gerade die Prämisse dieses Schlusses die eigentliche Grundverkehrtheit wäre? Wie, wenn nicht das Ich Bewußtsein, sondern das Bewußtsein das Ich hätte, und aus sich erzeugte? Ein Gedanke, vor dem die W.-L. nicht eben erschrickt! Und wie, wenn gerade das von uns aufgestellte Prinzip der S.-L. einer der Punkte wäre, wo man dies am schlagendsten einsehen könnte: würde man da nicht durch ein so voreiliges Überspringen sich um die ganze uns zugedachte Belehrung bringen? Wie, wenn der Begriff, von dem wir reden, es selber wäre, der die Form des Bewußtseins und in ihm die Form eines Ich, einer denkenden und kräftigen Substanz annähme; müßten wir nicht erst zusehen, wie er

dies machte, diese Verwandlung erlitte, und darum fürs erste die Formel buchstäblich nehmen?

Das eben heißt's, was ich immer sage: Philosophie ist ein reines Denken; das aber vernehmen die Menschen in der Regel gar nicht, darum verstehen sie keine Philosophie, d. h. was man ihnen auch sagen mag, fassen sie gleich in den unmittelbaren Anschauungsformen auf, wie das gegebene Beispiel lehrt; diese sind ihnen Faktum, statt daß sie dieselben fürs erste davon abhalten sollten, um in die Genesis derselben einzutreten und zu sehen, wie der reine Gedanke mit ihnen zusammenhängt und in sie eingekleidet wird, in welcher Einsicht eben die Philosophie besteht. Soviel im allgemeinen. Jetzt zur Sache.

Wir fanden: Sich-Bewußtsein des Begriffs in seiner Kausalität ist unmittelbare innere Anschauung der absoluten Selbstbestimmung zur Kausalität, der nun eine solche Kausalität in der objektiven Anschauung unmittelbar entspricht, und aus ihr folgt. Dies ist der Kern und Mittelpunkt dieses Bewußtseins, in seiner oben beschriebenen Fünffachheit: das Faktum des Bewußtseins.

Nun, sage ich ferner, setzt ein solches Bewußtsein, wie das beschriebene, mancherlei voraus. Es setzt für seine eigene Möglichkeit mehrere andere Glieder, die es darum durch sein absolutes Sein, durch die absolute Aufnahme der Kausalität des Begriffs in die Form des Bewußtseins, mit sich bringt. Welches sind diese vorausgesetzten oder mittelbar gesetzten Glieder? Glieder *in plurali* fürs erste: auf Einheit werden wir sie späterhin auch zurückführen. Dies ist dermalen unsere der obigen Frage: über die Form des Bewußtseins überhaupt, untergeordnete Aufgabe.

1. Der Begriff bestimmt (laut der Aussage des Bewußtseins, welche Formel ich nicht immer hinzusetzen mag, und darum von Ihnen erwarte, daß Sie es hinzudenken) schlechthin sich selbst zur wirklichen Kausalität, erhebend die bloße Möglichkeit einer solchen zur Wirklichkeit. Es bedarf darum einer solchen Selbstbestimmung des Begriffes, und ohne dasselbe, durch sein bloßes Sein, ist er nicht Grund. Wohl aber ist er durch sein bloßes Sein Vermögen, ein solcher Grund zu werden durch absolute Selbstbe-

stimmung. Er ist darum durch sein bloßes Sein in der Form des Bewußtseins, — Leben überhaupt, formales Leben, das schlechthin durch sich ein wirkliches und sich äußerndes Leben werden kann. Ein absolut freies Leben, lebendig sich zu äußern oder auch nicht. Das letztere scharf genommen. Dieses sich Äußern oder nicht sich Äußern liegt darin, daß es durch das bloße Sein nur formales Leben ist, Vermögen der Selbstbestimmung und nicht mehr.

Durch dieses Glied der Voraussetzung wird nun der Begriff mit Leben synthesiert und konkresziert damit. Er wird demzufolge von Leben durchdrungen, es wird ein schlechthin lebendiger Begriff, ein begreifendes, d. i. nach der Form des Begriffs einhergehendes Leben.

a) Ich sagte: die durch ein mögliches Faktum des Bewußtseins der Kausalität eines Begriffs vorausgesetzten Glieder würden sich hinterher auch wohl in eine Einheit fassen lassen. Ich will nur gleich erinnern, daß diese Einheit, und in ihr die ganze Einheitsform des Bewußtseins eines Begriffs in seiner Kausalität, sich gefunden hat; es ist die Aufnahme desselben in die Form der Lebendigkeit, und die Synthesis des Begriffs mit derselben. Was die Form des Bewußtseins zum Behuf einer Anschauung der Kausalität des Begriffs schlechthin zu dem Begriffe hinzusetzt, ist eben das Leben, wie auch aus der Kausalität wohl unmittelbar hervorgehen möchte.

b) Hier wird ein Hauptpunkt der W.-L. zur Klarheit erhoben. Es ist eine der schwierigsten Aufgaben der W.-L., zu zeigen, wie das bloß formale Leben eine bestimmte Qualität bekomme, und woher? Wie die Erscheinung nicht überhaupt Erscheinung sei, sondern Erscheinung eines schlechthin durch sich Bestimmten, des absoluten Gottes. Hier findet es sich. Durch den absoluten Inhalt des reinen Begriffs, und durch das Konkreszieren mit ihm erhält das Leben diesen Inhalt: des Begriffs, welcher seine Begriffsform wohl auch nur durch das Sichbegreifen der Erscheinung bekommen mag, und von dem darum rein bleibt der Inhalt, das Qualitative, als Bestimmung des reinen Lebens. Ich kann Ihnen kaum sagen, von welchem Vorteile es für Ihre

klare Einsicht in die Wissenschaftslehre sein wird, wenn Sie dieses recht fassen.

2. Dieses Leben also des Begreifens bestimmt sich selbst schlechthin: wozu? Zur wirklichen Kausalität, die denn auch zufolge der Selbstbestimmung und mit ihr unmittelbar eintritt — (so erscheint es nämlich laut der Aussage des Bewußtseins) — als ein Übergang eben von Vermögen zu einer solchen Kausalität, zur Wirklichkeit derselben. Also das Vermögen zu wirklicher Kausalität wird vorausgesetzt, und zwar als gesetzt durch das bloße Sein des Begriffs. Das Leben ist die Möglichkeit, reales Prinzip zu sein schlechtweg. Es ist also reales Prinzip überhaupt, in formaler Bedeutung: in formaler sage ich, d. h. nicht, daß es wirklich dies sei, sondern daß es dies durch die bloße Selbstbestimmung werden könne.

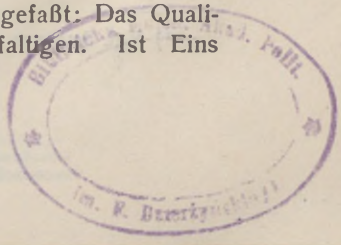
Es kommt darauf an, klarer als es gewöhnlich geschieht, einzusehen: was reales Prinzip sei. Man erklärt es gewöhnlich als Grund eines Seins, der Welt, usf. Heben wir die Untersuchung dabei an. Wenn nun dieses Grundsein vollendet sein wird, was wird denn Neues sein, das vorher nicht war? Es wird da stehen außer dem Begriffe und seinem Leben ein Abdruck desselben und seiner Wirksamkeit, der vorher nicht da stand, indem der Begriff war bloß in ihm selber. Dieses wird jetzt dastehen außer ihm. Was heißt das? Es wird dastehen in einer bloß leidenden objektiven Anschauung, also wir kommen auf die obige Formel zurück: der Begriff in einer seiner Formen, als reiner Begriff, ist Grund seiner selbst in einer andern Form, der objektiven, wo er sich betrachtet als bloßes Abbild eines von ihm unabhängigen Seins. Also: der Begriff ist Grund seiner selbst, heißt: er setzt außer sich ab in einem objektiven Sein sein inneres Sein: und er hat ein Vermögen, realiter Grund zu sein, heißt: er hat das Vermögen, ein Bild, das das Gepräge seines inneren Wesens trägt, außer sich hinzustellen; er ist eine absolut freie, reale und objektive Kraft.

In Summa: Leben ist das Vermögen, sich selbst innerlich zu bestimmen, und zufolge dieser Selbstbestimmung Grund zu sein, absolut schöpferischer eines Seins außer sich.

3. Wir haben bisher, wie Sie bemerken müssen, beschrieben, was aus der Form eines Grundseins des Begriffs überhaupt auf das Bewußtsein folgt. Wir haben aber gänzlich davon abstrahiert, daß dieser Begriff ja stets ein qualitativ bestimmter, solcher ist. Dieser bestimmte Begriff soll Grund sein, mit einer lebendigen, sich selbst bestimmenden und freien seinsschöpferischen Kraft versehen. Was folgt nun daraus für die Form des Bewußtseins? Dies wird von jetzt an die Frage sein, um die Hauptaufgabe über die Form des Bewußtseins einer Kausalität des Begriffs vollständig zu lösen. —

Es ist klar, daß die vorausgesetzte Kraft sich nicht überhaupt nur bestimmt, Grund zu sein, von dem, wovon es etwa Grund werden kann, so daß in der Selbstbestimmung nur die Form der Handlung liege, d. h. die Kraft nur formaliter frei sei, was aber aus der Freiheit erfolge, in einem anderweitigen Gesetze liege: — wie, was Ihnen bekannt ist, eine solche bloß formale Freiheit vorkommt in aller Reflexion, wo das gebundene Sehen sich eben frei macht aus seiner Gebundenheit, aber das neue Sehen, nicht durch die Freiheit des Sehens selbst gebildet wird, sondern demselben durch ein anderes Gesetz gegeben ist. Ist es hier etwa auch nur so, wie in der Reflexion, daß das im Vermögen gebundene Leben durch absolute Selbstbestimmung sich nur frei mache aus dieser Gebundenheit, und daß das, was erfolge, eben in einem anderen Gesetze liege? So sieht es wenigstens bis jetzt aus, und unsere Darstellung, so weit sie gekommen ist, läßt einen solchen Gedanken übrig.

Wie verhält es sich also? Ein bestimmter Begriff ist Grund: zur Kausalität nach diesem bestimmt sich selbst das Leben. Ein solches bestimmtes Produkt a, negierend alles mögliche Nicht-a, tritt ein in die Selbstbestimmung, und dieser zufolge in den Akt. Es folgt daraus zuvörderst, daß die Kraft in beider Rücksicht, sowohl als Prinzip des Seins, wie als Prinzip der eigenen inneren Selbstbestimmung, sei auch materialiter und qualitativ frei, bestimmbar ins Unendliche zur Hervorbringung der gerade beabsichtigten Wirkung. Deutlich gefaßt: Das Qualitative ist organische Einheit eines Mannigfaltigen. Ist Eins



dieser mannigfaltigen Teile anders, so ist das Ganze anders. Die Kraft muß also schlechthin jedes der mannigfaltigen Teile bestimmen können, und durch sie bestimmbar sein; welches das erste und niedrigere wäre. [Es folgt daraus gleichwohl viel: so gründet sich zuletzt die Organisation und Artikulation des menschlichen Körpers auf diesen Satz*). Dies im Vorbeigehen.]

4. Es muß darum mit der sich bestimmenden Freiheit durchaus vereinigt und verschmolzen sein ein Vorbild für das hervorzubringende Produkt a. Dieses Vorbild müßte in der Gewalt und in dem Besitze der Freiheit sein, meine ich, darauf kommt es an. Dies ist der *nervus decidendi*, um eben danach die Kraft zu bestimmen. Um es mit einem gewöhnlichen, durch dieses erst klar zu machenden Ausdrucke zu bezeichnen: die Freiheit muß dieses Vorbild haben. Nun liegt dieses Vorbild schlechthin und durchaus bestimmt in dem vorausgesetzten, reinen und absoluten Begriffe. Dieser sonach als Vorbild der Selbstbestimmung und Handlung müßte im Besitze der freien Kraft sein. Die freie Kraft selbst, als solche (dies trifft zum Ziele), müßte ihn konstruieren, und die synthetische Einheit desselben sein, denn sie soll ja nach ihm konstruieren die Selbstbestimmung und die Handlung durch reale Kraft.

Fassen Sie es scharf, wozu ich Ihnen gute Handreichung tun will, denn es ist für die S.-L. und für die Philosophie überhaupt wichtig, über diesen Punkt ins klare zu kommen, wozu hier der Ort ist. Nicht wahr: die Handlung wenigstens ist organische Einheit einer Mannigfaltigkeit, und die Kraft ist das Bestimmende und Richtende dieser Mannigfaltigkeit, nach der Einheit, die sie, die Kraft, schon anschaut und überschaut. Setzen Sie, in dieser Mannigfaltigkeit liege $\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta$. So ist klar, daß die reale Kraft sich bestimmen müsse aus α gerade zu β, und schlechthin nicht zu einem möglichen — β, aus β zu γ, und nicht zu einem — γ, usf. Dies könnte sie nun nur nach einem Vorbilde, in welchem die, durch die Handlung erst sukzessiv hervorzubringenden $\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta$ usf. schon vollendet, und in ihrer

*) Vgl. System der Sittenlehre 1798, S. 162 [= Werke II, 522].

Einheit aufgefaßt wären, und sie, die reale Kraft, wäre darum die synthetische Einheit dieser Elemente in zwei Rücksichten, idealiter und im Bilde, und dies Bild wäre vollendet, und realiter, als hervorbringende Kraft des Nachbildes im Sein, welche letztere Kraft in ihrer Sukzession sich richtete nach der ersteren; sie zerfiele also in eine Zweiheit, in ein Handeln und Schauen. Sie müßte ferner in einem höheren Blicke sich als diese synthetische Einheit in dem Bilde, und als diese synthetische Einheit im realen Wirken umfassen, indem in diesem höheren Bilde die letztere nach der ersteren bestimmt werden sollte. Es ist mit einem Worte eine Kraft, der ein immerfort sie begleitendes Auge eingesetzt ist. Absolute Identität des Sehens und Lebens ist Ich: also das Leben des Begriffs der Kausalität nähme im Bewußtsein notwendig an die Ichform, und er verwandelte sich in der Kausalität in ein solches.

Kraft, der ein Auge eingesetzt ist, ist der eigentliche Charakter des Ich, der Freiheit, der Geistigkeit. Wer davon sich ein recht lebendiges Bild zu verschaffen, dieses festzuhalten, und es allen seinen Urteilen über Dinge dieser Art zugrunde zu legen weiß, der hat viel gewonnen. Die Sehe begleitet die Kraft: wie sie fortfließt über α β γ δ, ist sie unmittelbar eben also sichtbar. Sie leitet die Kraft: sie sieht den Weg, den die Kraft zu beschreiben hat, ehe denn sie ihn beschreibt; sie sieht ein β, während das Vollziehen noch bei α ist, usf. Sie bestimmt die Kraft durch ihre Leitung: eben wie diese Sehe, die kräftige und lebendige, sich fortbewegt durch α β γ δ usf., folgt die reale Kraft ihr unmittelbar, indem die reale Kraft eben sie, die Sehe selbst ist, und in der realen Lebensform. Das eben heißt, und so soll genommen werden der Satz: der Begriff ist unmittelbar Grund: die Sehe ist unmittelbar und durch sich selbst schöpferisches Leben: die Realität wird in der Tat hingesehen; hingesehen, sage ich, ohne Anwendung irgendeines anderen Organs, als Realität hingesehen, nicht etwa als bloßes Bild, indem sie eben Realität ist für die andere objektive Anschauungsform.

ZBiOR...
Księgozbiorów
Zabezpieczonych

Rekapitulation.

Wir hatten den Satz zu analysieren, der Begriff ist Grund der Welt mit dem Bewußtsein, daß er es sei. Die Analyse selbst war leicht, dagegen kam es nun darauf an, dieses Verhältnis der Kausalität des Begriffs zu zeigen, wie es durch die Form des Bewußtseins verändert werde. Wir fanden:

1. Durch die notwendige Form des Bildes wird der Begriff zu einem sich selbst bestimmenden Leben; und das unmittelbare Produkt der Anschauung war die Möglichkeit des Grundseins. Der Begriff war also durch sein bloßes Sein nicht Grund, sondern Vermögen, Grund zu werden durch Selbstbestimmung. Der Begriff ist also absolut freie, reale Kraft.

2. Nun ist aber nicht der Begriff überhaupt Grund, sondern allemal ein qualitativ bestimmter Begriff: die Kraft zerfiel also notwendig in eine Zweiheit, ideales und reales Vermögen zugleich, Identität des Schauens und Handelns, also Ich. Kraft, der ein Auge eingesetzt ist, welches von ihr unzertrennlich; Kraft eines Auges, dies ist der Charakter des Ich und der Geistigkeit. Die Sehe begleitet, leitet und bestimmt die Kraft. Selbstbestimmung ist also = einer Verwandlung seiner selbst als eines bloß idealen Prinzips in ein reales, d. i. in ein ein objektives Sehen schaffendes (also Verwandlung des Begriffs aus seiner reinen Form in die objektive).

Fahren wir jetzt in der Analyse fort.

Das Hauptprodukt der Form des Bewußtseins ist formales Prinzip, Leben, im Sinne des Vermögens. Ein im Bewußtsein gesetztes, ruhendes und stehendes Sein: ein rein angeschautes und auf den Kredit der Anschauung vorhandenes Objektives, in objektiver Anschauungsform. Bloßes Vermögen, als Grund einer Welt, und dieses unmittelbar sich anschauend, als seiend objektiv, da seiend, aber durchaus gestaltlos. Die Form des objektiven Bewußtseins, irgendein gegebenes Sein ist da; aber kein anderes, als das Ich, das auch gar keine objektive Gestalt hat, sondern bloßes Prinzip sein soll eines zu erwartenden objektiven Seins. — Vollzieht nun dieses Prinzip seine Freiheit und wird Grund, so wird entstehen ein anderes objektives

Sein außer dem Ich, dessen Schöpfer das Ich ist. Es ist also Weltschöpfer, und der Begriff durch dasselbe.

Die objektive Anschauung des gegebenen Seins bekommt darum eigentlich zwei verschiedene Sphären: die des Ich, als bloßen Prinzips aller Objektivität; insofern ist sie die Form des Bewußtseins des Begriffs als Grund. Sodann die eines Nicht-Ich, Außer-Ich: ein solches Bewußtsein muß durch das Ich, als Leben des Begriffs hervorgebracht werden, und insofern hängt das objektive Bewußtsein sowohl, daß überhaupt eins ist, als was in demselben enthalten ist, ab von der Vollziehung der Prinzipheit des Ich. (Wir haben hierdurch eine Belehrung gewonnen, die teils für die S.-L. wesentlich ist, teils aber auch über das ganze Bewußtsein, mit dem sich die Philosophie beschäftigt, Licht gibt, indem hier leicht die tiefste Ansicht sich ergeben dürfte. Nämlich: 1. das absolute, reine Sehen ist Grund des objektiven. 2. Dies ist es auf doppelte Weise, teils, daß es als dieser Grund überhaupt ins Bewußtsein tritt, als objektive Ich-Anschauung: teils, daß es wirklich Grund wird, die Anschauung des Nicht-Ich, als Produkt und Abdruck des Ich, und vermittelst desselben des reinen Begriffs, hervorbringt und vermittelt.)

Ein Ich ist gefunden, als das stehende und feste Leben des Begriffs, der Einheitspunkt seines Lebens. Dieses darum auch der eigentliche Standpunkt der S.-L. Wir müssen also von nun an ersehen und analysieren aus dem Standpunkte dieses also erkannten und abgeleiteten Ich.

1. Wir haben gesehen: das Ich hat den Begriff, ist in ihm das subjektiv Anschauende, und die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in ihm durch sein bloßes Sein, indem es nur ist das Leben jenes Begriffs. Zum Grunde nach ihm aber muß es, falls es dazu kommen soll, schlechthin durch sich selbst sich bestimmen; und dieses ist es nicht durch sein bloßes Sein.

Die Synthesis des Begriffs mit dem Vermögen der absoluten Selbstbestimmung, als eines Faktums, heißt Wollen: das

Vermögen der absoluten Selbstbestimmung in Beziehung auf einen Begriff, Wille, Willensvermögen überhaupt. Das Ich darum kann wollen.

(Zur Erhöhung der Deutlichkeit beantworten wir noch folgende Frage: Ist dieser Willensakt eine Anschauung oder ein Gedanke? In seinem innern Sein ist durchaus kein Mannigfaltiges; er ist die absolute Vollziehung, ohne Hindernis, absolute Einheit. Auch weiß es das Ich unmittelbar und ohne alle Vermittelung, daß es das ist: es ist die reine Durchdringung des Seins und des Bildes, und insofern Gedanke; doch ist es in der Anschauung absoluter Übergang von einem Standpunkte, dem idealen, zum entgegengesetzten, dem realen, und so Synthesis einer Zweiheit, und insofern Anschauung; intellektuelle Anschauung könnte man es nennen.)

Also — das beschriebene Ich kann wollen, und es ist frei, zu wollen, oder auch nicht. Will man dies Freiheit des Willens nennen, so mag man es; nur muß es recht verstanden werden, und zwar also: das Ich ist nicht frei, den Begriff zu haben oder auch nicht; den hat es durch sein bloßes Sein, und es ist bloß dessen ideales Leben. Wohl aber ist es frei, d. h. es hängt von seiner absoluten Selbstbestimmung innerhalb seines schon gegebenen Seins ab, sich zum Grundsein zu bestimmen. Die Hinzufügung dieser Selbstbestimmung ist Wollen: es ist darum frei, überhaupt zu wollen oder auch nicht; sein Sein ist indifferent für den Willen, und es liegt in ihm weder, daß der Wille sei, noch daß er nicht sei. Es will nicht, heißt: es bleibt im Zustande der bloß idealen Beschauung und Konstruktion; und dies kann es.

Keineswegs aber heißt der Satz, der Wille sei qualitativ frei, überhaupt zu wollen, und sodann dieses oder ein anderes. Denn 1. Wille und Freiheit ist nur der Übergang vom Idealen zum Realen, also aus dem Zustande eines Begriffs zur Realisation desselben. Freiheit ist nur Kausalität des Begriffs: ein Satz, der ehemals freilich nicht wohl begriffen worden, den aber schon Kant gut erwiesen hat. 2. Der Wille ist qualitativ frei, müßte darum heißen: es liegen ihm vor mehrere Begriffe, deren Grund er sein kann, unter ihnen frei wählend. Dies aber ist

in unserer Voraussetzung unmöglich: da ist gegeben ein bestimmter Begriff, und außer ihm keiner, und dieses bestimmten Begriffs Grund ist er, oder ist es nicht. Ist er es nicht, so ist er überhaupt nicht Grund, und will überhaupt nicht. Es setzt über eine Menge Verwirrungen hinweg, sich diesen Begriff von der viel beredeten Freiheit des Willens zu verschaffen.

Wir abstrahieren hier nämlich gänzlich von dem Gebiete der Empirie, d. i. einem nicht durch die Freiheit hervorgebrachten objektiven Sein. Das Ich ist uns durchaus nur das bildende und kräftige Leben des reinen Begriffs, und ein anderes Ich kennen wir nicht (und wie wohl wir daran für die Reinheit und Faßlichkeit unserer Wissenschaft getan haben, diesen Gang zu nehmen, wird sich immer mehr zeigen. Wer das Empirische hier, und in die Willenslehre einmischt, der sagt vielleicht: es gebe zwei Begriffe im Falle eines Wollens, den reinen, und den, welchen der empirische Naturtrieb gibt. Demnach sei die Selbstbestimmung frei, dem einen zu folgen, oder dem andern; und so sei denn der Wille auch qualitativ frei, es sei eine Freiheit der Wahl zwischen dem eigennützigen und uneigennützigen Triebe, wie sie alles dieses höchst verkehrterweise wohl nennen. Hierauf antworte ich, daß diesen nur das entgeht, wie auf dem empirischen Gebiete und unter Herrschaft des Triebes ganz und gar kein Wollen und keine Freiheit und Selbstbestimmung ist, sondern eine bloße Bestimmtheit durch faktisches Gesetz; daß darum das ganze Vorgeben in seinem Prinzipe nichtig ist; und es bei der von uns aufgestellten Behauptung bleibt).

Wiederholung.

Das Ich hat den Begriff idealiter durch sein Sein: zum realen Grundsein nach ihm bedarf es der Selbstbestimmung; die Synthesis der absoluten Selbstbestimmung mit dem idealen Besitze des Begriffs ist ein Wollen; ist dies ein Faktum? Es erscheint allerdings so, und das Wesen der Wollung beruht darauf, daß sie als Faktum erscheine. Im Grunde aber ist es durch das Bewußtsein des Begriffs von sich selbst gesetzt. Hier ist also ein absolutes Zusammentreffen des Idealen und Realen; das einzige unmittelbare Faktum dieser Unzertrennlichkeit; darum der

Vereinigungspunkt der beiden Welten, aus welchem in einer gründlichen Philosophie sich alle Beziehungen derselben aufeinander müssen ableiten, und darauf zurückführen lassen.

2. Das Ich ist frei, zu wollen oder auch nicht, darum im letzteren Falle zu verbleiben im bloßen Zustande der Idealität. Ein anderes Wollen, denn das nach dem Begriffe, gibt es nicht. Dies ist der Hauptpunkt.

Weiter.

1. Es ist vollkommen klar geworden, daß das Ich mit seinem idealen Leben und seiner realen objektiven Kraft nichts anderes ist, als das Leben des begründenden Begriffs selbst. Es ist nicht etwas an sich, und ein eigenes Leben, sondern es ist nur dieses Begriffes Leben und Kraft. Nun führt freilich in dieser Selbstanschauung der Begriff als solcher bloß sein ideales Leben schlechthin als im Ich lebend mit sich, nicht aber seinen realen Effekt. Um auch diesen ihm in der Anschauung zu geben, dazu ist die Freiheit des Ich da, die ja nichts ist, als das Bildungsmittel der Kausalität des Begriffs als eines absoluten, aus, von und durch sich selbst Grund seienden. Das Ich darum, als freies und selbständiges betrachtet, — es ist dies aber nur als Kraft der Selbstbestimmung, — ist dazu da, um dem Begriffe seine Kausalität zu verschaffen; und lediglich dies ist seine Bestimmung, der Zweck seines Daseins: darum es soll wollen.

Nervus probandi.

Durch das Grundsein des Begriffs ist ein freies und selbständiges Ich gesetzt, und um desselben willen. Wird nun durch dasselbe der Begriff nicht Grund, so ist es vergebens gesetzt. Das Setzen desselben hatte eine Absicht, die der Begriff durch sich nicht erreichen konnte, und diese Absicht ist nicht erreicht.

(Es ist hier der ursprüngliche Erzeugungsort des Begriffs Zweck, Absicht, Bestimmung, Sollen u. dgl., über die es gewöhnlich auch an klarer Erkenntnis fehlt. Hier sehen wir ihn werden. Ein ideales Sein (ein Begriff, dem nichts entspricht,) setzt sich ab, und verwandelt sich in ein objektives und reales Sein, das da Prinzip werde des ihm entsprechenden. 1. Das ideale Sein setzt sich ab schlechthin im realen. Das Ich ist

ganz und gar der Ausdruck und Stellvertreter des Begriffs, um ihm zu verschaffen, was er durch sich, als ideales, nicht vermag. Das Ich ist also real, was der Begriff ideal ist; durchaus nur entstanden durch diese Absetzung: also in der Tat abgesehen, heraus- und hingesehen. 2. Der Grund und der Sinn dieses Hinsehens ist der, daß das Ich erschaffe das Entsprechende; dies ist der Sinn des Absehens, oder die Absicht. Einen solchen Begriff nun im Denken zu konstruieren, das ist nicht die Schwierigkeit. Nur das ist's, einzusehen, daß ein solcher konstruiert werden müsse, sein absolut ihm entsprechendes Verhältnis, und seine Realität habe. Dies sieht man freilich nur ein auf dem Standpunkte, wo man das Bild in der Tat als das Erste und Ursprüngliche, und als den Grund der Welt begreift, und dieses Verhältnis sich deutlich macht. — Wem das objektive Sein das Erste ist, wie in der Naturphilosophie, kann einen solchen Begriff nie fassen.)

2. Das Ich soll wollen nach dem vorausgesetzten Begriffe. Dieses Soll ist das innere Wesen, und der Sinn seines Daseins. (Das Dasein des Ich geht selbst im reinen Begriffe auf: dieser ist sein qualitativer Inhalt, und sein Dasein ist nur die Fassung dieses Begriffs in einem objektiven Bewußtsein.)

Das haben nun wir eingesehen, die Philosophierenden, worauf nicht viel ankommt. Zur objektiven Darstellung einer S.-L. kommt es darauf an, zu wissen, ob das abgeleitete Ich selbst auf diesem Standpunkte dies einsehen müsse. Ich sage: ja. Der Beweis ist entscheidend für die richtige Einsicht in das Wesen der Sittlichkeit: aber er bedarf scharfer Unterscheidung und Zusammenfassung, und dies wäre etwa sein Schwieriges: aber er ist sehr kurz und einfach. a) Die Kausalität des Begriffs, seiner selbst, nicht etwa eines Fremden an seiner Stelle, soll zum Bewußtsein kommen; so ist gesetzt, und dies ist der Satz, den wir zu analysieren haben. Seine Kausalität, wirklich und in der Tat, nicht etwa die bloße Forderung seiner Kausalität, sein Treiben nach einer Kausalität, u. dgl. b) Nun ist der Begriff wirklich und in der Tat Grund nur im Absetzen eines Ich zu dieser Bestimmung. c) Dieses Grundsein, die absolute Bestimmung des Ich, oder das Soll,

muß darum wirklich eintreten ins Bewußtsein, und zwar als Grund des weiter folgenden Gliedes, der Selbstbestimmung oder des Wollens; außerdem ist nicht der Begriff selbst eingetreten als Grund in das Bewußtsein. Das Ich muß darum sich bewußt sein seiner Bestimmung, als Grund seines Daseins, dies zu wollen und zu vollbringen, und es muß sich bewußt sein, daß es lediglich dieser Einsicht zufolge wolle; außerdem ist das Bewußtsein nicht Bewußtsein des Begriffs als unmittelbaren Grundes, sondern eines andern.

Nochmals so: das Grundsein des Begriffs hat folgende Glieder, in einer solchen Folge: der Begriff setzt sich ab in einem idealen Bilde seiner selbst nebst einer realen, aber freien Kraft der Vollziehung. Dies ist das erste Glied: dieses Glied muß wieder als Grund zusammenhangen mit dem folgenden, der Sich-Bestimmung der freien Kraft, oder des Wollens. Dieses Grundsein tritt ins Bewußtsein ein, heißt: diese Glieder alle, als in der aufgezeigten Folge befindlich, treten ein ins Bewußtsein.

Es folgt daraus zweierlei: 1. der vorausgesetzte Begriff tritt unmittelbar durch sein Sein ein ins Bewußtsein, mit der hinzugefügten Forderung an das Ich, daß es soll. (Mit dem begleitenden Merkmale eines kategorischen Imperativs, um Kants treffender Formel mich zu bedienen.) Denn in der Tat und Wahrheit ist dieser Begriff Grund eines Ich, dadurch, daß er realer Grund ist, lediglich damit dieses Ich sich vollziehe. So ist's. Nun muß sein Grundsein eintreten ins Bewußtsein: dieses Soll muß darum notwendig eintreten und tritt ein, so gewiß der Begriff ein begründender ist.

Zusätze.

a) Wir haben oben einen Unterschied gemacht zwischen dem, was in dem hier entstehenden Ich liegt durch sein bloßes Sein, und dem, wozu es einer Selbstbestimmung bedarf, innerhalb seines gegebenen Seins. In Absicht des ersten fanden wir: es hat schlechthin durch sein Sein den Begriff, ist seine freie synthetische Einheit, nämlich dem Inhalte nach. Jetzt tritt hinzu: und dieser Begriff ist begleitet und durchdrungen von dem Charakter des Soll, und schlechthin damit vereinigt, auch durch das bloße

Sein, ohne alles weitere im Bewußtsein erscheinende Zutun des Ich. Dies habe ich noch zur vollkommenen Deutlichkeit hinzufügen wollen.

b) Der in sich bestimmte Begriff trägt diesen formalen Charakter, sage ich. Bei Kant sieht es zuweilen aus, (und wie er selbst darüber gedacht, möchte schwer auszumitteln sein,) auch ist es fast allenthalben so verstanden worden, als ob jener Begriff eben ein kategorischer Imperativ und damit vollendet sei. Dies ist ganz unrichtig, und wenn man tiefer nachsieht, ohne Sinn. Darum wurde es nach dieser sehr richtigen, formalen Bestimmung die Aufgabe der Philosophie, auf eine reale S.-L. zu denken, jenem leeren Begriffe einen Inhalt zu verschaffen; und die W.-L. hat seit ihrer Entstehung sich diese Aufgabe gestellt, und sie bearbeitet. Freilich kann die bloße S.-L. über diesen Inhalt nichts weiter sagen, als daß eben einer sei, jener Begriff mithin nicht ein leerer und bloß formaler kategorischer Imperativ sei. Welches er sei, darüber muß sie jeden an sein eigenes sittliches Bewußtsein verweisen. Erst die höher liegende Gotteslehre, oder auch die W.-L. zeigt, daß er sei das Bild Gottes. — Daß bei Kant die Sache diese Ansicht erhielt, kam daher, weil er auch das Prinzip der S.-L. nicht auf dem Wege der Spekulation und Deduktion, sondern empirisch, in seinem eigenen hochsittlichen Bewußtsein, gefunden hatte.

2. Der Satz, daß der Wille sich ansehen müsse als begründet durch das Soll, ist gleichbedeutend mit dem: daß das Ich sich finden müsse als wollend durchaus und schlechthin, weil es soll, aus diesem Grunde (nicht etwa aus einem andern; denn ein andrer ist hier auch nicht zu denken). — Dies muß also sein, und ergibt sich als notwendig aus der Analyse, weil der Begriff als Grund eintreten soll in das Bewußtsein. — Deutlicher: es tritt hier ein neues Mittelglied ein. Unmittelbar ist der Begriff nicht Grund des Willens; denn das reale Leben ist frei in Beziehung auf das Wollen, und schlechthin schöpferischer Anfang; der Wille soll aber auch nicht absoluter Anfang und das Schöpferische sein, sondern Prinzip. Dazwischen tritt der vermittelnde Begriff des Soll, der absoluten Bestimmung;

also die Einsicht oder das Bild des Wesens, der Begriff, wird Grund der Selbstbestimmung.

Die nun erweiterte Folge des Grundseins des Begriffs geht nun einher also: der Begriff, in der Form des absoluten Seins gedacht, wird schlechthin durch sich Grund eines Ich, d. i. eines Abbildes und Ausdruckes seiner selbst in objektiver Form des Bewußtseins. In diesem Ich, und in dem bloßen Sein und Wesen desselben ist er gleichfalls, subjekt-objektives Bild seiner selbst, als Begriff, mit dem Zusatze, daß das Ich bestimmt sei, ihn zu wollen. (Im Ich ist er im Bilde, also mit der Bestimmung des Ich im Bilde, er wird gebildet als einer, den das Ich zu wollen bestimmt sei.) Dieses Bild der Bestimmung des Ich soll nun unmittelbar seine wirkliche Bestimmtheit werden. Abermals stehen Ideales und Reales in dem Verhältnisse wie Grund und Folge, Prinzip und Prinzipiat voneinander: und zwar hier also, daß sie unmittelbar dasselbe Eine Objekt zum Einigungspunkte haben, nämlich das Ich; dieses Ich, welches ideales Sehen ist, soll werden reales Sein, und zwar in dem Verhältnisse, daß es als reales Sein Prinzipiat ist seines idealen Sehens. Das Bild der Bestimmung des Ich soll werden sein wirkliches Sein: das Bild soll unmittelbar durch sich selbst sich zum Sein machen. Bild aber und Sein sind hier nur unterschieden wie Nichtprinzip und Prinzip, Negation und Position; das Bild seiner Bestimmung soll dem Ich Motion seines Willens werden. (Motion ist ein Begriff, der unmittelbar erkannt wird als Grund des wirklichen Wollens, wie hier der des Soll, oder der der Bestimmung: es ist ein Begriff vom Wollenden.)

Also dieses folgt, dies muß in einem Bewußtsein vorkommen, worin der Begriff als Grund vorkommt: Zufolge der Vorstellung des Soll oder seiner Bestimmung soll das Ich wollen; dieses Soll soll ihm als Grund des Willensaktes im Bewußtsein vorschweben.

Man setze, um durch das Gegenteil diesen Punkt klar zu machen, das Ich bestimme sich nicht zufolge des Soll. So sind hier zwei Fälle möglich: entweder es bestimmt sich gar nicht, und das kann es; so bleibt es im Zustande der idealen Betrachtung.

Oder es will in der Tat, aber nicht zufolge des Soll; so sind hier wieder zwei Fälle möglich: es bestimmt sich entweder nach dem gegebenen Begriffe, oder nicht nach ihm. Das letztere läßt wieder zwei Fälle zu; entweder es bestimmt sich nach gar keinem Begriffe, oder nach einem andern. Nach gar keinem, ist unmöglich: denn Freiheit, Selbstbestimmung und Wollen sind ja nur der Übergang von Idealität in Realität. Nach einem andern also, da müßten wir dem Ich, das in unserer Ansicht bloß die Darstellung eines bestimmten Begriffs ist, das Vermögen zuschreiben, schlechthin sich einen Begriff zu machen, sich etwas auszudenken. Ob es ein solches Ich geben möge, geht uns nichts an, das hier deduzierte ist es nicht, und von diesem reden wir nur. Also es könnte sich noch bestimmen nach diesem Begriffe, aber nicht zufolge des Soll, dieses Soll wäre nicht als Motiv des Wollens im Bewußtsein, es wäre nicht an den Willen angeknüpft als Grund. Das Ich müßte darum ein anderes Motiv haben, warum es den Begriff wollte. Dieses könnte sein entweder das Wohlgefallen an dem Inhalte des Begriffs (dieser Fall ist mit Fleiß hier gesetzt); dann wäre das Ich nicht rein und lauter Werkzeug des Begriffs: also dies ist nicht möglich; oder, bloß um seine Freiheit, von der es einen Begriff hat, darzustellen. Dies ist im ganzen allerdings möglich; denn hier ist Übergang vom reinen Begriffe zur Realisation, obgleich sich nicht begreifen läßt, wie die formelle Realisation der Freiheit Motiv werden könne. Dies aber geschenkt, so wäre sodann der Begriff nicht Grund, sondern das Ich und die absolute Freiheit desselben wären Grund. Hier will das Ich notgedrungen, und weil kein anderer Begriff da ist, das Aufgegebene; aber es hätte ebensowohl jedes anderen entgegengesetzten Begriffes Grund werden können. Der Begriff ist vollzogen materialiter, sein Inhalt ist dargestellt, aber er ist nicht durch sich Grund, um seiner Form willen. Die Formel ist nicht gelöst. Dies ist darum die Spitze der Analyse, dies ist, falls dieses Bewußtsein das sittliche ist, das absolute Wesen desselben.

Satz: jedes Wollen muß ein Motiv haben. Beweis. Das Wollen ist ein Übergang von Idealität zu Realität, und zwar

des Ich: das Ich muß darum ein Bild von sich haben, das durch den Übergang realisiert werden soll. Anders ausgedrückt: die Idealität, die das Ich selbst zum Objekte hat, eine Bestimmung desselben ist, demnach sein Merkmal wird, muß übergehen in Realität bei jedem Wollen.

Dieser Satz reinigt und läutert gar sehr die auch nirgends recht ins reine gebrachte Willenslehre. Der Inhalt des Begriffs ist nicht Motiv; denn er ist fremd dem Ich, und redet nicht von ihm; wohl aber ist Motiv das Soll; denn dies redet vom Ich. Nun wird der Satz so ausgedrückt: das Soll muß Motiv des Willens sein; außerdem ist der Begriff als Grund nicht eingetreten ins Bewußtsein: das Soll, welches der Begriff ohne alles Zutun des Willens oder der Freiheit schlechthin bei sich führt, dessen Anschauung das Ich schlechthin ist.

Die Analyse ist geschlossen: wir sind bei demjenigen Übergange angekommen, wo der Begriff im Bewußtsein unmittelbar übertritt in das Gebiet der Objektivität.

Folgerungen und Zusätze.

Das Ich soll; sein Wesen ist dieses Sollen, und durchaus nichts mehr: etwas anderes als dieses, dieses Leben des Begriffs ist dasselbe nicht. Es ist darum erschöpfend bestimmt durch den Begriff, durch den es auch erschaffen ist. Der Begriff ist also Urheber und Schöpfer des Ich in seiner ganzen Bedeutung. Durch die Freiheit des Ich soll ferner werden eine Welt: Objekte der objektiven Anschauung. Nur das Ich ist Weltprinzip, und es gibt nach dieser Ansicht keine andere Welt, als die das Ich erschafft. (Schimmer von Ansichten aus anderem Zusammenhange gehen uns hier nichts an: aber dies können wir von dem höheren Standpunkte unserer Wissenschaft aus uns versprechen, daß sie recht hat.) Das Ich aber soll erschaffen (kann vielleicht auch nur erschaffen) nach dem Begriffe. Im Begriffe ist darum der ganze Weltinhalt gesetzt, und vorgeschrieben. — Das Ich ist frei in Beziehung auf Wollen, und darum Wirken und Prinzipsein. Durch dieses ist darum eine Welt nicht notwendig gesetzt. Aber laut des Begriffs soll das Ich wollen und wirken, und dies gibt eine Welt. Die Welt ist darum auch

ihrem formalen Sein nach lediglich durch den Begriff gesetzt, und soll sein, wie sie zufolge des ersten durch ihn allein bestimmt ist; die Welt, die wahre Welt wenigstens, von welcher wir hier allein reden (die Scheinwelt geht uns nichts an), ist durch das Medium des Ich hindurch, Effekt und Absatz des Begriffs in objektiver Erscheinung. Sie selbst ist ganz und gar dasjenige, was der Begriff ist in rein bildlicher Form, in der Form der objektiven Anschauung. Beide, an sich schlechthin Eins, sind nur verschieden durch diese Form: und das Ich ist der synthetische Vereinigungspunkt der beiden Formen.

Ehe wir die Ansicht, die dies über die Welt überhaupt und über Sittlichkeit insbesondere ergibt, in ihrer Vollendung aufstellen, wollen wir vorher noch einen Irrtum, dessen wir schon gedacht haben, bestimmt absondern.

Freiheit ist eigentlich der absolute Übergangspunkt aus der rein bildlichen Form in die objektive Form innerhalb des Bewußtseins. Die objektive Form ist absolut, denn sie ist in ihrer Sphäre Bild des Absoluten: ihr eigener Anfang und Prinzip. Doch soll sie dem Inhalte nach nicht sein ihr eigenes Prinzip, sondern Prinzipiat der reinen Form. Dieser Widerspruch wird im Bewußtsein vermittelt durch die Freiheit. Als Grund nun der freien Selbstbestimmung und dadurch der Welt nimmt der vorausgesetzte Begriff an die Form des Soll, oder die eines Gesetzes an die Freiheit. Aber nur in dieser synthetischen Beziehung nimmt er diese Form an. Also nicht er, der Begriff, in seiner Reinheit, ist dadurch beschrieben, sondern nur sein Verhältnis zu einem anderen außer ihm ist beschrieben: das Soll und die Gesetzlichkeit gibt nicht an Ihn, sondern es gibt nur an sein Verhältnis.

Es ist sonach zwar ein äußerliches, untrügliches Kriterium, um diesen Begriff, falls man etwa sonst ihn nicht kennte, von andern Begriffen, falls es deren geben sollte, zu unterscheiden, daß man sagt: er kündigt sich an als etwas, das sein soll: die Welt soll so sein, als ein Postulat eines Wollens und einer Weltordnung: — denn es ist also: welchem Begriffe dieser Charakter mangelt, der ist sicher nicht der, von dem wir reden.

Aber dieses Soll ist nur ein zufälliges, aus der Bestimmung durch den Zusammenhang hervorgehendes äußeres Merkmal, keineswegs das innere Wesen selbst; es ist eben nur Kriterium und Bild. Wer darum den sittlichen Begriff nur als ein Sittengesetz, einen kategorischen Imperativ, ein Postulat zu beschreiben weiß, der kennt ihn nur im Bilde und Stellvertreter, und seine ganze, auf diesen Begriff aufgebaute Sittenlehre ist nicht sie selbst, sondern ein, im Leben vielleicht durchaus brauchbares Bild derselben, welches aber keineswegs die wissenschaftliche Forderung erfüllt. Man muß wissen, daß der Begriff schlechthin durch sich bestimmt ist (durch sich, in der reinen und abgeschlossenen S.-L.; durch das innere Wesen Gottes, in der Gottes- oder Wissenschaftslehre).

Man muß dieses Soll in dem Prinzip der Sittlichkeit ableiten, sagte ich im Eingange, wie jetzt geschehen ist, wo es denn in der Ableitung seine wahre Bedeutung wohl bekommen wird: keineswegs aber es schlechthin voraussetzen.

(Daß ich mit der getadelten unwissenschaftlichen, wiewohl praktisch unfehlbaren, und in dem jämmerlichen Zeitalter, wo sie zuerst ausgesprochen wurde, ehrenwerten Ansicht die Kantische meine, ist wohl klar. Was hat denn nun die Ansicht der W.-L. voraus? Wodurch habe ich das geleistet, vor ihren[1] Augen, wodurch ich sie so kritisieren kann? Durch die bloße Analyse des Satzes: der Begriff ist Grund. War denn dieser Satz Kanten verborgen geblieben? Im Gegenteil, die deutliche Erkenntnis und klare Auseinandersetzung desselben ist der Hauptgrund, warum die Kantische Sittenlehre so viel leistet, und für die Verbesserung des Geschlechts unendlich viel geleistet hat. Aber wie versteht er denselben? Der Begriff ist Grund innerhalb eines Ich: das ist die stillschweigende Voraussetzung; das Bewußtsein hat er schon, als das Bekannte. Darum beruht seine Ansicht auf der bloßen Faktizität. Wir aber verfahren nicht so, sondern lassen Ich und Bewußtsein erst entstehen aus dem angegebenen Prinzip. Daher kommt uns das ganz andere Resultat. Die Wichtigkeit davon werden wir bei der Lehre selbst noch mehr einsehen.)

[1] vor Ihren (?)

Ansicht der Welt und der Sittlichkeit aus diesem Standpunkte.

1. Das Einzige, was schlechthin ist, ist der Begriff, ein rein geistiges Sein.

Die meisten können zu einem Begriffe solches Seins sich gar nicht erheben. Ihnen ist der Begriff bloß der Ausdruck eines objektiven Wissens, Abbild und Nachbild des Dinges. Hier kommt es nun offenbar auf das Organ eines jeden an. Es gibt ein zweifaches geistiges Organ, das reine Denken und das objektive. Wer nun das erste nicht hat, mit dem läßt sich nichts machen; wer es hat, der weiß es eben dadurch; und nur durch ein solches unmittelbares Wissen kann man es auch erkennen. Die Philosophie selbst wieder ist nur das Bild eines solchen Wissens.

Durch Gegensatz kann man dies rein geistige Sein allenfalls so bestimmen, daß es eben kein objektives sei, nicht sei in jener Duplizität, sondern eben Rein- und Einheit. Eben jene Duplizität, daß ein Sein sei einem Wissen zufolge, und umgekehrt ein Wissen zufolge eines Seins, ist der Charakter aller objektiven Denkprodukte: dieser wird hier ganz geleugnet: das Aufgestellte ist ein Wissen, das den Charakter seiner Realität schlechthin in sich selbst trägt, in sich wahr, klar, gewiß und real ist. Also ein durchaus Immaterielles; reine Geistigkeit und überhaupt Geisterwelt an sich und durch sich. Idee, oder bloßes Gesicht, das ist das reale und einzig wahre Sein, welches dem reinen Denken sich erschließt, und von welchem wir auch hier allein reden, indem gerade in ihrer absoluten Klarheit die Sittlichkeit besteht.

Dies nun, was von andern auch wohl sinnbildlich gesagt wird, ist unser ganzer buchstäblicher Ernst, und durchaus so zu verstehen, wie die Worte lauten. Jene, wo es etwa noch am besten genommen wird, stellen dasselbe höchstens in einer Wechselbeziehung mit der Materialität, stellen ein Zweifaches hin, Geist und Welt; und lassen eins durch das andere bestimmt werden. Wir dagegen stellen es als das einzige, wahrhafte, schlechthin an

und durch sich Seiende hin. Von Geisterwelt reden allerdings viele, wenn aber diese Worte im Ernst genommen werden sollen, und von einer nur geistigen Welt gesprochen wird, dann beben sie zurück.

Eine objektive Welt und Natur gibt es für uns ganz und durchaus nicht, und sie wird rein abgeleugnet. Bei ihnen dagegen ist gerade diese das absolut Wahre. So hat Schelling mich bedauert; ich habe keine Natur. Ich gebe ihm sein Bedauern zurück, es ihm als ein Unglück zurechnend, daß er Natur hat, ein blindes Ungefähr. Eins von beiden muß man fahren lassen, Geist oder Natur; beide sind durchaus nicht zu vereinigen. Ihre vorgebliche Vereinigung ist teils Heuchelei und Lüge, teils durch das innere Gefühl aufgedrungene Inkonsequenz.

Also das Sein, das wirklich wahre und reale, ist geistig; und es gibt kein anderes Sein. (So wird es betrachtet in der S.-L., die, falls sie allein da wäre, gegeben würde durch jenes höhere Organ des reinen Denkens, und mit ihm sich entwickelte. So wie das Gefühl die fühlbare Welt setzt, nicht aber das Lichtreich und dieses allein für das Auge da ist; so setzt nicht die sinnliche Ansicht das Geisterreich, sondern nur das geistige Auge. Daß nun diesem Organe, wenn es betrachtend in sich selbst einkehrt, die neue Einsicht aufgeht, daß es selbst nur Bild sei eines höheren, unmittelbar schlechthin unerforschlichen und unbegreiflichen Seins, gehört nicht hierher, und wir müssen davon uns rein behalten, falls wir die Ansicht aus dem Standpunkte einer S.-L. nehmen.)

2. Dieses geistige Sein ist nicht tot, wie sich von selbst versteht, indem es ja außerdem gar nicht wäre. Tot wird es dadurch, daß wir es hinbilden, hinsehen, und dieses unser Leben im Hinsehen vergessen. Es ist, was es unter anderm auch in diesem unsern Hinsehen desselben zeigen mag, lebendig. Es ist ein durch jenes, von uns als Begriff, in der Form des Begriffes, abgesetztes Wesen durchdrungenes Leben: jenes Begriffs und Wesens Lebendigkeit, worin denn liegt zweierlei:

a) Dieser Begriff ist ein kräftiges, sich entwickelndes Leben;

er kann sich darstellen in einem Produkte, das sein Gepräge an sich trägt.

b) Er hat einen lebendigen Reflex seiner selbst, und ist sich seiner bewußt als dieser Begriff, als Leben und Kraft, als absetzend, falls er absetzt, dies und das, und darum dieser Produkte selbst. Er ist sich bewußt seiner, als eines Lebens, sagte ich; dieser Umstand ist besonders herauszuheben, als absetzend durch und von sich, falls er absetzt, also als eines freien Lebens, und mit diesem Bewußtsein seiner Freiheit ist alles Bewußtsein seiner Wirksamkeit notwendig verknüpft. Er ist darum im Bewußtsein, frei zu wirken und sich zu äußern, oder auch nicht. Das Bewußtsein seiner Freiheit ist die Bedingung des Bewußtseins seiner Kausalität, sowie eines Produktes derselben. Die Freiheit aber ist ein Absolutes, das da sein kann oder auch nicht.

Diese möglichen Äußerungen, als an das unmittelbare Bewußtsein des Lebens des Begriffes, oder das Ich sich anknüpfend, und dasselbe aus seiner bloßen Möglichkeit heraus weiter bestimmend, sind nun Gegenstände eines objektiven Bewußtseins: sie werden gebildet als ein Sein, welches ist, weil es gesehen wird, da es nur ist, weil die absolut sichtbare und in allen ihren Äußerungen durch Sehen begleitete Freiheit sich dazu bestimmte, und nur darum, weil diese sich dazu bestimmt.

Eine wahre objektive Welt ist bloß durch das Leben des Begriffs, und außerdem gar nicht. Es gibt keine andere Welt, als die der Freiheitsprodukte. Wir erhalten also zwei Welten, die des Seins, die ideale, und die des Bildes dieses Seins, die objektive Welt. So steht das Verhältnis beider Welten zueinander. Also, was der gewöhnlichen Ansicht Bild ist, d. i. wo für die gewöhnliche Ansicht das Bild liegt, da liegt für uns das Sein: was ihnen dagegen Sein ist, das ist uns bloßes Bild.

3. So ist es, und damit ist diese Ansicht geschlossen. Für eine objektive Welt, die nicht Produkt der Freiheit sei, bleibt kein Raum übrig; und wenn jene Ansicht wahr ist und erschöpfend, so folgt unmittelbar, daß, falls eine solche objektive Welt sich vorspiegelt, sie gar nicht sei in der Wahrheit, sondern nur in der Erscheinung: daß sie eben sei die Erscheinung jener wahren,

aus jenen aufgestellten zwei Grundbestandteilen bestehenden Welt. Ihre bloße Sichtbarkeit muß eine solche objektive Welt nach dem Gefundenen hinzufügen. Wie es damit sich verhalte, bleibt einer andern Untersuchung überlassen (welche eben in dem Kollegio über die Logik vorgenommen wird). Die aufgestellte Ansicht muß entscheiden, ob es eine solche objektive und für sich bestehende Welt noch geben könne, ob sie nun die Nichtigkeit dieser andern Welt noch besonders zu erweisen vermöge, oder nicht; sie darf auf ihrer Einsicht bestehen, daß sie eben nicht sei. Die äußere Welt verschwindet, und vergeht in nichts. Ich werde in einer Anmerkung eine faktisch vorhandene Ansicht nachweisen, welche ganz dieselbe ist.

Schluß. Durch diese Ansicht verwandelt sich nun dasjenige, was man bisher Sittenlehre genannt hat, in eine Seinslehre: (in Lehre von dem wahren Sein, der eigentlichen Realität). Der Unterschied ist der: Eine[1] S.-L. setzt die Freiheit als Möglichkeit des Seins oder auch Nichtseins, und darum als ein beides vereinigendes Glied, als eine unmittelbar erkannte und wahre Realität voraus, und bringt dieselbe unter Gesetze; ihr ist eben diese Freiheit das wahre, erste und ursprüngliche Sein. (Daß eine solche Lehre sich unmöglich behaupten könne, ist klar: denn woher soll denn das von der Freiheit ganz verschiedene und ihr durchaus entgegengesetzte Element der Gesetzmäßigkeit, das Soll, kommen?) Dagegen setzt unsere hier aufgestellte Lehre die Freiheit nicht voraus, sondern leitet sie ab, als eine bloße Form der Erscheinung, nicht als ein im Sein unmittelbar liegendes, sondern in der Sichtbarkeit des Seins begründetes, als synthetisches Glied eines Verhältnisses, des Verhältnisses dessen, was in der Tat nicht ist, der Äußerung des Lebens in einem Bilde, zu dem, was allein ist schlechthin, zum Leben des Begriffs selbst, des Ich, zum absoluten Begriff, wie wir denn dieses getan haben; und so haben wir denn soeben das aus der Voraussetzung folgende durchaus als Seinslehre hingestellt.

Wenn man die Aufstellung jenes bloßen und reinen Schein-

[1] Eine bisherige (?)

lebens der Natur Physik nennt, so kann man diese Lehre von dem wahren Leben Metaphysik nennen. Was das Erste wäre.

Will man nun doch, um fürs erste die Rede an die gewöhnliche Ansicht anzuknüpfen und um pragmatischer Zwecke der Menschenbildung willen, das Wort: Sittlich, Sittenlehre u. dgl. beibehalten, so fragt sich: wie würden diese Ausdrücke dadurch ihre Bedeutung verändern?

Zuvörderst versteht sich, daß man sich sodann in den Standpunkt des Zusammenhanges und Verhältnisses des wahren Seins mit dem bildlichen setzen muß; denn der Begriff Sittlichkeit setzt Freiheit in dem angegebenen Sinne, Indifferenz, in Beziehung auf das Wollen, und so erst ein Wollen überhaupt. Man muß darum ein Ich annehmen, vor seiner Bestimmung durch den Begriff, als selbständig und indifferent gegen diese Bestimmung. Dieses ist die absolute Voraussetzung einer S.-L. im eigentlichen Sinne. Die S.-L. steht also nicht in dem Standpunkte der Wahrheit, sondern in dem der Erscheinung, wenn sie wirklich wissenschaftlich sein soll, in der Absicht, um die Erscheinung aufzulösen in Wahrheit, und sie in derselben zu vernichten.

Über ein solches Ich können nun zwei Fragen erhoben werden in Beziehung auf Sittlichkeit, die eine im Sinne des Seins, die andere im Sinne des Werdens.

1. Unter welcher Bedingung ist das Ich wirklich und wahrhaftig, und, da das Ich sich notwendig erscheint, und durch die Form Ich gar nichts anderes ausgesprochen wird, als die Sicherscheinung: wie muß das Ich sich erscheinen, wenn es wahrhaftig und realiter da ist? Ihre Beantwortung gäbe eine Erscheinungslehre des Ich. Eine Erscheinungslehre sage ich; nicht mehr: keineswegs etwa eine wahrhaft praktische Lehre von einem Sichmachen, dergleichen ja eine wahrhafte Freiheit voraussetzen würde, welche es nicht gibt. Ist das Ich wahrhaft, so wird es sich im Bewußtsein notwendig so und so erscheinen: denn das Bewußtsein ist der Reflex des wirklichen Seins. Siehe darum, der du diese Frage erhebst, in dich hinein. Erscheinst du dir so und so, so bist du; erscheinst du dir nicht so, so bist du in der Tat nicht da. Nicht das Ich,

das erscheinende, macht das Sein, sondern das Sein macht die Erscheinung, das Ich. Das Wirkliche ist für sich selbst nur in seiner Erscheinung, nicht unmittelbar in seinem Sein: nur aus der ersteren kann es schließen auf das letztere. Fragst du darum: wie bin ich? so muß man dir antworten: Wie du dir erscheinst. Bin ich wirklich? Wenn du dir so und so erscheinst. Das System dieser Erscheinung stellt die S.-L. auf.

Wir sagen, das wahre Ich müsse sich so und so erscheinen. Es wird darum allerdings als Anknüpfungspunkt des Gegensatzes vorausgesetzt, daß das Ich sich auch nicht so erscheinen könne, und doch sich erscheine; doch wird zugleich gesetzt, daß dieses letztere kein wahres Ich, sondern nur ein leeres und nichtiges Bild desselben sei. Unsittlichkeit ist darum in einer solchen Lehre das wahre und lautere Nichts.

Diese Erscheinungslehre soll nun das von uns aufgestellte System sein, und ist es. Die aufgegebene Frage darum, wie das Ich sich erscheinen müsse, wenn es wahrhaft da sei, ist durch das Gesagte schon vollständig beantwortet. Das Ich ist Leben des absoluten Begriffs, das wahrhafte Ich muß sich darum durchaus nur als solches erscheinen, und als nichts anderes: als der objektivierte, in einem Dasein dargestellte Begriff, wie es die Bibel ausdrückt: das Wort wird Fleisch.

Historische Anmerkung. Bloß praktisch und zur Bildung des Gemüts ist die Regel zu empfehlen, die Sinnenwelt, wenn man sie nicht versteht, eben geradezu abzuleugnen, und sich nur an die höhere zu halten; indem wir gezeigt haben, daß in dem Prinzipe der Sittlichkeit allerdings die Verleugnung der Sinnenwelt, als einer realen liegt, und daß sie als die einzig wahre die geistige hinstellt. Übrigens spricht das Christentum alle die hier aufgestellten Sätze ebenfalls aus: den reinen Begriff stellt es dar als das Bild Gottes; als religiöse Sittlichkeit befiehlt es, nur dessen Werkzeug zu sein; wie bei Johannes: die ganze Theorie vom Sein Jesus in Gott, und dem Sein der Anhänger Jesus in Jesu, der Verleugnung der Welt, dem Absterben der Welt, dem Tode, der Wiedergeburt usw. ist weiter nichts als die religiöse Darstellung der aufgestellten Sätze. Das

ganze Christentum hat gar keinen Sinn ohne diese Erkenntnis. Übrigens ist dies praktisch durchaus unschädlich, denn im Willen Gottes bekommt man immer denjenigen Teil der Sinnenwelt wieder, den man haben soll.

Also das wahrhafte Ich muß sich erscheinen als nur Leben des Begriffs. Ein Ich, in dessen Selbstbewußtsein irgendein anderes Prinzip vorkäme, als jener absolute Begriff, wäre insofern nicht das wahre, sondern das bloße Schein-Ich. Daß aber ein solches anderes Prinzip im Bewußtsein vorkommen könne, ist durch die Sichtbarkeit des reinen Lebens vermittelst eines Gegensatzes allerdings gesetzt. Die durchgreifende und absolut erschöpfende Formel für die gesamte Sittenlehre ist also die: Das Ich muß sich erscheinen als durchaus und schlechthin nichts anderes, als Leben des absoluten Begriffs, wodurch unsere Wissenschaft die höchste Einfachheit gewinnt.

Man nennt den absoluten, schlechthin durch sich bestimmten Begriff: Vernunft. Es ist ein bekannter Satz: die Vernunft ist praktisch; und ich versprach oben, das Verhältnis dieser Kantischen Behauptung zu der unsrigen zu zeigen. Sie heißt zunächst: die Vernunft ist unter andern praktisch, bisweilen und in gewissen Verhältnissen aber auch nicht. Wir dagegen behaupten, die Vernunft ist nur praktisch, und nur das, was schlechthin praktisch ist, ist Vernunft. Denn die Vernunft ist das absolute Bild; alle andern Bilder dagegen, die nicht praktisch erscheinen, sind nur Bilder von den Formen des absoluten Bildes; also eben bei sich führend einen besondern Charakter, indem sie ausdrücken Verhältnisse und Beziehungen dieses absoluten Bildes auf sich selbst, wie wir dies an dem Freiheitsbegriffe deutlich gesehen haben. Sie sind darum Begriffe vom Begriffe, Konstruktionsbilder, Sehen durch einen Charakter, darum Verstehen, Verstand. Da also die Verstandesbilder nur Reflexionsbilder sind, so leuchtet ein, daß der Verstand niemals unmittelbar praktisch ist.

Die aufgestellte Formel ist klar. Es konnte nun noch begehrt werden ein äußeres Kriterium des absoluten Begriffs. Ich

sage ein äußeres. Die Voraussetzung ist darum, daß es noch andere Begriffe gebe, außer dem absoluten, in Beziehung auf welche, und im Gegensatze mit welchen er seine Absolutheit äußern werde.

Da ergibt sich nun das allererste und ursprüngliche Kriterium also: der nächste Begriff ist der einer objektiven Welt, einer Äußerung der Freiheit. In Beziehung auf diese müßte sich nun der Begriff als absolut äußern, darum als schlechthin schöpferisch für die Objektivität, als Neues, nie da Gewesenes begründend. Der Gegensatz wäre, wenn der Begriff erschiene als Postulat solcher Objekte, die um eines anderen willen sein sollen, als Mittel zu einem Zwecke. So verhält es sich durchaus nicht mit den vom absoluten Begriff geforderten. Daher ergeben sich die Formeln: Der absolute Begriff erscheint als absolut schöpferisch, als um sein selbst willen sein sollend, als selbst Zweck, nicht Mittel für einen andern Zweck, die aus dem dargelegten Standpunkte ganz richtig sind. Das Ich muß erscheinen als schlechthin erschaffend das, was Zweck an sich ist, was schlechthin sein soll, was außer sich gar keinen Zweck hat; denn nur so ist es Leben des absoluten Begriffs.

Von einem zweiten äußeren Kriterium des absoluten Begriffs ist schon oben ausführlich gesprochen worden. Weil das Leben des Begriffs erscheint als formales Leben durch sich, als Vermögen, und so als frei, zu wollen oder nicht, so erscheint der Begriff als ein Postulat eines Wollens, als ein formales Gesetz, oder als Soll. Es leuchtet ein, daß dies die eigenste Ansicht der S.-L. vom Begriffe sein muß, indem diese eben Freiheit voraussetzt, und diese unter ein Gesetz bringt. Es ist gezeigt, daß diese Ansicht nicht die der Wahrheit, sondern bloß der Erscheinung ist, indem der Begriff, wenn er in der Tat erscheint, nicht leben und wirken kann, oder auch nicht; sondern eben wirkt, und nur im Bilde seines Wirkens sich hinstellt, als ob er dies auch nicht hätte können, um sein absolutes Leben zu bilden. Es ist aber zugleich gezeigt, und ist durch das eben Gesagte wieder klar, daß diese Erscheinung des Soll von dem erscheinenden Begriffe in dem Zusammenhange der Erscheinung durchaus unabtrennlich

ist, und daß das Soll notwendig erscheinen muß als Motiv des Wollens, d. i. als das Ideale des Ich, das unmittelbar übergeht in objektive Realität. Jenes Kriterium ist darum unfehlbar. Jener Begriff tritt in das Bewußtsein notwendig ein mit dem Charakter des Soll, und kein anderer kann mit diesem Charakter eintreten.

Was sich dem Ich offenbart als das, was es schlechthin soll, heißt seine Pflicht. Sittenlehre enthält also unter sich eine Pflichtenlehre. Unter sich, sage ich: denn dieser Begriff drückt nur das Was, die Qualität aus. Ein Wille, der dieses Quale eben wollte, wäre pflichtmäßig. Sittlich wäre er dadurch allein noch nicht; denn dazu gehört, daß er es um der Pflicht und des Soll willen tue, dieses allein, wie gezeigt wurde, Motiv wäre seines Willens.

Es ergibt sich uns also eine neue Formel für die Sicherscheinung des sittlichen Ich. Es muß sich erscheinen als seine Pflicht wollend schlechthin um der Pflicht willen, denn diese, mit dem Merkmale, daß das Ich schlechthin sie wollen solle, ist der absolute Begriff; und nur, wenn das Ich die Pflicht aus diesem Grunde will, weil sie eben Pflicht ist, ist es das Leben des absoluten Begriffs.

Ich habe hinzugesetzt: das schlechthin als Pflicht sich offenbarende; denn diese Pflicht ist ja der Begriff selbst, der absolut ist, nur inwiefern er aus nichts anderm folgt, und im Bewußtsein sich darstellt als aus nichts anderm folgend, wie auch schon im ersten Kriterium sich ergeben hat. Es versteht sich darum, und wird bloß erinnert, weil auch hierüber Irrtümer obwalten, daß keiner seine Pflicht sich erdenken, oder sie erschließen kann, daß es darum keine Pflichtenlehre *a priori* gibt, und unsere S.-L. nicht etwa gesonnen sein kann, eine solche aufzustellen. (Leider sieht es in manchen Sittenlehren völlig so aus, als wollten sie dies.) Was jedesmal eines jeden Pflicht sei, darüber ist ein jeder an sein eigenes Bewußtsein gewiesen.

Was gedenkt denn darin unsere S.-L., die doch ohne Zweifel eine Wissenschaft *a priori* sein will, nachdem sie die Analyse

des aufgestellten Satzes geendet hat, noch weiter aufzustellen? Die Beantwortung dieser Frage habe ich durch das Vorausgeschickte einleiten wollen.

Antwort. Jene Kriterien der Absolutheit des Begriffs sind zugleich Kriterien der geforderten Erscheinung des Ich, und wir haben sie als solche genommen. Wir suchen nun Kriterien, die höher hinauf liegen, und faktisch kenntlicher sind. So jemand den absoluten Begriff nicht unterscheiden, und darum die Erscheinung seiner selbst an dem Satze: ob sie sei das Leben des absoluten Begriffes, nicht prüfen könnte, so würde ihm die andere Formel: ob er seine Pflicht schlechthin um der Pflicht willen wolle, verständlicher und sicherer sein. So hat das Phänomen noch andere Kriterien, und die Absicht der folgenden Untersuchung ist, diese Kriterien vollständig aufzustellen. Also unsere Aufgabe ist: ein vollständiges Bild des Phänomens des wahren Ich bis herunter in die Körperwelt aufzustellen: eben eine vollständige Erscheinungslehre des wahren Ich zu geben.

Eine solche läßt sich nun allerdings *a priori* aufstellen, weil sie die bloße Form der Erscheinung aufstellt, und vom Inhalte gänzlich abstrahiert.

Es möchte wohl dazu gehören, daß wir die Phänomenologie eines Ich überhaupt vollständig kennten; um zu unterscheiden, was, wenn man dieselbe durch ihre Formen hindurch verfolgt, auf das wahre, was dagegen auf das scheinbare Ich schließen lasse. Nun ist es wohl klar, daß, wenn wir eine solche Phänomenologie des Ich mit aller Gründlichkeit aufstellen wollten, wir die gesamte Philosophie, wenigstens vom Standpunkte eines absoluten Begriffs aus vortragen müßten. Das kann nun hier unsere Absicht nicht sein, indem wir die S.-L. als eine besondere Wissenschaft behandeln wollen. Wir werden darum freilich Sätze aus andern Untersuchungen als Lehrsätze anwenden müssen. Ein festes Prinzip einer solchen Behandlung wird sich demnächst ergeben.

Dies also halten Sie fest: Erscheinungslehre des wahrhaftigen und realen Ich ist unsere Aufgabe. Ichlehre, und so

Phänomenologie, da es vorher Seinslehre war; jedoch absolute Phänomenologie, nicht aber wieder des Phänomens von dem Phänomen, wie es etwa die Physik und Naturlehre sein mag.

Soviel über die mögliche Frage der S.-L. über das Ich im Sinne des Seins.

2. Kann die S.-L. über das Ich eine Ansicht aufstellen im Sinne des Werdens. Wie wird das bloß scheinbare Ich zum wahrhaftigen, und, wenn die Untersuchung von Nutzen sein soll, wie läßt es sich dazu machen? Dieses gäbe eine eigentlich praktische und pragmatische Kunstlehre der Sittlichkeit.

a) Die Voraussetzung für diese Frage könnte sein entweder, daß irgendein gegebenes unsittliches Ich sich selbst in ein sittliches verwandeln sollte, und daß dieses einer solchen Kunst begehrte. — Hierbei ist folgendes zu denken: das Begehren, oder die Anwendung dieser Kunst setzt schon den Willen, sittlich zu werden, voraus. Dieser aber ist selbst schon Sittlichkeit; es ist schon der gute und rechte Wille. Es zeigte sich darum hier, was ohne dies sich versteht und bekannt ist, daß keiner sich selbst sittlich machen könne, sondern daß er es eben werden muß, schlechtweg: daß diese Wiedergeburt ebensowenig ein Werk der Freiheit ist, als es die erste fleischliche ist. Jene Lehre könnte darum nur die Kunst lehren wollen, den schon vorhandenen guten Willen zu kräftigen, und zu befestigen gegen Wanken und Wandel. Sie könnte also füglich genannt werden Asketik. Es ist nicht unsere Absicht, hier eine solche vorzutragen, indem wir es hier mit etwas Höherem zu tun haben; aber das ist klar, daß die Grundsätze einer solchen Asketik sich aus unserer Lehre ergeben müssen.

b) Oder die Voraussetzung könnte diese sein, daß das große allgemeine Ich, das gesamte Menschengeschlecht, sich zur Sittlichkeit eben seiner, des Ganzen, durch besonnene Kunst erheben sollte, daß darum gefordert würde eine solche Kunst, die da zu nennen sein möchte eine Erziehungslehre des Menschengeschlechts, Pädagogik im höchsten und allgemeinsten Sinne, welche wieder die Pädagogik im engern Sinne, Erziehungs-

lehre der Kinder, die Lehre von der Gesetzgebung und von der sittlichen Bildung durch die Kirche u. dgl. unter sich fassen würde. Auch diese so ausgedehnte und mannigfaltiger Prinzipien bedürfende Lehre wollen wir hier nicht vortragen: doch werden wir die Prinzipien derselben durch die bloße Ausführung unsers Planes ohne unser bedachtes Wollen berühren.

Es ist, um bei diesem Gegenstande einen Augenblick zu verweilen, klar, daß diese besonnene und kunstmäßige Erziehung des Geschlechtes ausgehen müßte von einzelnen Individuen. Von einer solchen Kunst kann eigentlich die Rede erst jetzt entstehen. Bis jetzt ist das Menschengeschlecht durch Gott erzogen worden und wird noch länger fort auf diese Weise erzogen werden, bis es in sich selbst erwacht, und selbst mit Freiheit und untrüglicher Kunst seine Erziehung übernimmt. Man glaube nicht, daß dies Vermessenheit sei, oder daß die Menschheit sich sodann schlechter befinden werde; denn Gott erzieht die Menschheit nur bis zu der Fähigkeit, sich selbst zu erziehen, und daß sie zu dieser gelange, das ist seine eigentliche Absicht. Auch wird Gott, wenn die Menschheit selbständig ist, sie nicht minder erziehen, nur nicht mehr unmittelbar, und in der Form bewußtloser Naturentwickelung, sondern in der Form des klaren, besonnenen Begriffs, durch Menschen, die ja nie etwas anderes sind, denn sein Werkzeug: nur mit dem Unterschiede, ob sie es als sittliche sind, mit eignem klaren Bewußtsein, oder ob sie es ohne dies sind, wo darum nicht eigentlich sie selbst es sind. Nun ist ferner klar, daß eine solche besonnene Erziehung nicht eher stattfindet, bis wenigstens das Ziel, die Sittlichkeit, deutlich und klar also anerkannt ist, daß es werden könne eine Kraft in der Welt. Bei dem, was bisher mit den Menschen durch ihre Erzieher und Leiter vorgenommen worden ist, kann man, ohne lieblos zu sein, wohl urteilen, daß eine klare Erkenntnis jenes Ziels, und ein kräftiges Wollen desselben, nicht die erste Triebfeder gewesen sei.

Historische Anmerkung. Wir haben gesagt, der absolute Begriff sei das reale und wahrhaftige Sein, darum sei die S.-L. Seinslehre, als reine Theorie. So auch schon Plato, indem er sagt: die Dinge seien Abspiegelungen der Ideen, der

Gesichte; die Ideen seien die Vorbilder der wirklichen Welt. In diesem Gegensatze ist es nun ganz klar, daß er das objektive und das reine Wissen unterschieden hat, und er beschämt darin gar sehr die Naturphilosophen. Nicht klar aber ist, ob ihm die Unterscheidung der beiden objektiven Weltformen, der Welt als Freiheitsprodukt, der praktisch zu erschaffenden, und der schlechthin ohne alle Beziehung auf Freiheit gegebenen empirischen, recht klar geworden ist. In der ersten Rücksicht ist es ganz und gar wahr, und wenn man diese Rücksicht durchsetzen will, so ist es allein wahr. In der letzten Beziehung aber läßt es sich nur in einem sehr untergeordneten Sinne sagen, und sehr vermittelt. Höchstens kann man sagen, daß das Ganze zufolge eines Gesichts sei, nicht aber das Besondere: jedoch dies gehört nicht hierher. — Bin ich darum Platoniker? Ich glaube wohl mehr zu sein.

Lassen Sie uns jetzt noch näher die Verschiedenheit des Standpunktes der Wahrheit und der Erscheinung betrachten. Es ist dies unendlich wichtig, indem dadurch den verwirrenden Untersuchungen und Fragen über Freiheit ein Ende gemacht wird (bei denen es auch oft die Liebe und Neigung ist, die da verwirrt. Aber das ist keine gute Liebe, man irre sich nicht, wie herrlich sie sich auch verkleidet. Umwege zu nehmen mit Ihnen, ist durchaus weder an sich meine Sache, noch glaube ich es nötig zu haben, da ich zu Ihnen insgesamt das beste Vertrauen habe).

1. Standpunkt der Wahrheit.

Der absolute Begriff hat Leben, Kraft, Kausalität, und ist durch sich der Schöpfer der Erscheinung: zuvörderst des Ich, sodann der Erscheinung des Wollens, Tuns und Anschauens dieses Ich. Alle Erscheinungskraft dieses Begriffs muß nun wirklich und in der Tat erscheinen: die wirkliche Erscheinung muß der aus dem Begriffe möglichen gleich sein, dann ist dem Sinne nach, den das Wort sittlich haben sollte, die Erscheinung sittlich. Ein individuelles Ich (und andere gibt es in wirklicher Erscheinung nicht) ist eine gewisse beschränkende Form des absoluten Begriffs, zu erscheinen. Ist die Wirklichkeit der Er-

scheinung innerhalb dieser Schranken gleich der Möglichkeit des Begriffs, zu erscheinen (ohne allen Abbruch und Wandel): so ist dieses Ich sittlich: — der Begriff lebt und erscheint.

2. Standpunkt der Erscheinung.

Auf diesem Standpunkte soll das Ich (das Bild des Begriffs) Kraft haben und Leben: dies das Prinzipsein. Eine Lehre von diesem Standpunkte aus kann nun sein entweder Erscheinungslehre, wenn sie weiß, daß sie vom Erscheinen spricht, und die Wahrheit im Hintergrunde kennt, oder Scheinlehre, wenn sie das nicht kennt, und die Erscheinung für die Sache nimmt. Erst da entsteht der Schein, die Irrtümer und die Täuschung in ihrem Urteile.

a) Erscheinungslehre.

Das Ich ist absolutes treues und wahres Bild des Lebens des Begriffs, und der Begriff ist nur in ihm sichtbar. Wie das Ich ist, das du siehst, und allein siehst; so ist innerhalb der Schranken, die durch dieses Ich in der allgemeinen Erscheinung bezeichnet werden, der Begriff, den du nicht siehst. Willst du wissen, ob der Begriff erscheine; so siehe zu, wie er in dir erscheint. Den Begriff kannst du nicht sehen, siehe dich.

b) Scheinlehre.

Eine solche glaubt an eine wirkliche Kraft des Ich, will dieselbe bestimmen und ihr Regeln vorschreiben. (In ihr soll die S.-L. darum pragmatisch sein, und etwas anderes, als bloße reine Theorie, was sie in jener Gestalt als Erscheinungslehre allerdings ist.)

Es ist aber durchaus nicht wahr. Der Begriff der Freiheit kann vorkommen in zwei Fällen: entweder, wo das Ich in der Tat will, wie es soll, oder wo es nicht will. Im erstern Falle sagt eine solche Scheinlehre: das Ich hätte auch nicht wollen können. Aber es will ja wirklich und in der Tat, der Begriff lebt in ihm, und er hätte, da er lebt, nicht auch nicht leben können. Jenes darum auch nicht wollen Können tritt erst hinzu in der Reflexion, um das Bild des bloßen formalen Lebens vom Inhalte zu trennen, und es dadurch zu formieren. Das, was auch nicht gekonnt hätte, ist allerdings dein Ich. Nur ist ein solches

Ich in der Tat nicht, darum auch nicht sein Prädikat, sondern es ist der bloße Reflex des lebenden und realen Begriffs. Im zweiten Falle: du willst nicht, was du sollst; und da du nicht willst, kannst du auch nicht wollen. Du bist in der Tat nicht Bild des kräftigen und lebendigen Begriffs; denn sonst wolltest du ohne weiteres; sondern du bist nur Bild seines Bildes, Bild des bloß idealen und formalen Begriffs: du erkennst, was du sollst, und was, so Gott will, in dir wohl auch zum Leben kommen wird, dermalen aber hat es noch kein wirkliches Leben in dir gewonnen; darum willst du nicht, und kannst auch nicht wollen. Durch dieses: ich könnte wohl, wird dir bloß das postulierte Leben, auch nur im Bilde, vorgespiegelt, weil du dermalen überhaupt nur noch ein leeres Bild bist.

Überdies ist eine solche Lehre unsittlich, und das Prinzip aller Unsittlichkeit. Jene selbständige Kraft — was ist sie denn eigentlich? die Kraft des Widerstandes: das sich Losreißen, und sich widerspenstig als ein Eigenes Hinsetzen des Ich. Wäre es dir nicht um diesen Widerstand, und um irgendeinen Ruhm, wenn du einmal nicht widerstehst, wozu du dir eben darum das Vermögen des Widerstandes vorbehältst, warum wolltest du denn nicht die Macht des Begriffs rein in dir walten lassen, gleichsam auf ihre eigene Verantwortung?

Um dies scharf zu bezeichnen: der Grundsatz der S.-L. läßt sich auch so fassen: das Ich muß sich erscheinen als nur Erscheinung, und nicht selbständiges Sein; denn es soll ja nicht sein eigenes Leben sein, sondern Leben eines Fremden und andern, des Begriffs. Ein eigener Wille, ein eigenes Leben, muß es nie sein, sondern nur die Erscheinung, die Sichtbarkeit des Begriffs, die eben von jenem sich ablöst, wo das Ich nur das leidende Zusehen seiner Entstehung und seines Seins hat.

Also bleibt es freilich bei dem auch sonst häufig ausgesprochenen Satze: durch sich kann der Mensch nichts tun: sich nicht sittlich machen, sondern er muß es erwarten, daß das göttliche Bild in ihm herausbreche. Dieser Glaube an eigenes Vermögen und Kraft, sich sittlich zu machen, ist vielmehr das sichere

Zeichen, daß das göttliche Bild noch nicht herausgekommen sei; und das größte Hindernis dagegen; denn es ist Widersetzlichkeit gegen das wahre Leben. Aller eitler Stolz muß niedergeschlagen, und rein erkannt werden, daß in uns als eigene Kraft gar nichts Gutes ist.

Ob nun wohl die Schuld wegfällt der Unsittlichkeit und Nichtigkeit, so soll doch keinem dadurch die Verachtung für seine Nichtigkeit erspart werden, und keiner soll sie sich selbst ersparen.

Warum aber nicht, und was soll bei solcher Bewandtnis alles unser Lehren, Ermahnen, Zureden, als ob die Menschen könnten, da sie doch nicht können? Antwort: der Begriff muß eben erst im Bilde erscheinen, und besonders im Bilde ihrer selbst, um Leben zu gewinnen; dies ist der Weg. Nun hilft man freilich durch solche Vorstellungen der eigenen Kraft nicht auf, aber vielleicht doch der Kraft des Begriffs: darum sollen die, denen es Gott vergönnt hat, seines Bildes Leben zu sein, allerdings fortlehren und fortermahnen, so dringend sie können, und die lebendigsten Bilder der Verächtlichkeit und der Nichtigkeit, und der Herrlichkeit des wahren Seins nicht sparen.

Wir hatten im obigen die Aufgabe genau bestimmt: das Phänomen des wahren Ich, d. i. desjenigen, das da ist das Leben des Begriffs, vollständig zu beschreiben.

Machen Sie sich ein bestimmtes Bild dieses an sich nicht schwierigen, jedoch in der Behandlung der S.-L. neuen Begriffs.

Das Leben des Begriffs ist = Ich. Nun könnte man auch umgekehrt behaupten: alles Ich ist = Leben des Begriffs. Auch dies ist wahr, wo fände sich also hier ein unsittliches Ich, wenn das Ich überhaupt als dasjenige bestimmt wird, welches das Leben des Begriffs ist? Ich sage: das sittliche Ich ist das unmittelbare Leben des Begriffs, in seinem Eintreten ins Bild, der unmittelbare Reflex des kausalen Begriffs. Dagegen das anderweitige Ich nur ist das Bild des Lebens des wahren Begriffes, Bild des Bildes. Dies ist der Gegensatz. Nun wollen wir überhaupt den Begriff hier kennen lernen, inwiefern er unmittel-

bar Bild ist; also sagen wir mit unserer Herabbestimmung seines Phänomens nur dies: daß wir sehen wollen, wie dieses unmittelbare Bild sich weiter gestalte in dem Systeme der ganzen Bildmäßigkeit.

1. Lassen Sie uns zuvörderst diesen Gegensatz zwischen Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit scharf fassen.

a) Der erste Fall: das Ich ist mittelbares Bild des lebendigen Begriffs, was heißt das? Dies: der Begriff nimmt jenseits wirklicher Erscheinung an die Form des Bildes, und diese Mischung erscheint in wirklicher Erscheinung, und in ihrem Mittelpunkte, dem Ich. — Dann ist für uns, die wir durchsehen, der Begriff allerdings Erscheinung, und diese Erscheinung ist sein Leben (wie es denn ja auch gar kein anderes objektives Sein gibt, als den Reflex des Lebens des Begriffs). Aber dieses Leben des Begriffs erscheint in dieser Erscheinung nicht als solches, das Ich leuchtet nicht ein als das Leben des Begriffs, und ist nicht sittlich; es erscheint bloß als Leben des Ich, oder des Bildes des wahren Lebens.

b) Der Begriff, so wie er die Form der Erscheinung annimmt, reflektiert sich zugleich als annehmend dieselbe. Er tritt darum nicht, wie wir im ersten Falle sagten, jenseits der wirklichen Erscheinung, sondern innerhalb derselben, ein in ihre Form. Dort reflektiert sich nicht sein erscheinendes Leben, bis auf einen gewissen Punkt, sondern nur die Erscheinung desselben, das Leben schon konkresziert mit der Form der Erscheinung und in dieser Erscheinung. Hier aber reflektiert sich dieses Leben unmittelbar. Der Mittelpunkt der wirklichen Erscheinung ist aber allemal das Ich, der Mittel- und synthetische Einheitspunkt. Darum reflektiert er sich hier als eintretend in das Ich, als einer bloßen Erscheinungsform; dagegen im ersten Falle das Ich sich als höchstes und selbständiges Sein reflektiert. In diesem Falle ist darum die Erscheinung nicht sittlich, denn sie ist nicht Erscheinung des selbständigen und absoluten Lebens des Begriffs, sondern vielmehr seines Todes, seiner Gebundenheit und Erstorbenheit in irgendeiner Form, ungeachtet dieser Tod und diese Erstorbenheit dennoch lebt.

Im zweiten Falle ist die wirkliche Erscheinung die Erscheinung des Lebens des Begriffs unmittelbar; aber es versteht sich, daß diese wirkliche Erscheinung als solche, als Erscheinung, notwendig eintritt in die ganze systematische Form der Erscheinung; nur eben mit diesem Charakter; so daß diese unmittelbare Klarheit das erscheinende Leben nicht verhindert, alle die übrigen Formen der Erscheinung, die die absolute Sichtbarkeit derselben mit sich bringt, anzunehmen.

Die Sache steht so: der erscheinende Begriff nimmt an die Formen a + b + c usf., in der Form Ich. Dies tut er in beiden Fällen. Der Unterschied ist nur der, bei welchem Punkte der wirkliche Reflex im Ich angehe.[1] Eigentlich sollte er gleich bei I anheben, so daß die Formel hieße: B ≻ I. a + b + c usf. Dann ist die Erscheinung sittlich. Ist sie dagegen unsittlich, so hebt der wirkliche Reflex erst in einem der folgenden Punkte an, also: B ≻ a + b = I usf. Also beide Fälle sind darin gleich, daß es immer der Begriff ist, der heraustritt in die Wirklichkeit. Der Unterschied ist nur der, ob er als solcher heraustritt, oder ob von formalen Bestimmungen modifiziert und umhüllt. Der Unterschied läßt sich also in den Formeln so bezeichnen: B ≻ I ≻ a + b + c oder B ≻ a ≻ I + b + c oder B ≻ a + b ≻ I + c usf.

2. Nun ist klar, daß, wenn auch der Begriff unmittelbar als solcher in wirkliche Erscheinung eintritt, nach der Formel B ≻ I + a + b + c; er dennoch alle die Formen der wirklichen Erscheinung: a + b + c usf. annehmen wird, nur in dieser Grundform des Ich. Und so ist denn dieses der Sinn unserer Aufgabe, die Erscheinung B ≻ I durch diese Formen a + b + c hindurch zu begleiten, und zu sehen, wie dieselben das Ich weitergestalten. Es ist ferner klar, daß wir bei jeder Form durch den Gegensatz, falls die Form I nicht da wäre,

[1] Die folgenden mathematischen Symbole sind zweifellos teilweise ungenau mitgeteilt. Eine sichere Rekonstruktion ist, solange authentische Unterlagen fehlen, unmöglich, da mehrere Möglichkeiten bestehen, die Formeln in Übereinstimmung zu bringen. Der Sinn der Stelle ist auch ohne Korrektur deutlich.

die reine Unsittlichkeit sehen werden, und daß diese Erscheinungslehre des sittlichen Ich durch alle Stufen der Erscheinungswelt hindurch darum zugleich die Erscheinungslehre des Gegensatzes, der Unsittlichkeit, wird, daß es darum gar nicht fehlen kann, nur unsere Bekanntschaft mit den Formen a + b + c vorausgesetzt, daß wir die Aufgabe einer Phänomenologie des Ich richtig erschöpfen.

Daß wir uns dabei rein an die Form halten, indem wir den Begriff rein als solchen, mit Abstraktion von seinem Inhalte, ansehen und ihn durch die Formen der Sichtbarkeit sich gestalten lassen, ist klar.

Jetzt zur Sache.

I. Wie die Freiheit des Ich modifiziert wird durch den Begriff.

Das Leben des Ich ist Freiheit; d. i. Indifferenz gegen das Leben des Begriffs. Das Ich ist in der Wirklichkeit der Erscheinung ein eigentümliches Leben, das da kann und auch nicht kann, ein Wollen gegenüber einem Sollen. Ein Leben, das eben gegenübersteht dem Leben des Begriffs, das nur ideale Form trägt, und dessen Lebenskraft nur bis zu einem Gesetze oder einem Soll geht.

So erscheint nun schlechthin die Kausalität des Begriffs, diese Form nimmt sie an, wie wir oben gesehen haben, das Ich als Leben des Begriffs kann nicht anders erscheinen. Es sind aber hier zwei Fälle möglich. Entweder jene Indifferenz ist bloße Erscheinung, oder sie ist Realität, in der Erscheinung nämlich. Das Ich ist in der Tat indifferent; dann muß es in der Tat (für die Erscheinung) sein. Der Begriff muß darum eintreten in eine bildliche Form, er lebt nicht unmittelbar, sondern ist nur abgesetzt und tot in einem Bilde B × a + I. (In diesem Falle ist das Ich real; in dem erstern bloße Erscheinung; ungeachtet jenes erste reale Ich nicht einmal Erscheinung ist, sondern sogar nur Erscheinung der Erscheinung.) Was heißt nun in diesem Zusammenhange: real, wirklich? (Die Beantwortung dieser Frage ist für unser System von Bedeutung,

und es ist überhaupt gut, den Sinn dieser Worte zu wissen, um gewissen Verwirrungen, die über diesen Sprachgebrauch stattfinden, ein Ende zu machen.) Real ist nichts denn Gott: hier betrachten wir, und dabei bleibt es, den Begriff als real. Dieses Real heißt soviel als absolut; auch hier, vom Begriffe gebraucht, indem wir voraussetzen, im absoluten und höchsten Standpunkte zu stehen. Dies ist absolute Realität; dagegen gibt es eine relative Realität, die allenthalben ist, wo auf dem jedesmaligen wirklichen Standpunkte die Erscheinung zu Ende ist, d. h. ihrer absoluten Unsichtbarkeit gegenüber sich findet, das Bild nicht weiter auf sich reflektiert, sondern das in ihm Gebildete als absolut letztes Sein setzt.

In welchem Bilde ist nun das Ich schlechthin reales Prinzip?

Hier ist es nun eben nötig, die Resultate anderer Untersuchungen zu Hilfe zu nehmen, welches Verfahren bei Ihnen und bei mir, da ich bekannt bin, aus eigner Einsicht zu lehren, und Sie, aus reinem Interesse für Philosophie studierend, wohl alles hören werden, durchaus unschädlich ist.

Satz. Das Ich ist ein zeitschaffendes Prinzip, und konstruiert sein Bilden notwendig in der Zeitform, als der Anschauung der gesetzlichen Folge seines Bildens*). Wenn darum zwischen der Erscheinung des Begriffs, seiner bis zum Handeln bestimmten Klarheit, und dem Wollen desselben in der Erscheinung eine Zeit verfließt; so ist nicht eingetreten das Leben des Begriffs, sondern nur ein bloßes Bild desselben, und in dem letzten Sinne des Worts Realität: das Ich erscheint nicht bloß als indifferent gegen das Leben des Begriffs, sondern es ist es in der Tat und Wahrheit; die zwischen der Erscheinung und dem Wollen fallende Zeit ist für das Leben des Begriffs nichtig, und die Erscheinung der Nichtigkeit des Ich insoweit.

Es ergibt sich uns aus diesem Punkte ein neues Kriterium der Sittlichkeit oder des wahren Ich: das Ich muß erscheinen als unmittelbar wollend, sowie der Begriff nur

*) Vgl. transzendentale Logik. S. 354 ff.

bis zum Wollen klar geworden ist. Des Begriffes praktische Klarheit, und sein Wollen muß Ein Schlag sein. Wenn zwischen beide Zeit fällt, so ist das Ich nicht sittlich; diese Zeit ist absolute Unsittlichkeit; das Ich ist in dieser leeren, nicht durch das Leben des Begriffs ausgefüllten Zeit nichtig, bloße Konstruktion seiner selbst, als Bild des Bildes.

(Es ist dabei nicht um die verlorene Zeit zu tun, die ja nichts ist, sondern um das daraus erfolgende Kennzeichen der Nichtigkeit.)

Das ist meine Hauptabsicht, den Grundzug der Sittlichkeit, das Formale derselben in Richtigkeit zu bringen, und zur Klarheit zu erheben; so, wie es selbst durch Kant, ohne Zweifel den trefflichsten in dieser Materie, nicht geschehen ist. Darum wollen wir keine Mühe sparen.

Wenn zwischen der Erscheinung des Begriffs in seiner praktischen Klarheit, und dem Wollen durchaus keine Zeit in die Mitte tritt, beide Ein Schlag sind; so ist die Zeit ganz allein durch den Begriff gefüllt, und durch nichts anderes. Wir können darum auch als das Kriterium des sittlichen und wahren Ich aufstellen, daß alle seine Zeit ganz allein durch den Begriff gemacht werde: daß es keine Zeit gebe für ein solches Ich, als die der Begriff selbst durch seine Fortentwickelung zu höherer und höherer Klarheit setzt. — Alle seine Zeit, sage ich: ich habe darum noch etwas vorausgesetzt: nämlich, daß dies nicht etwa einmal, bei einer besonderen Äußerung des Begriffs der Fall sei, daß das Wollen der Klarheit unmittelbar folge, sondern immer, und nach einem faktischen Gesetze. Das Ich soll seiner Selbsterscheinung zufolge sicher sein können, daß dies in alle Ewigkeit niemals werde anders sein können, und daß nie etwas anderes seine Zeit machen werde als der Begriff.

Die Regel, nach welcher in einem vorausgesetzten Punkte sich die Zeit füllt, ist die Persönlichkeit und Wirklichkeit des Ich, von welchem die Rede ist. Nämlich, wir reden hier von der Erscheinung des wahrhaften Ich, ungeachtet wir zugeben und voraussetzen, daß es gar kein Ich gebe, sondern dies nur sei die

Erscheinung eines Lebens jenseits seiner selbst. Woran wollen wir nun die Wirklichkeit und Realität eines solchen Ich anknüpfen? Wir haben vorher gesehen, das Ich als erscheinendes Leben des Begriffs ist Prinzip der Zeit. Der Begriff selbst ist außer aller Zeit; sowie er aber ein Leben annimmt, nimmt er die Zeitform an, und so erscheint denn sein abgesondertes und selbständig hingestelltes Leben als Prinzip der Zeit. Was das Erste wäre. Diese Zeit kann nun nach der Weise des inneren Lebens des Begriffs, ob er nämlich rein lebt, oder in einem Bilde erstorben ist, ausgefüllt werden auf verschiedene Art: soviel wir bis jetzt sehen, entweder durch Untätigkeit, ungeachtet die Aufgabe des Tuns da ist, oder durch Wollen des Begriffes, was zwei verschiedene Erscheinungen des Ich gibt. Das Ich, — das liegt in seinem Grundbegriffe, — ist immer sich gleich; als Ich, also in seiner Zeitfüllung. Das Eine sittliche Ich, und wirklich als Ich gesetzt, wird sich in alle Ewigkeit gleich bleiben, darin, daß seine Zeit nur an der Erscheinung des lebendigen Begriffs abläuft, und durchaus keine andere Zeit eintritt; das andere Ich darin, daß seine Zeit im leeren Bewußtsein des Begriffs, ohne alles Tun darnach, abläuft. Was das Zweite wäre. Nun zum Schluß. Nun soll das Ich erscheinen, als Leben des Begriffs, d. h. wie wir es jetzt ansehen: es, als absolutes Prinzip aller für dasselbe möglichen Zeit, nicht aber etwa von besonderen, einzelnen Zeiten, soll also erscheinen. Ob es in einem gegebenen Falle will, liegt in dem faktischen Bewußtsein seiner selbst; und dieses ist ein Bewußtsein seines Akzidenz, nicht seiner Substanz und seines stehenden Charakters. Sein stehender Charakter dagegen soll dieser sein, daß es wisse, daß es in aller Zeit wollen werde, daß alle seine Zeit sein werde nicht seine Zeit, sondern die Zeit des in ihm sich entwickelnden Lebens, und daß niemals eine wirkliche Indifferenz gegen den Begriff in ihm eintreten werde.

Es sind hierbei zwei Fragen aufzuwerfen: a) gibt es ein solches Bewußtsein? und b) was ist dieses Bewußtsein für eins?

Ad a. Allerdings muß es ein solches Bewußtsein geben,

zufolge der Analyse des aufgestellten Grundsatzes (anders können wir hier nicht beweisen: durch das Faktum selbst kann es sich nur der beweisen, der es eben hat). Denn das Ich soll erscheinen als Leben des Begriffs, das Ich aber ist Prinzip aller Zeit; also der Begriff soll erscheinen als Prinzip aller Zeit im Ich, und dieses gar nicht mehr abhängig vom Wechsel und Wandel. Nur diese Erscheinung ist die der Sittlichkeit, und eine andere schlechthin nicht.

Ad b. Wie bildet sich dieses Bewußtsein? als der für alle Ewigkeit, einmal für immer, gefaßte Wille: Ich will schlechthin meine Pflicht, wie sie sich auch aussprechen wird, will sie um der reinen Form willen, weil sie meine Pflicht ist. Wie sich meine Pflicht in alle Ewigkeit hin aussprechen wird, weiß ich nicht; das Wollen derselben aber, wie sie sich auch aussprechen möge, habe ich jetzt in dem Einen Willen, stets die Pflicht zu wollen, vorausgenommen. Das besondere Wollen muß aus diesem Einen Willen in alle Ewigkeit fort hervorgehen, als sein Akzidenz und ihn entwickeln, ebenso wie sich die besondere Gestalt meiner Pflicht aus dem Einen Pflichtbegriffe überhaupt in alle Ewigkeit fort entwickeln wird.

Hierdurch ist alle künftige Freiheit und Willensbestimmung schlechthin unmöglich gemacht; so wie etwas als Pflicht sich zeigt, so tut es das vorausgesetzte Ich schon zufolge der einen ewigen Selbstbestimmung, dergleichen immer zu tun, und aufzuheben alle leere Zeit. Klare Erkenntnis und Handeln ist sonach immer Ein Schlag, mit Notwendigkeit, kraft dieses Einen Willens.

Jener Eine, substante, und rein formal auf die Pflicht, nicht auf ihren Inhalt gehende Wille ist freilich, wie wir wissen, nicht das Produkt des Ich, sondern es ist die Erscheinung des Begriffs, und sein Sich-Machen zu einem solchen Ich. Aber gerade dies bürgt für die Ewigkeit desselben. Ein solches Ich, könnte es wohl doch vielleicht seinen Willen im Verfolge der Zeit ändern? Freilich, wenn es der Wille des Ich wäre. Aber dieser Wille ist die Erscheinung des absoluten Einen, ewig sich gleichen Begriffs, der in gar keiner Zeit ist. — Würde dieser Wille jemals geändert, so wäre dies nur ein Beweis, daß er nie dagewesen

wäre, sondern man nur durch einen Irrtum des Urteils es sich eingebildet hätte, daß er da sei.

Es ergibt sich uns daraus eine neue Formel: das wahre Ich muß sich erscheinen mit einem absoluten Willen der Pflicht, welcher alles besondere Wollen schlechthin aufhebt. Dieser Wille muß seine Persönlichkeit, sein Charakter sein, aus welchem allein er lebt, und woraus alles sein anderes Leben nur als Erscheinung dieses Charakters abfließt. Ohne seine (des Ichs) Vernichtung kann dieser Wille nicht aufgehoben werden, denn er ist sein wahres Sein.

Lassen Sie uns diesen Willen durch Gegensatz noch deutlicher machen.

Es kann geschehen, daß in das bis jetzt aufgestellte Ich vom zweiten Charakter, das seine leere Zeit sich bildet, beharrend in dem bloß bildlichen Bewußtsein, irgend einmal der Begriff zum Leben durchdringe. — Dies wäre eine einzelne Begebenheit. Ist nun diese dem Ich zuzuschreiben? ist sie seinem Charakter gemäß? Nein, denn es ist ein Neues, nicht nach seiner Regel Eintretendes. Es sind auch da wieder zwei Fälle möglich. Entweder der Begriff bricht bei dieser Gelegenheit mit seinem substantiellen Leben durch, und zeigt sich von nun an als der beschriebene substantielle und ewige und formale Wille; so ist das vorausgesetzte Ich dadurch umgeschaffen, und ein neues geworden, das alte Ich ist vernichtet und untergegangen, und es gilt von ihm von nun an alles bisher Gesagte. Oder das Ich fällt nach Vollendung dieser Handlung wieder zurück in seine Indifferenz; so ist dabei zu bemerken: 1. Es war dies nur eine zufällige, nicht zu seinem Charakter gehörige Handlung, darum kann das Ich dieselbe nicht sich zuschreiben, sondern muß sie einer fremden Gewalt beilegen (wir werden darüber eine Bemerkung machen). 2. Geschah diese Handlung gar nicht um der Pflicht willen, also durchaus nicht durch die Sittlichkeit des Ich. Nur der Eine um seiner Form willen ins Leben aufgenommene Begriff ist Sittlichkeit, nicht aber seine zufällige Erscheinung.

Sittlichkeit also muß ewiger und unaustilgbarer Charakter sein; außerdem gibt es keine. Es gibt also keine sittlichen Handlungen, oder dergleichen. Eine einzige Ausnahme von dem sittlichen Handeln zeigt, daß Sittlichkeit nicht da ist.

Sehen Sie die Sache jetzt wieder von der ersten Formel aus an. Ich sage: Es ist in diesem Zustande der Sittlichkeit ein reales und wirkliches Ich gar nicht vorhanden, und die untersuchte Erscheinung läßt sich darum auch so ausdrücken: das Ich muß gänzlich vernichtet sein. Es muß gar kein Ich da sein; denn der Begriff, wie er erscheint, bildet durch sich den Willen und das Tun. Die ganze Ichanschauung ist darum ein leidendes Zuschauen dem Leben des Begriffs, ohne irgendein in den Faden des Ablaufens eintretendes, und diesen Faden etwa anhaltendes und beförderndes Ich.

Ich will, da auf diese Einsicht alles ankommt, sie in einer Anmerkung noch klarer darstellen: Eine Icherscheinung, wie die beschriebene, ist ihrer absoluten Ewigkeit und Unvergänglichkeit unmittelbar sicher; es glaubt nicht, hofft nicht, erwartet nicht dieselbe, sondern es hat und besitzt sie unmittelbar in jedem gegenwärtigen Momente; denn es selbst, seiner Persönlichkeit nach, ist ja nichts, denn das Leben seines absoluten Begriffs; dieses entwickelt sich in alle Ewigkeit fort; es selbst darum mit ihm, da es ja durchaus nichts anderes ist, als dieses Leben. Was ein solches sittliches Ich in jedem Augenblicke ist, ist ja nur, und hat Realität in Beziehung auf eine unendliche Fortentwickelung, und ohne diese Beziehung vermöchte es gar nicht zu sein, darum hat das Ich in jedem die ganze Unendlichkeit mit umfaßt, und im wirklichen Besitze, jedes enthält in sich den Keim aller künftigen Zeit, die sich entwickeln und ihn mit entwickeln wird, da der Begriff nur in ihm zeitlich da ist. Er ist sich bewußt, seiner Persönlichkeit ewiger Fortdauer, sagte ich, denn diese ist eben der Begriff, für die Ewigkeit, zufolge seines absoluten Willens. Für ihn gibt es darum nicht etwa ein anderes Leben,

sondern nur die Fortsetzung dieses Einen und selbigen in alle Ewigkeit. Für ihn gibt es keinen Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit; in die absolute Ewigkeit, d. i. diejenige Zeitreihe, die schlechthin kein Ende nehmen kann, ist er schon wirklich eingetreten. (Dies ist übrigens keine neue Lehre, sondern die alte, wohlbekannte: Kraft zu haben, das Leben zu haben aus ihm selber; und, wer den Willen Gottes tut, der stirbt nie.)

Dagegen kann jedes Ich, das sich nicht als Leben des Begriffs erscheint, sicher sein der absoluten Vernichtung seiner Persönlichkeit, und das Beste, was es erwarten und hoffen kann, ist eben diese Vernichtung und der Durchbruch des neuen, und schlechthin ewigen Lebens des Begriffs, von welchem wir reden. Sein Leben ist schlechthin sterblich, trägt den Tod in sich, weil es ein eigentliches Leben gar nicht ist. Ob nun allenthalben diese Sterblichkeit übergehen werde in das neue Leben, oder in ein absolutes Verschwinden seiner Erscheinung aus dem Systeme der Erscheinung, das wissen wir nicht; haben aber durchaus keinen Beweisgrund gegen die letzte Voraussetzung, und dies läßt sich dartun. Das bloß wissen wir, daß wir jeden, der das Erscheinungsleben hat, behandeln müssen, als ob er zum wahren Leben bestimmt sei, und darum ihn auch so betrachten, wie sich dies zu seiner Zeit finden wird. (Man hat vergebens so viele Beweise für die Unsterblichkeit gesucht. Einen allgemeinen gibt es nicht. Für seine Person aber kann jeder unmittelbar wissen, wie es mit ihm steht. Sehe er hin, in sein Selbstbewußtsein, ob er sich des absoluten Willens der Pflicht bewußt ist, oder nicht. Wer sich aber nach der Unsterblichkeit nur recht sehnt, nämlich nach dieser geschilderten, dem ist wohl dieses Sehnen ein Unterpfand derselben. Diese Sehnsucht nun kann man vielleicht durch Belehrung in den Menschen erwecken.)

Ich muß hierbei noch eine andere tiefgreifende Bemerkung machen, von der ich wünsche, daß sie Ihnen, bei der Kürze, in der ich mich hier ausdrücken muß, verständlich werde.

Unter dem Scheine der Religion und Sittlichkeit nämlich widerspricht man den aufgestellten Sätzen mit großer Irreligiosität und Unsittlichkeit, und zu kräftiger Beförderung der letzteren:

1. indem man eine solche absolute Heiligung des Willens, und die Möglichkeit derselben wohl etwa zugibt (weil man muß), nur nicht in diesem Leben, sondern sie für ein anderes verspart: in diesem Leben könnten nun einmal die Menschen nicht anders als unsittlich und weltlich sein, und sittlich etwa höchstens als Ausnahme, oder auch wohl gar nicht, sondern nur sich nach jener Heiligung sehnen. Einen apriorischen Beweis können sie für diese Behauptung nicht führen. Ein solcher wäre nur möglich aus dem Begriffe des spezifischen Unterschiedes der Erscheinung dieses und jenes Lebens, den sie durchaus nicht haben. Also sie können diese ihre Einsicht nur aus der Erfahrung geschöpft haben, und zwar, da sie andern nicht ins Herz sehen können, die äußere Beurteilung sich aber wohl nach ihren eignen Maximen richtet, nur aus ihrer eignen, welche doch bloß aussagt: daß sie das nicht sind, was sie sein sollen. Und so verhält es sich denn auch in der Tat. Die Andächtigen dieser Art heben immer mit einer öffentlichen Beichte ihrer eignen Sündhaftigkeit, und der tiefen Greuel an, die sie von Gott abführen und seiner unwürdig machen. Es kann wahr sein, daß sie so sind, kann aber auch nicht sein, und sie können um ihrer Maxime willen, daß man Gott gefalle, wenn man sich recht niederträchtig vor ihm mache, sich selbst unrecht tun. Und so möchte ich denn wissen, wo da die gerühmte Demut, Religiosität und Sittlichkeit liege, wenn sie, ohne sich dazwischen auch nur zu besinnen, daß sie das tun, behaupten, kein Mensch könne besser sein, denn sie, und ihr Verderben sei ja nicht etwa Gebrechlichkeit ihrer individuellen Natur, sondern das allgemeine Gesetz der Menschheit. Sie sind also bescheiden nicht auf ihre Kosten, sondern auf die Kosten des menschlichen Geschlechts. Gesetzt aber auch sie hätten recht — nicht, in Absicht eines absoluten Gesetzes, denn dergleichen ist, wie schon oben erinnert, unzugänglich, sondern darin, daß bis jetzt kein Menschenkind gelebt hätte, der diesen absolut sittlichen Willen gehabt habe, was nützte es denn doch, dieses zu predigen, einzuschärfen, überhaupt davon zu reden? Ist es ihnen nur darum zu tun, daß keiner sich für sittlich halte, der es nicht ist: so schärfen sie nur das Kriterium wohl ein, wie wir getan haben —

(wer einmal sündigt, der ist noch nicht sittlich und ein wahrer Mensch; doch verzweifle er nicht, stehe wieder auf, und vielleicht kommt er nun zur neuen Geburt) — und lassen die Möglichkeit, sittlich zu werden, stehen. Aber diese ganz zu leugnen, und das vergebene Streben zu unterdrücken, und die Menschen dahin zu bringen, daß sie mit ihrer Erbärmlichkeit, als dem allgemeinen Lose, zufrieden sind, und noch dazu glauben, Gott ein Opfer der Demut zu bringen, das halte ich für verderblich. Im Gegenteil halte ich dies für das Rechte, das Ideal in aller seiner Schärfe, Klarheit und Bestimmtheit, und zwar so lebendig und begeistert, als man kann, hinzustellen, um das Streben der Menschen, ihm gleich zu kommen, wie es sich auch mit der Erreichung verhalte, anzufeuern. Das ist ja das Einzige, was Menschen für Menschen tun können, und das Höchste.

2. Daß der Mensch nichts sei, und daß, inwiefern er eine Realität hat in der Erscheinung, diese eitel und lauter Unsittlichkeit, Sünde und Verderben sei; daß keiner, so wenig er sich in der Sinnenwelt selbst gebären konnte, sich wiedergebären kann zur sittlichen Erscheinung, sondern, daß diese Wiedergeburt durch die Kraft des Begriffs oder Gottes geschehen muß; sehe ich so tief ein, als einer, und ich habe mich bestrebt, es Ihnen klar darzutun, und auch in Ihnen diese Einsicht zu erzeugen. Darüber also ist kein Streit. Gott aber wirkt gemäß den Gesetzen der Erscheinung eines Ich; denn nur im Begriffe tritt er ein in die Erscheinung, nicht als ein unbegreifliches, mechanisch wirkendes Ding, welches zu denken wahre Abgötterei ist und Lästerung. Das Grundgesetz aber eines Ich ist Freiheit: was Gott wirkt, oder der Begriff, muß darum unmittelbar erscheinen, als gewirkt durch eigne Freiheit (ungeachtet man freilich wissen soll, daß diese Freiheit nur Erscheinung, nicht Wahrheit sei). Ferner: die Bestimmungsgründe der Freiheit sind Begriffe, Vorstellungen, Belehrungen, die mit der Bestimmung der Freiheit gleichfalls in einem begreiflichen Zusammenhange stehen müssen. Dies nun müßte man den Menschen sagen: du mußt scheinen an dir selbst zu arbeiten (oder auch du mußt eben an dir selbst arbeiten) auf verständige Art; dann arbeitet an dir Gott, und treibt in dir

sein Werk. Von dieser Freiheit und Verständigkeit aber sie abziehen, und sie an den Gebrauch von Mitteln weisen, die auf eine geheimnisvolle und schlechthin unbegreifliche Art die Heiligung hervorbringen sollen, ist verkehrt; dies bestärkt den Menschen in seiner Trägheit, und nimmt ihm eben die Klarheit, die das Vehikel ist aller Sittlichkeit, unter welcher heiligen Autorität, und unter welchem Vorwande es auch getrieben werde. Was unverständlich ist, und gegen die Freiheit, ist sündlich und unsittlich, wo man es auch gefunden zu haben glaube.

Ja, wendet man da gewöhnlich ein, es kann manches *über* der Vernunft liegen, ohne deshalb *wider* die Vernunft zu sein; und solch eine sinnlose Formel sagt nun einer dem andern nach! Zuvörderst sollten sie nicht sagen: über der Vernunft, sondern über dem Verstande, über die Denkgesetze hinaus. Die Behauptung aber, daß ein Verhältnis und Zusammenhang über den Verstand hinaus liege, ist schnurstracks wider den Verstand; denn der Begriff, als ein Bild der Gesetzmäßigkeit und des Zusammenhanges, soll durchaus sich selbst klar sein und begreiflich und durchsichtig. Man kann tolerant sein gegen den Aberglauben, solange er bloße leere Spekulation bleibt; wenn er aber praktisch wird, und über dem Gebrauch von Zaubermitteln von dem Gebrauche des rechten und wahren Mittels abhält, wäre die Duldung Verrat an der Sache der Menschheit. Daß dies noch immer kein Ende nimmt, davon ist der Grund der, daß man noch immer nicht versteht, selbst das Christentum noch nicht. Ich habe darum diesen Beitrag zum Verständnisse liefern wollen. —

Lassen Sie uns den Gegensatz gegen das sittliche Ich noch näher beschreiben. Das bloße *Bild* des Lebens des Begriffs, tritt heraus als Ich: das Ich erscheint darum als machend seine eigne Zeit, für jetzt, da wir noch kein eigentümliches Prinzip seiner Zeitfüllung haben, eine leere Zeit, ohne Leben, Wollen und Tun. Das Phänomen eines solchen Ich ist das der Gleichgültigkeit, der Erstorbenheit für das Gute.

Daß der Begriff also erscheinen kann, es eine solche Stufe seiner Entwickelung gibt, ist aus dem Systeme klar. Man kann darum sagen: der Mensch ist von Natur, welches ebensoviel

bedeutet als: das Ich, als ein reales, ist träge und erstorben für das Gute.

Hierin ist die Behauptung Kants von einem radikalen Bösen gegründet. Das Ich ist auf diesem Standpunkte der Reflexion Natur, sich gegebenes formales Bild der Erscheinung; dieser Reflexionspunkt selbst ist als ein notwendiger anzusehen. —

Aus dieser Trägheit zum Guten entsteht die Angewöhnung, und der Hang, bei dem Gewohnten zu bleiben. Jeder Mensch hat seinen Schlendrian, und wird lebenslänglich gegen ihn zu kämpfen haben. Selbst die Regelmäßigkeit und Ordnung der meisten Menschen ist nichts anderes als dieser Hang zur Ruhe und zum Gewohnten. Es kostet stets Mühe, sich loszureißen, und bedarf einer steten Wachsamkeit über sich selbst, um nicht wieder in die gewohnte Trägheit zurückzufallen.

(Aus dieser Trägheit entspringt zunächst Feigheit, d. i. die Trägheit, in der Wechselwirkung mit andern Freiheit und Selbständigkeit für die Darstellung des Begriffs zu behaupten; die Kraftanwendung, die die Behauptung der Freiheit gegen einen, der ihm stärker dünkt, kosten würde, scheut man, und gibt nach. Und eben hierin liegt der Erklärungsgrund sowohl der physischen als der moralischen Sklaverei unter den Menschen. Ich erschrecke vor der körperlichen Anstrengung des Widerstandes, und unterwerfe meinen Leib; ich erschrecke vor der Mühe des Selbstdenkens, die mir jemand durch Anmutung kühner und verwickelter Behauptungen anträgt, und glaube lieber seiner Autorität, um nur schneller seiner Anforderungen mich zu entledigen. Aus der Feigheit entsteht das dritte Grundlaster der Menschheit, die Falschheit. Der Mensch kann seine Selbständigkeit und Freiheit nicht so ganz verleugnen, und einem andern aufopfern, wie er wohl vorgibt, um der Mühe, sie im offenen Kampfe zu verteidigen, überhoben zu sein. Er sagt dies daher nur so, um sich seine Gelegenheit besser zu ersehen, und seinen Unterdrücker zu bekämpfen, wenn die Aufmerksamkeit desselben nicht mehr auf ihn gerichtet sein wird. Alle Falschheit, Lug und Tücke kommt durch die Unterdrückung in die Welt, nur der Feige ist falsch, der Mutige lügt nicht.)

Das Ich auf diesem Standpunkte sieht wohl das Gute ein, aber es läßt es eben stehen, als ihm nichts verschlagend und geht seinen Weg. Und dieses ist noch das Beste, was man von ihm sagen kann. Späterhin liegt in dieser Trägheit sogar ein Prinzip des Widerstandes, weil das Sittengesetz als ein Neues Begründendes, und ihn somit in seinem alten Gleise Störendes eintritt. Man kann annehmen, daß der Begriff allenthalben, wo er sich entwickelt, durch diese Stufen hindurch gehe.

Warum nun aber? Die Form der Sichtbarkeit bringt dieses mit sich: der Begriff muß sichtbar werden in seiner eigentümlichen Lebensentwickelung und Erzeugung und einen *terminus a quo* dazu haben und einen Gegensatz. Warum er nun auf einem Punkte so lange verharrt in dieser Stufe, da es für die angeführte Sichtbarkeit nur eben des Berührens dieser Stufe bedürfte, das ist schlechthin unbegreiflich, indem hierbei nicht von einem Gesetze des Zusammenhanges eines Faktums, sondern von einem absoluten Faktum die Rede ist, welches dem Verstande etwas in den Zusammenhang Aufzunehmendes erst gibt.

Es ist hier der Ort, ein früher gegebenes Versprechen zu lösen. Wir fanden: der Begriff erscheint mit dem formalen Charakter des Gesetzes, und diese Gesetzmäßigkeit wird Motiv des Wollens, das sittliche Ich will schlechthin, weil es soll; dies hat sich nun jetzt an dem Einen absoluten Willen bestätigt: dieser geht überhaupt auf die bloße Form des Soll, der Pflicht, mit Abstraktion von allem Gehalte; und er hätte gar kein Objekt, und wäre gar kein bestimmtes Wollen, wenn es nicht diese allgemeine Form des Soll zum Objekte hätte. Anderwärts habe ich gelehrt: für die rechte sittliche Gesinnung gibt es kein Soll, und es sei schon ein Beweis der unsittlichen Gesinnung, wenn dieses Soll den Menschen treiben und bewegen müßte. Da ich dies nun nicht als einen Widerspruch zurücknehmen, sondern behaupten will; so sehen Sie wohl ein, daß dieses Soll in beiden Sätzen in einer zwiefachen Bedeutung genommen werden müsse.

Versetzen Sie sich dazu in den Standpunkt eines besondern sittlichen Gebotes, und beziehen Sie auf dieses die beiden beschriebenen Icherscheinungen mit der Voraussetzung, daß auch

das letztere, das reale Ich, wolle und tue das Geheißene. Offenbar ist bei dem ersten, dem sittlichen Ich, welches schon den absoluten Willen hat, seine Pflicht eben, wie sie sich auch aussprechen möge, zu wollen, das besondere Soll, von welchem dieser Inhalt x begleitet ist, nur Erkenntnisgrund des zu Wollenden, keineswegs Motiv und Antrieb, es wird kein Wille in der Zeit durch dieses Soll, denn dieser Wille ist schon, als ein auf alle Pflicht, und darum auch auf diese gehender. Dagegen bei dem Ich anderer Gestalt wird das Wollen, und es wird zufolge dieses, den Inhalt x begleitenden Soll, als etwas Neues, gegen die Regel des Ich Laufendes, wie oben gezeigt worden ist. Die doppelte Bedeutung des Soll ist darum die: das Soll in seiner reinen allgemeinen Form ist allerdings Gegenstand eines sittlichen Willens; wo aber das Soll eines besondern Inhalts Motiv des Willens wird; da ist klar, daß der allgemeine gute Wille noch nicht da ist. Eine Reihe von Willensakten der ersten Art ist ein ununterbrochener Abfluß der Entwickelung des Begriffs: die der zweiten Art, falls es eine solche gibt, hat diskrete Momente, gebildet durch die Unbestimmtheit und Differenz des Ich und durch die dieselbe überwindende und vernichtende Kausalität des Soll. Der Wille wird in aller Zeit fort, weil die Indifferenz des Ich fortdauert in aller Zeit. Diese Indifferenz aber ist etwas Unsittliches; das Ich ist sodann nicht reines und lauteres Leben des Begriffs. Es ist ein ewiges Vernichten des Ich, und Wiederaufleben eines neuen, ein fortwährendes Streben. So hat Kant die Sittlichkeit allerdings beschrieben, und darin hat er unrecht; darum mußte ihm auch manches andere, z. B. die Lehre von der Unsterblichkeit, dunkel bleiben, die er wohl in seine Theologie, die schwächste Seite seiner Philosophie, verwiesen haben mag. In der von uns als Sittlichkeit aufgestellten Reihe wird der Wille gar nicht mehr, sondern er ist, und verändert nur seine Akzidenzen: und so ist denn das Soll nur einmal Motiv gewesen und wird es in Ewigkeit nicht wieder.

Gehen wir jetzt weiter in unserer Begleitung des sittlichen Willens durch das System der Bildlichkeit hinab.

Das Ich, als Leben des Begriffs, ist nicht nur Grund einer formalen Zeit, eines Ablaufens von Sukzessionen, sondern es füllt auch die Zeit aus mit einem Produkte aus sich selbst, eben dem Abbilde des Begriffs in der objektiven Welt.

Lassen Sie uns jetzt scharf diesen Unterschied fassen: der Begriff an sich ist reines Bild, in sich geschlossen und vollendet: nur dadurch, daß er im Bewußtsein ein Leben bekommt, ein Ich wird, erhält er ein Abbild. Seine Ichform darum ist der Grund, daß er bekommen muß eine Objektivität, sein Abbild; und man kann darum überhaupt sagen: das Ich ist der Grund einer objektiven Welt, und einer Zeitfüllung durch sie.

(Ich habe oben gesagt: der Begriff ist in sich vollendet, ein klar und bestimmt Ausgesprochenes, Geschlossenes, dem nichts zuzusetzen ist, und das keines anderen außer sich bedarf. Woher denn nun die Forderung eines ihm entsprechenden Objektes, und wozu dieses? Warum ist es nicht genug, durch Erkenntnis das Übersinnliche begriffen, und dadurch allerdings sich zu seinem Bilde gemacht zu haben, warum bedarf es nun auch noch eines Tuns? Das Leben des Begriffs, dies, daß es ein absolutes Leben ist, bringt dieses mit sich: Leben aber ist er nur in der Form des Ich, des Selbstbewußtseins (der Reflexion). Der Begriff ist Leben, durchaus nicht Tod, nie abzusetzen in einer geschlossenen Form, darum ein unendliches, eben sich forterkennendes. Darum muß sein Objekt ihm gegeben werden, weil nur dadurch das Leben zum Stillstande gebracht wird, um in einer neuen Form wieder als Leben einzutreten. Nur nach Vollendung der nächsten Aufgabe stellt sich darum die neue.)

Dies ist das Ich, als wirkliches Leben des Begriffs, das sittliche. Nun muß aber das Leben des Begriffs im Bewußtsein einmal vorkommen als entstehend, d. i. als das schon objektiv wirkende Ich umbildend in das Werkzeug seiner, des Begriffs, objektiven Schöpfungen. Das Ich, noch nicht als Leben des Begriffs, sondern als bloßes Bild desselben, muß erscheinen nicht bloß als tot und träge und indifferent, wie in der vorigen Be-

trachtung es erschien, sondern als in der Tat wirkend und Ursache seiend ohne den Begriff, als frei im eigentlichen Sinne, des aus sich, von sich, durch sich, als absolutes freies Prinzip durch sich.

Freilich ist, wie sich versteht, auch ein solches Ich Bild des Begriffs, nur nicht des Lebens, sondern eben ein Bild der Form seines eigentümlichen Lebens überhaupt.

Soviel, um Ihnen nur die neue Sphäre der Untersuchung anzuweisen. Jetzt wollen wir tiefer hineingehen in die Ableitung des Punktes, auf den es ankommt; die Untersuchung erfordert Schärfe, und ist ganz neu. Aber gerade weil sie neu ist, läßt sich von ihr auch eine neue Klarheit über den ganzen Gegenstand versprechen.

Bekanntlich ist jenseits des sittlichen Bewußtseins die Empirie. Man setze nun, das gesamte Sehvermögen sei auf diese beschränkt; so würde, was auch etwa an sich jenseits der Empirie angenommen werden möchte, dieses doch niemals eintreten können in das Sehen, weil eben kein Vermögen, es zu sehen, da wäre. Wer darum ein Sittliches innerhalb des Bewußtseins behauptet, behauptet ein besonderes, außerhalb des Empirischen liegendes Sehvermögen für das Sittliche. Und zwar soll dieses Sehvermögen das Empirische und Nichtempirische unterscheiden, beide im Gegensatze durcheinander charakterisieren, also dieses Sehvermögen ist ein Vermögen des Begriffs.

Das Ganze zusammengefaßt (stellen Sie diese Revision mit mir an) heißt: das absolut und schlechthin gesetzte Sehvermögen führt bei sich den Begriff, den Grundcharakter der Empirie, unter dem es alles Empirische subsumiert; aber diesen nicht als den des allein Sichtbaren, sondern es führt zugleich bei sich den entgegengesetzten Begriff eines andern, gleichfalls Sichtbaren, das nicht Empirie sei: nicht Empirie, d. h. nur, jenseits dieses Gebietes liegend. Dies ist vorderhand genug. Unabhängig von aller Erscheinung des Begriffs ist gesetzt seine Sichtbarkeit und Begreiflichkeit, sei es auch nur durch den Gegensatz mit der Empirie. Das absolute Auge, Sehvermögen, Verstand, ist gleich

also gesetzt, daß es auch dieses Überempirische sehen und erkennen könne.

Alles Sehen aber ist Sehen des Sehens, sich Sehen. Alles Sehen ist niedergelegt in der Reflexibilität. Das Ich muß sich darum sehen können, als sehend ein nichtempirisches, und da es überall nur sich sieht, es muß sich sehen können als sehend sich als ein nicht empirisches. Dieses Können muß schlechthin mit dem faktischen Wissen unmittelbar gegeben sein, und so eben in der allgemeinen Reflexibilität liegen. Denn innerhalb des Sehens wird wohl weiter bestimmt, aber nicht geschaffen.

Wie tritt nun diese absolute Sichtbarkeit des Nichtempirischen ein im wirklichen empirischen und faktischen Wissen? Welches ist in der Empirie dasjenige Prinzip, wodurch sie ihre Unvollständigkeit, als ganzes Wissen, und ihren Zusammenhang mit einem höheren offenbart?

Lehnsatz aus der Logik. Die Empirie ist die Darstellung der Bildlichkeit, der Sehform überhaupt und rein, an einem Objekte überhaupt, aus einem Subjekte überhaupt. Damit ist die Empirie geendet. Dazu bedarf es nun aber nur eines Subjekts. Wie findet sich denn nun das in der Empirie? Es findet sich eine Summe von Subjekten, Ichen, eine Gemeinde derselben; diese findet sich eben schlechthin faktisch und im faktischen Sehen, das ohne alles Zutun der Freiheit jedem wird, und keiner ändern kann. Hierin also überschreitet das Faktum der Empirie ihren Begriff, und es zeigt sich, daß sie nicht nur sichtbar mache das Sehen, was sie nach ihrem Begriffe allein sollte, sondern auch ein schlechthin Sichtbares, das da ist, und schlechthin ist in der Form des Sehens: eine Gemeinde von Ichen. An dieser ist das Überempirische, ein Sehen, welches nicht leer ist, sondern mit einem absoluten Gehalte, wirklich und in der Tat allen Augen offenkundig dargestellt. Sehen muß es eben jeder: daß es jeder auch verstehe, so wie wir eben den Verstand und Begriff davon entwickelt haben, ist ein anderes. Jedes Individuum erhält nun eine doppelte Bedeutung. Es ist teils ein Empirisches, Darstellung der leeren Form eines Sehens. Insofern ist es allen übrigen schlechthin gleich, indem die bloße

Form des Sehens überall sich gleich ist; da wäre es an Einem Subjekte genug. Teils ist es etwas an sich, ein Glied der Gemeinde. Von dieser ist bis jetzt auch nur bekannt ihr leeres formales Sein; keineswegs noch ihr inneres und qualitatives, was nur in einem Leben sich sichtbar machen könnte, da dieses allein die Grundform aller Sichtbarkeit ist. So viel aber ist klar, daß, da diese Gemeinde ein aus solchen Individuen zusammengesetztes organisches Ganzes ist, jedes Individuum seinen Anteil an jenem Sein und Leben der Gemeine haben werde, worin schlechthin kein anderes ihm gleich ist; seinen individuellen Charakter, also, so wie das Ganze, so jeder einzelne sein werde ein wahrhaft reales (wenigstens im Gegensatze der leeren Empirie) Leben aus sich selbst heraus, das da vielleicht auch wird erscheinen können, wie wir dies weiter untersuchen wollen.

1. Das Ich muß erscheinen als selbständig und durch sich die Zeit ausfüllend, als selbständiges Prinzip objektiver Vorstellungen.

Also muß es erscheinen, ehe das Leben des Begriffs in ihm begonnen hat, weil dieses Leben erscheinen muß als irgend einmal in der Zeit beginnend. Der Mensch muß demnach eine Kausalität haben, unabhängig von Sittlichkeit, auch nicht sittlich leben und wirken können, außerdem könnte er es nicht sittlich.

2. Woher sollen wir in dem uns bekannten Systeme der Erscheinung eine solche Kausalität nehmen? In dem Wissen, welches schlechthin ist, dem empirischen, muß etwas erscheinen, das sich aus dem Begriffe der Empirie, daß in ihr bloße und reine Bildlichkeit gebildet werde, nicht begreifen läßt, das darum als ein Überempirisches, als ein sichtbares An-sich, nicht als bloße Sichtbarkeit, gedacht werden müsse. Ein solches ist die Gemeinde der Individuen, und jedes Glied in derselben; denn für die Darstellung des bloßen formalen Seins wäre ein Subjekt hinlänglich. Jedes Individuum ist darum ein doppeltes: teils, das bloß empirische Bild eines Sehens, und insofern sind alle Individuen schlechthin gleich, es ist bloß das wiederholte und mehrmals gesetzte selbige in allen: teils ein Teil des wirklich und realiter in

dem Sehen Seienden, und insofern ist es selbst etwas Reales, nämlich ein Teil der realen Erscheinung.

3. Mißverstehen Sie mich nicht. Es erscheint in der Individuenwelt nicht, wie die Erscheinung ist, sondern daß sie ist, daß etwas, das nicht bloßes Sehen ist, und das an sich unsichtbar ist, sichtbar ist in dem Sehen. Es wird eben sichtbar in jener Individuenwelt. Das: wie erscheint eben erst in der sittlichen Welt.

4. Wie erscheint nun dies Verhältnis? Das reale Ich ist Prinzip. Die Gemeinde der Individuen überhaupt, und jedes einzelne Glied derselben müßte darum erscheinen in wirklicher Erscheinung als Prinzip, d. i. als wirkend objektiv.

Es ist dies ein wichtiger Satz: das Reale (das relativ Reale, im Gegensatze des bloßen Sehens; denn daß es Erscheinung ist, wissen wir, und daß im wahren Sinne ein absolut Reales nicht ist denn Gott) — kann in dieser Realität nur erscheinen als Prinzip seiend, darum und weil die Realität nur in der Ichform sich erscheint; dieses Ich aber nur als Ausdruck des bloßen Sehens als seiend erscheint, darum zum Gegensatze in der Realität als Prinzip erscheinen muß.

Das objektive Prinzipsein ist darum lediglich eine Erscheinungsform, Form der Sichtbarkeit der Erscheinung als einer realen. —

Wie soll nun das individuelle Ich als wirkliches Prinzip erscheinen? Kann das Ich, wie ich es hier im allgemeinen nennen will, erscheinen als *principium essendi* der objektiven Welt? Nein, denn das Reale bestimmt ja nicht die Erscheinung, setzt nicht durch sein Bestimmen die Bildlichkeit, sondern wird selbst bestimmt durch dieselbe. Also das Ich kann, da es doch als Prinzip erscheinen soll, nur erscheinen, als dieselbe weiter bestimmend.

Auf welche Weise? (Wir rekapitulieren hier nur anderwärts her bekannte Sätze.) Das Ich überhaupt in jeder seiner Formen ist in Beziehung auf die Mannigfaltigkeit des Seins auflösend: analytisch. Es müßte darum Prinzip sein in dieser Mannigfaltigkeit. Aber es ist realiter und wirklich Prinzip in Beziehung auf

sie, heißt: es ist Urheber einer neuen Ordnung der Mannigfaltigkeit.

5. Die Realität und das bloß Empirische erscheinen in derselben faktischen Ansicht, und in demselben Einen Ich absolut vereinigt, das empirische Sein fertig, und das reale Prinzip fertig. Die abgeleitete Ordnung des Mannigfaltigen muß darum eine solche sein, die aus dem bloßen Gesetze des Seins nicht folgt, und sich nicht ihm zuschreiben läßt, sondern bloß dem Ich. Der Charakter des Naturprodukts und des Freiheitsprodukts ist durchaus verschieden, und jedes trägt seinen eignen Charakter, der sich nicht vertauschen, verwechseln und verkennen läßt. Beides liegt in dem bloß faktischen Wissen: es sind darum nicht erlernte und erzeugte, sondern absolut ursprüngliche Begriffe. Also es müßte eine Ordnung sein, die nur dem Ich zukommen kann.

Ehe es darum zur Erscheinung des sittlichen Lebens kommt in irgendeinem Individuo, wird dasselbe dargestellt in wirklicher Erscheinung als Prinzip irgendeines Ordnens, als wirkend eben, und freie Ursache.

Dieses sein Prinzipiat besteht, und ist eine allgemein gültige objektive Anschauung für ihn und alle anderen Individuen: denn es ist die Erscheinung des Einen Realen in der Empirie. Die Wirksamkeit für ein gewisses Ordnen ist bedingt durch den Begriff einer solchen Ordnung, den Zweckbegriff; dieser ist wieder bedingt durch den Begriff der im faktischen Sein der Welt gegebenen Ordnung; eine gewisse Entwickelung des Begriffs geht darum der Wirksamkeit notwendig voraus.

Das Ich ist also Prinzip einer Ordnung, habe ich gesagt, die den Charakter des Ich, der Geistigkeit trägt, und durch welche sich dieses in der Tat als etwas Selbständiges und in sich Seiendes, nicht als ein bloßes Produkt der Sinnenwelt offenbart. Die ganze Absicht des Unterrichts ginge verloren, wenn dies nicht klar geworden wäre.

Das Ich ist einesteils Darstellung des empirischen Sehens, und insofern Naturprodukt und Naturding. Da ist es regiert durch einen Trieb der Selbsterhaltung, zufolgedessen es auch zu handeln scheint, aber nimmermehr ist es da frei und

selbständig und etwas an sich, sondern es ist eben ein natürliches Sein. Von diesem Wirken unter der Herrschaft des Naturtriebes reden wir hier nicht.

Es ist andernteils Darstellung des Realen in der Erscheinung, und insofern ist es Trieb, und möglicherweise Handeln für eine in den Naturgesetzen nicht begriffene, und durch dieselben nicht geforderte Ordnung, die ihm schlechthin entspricht, die in seinem selbständigen Sein liegt, und durch dasselbe gefordert wird. (Wollen Sie Beispiele, so gehen Sie die Kantische Lehre von der Ästhetik in der Kritik der Urteilskraft durch, der sehr fein beobachtet und scharfsinnig kombiniert hat, ungeachtet er die Sache nicht im ganzen Systeme übersah. Ordnung soll sein: sie gefällt; dem Gebildeten nämlich, wovon sogleich.)

6. In dieser beschriebenen Erscheinung einer übernatürlichen Ordnung macht sich sichtbar das Reale der Erscheinung lediglich nach den Naturgesetzen eines faktischen Wissens überhaupt, welches wir eben als ein Gesetz der Gesetzlosigkeit kennen, und des Ungefährs. Es wird darum wohl zuvörderst niemandem einfallen, daß das Ich wirklich und in der Tat Prinzip sei dieser Entwickelung, sondern es ist nur Reflex der Entwickelung des Unsichtbaren, Realen zur Sichtbarkeit, und diese geht nach keinem Gesetze. Das Individuum entwickelt sich zuerst als bloßes Naturwesen zur Fertigkeit der Selbsterhaltung: sodann als ein Ich an sich, seinem geistigen Wesen nach, zuvörderst zu einem Grade von Erkenntnis solcher geistigen Begriffe, und der Zweckmäßigkeit der Natur für sie; sodann zu einem Grade von Fertigkeit sie auszuführen. Dadurch erhält nun das Individuum zuerst seinen individuellen Charakter, der notwendig ein geistiger ist, aus der Sphäre der eben beschriebenen Begriffe. a) Das bloß empirische Ich hat keinen Charakter, sie sind alle sich gleich, denn sie sind Natur. Alle haben den einzigen Zweck der Selbsterhaltung, fliehen den Schmerz, wollen sinnliches Wohlsein. Höchstens haben sie einen Standpunkt im Raume und in der Zeit. b) Jener Charakter wird dem Menschen nicht angeboren, sondern er entwickelt sich in der Zeit nach unbegreiflichen Gründen und Gesetzen. Das Beste dabei tut die menschliche Gesell-

schaft, die sich selbst zum Begriffe erzieht. Warum nun diese Erziehung hier nicht anschlägt, dort aber, und in andern andere Resultate liefert, das ist unbegreiflich.

7. Zufolge dieses Charakters ist nun das Ich, unabhängig vom Sittengesetze, und vor dem Erwachen desselben, selbständiges Prinzip in der objektiven Welt, von einem solchen, das seinen Charakter ausspricht; und so ist denn die Gemeinde aller Individuen, inwiefern sie sich zu diesem höheren geistigen Dasein entwickelt haben, selbständiges Prinzip eines solchen Produktes, das ohne dieselbe, durch die bloße Natur gar nicht da wäre, und zeigt sich so, als etwas anderes, denn die Natur, und da diese nichts ist, als etwas an sich.

An diesem Charakter nun, und dem materiellen Inhalt desselben hat der Pflichtbegriff, falls er erscheint, einen Stoff, an den er sich halten, aus dem er seinen Gehalt entlehnen, und ihn weiter bestimmen kann, und wir haben neben der Frage, woher wir eine Kausalität des Ich erhalten sollen, noch eine andere mit beantwortet, über den Stoff, an den sich das Sittengesetz mit seinen Geboten wende.

8. So viel im allgemeinen: nun zur Übersicht des Zusammenhanges.

Ehe wir aber weitergehen, ist es nötig, den Begriff dieser geistigen Ordnung und dieses geistigen Zweckes, den wir im Obigen nur angedeutet und negativ beschrieben haben, — als kein Naturzweck, — bestimmt anzugeben.

Fassen wir die Sache gleich in ihrem höchsten Punkte.

Eigentlich ist es die Gemeinde des Iche oder Geister, ihre Einheit, die in dem angegebenen natürlichen Bestandteile des faktischen Wissens sich offenbart als das Sein an sich. In Individuen ist diese zerrissen nur durch die Form des Bewußtseins (der Genesis, als der Form der Anschauung), indem, aus hier nicht anzuführenden Gründen, diese Gemeinde nur in der Form des individuellen Bewußtseins, mittelbar, keineswegs aber unmittelbar ein Bewußtsein hat. Als Gemeinde darum muß sie sich offenbaren, wenn sie sich offenbaren soll als etwas Reales. Das einzige Kriterium darum, an welchem die Er-

hebung eines Individui zum **realen** Bewußtsein klar wird: wenn es sich als Glied der Gemeinde, Glied eines Ganzen, als dessen integrierender Teil erscheint. Dagegen das Natur-Ich sich betrachtet als allein, die einzige Seele seines Weltsystems (woran es nach der obigen Bemerkung, daß zu der Natur als Natur überhaupt nur ein Subjekt und ein Objekt gehöre, ganz recht hat). Etwas an sich ist das Ich nur als Teil des Ganzen, und in der Ordnung des Ganzen; denn nur das Ganze ist an sich. Was darum die Begriffe anbelangt, so legt sich das Ich als ein reales dar in solchen, die sich schlechthin an die Gemeinde als an eine Einheit richten, und welche es denken kann, nur inwiefern es sich als Bild des Ganzen faßt. Gibt es solche? Allerdings. Jede wissenschaftliche Einsicht, indem sie sich allgemeingültig ausspricht, setzt die Vernunft als ein Allgemeines, sich selbst Gleiches, und keiner sieht einen solchen wissenschaftlichen Satz ein, der nicht diese Gleichheit der Vernunft in sich schon hergestellt, und alle Individualität abgeworfen hat. Jede wissenschaftliche Einsicht wird erworben durch Erhebung zum Gesetze über das Faktum der Erscheinung hinaus, zum sichern Kennzeichen ihres überempirischen Charakters. Dagegen isoliert die Erscheinung und scheidet; das bestimmte Objekt kann nur Einer besitzen und genießen, als Gemeinbesitz wird sein Gebrauch vernichtet. — Was ferner das Handeln und Wirken anbelangt, so muß alles den Zweck haben, die Einheit der Gemeinde auch in der Erscheinung darzustellen, allen individuellen Charakter, d. i. beschränktes Maß der Einsicht und Kunstfertigkeit, aufzuheben, und allen dieselbe Einsicht und Kunstfertigkeit mitzuteilen; also, daß es eigentlich aus Allen nur Einen Charakter gäbe, die höchste in der Zeit mögliche Geistesentwickelung, und dieser Geist nur in den geschiedenen materiellen Kräften sich wiederholte, so daß alle ewig forthandeln in Einem Sinne. Jeder muß darum seine erworbene Erkenntnis nicht für sich behalten wollen, sie als eignen Besitz gar nicht schätzen, und nicht für existierend anerkennen, sondern sie nur für etwas wert halten, inwiefern sie zuteil werden soll allen; ebenso muß er keinem die seinige zum Eigen-

tume lassen wollen, sondern streben, sie sich gleichfalls zu erwerben, und die erworbene andern mitzuteilen. Ebenso muß es sich verhalten mit den praktischen Fertigkeiten, welche hier ebenfalls auf nichts anderes gehen können, als auf diese Bearbeitung der ganzen Gemeinde von jedem individuellen Punkte in ihr aus. Es versteht sich, daß alles, was zu dieser allgemeinen Mitteilung bestimmt ist, wirklich geistig und allgemeingültig sein muß: das wirklich Individuelle, darum Sinnliche, behalte jeder für sich. Es ist eine Gemeinde von Ichen, bestehend aus a b c d; ihre sinnliche Existenz, die allen gemein ist, abgerechnet. In jedem bricht das Geistige (das Gesetzmäßige) in irgendeiner Gestalt irgend einmal in der Zeit durch, wenigstens in denen, die wir hier in Rechnung bringen sollen. Die Aufgabe ist an jeden, alle andern sich gleich zu machen, und ihnen gleich zu werden. In einiger Zeit sind sie es darüber, und erwarten nun neuen Durchbruch des Begriffs, um auch diesen wieder zum Gemeinbesitz zu machen. Diese Gleichheit ist Sache ihrer Freiheit. Indessen freilich kommt es darauf an, daß wirklich in jedem der Begriff durchbreche, und es versteht sich von selbst, daß hier die Freiheit nur die scheinbare ist, denn das Wirkende ist die Erscheinung selbst.

Dies gibt uns denn eine Einsicht in den bisher unbekannten Inhalt des Begriffs, oder das Materiale des Sittengesetzes; es versteht sich der bloßen Form nach: denn den qualitativen Gehalt kann jeder, wie sich dies hier auch erst recht klar zeigen wird, im unmittelbaren Bewußtsein finden.

1. Das einzige wahrhaft Selbständige, innerhalb der Erscheinung, ist die Erscheinung selbst, wie sie ist an sich, als Bild Gottes. Dies ist sie nur in ihrer Einheit als Gemeinde der Individuen.

2. Dieses ihr Sein stellt sich dar als eine Aufgabe; denn sie erscheint eben in der Form eines absoluten Prinzips. Also der Begriff richtet sich notwendig an das Ganze und spricht vom Ganzen. Es gibt im eigentlichen Sinne keine

Pflicht des einzelnen, sondern nur eine des Ganzen, der Gemeinde. Diese Pflicht des Ganzen aber ist die Hervorbringung einer gewissen Weltordnung, welche *a priori* unbegreiflich ist, da sie unmittelbar sich offenbaren muß, auch in dieser Welt nicht in irgendeinem Bewußtsein heraustritt, indem teils die Gemeinde noch nicht vollendet ist, teils unter anderm auch, weil sie noch nicht vollendet ist, immerfort gebildet werden muß. (So weit bis jetzt, in der Folge werde ich darüber eine Bemerkung machen.)

3. Diese Aufgabe spricht sich nun nicht aus in einem Gesamtbewußtsein, weil es kein solches gibt, sondern in dem individuellen; hier so, anderwärts anders, nach einem unbegreiflichen Gesetze. Sie spricht sich aber aus im individuellen Bewußtsein als Aufgabe für das Ganze; es wird darum zu allererst Aufgabe an jeden einzelnen, seine Ansicht mitzuteilen an alle, und sich anzueignen die Ansichten anderer; sich zu bilden zur Übereinstimmung mit dem Gemeingültigen in anderen, und diese zu bilden zur Übereinstimmung mit dem Gemeingültigen in ihm. In dieser Lage hat jeder seinen besonderen geistigen Charakter, die Aufgabe aber ist, daß alle diesen Charakter in Einen verschmelzen; die ganze Gemeinde dastehe mit Einem Sinne. Irgend einmal muß dieses Ziel erreicht sein. Denn es ist selbst nur ein Mittelglied zur eigentlichen Sichdarstellung der Erscheinung. Bis es erreicht worden ist, wird durch die Erscheinung nicht dargestellt die aufgegebene Weltordnung, sondern es wird nur gearbeitet an der Hervorbringung ihres Bildes, welches selbst nicht vollendet sein kann, ohne daß die ganze Gemeinde vollendet ist.

Das ist nun der Zustand des menschlichen Geschlechts in diesem Leben, und so unterscheidet sich dieses allerdings gar scharf von einem künftigen, aber nicht insofern, daß es in ihm zu keiner sittlichen Gesinnung kommen könnte, sondern, daß es zur eigentlichen Aufgabe der Sittlichkeit nicht kommen kann. Das gegenwärtige Leben ist Vorbereitung; es ist in ihm gar nicht gegeben der eigentliche weltschöpferische Begriff, sondern es ist nur aufgegeben sein Bild. Nicht das Objekt ist aufgegeben, son-

dern lediglich die Bildung des Subjekts zum Werkzeuge. Jeder soll an sich und andern arbeiten; er arbeitet an sich nur, inwiefern er an andern arbeitet, und umgekehrt. Es ist eine Wechselwirkung, indem ja überall nur von dem Gemeingültigen die Rede ist. Hier zeigt sich auch recht die Notwendigkeit der Unsterblichkeit jedes, der nur sittlich sich bildet. Das künftige Leben ist ja nur möglich durch die Identität der Individuen, die das gegenwärtige bilden; denn es besteht ja bloß in der Anwendung dessen, was sie hier gelernt haben, in der Verwirklichung des Bildes, das sie hienieden entwerfen halfen. Es kann da keiner fehlen; denn er gehört als ein Glied zu dem Ganzen, und zu der Aufgabe des Ganzen als Werkzeug. Im Gegenteil aber ist auch das klar, daß ein solcher, der hienieden nichts gelernt, und nichts allgemein und ewig Gültiges aus sich entwickelt hat, in einer solchen Ordnung der Dinge, als welche wir das jenseitige Leben hingestellt haben, durchaus nicht paßt. So weit, als allgemeinen Satz, können wir es wohl aussprechen, daß ein solcher nicht unsterblich ist; und es kann sogar sittliche Zwecke befördern, es auszusprechen: der Anwendung aber auf ein besonderes Individuum müssen wir uns enthalten, und jeden der Stimme seines eignen Gewissens überlassen.

Jetzt wieder zurück.

Auf diese Weise[1] kann nun der Mensch, ohne alle Sittlichkeit, auf bloßen Antrieb der geistigen Natur in ihm wollen; er findet sich als ein Geistiges, und diese geistige Natur treibt ihn, sie darzustellen in einer neuen Weltordnung. Das formale Kriterium eines solchen Willens ist: er will, weil er will, eben absolut und schlechthin, wie wir oben sahen. Er sieht ein die Wahrheit, und diese Einsicht wird für ihn Kraft, Wille, Ausführung. Das letzte wird sie notwendig; denn außerdem wollte er auch nicht. Er will, weil er eben will. Dies ist die Hauptsache, um des nachher folgenden Gegensatzes willen. Sein Wollen dieses x ist die Grenze seines Bewußtseins; denn weiterhin ist der Begriff eben nicht zum Bewußtsein durchgedrungen. Er drückt sich viel-

[1] Es scheint, daß das vorangehende Manuskriptblatt verloren gegangen ist.

leicht so aus: er will x, weil es wahr ist, recht ist, sich gehört, sein soll. — Aber das erstere sind Urteile, nicht Willensmotive: durch das letztere, wenn es nicht etwa das erstere ist, sagt er nur, daß er eben wolle. Wohl kann es sein, und es ist bei unserer Voraussetzung in der Tat so, daß das Wahre, Rechte, sich Gebührende in ihm zum Willen, zum kräftigen und regen Leben geworden ist, und daß er gar nicht anders kann.

Das, was er will, ist allemal irgendein Zustand des Menschengeschlechts; denn der in seinem Bewußtsein durchgebrochene Begriff ist ein gemeingültiger, von der Vernunftgemeinde handelnder; denn wäre er das nicht, so wäre er ein sinnlicher und eigennütziger Zweck, wie wir ihn oben geschildert haben; und ein solcher fiele gar nicht in den Kreis unserer gegenwärtigen Betrachtung. Es kann eine Naturordnung sein, aber er muß sie wollen um des Geschlechts willen, nicht aus Eigennutz (z. B. Enthusiasmus für Ökonomie); oder Gesetzgebung und Staat, oder Kunst und Wissenschaft, oder auch Religion, um ihrer theoretischen Wahrheit willen und als ein Teil der Vernunfterkenntnis. Es ist in ihnen Begeisterung, sie sind Helden, sie sind die Wohltäter des Menschengeschlechts; aber als bewußtlose Werkzeuge, irgendeines einzelnen Begriffs. So denke ich mir viele gefeierte Helden der Geschichte. Mohammed: ein Enthusiast für den Begriff der Einheit Gottes, voll bitteren Hasses gegen die Vielgötterei, wo er sie anzutreffen glaubte; der mit Feuer und Schwert das Bekenntnis dieser Einheit einführt. Andere, die mit Feuer und Schwert die Menschen nötigen frei zu sein, oder glücklich nach der Weise, die sie ihnen vorschreiben. Sie können Wunder tun, und Berge versetzen: aber es hilft ihnen alles nichts, denn sie haben die Liebe nicht.

Wenn nun dagegen der Begriff als solcher zum bewußten Leben hindurchbricht, wie fällt sodann die Erscheinung aus? Das Leben auf der beschriebenen Stufe hebt an mit dem bestimmten qualitativen Willen, und geht darin eben auf; diesseits desselben ist Bewußtsein, nicht aber jenseits. Der Begriff, den nur wir

denken, nicht aber ein solches Ich, und Wille und Leben dieses, fallen durchaus zusammen und sind Eins. Er will nicht nach dem Begriffe, zufolge desselben, und diesen zum Motiv habend, sondern er will eben schlechtweg, wie wir uns oben ausdrückten; und durch eine unbekannte Kraft stimmt dieses Wollen überein mit dem Begriffe. Im Standpunkte der Sittlichkeit dagegen tritt der Begriff ein ins Bewußtsein, und von ihm unterschieden das Leben; das letztere ferner wird auf den Begriff bezogen, und gedacht als sein Leben; als zu gar nichts anderem da, als daß es sei dessen Kraft. Es tritt zwischen beiden Ingredienzen, die dort zu Einem konkresziert waren, ein sie unterscheidendes und vereinigendes Mittelglied ein: das Bewußtsein eben, das Bild ihrer selbst und ihres gegenseitigen Verhältnisses. Vorausgesetzt darum, daß diese Erkenntnis nicht leer und tot bleibe, wegen der auf dem ersten Standpunkte als möglich gesetzten inneren Erstorbenheit, sondern daß sie lebendig werde, und unmittelbar den Willen ergreife, scheint es fürs erste, daß hier dem Inhalte nach dasselbe Leben sei, wie dort, das Ich die Kausalität des Begriffes sei, nur mit dem formalen Unterschiede, daß der Sittliche sich selbst vollkommen klar ist, weiß, daß er tut, was er tut, und warum er es tut, dagegen der erste beschriebene ein sich selbst unklares Werkzeug ist.

Aber ich sage (darauf kommt es mir an, und deswegen habe ich es so scharf unterschieden, und so allmählich herbeigeführt): auch der Inhalt und Zweck des ganzen Lebens wird dadurch ein völlig anderer. Der Sittliche begreift klar, daß das Leben Leben des Begriffs, und zwar des Begriffs überhaupt sein soll, und sein Wille ist

1. laut obiger Beschreibung nicht bloß der, daß diese Gestalt des Begriffes x in ihm herausgebrochen ist, sondern daß der Begriff schlechthin, welche Gestalt er auch annehme, sein Leben erhalte. Für ihn ist der Begriff überhaupt, bestimmt durch seine reine Form, das Soll, in einem bildlichen Begriffe vorhanden; sein Auge ist darum geöffnet und fertig, ihn zu erkennen in jeglicher Gestalt, in der er erscheinen wird. Er will x nicht unmittelbar, sondern mittelbar, und will überhaupt den Begriff,

die Form des Soll. Dagegen ist der erst beschriebene Wille beschränkt und gefangen in dieser Gestalt x, die er darum nicht erkennt für eine besondere Gestaltung und Bild des Begriffs überhaupt, für einen Teil eines höheren Ganzen, welches vielmehr seinem Auge schlechthin verborgen ist. Er ist darum unfähig zu jeder andern Erkenntnis und Beachtung, wenn sein Enthusiasmus nicht darauf gerichtet ist. Dieses ist also das erste Unterscheidungszeichen: der Sittliche will das ganze Pflichtgesetz, der beschriebene Charakter will nur einen Teil desselben, den er für einen Teil gar nicht erkennt, sondern ihn für ein Absolutes hält, weil das Ganze, überdies in seiner Form als Gesetz, seinen Augen verborgen ist. Sodann

2. daß der Begriff sein Leben bekomme, will der Sittliche. Das Leben des Begriffs ist aber nicht bloß sein individuelles Leben, sondern das Leben schlechthin aller. Der Sittliche will darum durchaus die Sittlichkeit Aller. Wie es im Begriffe liegt, daß er alle ergreifen und machen soll zu einer einzigen Gemeinde; so liegt es in seinem Willen, denn sein Wille ist ja der des Begriffes selbst. Wie der Begriff ohne Bewußtsein arbeitet, alle zu ergreifen; so arbeitet der Sittliche, als das bewußte Leben des Begriffs, also mit Bewußtsein. (Es kann im Ich allerdings sichtbar und lebendig werden sein Wesen an sich, über der Erscheinung. Das übersinnliche Ich ist eigentlich das Eine, nicht das individuelle, die Erscheinung Gottes. So gewiß darum ein solches erscheint, ist es ein gemeingültiges, und an alle sich richtendes.) Das ist darum der deutlich und mit Einem Worte ausgesprochene materielle Charakter, der Inhalt des sittlichen Willens, die Sittlichkeit Aller: — es versteht sich, solange dies noch Zweck sein kann, in diesem Leben. Ich sage der materielle, wie wir oben seinen formalen Charakter ausgesprochen haben, das Wollen der Pflicht um der Pflicht willen. Aber die absolute Pflicht Aller läßt, bis das eigentliche Sittengesetz erscheinen kann, sich nur begreifen als Moralisierung Aller, Erbauung Aller zu einer einzigen sittlichen Gemeinde. Dies ist nun die Liebe, deren ich oben erwähnte. Wir werden über sie, und überhaupt über den aufgestellten materialen Charakter noch

weiter reden. Er ist der einzige Inhalt unserer ferneren Betrachtungen, und der Zweck der bisherigen war, diesen Charakter eben abzuleiten.

Fürs erste nun, um hieraus die Charakteristik des Gegensatzes fortzuführen, folgt dies: Inwiefern nun der besondere Inhalt des Willens = x ein Zustand der menschlichen Gesellschaft ist; so will der Sittliche ihn durch die Sittlichkeit der Gesellschaft und schlechthin nicht auf eine andere Weise. Die andern sollen es selbst begreifen, daß es so sein müsse, und ihr Wille soll so weit sich reinigen, daß sie es wollen. Diese ihre Aufklärung und Bildung für x ist sein erstes Geschäft, und auf andere Weise soll nach seinem Willen x nicht eingeführt werden. Der auf dem beschriebenen Standpunkte aber will x durch jedes Mittel, weil es ihm eben das Absolute ist, und setzt es auch durch jedwedes, das er nur in seine Gewalt bekommen kann, durch. Er ehrt nicht die Freiheit, d. h. das klare, besonnene Leben des Begriffs, weil er selbst keine hat, und so auch die Bestimmung des Geschlechts zur Freiheit ihm verborgen bleibt. Der Sittliche aber faßt sein Geschlecht nur auf als ein ursprünglich und dem Wesen nach freies: auf etwas anderes in ihm rechnet er gar nicht, weil alles andere nichtig ist. Was er ihm zudenkt, denkt er ihm zu durch seine eigene besonnene Freiheit, weil es nur unter dieser Bedingung dasselbe wahrhaft bekommt.

Übersicht.

Unsere Aufgabe war, die Erscheinung eines sittlichen Willens vollständig zu beschreiben. Dazu mußten wir erst ein Prinzip haben des Inhalts eines solchen Willens. Dieses ist jetzt gefunden. Der sittliche Wille will fürs erste, — und dieses fürs erste langt hin für das gegenwärtige Leben, und es ist in ihm ein anderes gar nicht zu erkennen, — die Sittlichkeit Aller. Dies ist sein einziger Zweck; das Letzte, in allen möglichen Zwecken, die er sich setzen kann.

Wir haben also zwei Kriterien des sittlichen Willens gefunden.

1. Ein rein formales: der sittliche Wille will auf ewig den ewigen d. i. den rein formalen Begriff, mit Abstraktion von aller einzelnen Gestaltung, die er bekommt in der Zeit. Diese

Form des Wollens vernichtet die wandelnde Zeitform an dem Begriffe, und stellt ihn dar in seiner über alle Zeit erhabenen Einheit.

2. Ein qualitativ formales. Der sittliche Wille will in dieser ewigen Einheit die Sittlichkeit aller: will, daß alles Leben in der Erscheinung werde Leben des Begriffs. Die Form des Willens vernichtet die Spaltung des Lebens in die Individuenwelt, als die zweite Grundspaltung, und stellt den Begriff in seiner auch über diese Mannigfaltigkeit erhabenen Einheit dar.

Der sittliche Wille ist darum, in spekulativer Hinsicht, die faktisch dargestellte Einheit der absoluten Erscheinung, die da ist ursprünglich. So wie Gott Einer ist, so ist die Erscheinung Eine, nämlich jenseits ihres Erscheinens. Im sittlichen Willen ist sie wiederum Eine im Erscheinen selbst. Der sittliche Wille ist darum der Stillstand alles fließenden Erscheinens, indem er, wie schon früher erinnert worden, der Erscheinung einen festen Standpunkt gibt. Von ihm aus fließt ab, ihren Gesetzen gemäß, die Erscheinung; er selbst aber fließt nicht mehr und wandelt, sondern besteht beharrlich über aller Zeit. „Ob Alles im steten Wechsel kreist, es verharret im Wechsel ein ruhiger Geist;“ sagt der Dichter, Gott meinend. Aber den soll man auch nicht einmal so personifizieren: der sittliche Wille ist dieser ruhige Geist. (Im Vorbeigehen bemerken Sie, auch andere Prädikate, die Gott beigelegt werden, und von solchen, die dafür gelten, ihn noch am reinsten zu denken, sind Prädikate des sittlichen Willens.)

Ehe wir an die Analyse gehen, wollen wir noch einige unbefriedigte Forderungen der Spekulation, einiges, das die S.-L. dem ganzen Systeme der Philosophie zu leisten hat, das auch schon oben berührt ist, abtun.

1. Der absolute Begriff, d. i. der eigentlich qualitative Inhalt der Erscheinung, das wahrhafte, unmittelbare Bild Gottes, tritt nicht heraus in einem Gesamtbewußtsein, weil es ein inneres Gesamtbewußtsein nicht gibt, sondern nur im individuellen Bewußtsein. Wie verhält sich nun dieses Bild in jedem individuellen

Bewußtsein zum wahrhaftigen und einigen Bilde? Offenbar ist es ein Bild jenes Bildes, und zwar ist das Bild eines jeden besondern Individui von denen aller übrigen unterschieden, nach dem Gesetze der organischen Einheit eines Begriffs aus allen. Wenn alle diese individuellen Bilder durcheinander begriffen werden; ihre Einheit und ihre spezifische Differenz aus einem Prinzipe klar wird; dann ist das allen zugrunde liegende wahrhafte Bild begriffen. Dieses aber ist erst der wahrhaftige Begriff: dieser soll, dem sittlichen Willen zufolge, sein Leben bekommen. Aber er muß für diesen Behuf erst ein Bewußtsein bekommen. Die Form eines solchen Bewußtseins ist beschrieben: alle Individuen ohne Ausnahme müssen die Bilder aller übrigen kennen und mit den ihrigen in einer organischen Einheit begreifen, und nun hätten alle übrigen den wahrhaften Einen Begriff, oder Bild; und dieser könnte nun durch gemeinschaftliche Kraft ins Leben versetzt werden.

2. Aber wie soll es zu der diesen Einheitsbegriff bedingenden Kenntnis der Bilder Aller kommen in jedem individuellen Bewußtsein? Das individuelle Bild erscheint in jedem unmittelbar, und selbst für diese Erscheinung bedarf es großer Vorbereitungen. Dadurch erscheint es nun aber noch nicht andern: damit es auch andern erscheine, zu diesem Behufe muß das Individuum nicht in träger und erstorbener Betrachtung verharren, sondern sein Bild leben, es darstellen, indem es nur dadurch eintritt in den Umkreis der gemeingültigen Erscheinung; was das Erste wäre.

Das individuelle Bild erscheint ferner zuerst in einer beschränkten Zeitgestalt, weil es irgend einmal zuerst erscheinen muß. Würde nun etwa das ganze Leben von dieser beschränkten Gestalt verschlungen, und blind in Besitz genommen; so entwickelte sich dasselbe nicht zu seiner ferneren Gestaltung: dies kann es nur, wenn das betrachtete Individuum nicht blindes Werkzeug bleibt, sondern sich erhebt zu dem Wollen des Pflichtbegriffs in seiner absoluten Form, damit es denselben in jeder Gestalt wollen, und so seine ewig fortgehende Gestaltung entwickeln kann in seinem Leben. Also es kann das individuelle Bild nur dann sich

fortentwickeln, wenn sich das Individuum zu einer sittlichen Gesinnung erhebt. Was das Zweite wäre.

3. Jeder will daher und muß wollen, daß gewiß der Begriff lebt in seinem Wollen, daß es in ihm komme zur Entwickelung des wahrhaften Bildes, des Einheitsbegriffs. Diese ist nur möglich durch die Sittlichkeit aller, mit der seinigen vereint; jeder muß darum ewig fort wollen die Sittlichkeit aller.

Es liegt darin noch ein anderes, das wir gleich, als einen nicht unwichtigen Bestandteil, den die Sittenlehre der Philosophie liefert, hier mitnehmen wollen. Ich sagte: der Sittliche will die Sittlichkeit Aller, als eines geschlossenen Systems. Der Sittliche muß darum wollen, daß dieses System sich schließe, und er weiß, daß es sich schließen müsse, wiewohl er gleichfalls weiß, daß es sich nicht schließen könne, bis alles individuelle Bild erschienen und herausgetreten ist in einem gemeinsam anschaulichen Leben, und durch alle zum Einheitsbegriff erhoben ist. Er weiß darum, daß es mit dieser Welt, in der stets neue Individuen zu ihrer Bildung in die Reihe treten, mit dieser Welt des Geborenwerdens und Sterbens einmal ein Ende nehmen, und zu der Welt kommen müsse, in der das nun zur Einheit vollendete Geschlecht sein eigentliches Geschäft treibt, das nun zur Erscheinung gekommene wahre Bild zu realisieren; zu der Welt, um welcher willen die gegenwärtige, als Bedingung ihrer Möglichkeit, allein da ist. Das sittliche Bewußtsein ist Bewußtsein der Welt an sich. Diese ist die Erscheinung des absoluten Bildes: die gegenwärtig gegebene ist das nicht, und kann es nicht sein: indem in ihr das Bild gar nicht erscheinen kann, sondern nur das stets unvollendete Bild des Bildes. Wie vermag sie darum doch zu sein? Sie ist eine der unteren Stufen der Sichtbarkeit, und die Bedingung der Möglichkeit der wahren Welt an sich: und sie vermag selbst da zu sein nur, inwiefern jene ihr zugrunde liegt. Der sittlichen Erkenntnis geht darum das gegenwärtige Leben allerdings als ein gegenwärtiges und vorläufiges, und die Gewißheit eines künftigen, und der Zusammenhang beider mitein-

ander auf; und mit dieser Ansicht wird sich denn vereinigen und durch sie berichtigen lassen, was aus anderen Quellen über dieses Verhältnis gesagt wird. Der formale sittliche Wille, schlechthin zu wollen die Pflicht, ist stets möglich; und er ist in dieser Gestalt ewig. Das Gesetz selbst aber in seinem Inhalte soll erst durch dieses Leben ausgemittelt werden. Anderwärts: Welten über Welten in einer unendlichen Reihe. Auch dies bleibt wahr, und hat ein anderes Prinzip, das hierher nicht gehört.

Gehen wir jetzt in den Zusammenhang zurück. Wir fanden:

1. Die absolut formale Sittlichkeit eines individuellen Ich (indem es außer dieser individuellen Form ein unmittelbar sich bewußtes Leben gar nicht gibt) ist das Aufgehen und Verschwinden des eigenen Lebens in das Leben des Begriffs, und zwar dieses Verschwinden nicht als ein Akt in der Zeit, sondern als Einheit des Lebens, darum durch den absoluten Willen der Pflicht um der Pflicht willen.

Der Begriff, der da leben soll, ist hierbei vorausgesetzt, als das schlechthin Unbekannte, durch kein Denken *a priori* zu Erforschende, sondern dem Bewußtsein, das darauf gerichtet ist, eben als Absolutes sich gebend, und wir konnten keinem eine andere Regel ihn aufzufinden geben, als das: Attendiere auf dich.

So wäre denn dadurch die Sittenlehre geschlossen; und für das Praktische wäre auch eine solche Lehre hinreichend. Jenen Sätzen wird durchaus nichts hinzugesetzt; wir haben den ersten Teil, die reine Sittenlehre, geendigt.

2. Es entsteht noch eine zweite Frage: läßt denn nun doch nicht etwa der Inhalt jenes Begriffes sich bestimmen in seiner allgemeinen Form, in einem ihn nach Begriffsgesetzen charakterisierenden Bilde, seinem allgemeinen Charakter nach? Dies gibt den zweiten Teil, die angewandte Sittenlehre. Der Zweck derselben ist, eine äußerliche allgemein gültige Sittenlehre hervorzubringen, was schon die Mehrheit von Individuen und die Gemeinschaftlichkeit einer Erkenntnis voraussetzt. Wir suchen also ein äußeres objektiv gültiges Kriterium des Begriffs selbst.

Durch gründliche Forschung zerfiel uns die Aufgabe des Sittengesetzes in eine Duplizität. Die Aufgabe für die wahre Welt, die nicht ist, aber werden soll, müsse sein die Hervorbringung eines gewissen Weltzustandes, als des göttlichen Bildes im objektiven Sein. Für die gegenwärtige Welt dagegen sei sie die Hervorbringung der Sittlichkeit, d. i. des absolut guten Willens im ganzen Geschlechte, durch welche jenes Ziel einer objektiven Weltschöpfung bedingt ist: also, wenn es uns damit ernst ist, der Sittliche wolle in dieser Welt nie unmittelbar ein objektives Sein, sondern nur einen Willen des andern. Nur dort ist die Aufgabe die Hervorbringung eines Seins; hier fordert der Begriff einen Willen außer uns. Das absolut letzte Ziel des sittlichen Willens hienieden ist eine Sittlichkeit außer ihm. Das Objekt des Menschen ist immer der Mensch. Ich weiß nicht, ob dies jemals in der S.-L. deutlich ausgesprochen worden ist. Eine Lehre, an welche wir in der Fortsetzung oft genug werden erinnert werden, zeigt sehr deutlich diesen Geist. Gewonnen aber hat dadurch die Deutlichkeit und Einfachheit der S.-L. ungemein.

Wir haben es von nun an lediglich mit der Analyse dieses Satzes zu tun.

Zuvörderst eine allgemeine, durch das Ganze hindurch geltende Bemerkung.

Wir sprechen in diesem Satze aus den reinen frei gedachten Charakter des Begriffs in der gegenwärtigen Welt. Dabei ist zu bemerken:

a) Haben wir recht, so muß der in der Tat erscheinende und das sittliche Leben ergreifende Begriff, aber ohne alles Zutun der Freiheit und des Bewußtseins einhergehen nach diesem Charakter. Unsere Meinung muß darum diese sein: es wird in diesem Leben durch den absoluten Pflichtbegriff nie etwas anderes geboten, als ein auf die Sittlichkeit außer uns sich Beziehendes, und diese zum Ziele Habendes. Wer nur wirklich der Stimme seines Gewissens, nach dem formalen Begriffe der Sittlichkeit überhaupt, folgt, dessen Handlungen werden dies immer zum Ziele haben, ob er es nun wisse, oder nicht.

b) Ich sage: ob er es wisse oder nicht. Der aufgestellte Begriff ist einer der wissenschaftlichen Klarheit. Es ist gut und nützlich, daß die Menschen vollkommen klar werden, weil sie dann auch ihre Zwecke bei andern leichter befördern können; aber es gehört dies nicht schlechthin zur Form des sittlichen Willens. Es kann darum jemand sittlich sein, und in diesem Geiste handeln, ohne diesen Geist selbst zu kennen; er kann nicht mit dem Bewußtsein handeln, daß er handle, um Sittlichkeit außer sich zu befördern; aber er befördert sie dennoch, und seine Handlungsweise, wenn sie erklärt werden sollte, läßt sich nicht anders erklären, denn aus diesem Ziele.

Es ist hier der Ort, dieses aufzunehmen in einen tieferen Zusammenhang. Die ganze gegenwärtige Welt hat keine andere Absicht ihres Daseins, als die Bildung der Menschheit zur Sittlichkeit. Alles, was sich zuträgt durch die dunkle und bewußtlose Erscheinung des Begriffs, desselben Einen, der da Weltgrund und Weltentwickler ist, geht auf diesen Zweck. Freilich nur auf diesen, der freien und bewußten Sittlichkeit: nicht etwa darauf, daß es die Menschen wider ihren Willen und ohne ihr Bewußtsein sittlich machte, eine solche Wirkung wäre unsittlich und widersittlich, sondern darauf, daß es die Menschen brauchen sollen und können für Besinnung und Erzeugung des guten Willens. Die Welt ist in jedem Augenblicke die beste; nicht zwar etwa für Glückseligkeit und Genuß, sondern für die sittliche Bildung aller. Sie ist das erste und unmittelbar faktisch gegebene Mittel zur Erscheinung des göttlichen Bildes; Mittel, indem sie das Menschengeschlecht bildet zum zweiten Mittel, oder zum Werkzeuge dieser Erscheinung. Dieses ist sie nun schlechthin, durch innere Notwendigkeit ihres Seins in der göttlichen Erscheinung, und sie kann keine andere sein. Insofern spricht man von einer göttlichen Weltregierung, einer Vorsehung und dergleichen mit vollem Rechte, wenn man nur nicht so anthropomorphistisch meint, daß Gott in der Zeit durch Willen und Gnade für das Beste der Menschheit wirke, sondern außer und über aller Zeit leitet er die Menschheit durch sein Erscheinen in der Welt.

Ich sagte: die gegenwärtige Welt, aber der Wille des

Sittlichen ist dieselbe Welt und derselbe Begriff, nur durchgebrochen zu einem klaren, das Leben leitenden Bewußtsein, er kann darum auch nichts anderes enthalten, denn auch die Welt enthält, sittliche Bildung aller. Was in der Weltbegebenheit dunkel liegt und rechnend auf die Reflexion und Besinnung, das liegt in dem Wandel des sittlichen Menschen klar, und der Reflexion und Besinnung aller so nahegelegt, als es ihr, da mechanischer Zwang nicht stattfinden soll, nahegelegt werden kann. Jedes Wandel darum soll immerfort erbaulich sein, und erbauen andere, ob er es wolle oder nicht, weil es gar nicht anders sein kann, und nach einem geistigen Gesetze so ist. Jeder gibt ein lebendiges Zeugnis allen, die in seinen Berührungspunkt kommen, daß ein Leben, aufgegangen in der Pflicht, möglich ist: er mag das beabsichtigen oder nicht, bloß dadurch, daß er also lebt.

Nochmals: der sittliche Wille in diesem Leben hat stets, ob er es wisse oder nicht, zum Ziele eine Sittlichkeit außer sich. Dieses Ziel ist nicht etwa zufällig und sich nur so anschließend, sondern es ist allemal wesentlich, und das sichere äußere Kriterium. Du sagst etwa, es sei dir geboten, was du tust. Wir können nicht teilen dein unmittelbares Selbstbewußtsein und die Offenbarungen, die du da erhältst: wir können aber zufolge der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Erscheinung dir die Sphäre angeben, innerhalb welcher deine Offenbarungen sich halten müssen. Wenn du z. B. sagtest, es sei dir durch dein Gewissen geboten, Völker zur Strafe für ihre Sünde auszurotten, oder sie mit Feuer und Schwert zu einem gewissen Bekenntnisse, oder in eine gewisse Verfassung u. dgl. hineinzuzwingen; so können wir dir mit Zuversicht sagen, daß du dich täuschest: denn dergleichen kann nie geboten werden der freien und sittlichen Kraft. Ja, als bloßer Naturgewalt kann es dir wohl geboten werden, wie es auch der Flamme und dem Orkane geboten sein kann, zu zerstören; wie denn nichts ist, ohne das Gebot der göttlichen Weltregierung; und zu unserer Bestimmung brauchen sollen wir frei-

lich die durch die letzteren, so wie die durch dich verursachten Erscheinungen. Nur stehst du darum auch in keinem anderen Range, denn in diesem der Naturkräfte; nicht aber in dem eines sittlichen Menschen.

Selbst die Zeit macht es nötig, dies zu erinnern und einzuschärfen. Man hört Menschen, die da zu glauben vorgeben, weil das gewaltsame Zerstören ja jetzt an der Tagesordnung sei, und im Plane der göttlichen Weltregierung liege, wie sie auch nur meinen, niemals aber beweisen können, so sei es ihre Pflicht, mit zu zerstören. Dies ist sehr irrig. Wer gar keine Erkenntnis von der Pflicht hat, dem kann es verziehen werden, wenn er seine Plane gewaltsam durchsetzt, wer aber eine solche Erkenntnis hat, der handelt sogar gegen sein Gewissen, wenn er in solche Plane eingeht. Ein Mitglied der Weltregierung soll der Mensch niemals werden, denn er soll niemals Welt werden: dies überlasse er Gott; er soll in die Sphäre der Freiheit und Besonnenheit sich erheben, und da liegt für ihn ein anderes Ziel. Und dies um so mehr, da gewalttätiges Wirken der Menschen nie unmittelbar im Plane der göttlichen Weltregierung liegt, — da die Menschen insgesamt zur Freiheit und Besonnenheit bestimmt sind; — und es sich zuträgt lediglich durch die Schuld der Menschen, die es tun, und dies nun freilich in demselben göttlichen Weltplane ein Mittel werden kann zur Besserung anderer.

Daraus nun Beschreibung der inneren Gesinnung des Sittlichen; der festen, die er sich nicht macht, sondern die ihm ist, weil sie Resultat ist eines anderen, seiner Sittlichkeit überhaupt. Also Beschreibung der Erscheinung, die er immer selbst von sich haben muß, wenn er sich anschaut.

I. Sein Charakter ist Selbstlosigkeit. Selbstverleugnung ist viel zu wenig gesagt, indem es anzeigt einen Akt und ein Werden; welches aber durchaus nicht stattfindet, denn der Sittliche hat kein Selbst.

(Wie so ganz der gewöhnliche Mensch nichts versteht von

dem Höheren, und ihm völlig widerstreitend gesinnt ist, beweist unter andern die bei Gottes- und Sittenlehrern so häufig vorkommende Versicherung, sich selbst zu vergessen und aufzugeben sei schlechthin nicht möglich, wider die Natur, und könne gar nicht geboten sein; dies ist absolutes Nichtsehen, Verschlossenheit und Mangel des Gesichts aus Gier. Wenn man sie fragte: was liegt denn nun aber daran, ob Ihr seid oder nicht? so werden sie dafür nie eine verständige Antwort haben. Sie werden nichts vorbringen können, als: aber ich will eben, daß ich sei, und ich kann dieses Wollen nicht aufgeben. Sie können recht haben, indem sie ihren faktischen Zustand als den absoluten voraussetzen. Aber, nach einer Bemerkung, die ich schon bei einer anderen Gelegenheit gemacht habe, und die man in dieser Materie immer zu wiederholen hat, — wie kommen sie denn dazu, ihr Individuum zum Ideale und zum Grundbilde des Menschengeschlechts zu machen, und anzunehmen: Keiner sei besser und mehr, denn sie? Wir dagegen behaupten ihnen gegenüber, es ist das Allernatürlichste, Leichteste und Einfachste, gar kein Selbst zu haben. Es ist mir weit leichter, zu begreifen das Nichtselbst, als das Selbst, das letztere ist schon ein sehr verändertes und zusammengesetztes Denken.)

Daß es so sei, ist schon oben gezeigt, und geht daraus hervor als eine Folge. Das Ich ist ein substantes Ding an sich, das wieder hat seine Akzidenzen, seine Folgen, Forderungen usw. Ein Lebensprinzip, das sich selbst erhalten will. Dieses eigene Leben ist zufolge des sittlichen Willens aufgegangen in das des Begriffs, des Pflichtgebots: das in diesem abgebildete Leben lebt an der Stelle dieses erscheinenden Ich, das Ich ist nichts mehr, als das Eintreten jenes Bildes in die Sphäre der Wirklichkeit; wäre aber in diesem Ich kein Leben abgebildet, so ist eben an dieser Stelle kein Leben, keine Regung, sondern es ist tot; denn für sich und ohne ein im Begriffe vorgebildetes Leben kann es durchaus nicht anfangen einen wirklichen Zustand.

So fassen Sie es scharf: das Ich ist Prinzip seiner Wirklichkeit: entweder durch sich (freilich auch nur in der Erscheinung): dann ist das Ich unsittlich; oder schlechthin nicht

durch sich, sondern durch das im Begriffe liegende Bild. In dieser letzten Weise ist darum durchaus kein Selbst und kein Gefühl desselben; noch eine Liebe, oder des etwas, die ertötet werden müßte.

Daß es in der Tat keine Individuen gibt, sondern daß diese bloß die aus dem formalen Gesetze der Sicherscheinung folgenden Formen derselben sind, ist ein theoretischer Satz der W.-L. Vom Anfange der Welt her haben alle Weisen und Guten die Aussage dieses Satzes durch ihr eigenes Sein praktisch dargestellt.

So macht es sich, vermittelst des Durchbruchs des Begriffs zum eigenen Leben ganz von selbst; das Ich geht eben unter, es vernichtet nicht sich durch irgendeine Freiheit, sondern es wird vernichtet; das Gefühl und der Gedanke desselben wird vergessen, weil ein anderer Gedanke den Geist ausfüllt und in Besitz nimmt; und dies ist unter unserer Voraussetzung unmittelbar klar. Darum habe ich gesagt: diese Selbstlosigkeit sei das Allerleichteste, indem ihr Entstehen eine bloße Begebenheit ist, ohne alles Zutun der Freiheit; und sie sei das Allerklarste, indem sie aus unserm Grundbegriffe unmittelbar folgt.

Um auf das einzelne zu sehen: Nicht einmal in der Rücksicht, daß er seine eigene Sittlichkeit wolle, wird dem Sittlichen sein Selbst Objekt, Gegenstand eines Denkens, Wollens und eigener Bearbeitung. Iche außer ihm werden ihm solche Objekte, aber lediglich inwiefern sie als unsittlich, und nur in dieser Rücksicht mit einem Selbst begriffen werden, und zur Sittlichkeit gebildet, d. i. das Selbst an ihrem Platze in der gesamten Erscheinung ausgetilgt werden soll. Sittlich kann der Mensch sich nicht machen, durch irgendeinen Willen, sittlich zu sein, wie schon früher erwiesen worden. Ein solcher Wille, wenn es nur wirklich ein Wille ist, ein Hingeben und Aufgeben des ganzen Ich in diesem Entschlusse, wäre selbst schon die Sittlichkeit. Ist es vielleicht kein Wille, sondern nur ein Wunsch und Sehnen, zufolge dessen man gern recht tun, und in diesem vielleicht von uns geliebten und geschätzten Zustande sich befinden möchte, wenn nur nicht dann das und das unterlassen werden sollte, und

das getan, wozu wir uns nicht entschließen können; so ist ein solcher nicht sittlich, sein Selbst hängt eben an diesen vorbehaltenen Dingen, zu deren Opfer er sich nicht entschließen kann; obwohl er auf dem Wege der Sittlichkeit ist, und schon ein Großes über ihn gewonnen ist, wenn nur die Sehnsucht nach Sittlichkeit in ihm erwacht ist.

Ich sage: der Sittliche ist sich selbst durchaus nicht mehr Objekt; ein solcher Scheidepunkt eines Ich zwischen der Erscheinung des Begriffs und seiner lebendigen Darstellung ist seinem Auge ganz entrückt. Das natürliche Selbst, und die Liebe desselben, in der er geboren wurde, ist durch die Sittlichkeit ihm durchaus entschwunden. In diesem Sinne gilt der Satz ohne Ausnahme.

Würde er sich dennoch wieder Objekt eines Gedankens, Wollens und einer Bearbeitung, so könnte dies nur geschehen durch das Pflichtgebot selbst, und da in diesem Gebote er, so wie alle anderen Individuen nur befaßt ist als Werkzeug und Mittel: so könnte dies nur geschehen durch ein besonderes, für eine Zeit gültiges, und sein Aufhören in sich selbst tragendes Gebot. Es kann ihm aufgetragen werden, etwas in sich selbst hervorzubringen, damit, wenn dasselbe vollendet ist, er es brauche. Darum kann er auf eine Zeitlang mit sich beschäftigt sein, nimmermehr aber kann die Richtung auf sich selbst als dauernder Zustand hergestellt werden, welche vielmehr schlechthin vernichtet ist.

Eine temporelle Richtung auf sich selbst könnte dem Sittlichen geboten werden in folgenden Fällen: a) daß ihm das Pflichtgebot nicht klar wäre; eine bloß dunkle Vorstellung in ihm entstände dessen, was an seinem Orte durch ihn geschehen sollte. Dann soll er freilich nach dieser dunkeln Vorstellung nicht handeln, er soll mit Handeln ruhen und anhalten; aber er soll sich selbst zum klaren Verständnisse der Pflicht emporarbeiten, welches, falls in jenem dunkeln Begriffe wirklich ein Pflichtgebot an ihn liegt, ihm auch sicher gelingen wird. Da richtet sich also das Sittengesetz unmittelbar auf ihn selbst, und macht ihn zum Objekte. Ich soll Mittel sein, ich bin es nicht, wie sich findet; ich soll

mich also dazu machen. Hierbei einige Bemerkungen, die in einer S.-L. nicht übergangen werden dürfen.

Dunkel ist die Vorstellung so lange, als in ihr nicht eine durchaus nach allen ihren Mittelgliedern bestimmte mögliche Handlung ausgedrückt ist. In diesem Falle ist der Begriff nicht ausgebildet bis zum Bilde eines Lebens: der sittliche Wille aber ist die Realisation nur solcher Bilder, es ist darum klar, daß der Sittliche nach solchen Vorstellungen nicht handelt, sondern anhält, tot und regungslos bleibt.

Aus diesem dunkeln Zustande sich zur Klarheit zu erheben, ist des Begriffs eigene Sache. Des Sittlichen Sache ist, sich hinzugeben und aufzumerken; und dieses Aufmerken erscheint als ein Nachdenken und Erforschen. Hier wird durch den Begriff selbst der Sittliche spekulierend und betrachtend, was er an sich nicht ist; auch nicht etwa auf den Vorrat, was er auch nie ist, sondern durch das gegenwärtige Gesetz aufgefordert. Der Sittliche handelt nicht, solange die Vorstellung dunkel ist. *Quod dubitas, ne feceris*, ist ein durchaus richtiger Grundsatz. Die Ausflucht eines irrenden Gewissens findet durchaus nicht statt, und ist stets ein falsches Vorgeben. Das Gewissen irrt nie, und kann nicht irren; denn es ist das unmittelbare Bewußtsein des Begriffs, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht.

Ist aber der Ausspruch des Gewissens dunkel, so handle nicht, und das Gewissen verbietet es dir, zu handeln. Wer doch handelt, steht auf der früher beschriebenen Stufe des individuellen Willens, der dem Inhalte nach wohl der eines Gesichts sein kann, gar nicht auf der sittlichen: und wenn er von Gewissen redet, so betrügt er sich, er handelt aus eigenwilligem Triebe, nicht aus Gehorsam. (Alle Religionsverfolgungen, die man durch diese Ausflucht zu beschönigen glaubt, fallen in diese Sphäre.) Man sagt: wenn ich nun auf der Stelle handeln muß? Ich sehe nur einen Fall, wo man das müßte; im bürgerlichen Amte: da hat man die Vorschrift des Gesetzes; und nach diesem zu verfahren ist allemal recht; oder ist keins da, nach welchem man sich richten könnte; so hat man anzufragen. — Wohl, da kommt es zu seiner Zeit an den höchsten Gesetzgeber, dieser hat Zeit, sich

zu bedenken. Außer diesem Falle muß und soll man eben nicht auf der Stelle handeln. Was könnte uns denn dazu verbinden, als irgendein Eigenwille? Oder

b) das Gesetz ist zwar klar, aber das Individuum hat nicht die Kraft und die Mittel, es in Handlung zu versetzen, so ergeht an ihn das vermittelnde Gebot, sich diese Kraft und die Mittel zu verschaffen. Das Objekt seiner Arbeit und seines Denkens ist jetzt unmittelbar er selbst, aber nicht als er selbst, und um seinetwillen, nicht um irgendeines Selbstseins oder Genusses willen, sondern als Werkzeug des ihm gewordenen Auftrages. Oder

c) die physische Selbsterhaltung der Person, als des allen bekannten Vehikels aller sittlichen Gesetzgebung in dieser Stelle des Zusammenhanges der Erscheinung wäre gefährdet. So ist um aller andern Gebote willen, die ihm aufgetragen sind oder werden könnten, das unmittelbare Gebot, diese zu sichern; nicht damit diese Person, an der als solcher nichts liegt, sondern damit die Ausführung der an sie ergangenen und ergehenden Gebote gesichert werde. Als Werkzeug des Sittengesetzes soll der Mensch sich erhalten; denn eine andere Ansicht hat der Sittliche gar nicht von sich.

Der Sittliche ist demnach verpflichtet, für seine physische Erhaltung und die Vervollkommnung seiner physischen Existenz zu sorgen, aber lediglich um der Sittlichkeit willen, darum innerhalb der Sphäre der sittlichen und gerechten Mittel. Es kommt gar nicht darauf an, daß dieser oder jener überhaupt da sei, sondern darauf, daß die Sittlichkeit, welche da, wo vom Streite des Beisammenseins mehrerer Individuen die Rede ist, die Form der Gerechtigkeit annimmt, behauptet werde. Kann dieser Zweck nicht erreicht werden durch gerechte Mittel, so nimmt das Sittengesetz deutlich die Existenz dieser Person zurück, sie soll darum nicht behauptet, sondern aufgegeben werden. — Die physische Welt und die sittliche sind der bildliche Ausdruck desselben Grundbegriffs, nur in doppelter Form, und die sittliche Ordnung gilt dem sittlichen Willen durchaus gleich mit der ersteren. So wenig darum

erhalten werden kann, was durch die physische Weltordnung zugrunde geht, so wenig kann erhalten werden das, was durch die sittliche Weltordnung zugrunde geht, d. i. durch dessen Erhaltung die sittliche Weltordnung selbst für diesen Fall zugrunde gehen müßte. Jener stirbt z. B. an der Krankheit, dieser an der Erhaltung der Gerechtigkeit. Beide nach dem Willen Gottes, der erstere nach dem unbegreiflichen, der letztere nach dem sehr klaren und begreiflichen. Dieser Satz gilt allgemein für uns und andere, und ich will ihn gleich hier so aufgestellt haben. Wie aber meine Erhaltung mir Pflicht ist, so ist es mir auch die aller anderen, denn sie soll sein aus demselben Grunde, als Erhaltung der Werkzeuge des Sittengesetzes. Aber weder mich noch irgendeinen andern soll ich durch ungerechte Mittel erhalten.

II. Als zweiter Grundzug des sittlichen Charakters ergibt sich die Liebe, allgemeine Menschenliebe. Man liebt das, in Beziehung auf welches und um dessen willen man Alles will, was man will, das stehende und bleibende Grundobjekt unsers Willens, was darum alles unser Denken und Wollen uns allgegenwärtig vor den Augen erhält. Das ist bei dem Unsittlichen sein Ich, bei dem Sittlichen die gesamte Menschheit, und insbesondere diejenigen Glieder derselben, mit denen er in Beziehung kommt, für die er schon gehandelt und gewirkt hat, und die er in seinem bestimmten Plane umfaßt; den Nächsten, um dies mit einem biblischen sehr passenden Ausdrucke zu bezeichnen. So muß es sein; denn er will die Sittlichkeit und vermittelst derselben die Seligkeit aller.

1. Darum, er sondert sich nicht ab, sondern bleibt in Beziehung und Wechselwirkung mit den Menschen, soweit das ihm durch das Pflichtgebot unmittelbar aufgetragene Geschäft es ihm verstattet. Sein steter, d. i. unbestimmter Wille wird darauf hingezogen, mit so vielen als irgend möglich in der allerengsten Verbindung zu stehen. Daß jemand sage: ich will nur mich selbst rein und unbefleckt erhalten, für mich allein sorgen, und

für meine Sittlichkeit, was habe ich die andern zu verantworten? streitet schlechthin und durchaus mit der sittlichen Gesinnung. Er kann mit jener Sittlichkeit nichts mehr meinen, als ein bloß äußerliches und negatives Nichts-Böses-Tun, eine äußerliche, bürgerliche Gerechtigkeit und Unbescholtenheit. Diese ist nicht Sittlichkeit, und es ist der gefährlichste Irrtum, wenn man sich dies vorspiegelt und damit sich abzufinden glaubt; dies gerade ist der Pharisäismus. Die wahre Sittlichkeit besteht nur im Leben und Handeln. Dieses geht stets auf die sittliche Bildung anderer: wer darum seine Pflicht liebt, und wessen ganzes Gemüt vom Wollen derselben voll ist, der liebt eben darum die Gemeinschaft mit Menschen, die ihm in jener Pflicht aufgegeben ist.

Dies ist die allgemeine, sein Gemüt ausfüllende Neigung, innige Vereinigung mit seinem Geschlechte, soweit sie irgend sich ausdehnen kann, und darum stete Offenheit für neue Anknüpfungen. Seine wirklichen Verbindungen haben einen bestimmten Zweck; denn da er unter einem Gebote steht, eine Willkür aber in sein gesamtes Leben gar nicht eintritt, so ist in seinen Verhältnissen durchaus nichts Zweckloses. Ein müßiges Umtreiben und Anknüpfen von Verhältnissen auf Vorrat kann in seinem Handeln nicht vorkommen. Eben darum kann ein wahrhaft Sittlicher sich auch wohl auf bestimmte Zeiten absondern, um sich selbst erst zu bearbeiten und zu bilden, zu der Wirkung, die er beabsichtigt (nach einer gestern gemachten Bemerkung): auch dies aus Liebe, um desto wohltätiger wirken zu können. So wirft man es z. B. den Studien, besonders den tieferen, und von der gemeinen Einsicht entfernter liegenden, vor, daß sie ungesellig machen. Was nun die gewöhnlich so genannte Geselligkeit, das zwecklose Umtreiben untereinander betrifft, um die Langeweile in Gesellschaft zu genießen: so wäre es für die Studien kein schlimmer Vorwurf, wenn sie davon abhielten. Untergeordnet aber müssen alle wissenschaftlichen Bestrebungen ohne Ausnahme sein dem Grundzwecke des irdischen Lebens, zur Sittlichkeit zu bilden die Gemeine, welches allerdings ein gesellschaftlicher Zweck ist. Nur mag es sich wohl so verhalten, daß die Studien und die durch ihr inneres Gesetz ihnen Geweihten sich fürs erste und

auf eine Zeitlang in sich selbst zurückziehen müssen, um in ihrem Innern die Kraft zu gewinnen, zu wirken auf das Ganze. Dann ist die Zurückziehung bloß das Mittel einer recht kräftigen Geselligkeit, und geht aus auf dieselbe, und ist somit ganz und durchaus in unserer Regel.

2. Die ganze Menschheit ist in ihm umfaßt, und ist an sein liebendes Herz gelegt, als Werkzeug der Sittlichkeit, und durchaus in keiner andern Rücksicht. Alle andere Liebe und Zuneigung, die pathologische, ist nicht sittlich, sondern etwa natürlich, d. i. gegründet auf unbegreifliche Gründe. Sie weicht darum immer, und ordnet sich unter der höheren sittlichen Liebe, ungeachtet sie in der dunklen Stufe der Natur bleiben kann: wir werden späterhin die Anwendung davon finden.

a) Alle ohne Ausnahme umfaßt er mit seiner Liebe: so sind sie ihm in der sittlichen Erkenntnis gegeben, und er kann diese Ansicht nicht aufgeben, ohne die Sittlichkeit selbst aufzugeben. Er gibt darum keinen auf, der Menschenangesicht trägt, wie er auch erscheinen möge. So lange die Natur einen duldet im Leben, die ja der Ausdruck des Begriffs ist, so lange duldet er ihn und glaubt und hofft. So gewiß jener lebt, so gewiß will der Begriff oder Gott, daß er sich bessere, und setzt es voraus. Er hat keinen andern Glauben noch Willen, als den des Begriffs, er glaubt es darum und will es auch. Richten und verdammen ist so fern von ihm, als es fern ist von dem absoluten Begriffe.

b) **Nur** dies ist der Grund seiner Liebe, die sittliche Grundlage im Menschen, und die Entwickelung derselben. Er liebt darum nicht das Böse an irgendeinem, oder duldet und entschuldigt es, ohne alles Ansehn der Person, und was etwa seine natürliche Neigung dazu sagen möge, die ja durchaus untergeordnet ist der höheren Liebe. Dieses soll seinem Willen zufolge schwinden, allenthalben, wo es sich findet, eben weil er liebt die wahre bleibende Person, den sittlichen Keim, und diese frei machen möchte von der Umhüllung. Doch soll es weg durch die rechten Mittel, durch Erkenntnis und Liebe des Bessern, nicht durch Zwang oder Trug. Er will ja den Menschen frei haben,

nicht ihn zum Sklaven machen der Furcht, oder irgendeines Irrtums.

c) Nur dies ist der Grund seiner Liebe. Er im Innern vollendet und selbständig durch seinen absoluten Willen, recht zu tun, ist im Äußern bedürftig und abhängig vom ganzen Menschengeschlechte. Ihrer sittlichen Bildung bedarf er, jeder Mangel derselben betrübt ihn innig; jede Erscheinung derselben freut ihn, als befriedigend sein innigstes Bedürfnis. Aber auch nur darin ist er abhängig von andern Menschen; außerdem kann ihm das ganze Menschengeschlecht Nichts geben oder nehmen, und es ist Nichts in der Welt, was ihm Freude oder Betrübnis machen könnte. Er will kräftiges Leben und Wirken, ohne Zweifel aber doch nur in der sittlichen Ordnung, und durch die Mittel, welche mit derselben bestehen. Wird seine Wirksamkeit gehemmt, was kann denn da für ihn Kränkendes sein? Ist er etwa ein Egoist, ein eigenes Verdienst Träumender und Suchender, der nur alles selber tun will, damit er selber es getan habe? O, wie weit entfernt wäre er dann von der wahren Liebe und dem wahren Leben! Hat er etwa durch unsittliche, gegen die Sittlichkeit anderer streitende, und auf ihre Freiheit nicht rechnende Mittel wirken gewollt? Da wäre er selbst unsittlich gewesen; und erwachte jetzt in ihm die rechte Gesinnung, so müßte er sich innig freuen, daß diese Mittel gehemmt worden. So gewiß er darum der ist, den wir voraussetzen, hat er durch sittliche Mittel wirken wollen, und seine Wirksamkeit kann darum gehemmt sein nur durch die Unsittlichkeit anderer; dies ist allerdings ein Gegenstand seines Schmerzes, nicht weil sein Handeln gehemmt ist, sondern weil es Unsittlichkeit ist, die dasselbe verhindert hat.

d) In diesem Sinne und innerhalb dieser Grenzen des sittlichen Handelns ist er nun stets bereit und getrieben, allen zu dienen. Für die Erhaltung und das Wohlsein eines jeden sorgt er zuvörderst, aus dem Grunde und innerhalb der Grenzen, wie für seine eigene. Für das physische Wohlsein aller, für Ordnung, die sie umgebe, für die Rechtlichkeit ihrer Verfassung, für ihre Freiheit, wie wir diese Begriffe alle in der Rechtslehre bestimmt haben: denn er weiß, daß nur in einer solchen Lage sie ihren

Blick erheben können auf das Geistige, und daß äußerer Druck in der Regel und nach dem gemeinen Maßstabe dem Menschen fast alles sein Höheres nimmt, und ihn beinahe zum Tier herniederdrückt. Er arbeitet für ihre Belehrung, Begeisterung, Erhebung; und da ist jedem sein kräftiger guter Wille der beste Lehrmeister, dieser gibt solchen Verstand, den man oft nicht bei sich gesucht hätte, und aus dem Bisherigen nicht erklären kann, und Kraft zur Tat.

e) Alles dies tut er nicht ungeordnet, und auf Rettung, Beglückseligung und Bekehrung ausgehend, wie auf Abenteuer; nicht müßig, aufsuchend die Gelegenheiten; denn ein wahrhaft sittlicher Lebenslauf ist nie müßig, — sondern wie es der Plan unsers Lebens, und die ungesuchten Verhältnisse, in die wir kommen, mit sich bringen.

f) Und zwar tut er dieses alles mit der beschriebenen Liebe, mit dem innigen, eigentümlichen Herzensbedürfnisse eines sittlichen Zustandes außer uns; denn nur diese Liebe und dieses Bedürfnis, diese Ausfüllung des Gemüts, ist das Siegel unserer Sittlichkeit. Es könnte einer dieses alles vollbringen, und in der äußeren Erscheinung mehr tun, als irgendein wahrhaft vom geistigen Leben Ergriffener, dem es doch alles nichts hülfe, und bei dem es alles nichts bedeutete, weil er die Liebe nicht hätte.

III. Sein fernerer Charakter ist Wahrhaftigkeit und Offenheit.

Der Sittliche ist zuvörderst wahr gegen sich selbst. Den absoluten Willen setzen wir bei ihm voraus, denn außerdem wäre er nicht die Erscheinung, die wir beschreiben. Daß er diesen hat, weiß er unmittelbar, und das genügt ihm; so lange das Leben fortgeht, tritt ein Selbst für ihn gar nicht ein. Die Entwickelung des Lebens aus ihm kann aufgehalten werden entweder durch Dunkelheit des Gebotes, oder durch Mangel an subjektiver Kraft. Könnte er eins von beiden sich verhalten? sich für klar halten, oder für kräftig? Warum sollte er das? Der Mangel ist ja gar nicht seine Sache, sondern die des Begriffs. Dieser bestimmt

ihn jetzt in dieser Lage nicht zum Werkzeuge, und diesem ist er überall gehorsam, will und liebt, was dieser liebt; darum auch seine Dunkelheit und seine Schwäche, die ganz gewiß im Plane der Entwickelung des Begriffs liegt. Was sollte ihn denn da kränken? Etwa der Verlust einer hohen Meinung von sich, als einem vorzüglichen Werkzeuge? Seiner, oder auch anderer Meinung von ihm? Wie weit entfernt ist dies von seiner Ansicht, in der er gar nicht ist, und weder etwas Würdiges noch Unwürdiges, sondern eben Nichts ist. Er ist sich in sich selbst durchaus klar und durchsichtig, bis in die Wurzel seines Lebens hinein. Daß der Begriff geredet habe, was er geredet habe, daß er es wisse, oder nicht; und falls er's weiß; daß er darum gerade so verfahren müsse, oder, falls er es nicht weiß, daß er es nicht wisse: alles dieses liegt klar vor ihm da, und in dieser ganzen Reihe ist keine dunkle Stelle oder Anstoß des Lichtes.

So nun, wie er sich klar ist, in allen seinen Unternehmungen und Mitteln, möchte er es jedem sein, der es begehrt: er ist stets bereit, einen jeden so in sein Inneres bis auf den Grund sehen zu lassen, als er es selbst sieht ohne allen Vorbehalt oder Schlupfwinkel. Warum sollte er nicht? Wer sich versteckt, will entweder betrügen: wenn die andern seine wahren Absichten und Motive kennten; so würde er sie nicht zu seinen Ansichten bringen. Dies will er aber nie; denn er will andere nie zu etwas bringen, das sie nicht selbst einsehen und gutheißen, und lediglich zufolge dieser klaren Einsicht. — Oder wer aus Sittlichkeit sich versteckte, könnte es nur darum tun, weil der Anblick seines Innern andere ärgern und verführen würde. Auch dies ist nicht seine Lage, der Anblick seines Innern kann nur erbauen, und auch darum müßte er wünschen, daß alle ihm ins Innere sehen könnten, und ihn unbefangen sehen möchten. — Im Vorbeigehen, und um des Gegensatzes willen: der Unsittliche und Unreine tut recht wohl daran, daß er sich versteckt, denn sein Anblick würde nur ärgern und verführen. Hat er es nicht zur innern Herzensreinigkeit gebracht, so ist das schlimm; nur begehe er nicht noch ärgeres Übel, stecke nicht an, und verführe, und mache sich nicht zum Teufel: er erspare den Anblick seines Innern der sich

heiligenden Gemeinde, füge der inneren Unsittlichkeit nicht noch die Unverschämtheit hinzu, sie darzulegen. Da wird er ja aber ein Heuchler, könnte man mir einwerfen: das werde er auf seine Verantwortung, wenn er es wird; aber es ist nicht notwendig. Dies wäre er nur, wenn diese Versteckung abermals die Absicht hat, andere zu seinem Vorteile zu lenken: nicht aber, wenn sie aus der reinen Absicht kommt, eben nicht zu ärgern. Dann beweist er dadurch, daß er seinen Zustand nicht billigt, nicht meint, es wäre gut, wenn alle so wären, und dies kann ihm ein Schritt werden auf dem Wege der wirklichen Besserung. Darum sind die oben berührten Beichten seiner eignen Sündhaftigkeit, in welche man sehr anmaßend das menschliche Geschlecht mit einschließt, gewiß höchst ärgerlich und verderblich. Sie kommen freilich aus einem Vorurteile, um Gott die Ehre zu geben, und eigner Demut, und sind ein Mißverständnis; aber ein sehr heilloses, an dessen Austilgung man arbeiten muß.

Hier haben nun ihren Ursprung alle Lehren über die Pflicht der formalen Wahrhaftigkeit in unsern Aussagen: das: du sollst schlechthin nicht lügen, und diese liegen darum tiefer als man gewöhnlich glaubt. Bei uns heißt es: der Sittliche legt notwendig, so gewiß er dies ist, immer sein ganzes Innere offen dar: schlechthin offen und durchsichtig, so wie es seinem Wesen nach ist: der Sittliche lügt niemals, in einen sittlichen Lebenslauf fällt keine Unwahrheit. Was der Unsittliche tue, davon ist gar nicht die Rede; dieser ist nicht gesetzt: es kommt uns gar nicht auf eine äußere Erscheinung an, sondern auf die Sittlichkeit selbst. Inwiefern dem Staate, der seine Zwecke erreichen muß, ohne daß er die allgemeine Sittlichkeit voraussetzen kann, indem er selbst werden muß ihr vorzüglichstes Mittel, daran liegt, daß schlechthin keiner ihm die Unwahrheit sage; so muß dieser freilich auf andere in ihm liegende Mittel denken, die Wahrhaftigkeit unter seinen Bürgern zu befördern, auch ohne eigentlich sittliche Grundlage. Davon aber haben wir hier nicht zu reden.

Der erste Satz ist klar: der Sittliche lügt nie. Wissentliche Unwahrheit ist absolute und unbedingte Unsittlichkeit, denn sie benimmt dem andern, was wir als das einzige Mittel zur Sitt-

lichkeit in ihm eben anstreben sollen, die richtige Erkenntnis. Es kann gar keinen Fall geben, wo diese Täuschung Zweck sein kann; denn es setzt den andern geradezu als Mittel, und als ein mechanisches Werkzeug, welches der Sittlichkeit und Erkenntnis unfähig ist. Es kann Keiner, der es nur recht bedenkt, jemals lügen, ohne seine Unsittlichkeit vor seinen eignen Augen klar aufzudecken: daher die schon psychologische Erscheinung des Gefühls von Entehrung und Herabwürdigung, die innere Scham vor sich selbst, die bei der Lüge sich noch mehr zeigt, als bei irgendeinem Vergehen gegen das Gewissen.

Es ist darum ganz natürlich, daß gerade über diesen Hauptpunkt der heftigste Widerstreit der beiden Gesinnungen, der unsittlichen und der sittlichen, ausgebrochen ist. Was hat nicht von jeher die erstere für Scharfsinn und Sophistenkünste angewendet, um von diesem und andern Verboten eine Ausnahme zu erschleichen, wenigstens eine Notlüge einzuführen, als ob gerade dieses Verbot ihnen das allerärgerlichste wäre: und wie beständig und kräftig ist ihr dagegen von der andern Partei widersprochen worden!

Wer es gut meint mit allgemeiner Sittlichkeit, hat fest zu halten über diesem Gebote, als einem unbedingten, und ohne alle Ausnahme gültigen; denn nichts entwickelt so sicher die Sittlichkeit in dem Menschen, als das Gewöhnen an strenge Wahrhaftigkeit; und wenn nun dieses allgemeine Maxime der Erziehung würde, so würde es bald anders stehen mit dem Menschengeschlechte. Denn die Wahrheit zu sagen auf jegliche Gefahr, entwickelt im Menschen unmittelbar das Gefühl und das Bewußtsein seines höheren, über alle irdischen Folgen erhabenen Selbst; ein solcher kann gar nicht so untergehen und verschmelzen mit der Sinnlichkeit, und an dieses höhere Selbst knüpft sich bald alles Gute und Sittliche an.

IV. Der Charakter des Sittlichen ist Einfachheit, die aus dieser innern Wahrhaftigkeit von selbst folgt, und gewissermaßen

Eins mit ihr ist. Die andern suchen nach vielen Künsten; denken sich aus bald dieses, bald jenes, das insgesamt keinen begreiflichen Zusammenhang hat, und auf keine umfassende Einheit sich stützt, wie denn willkürliche Zwecke und die Not dieses oder jenes gebeut; dadurch entsteht ein zerfließendes, ungeordnetes und unbegreifliches Mannigfaltiges, aus einzelnen Stücken zusammengesetzt. So nicht der Sittliche. Sein ganzer Lebenslauf ist und bleibt sich immer gleich, und ist darum jedem, der nur den Schlüssel dazu in sich selbst hat, vollkommen klar und begreiflich. In Absicht des Zwecks. Er folgt stets der Stimme des Gewissens, und hat ein Leben und Handeln nur für diese. Was geboten wird, tut er einfach und ohne Klügeln; was nicht geboten wird, und wo kein Gebot ist, da bleibt er leblos. Dieses Prinzip hält ihn, und fließt ab in ihm. Es ist darum weit entfernt von seiner Denkart, und spricht geradezu aus die Unsittlichkeit, Pflichten zu suchen, und gleichsam auf Abenteuer darnach auszuziehen. Die dies tun, haben gar keine Kenntnis von Pflichten und dem Orte, wo sie liegen, die Pflichten werden nicht frei ausgedacht und übernommen; sondern man muß sich hingeben der inneren zwingenden Stimme. (Man hat gespottet, daß manche aus langer Weile auch noch darauf denken, einen Charakter zu haben. Ganz richtig: wer darauf denkt, mag es wohl nur aus langer Weile tun; der wahre Charakter aber wird uns.) — In Rücksicht der Mittel leitet ihn das Eine feste Gesetz, nur durch Erkenntnis und Überzeugung zu wirken und durchaus auf keinem andern Wege. Was dadurch nicht möglich ist, ist moralisch unmöglich, und soll eben nicht geschehen.

Es ist hier der Ort, nun einen Irrtum, den ich schon oben berührt habe, wo möglich, wenigstens in Ihrer Einsicht, völlig auszurotten. Wir sagten: der Sittliche bedient sich des einzigen sittlichen Mittels, der Erkenntnis; nur durch solche will er wirken, nicht durch Zwang, nicht durch Trug. Es liegt noch ein anderes Mittel in dem Vorrate der menschlichen Irrtümer, das Wunder. Ein Wunder in diesem Sinne (und einen andern Sinn dürfte es wohl überhaupt nicht geben) ist Hervorbringung

der Sittlichkeit durch ein physisches Mittel. Die Sittlichkeit soll sich machen, als eine Naturbegebenheit, nicht durch Erkenntnis und Freiheit, durch die dunkle Kausalität des Grundbegriffs, nicht in der Sphäre des klaren Bewußtseins. Nun ist die gesamte Natur Ausdruck desselben Begriffs, in ihr ist die sittliche Entwickelung des Menschengeschlechts möglich, so möglich, als sie möglich sein soll. Diese Möglichkeit ist niedergelegt in der Natur, da soll die Freiheit eingreifen, und an ihre Aufgabe gehen. Das Eine große Wunder also ist geschehen, und geschieht zu aller Zeit: die Sinnenwelt ist dieses Wunder. Wer nun neue Wunder will, was will der? Er will, daß ich mich dieses Ausdrucks bediene, die Sittlichkeit noch möglicher machen, als sie es ist; er will die Sphäre der Freiheit beschränken, dagegen die der Unfreiheit, des Vorausgegebenen, erweitern, und die Menschen durch Naturmechanismus werden lassen, wozu sie dem Begriffe in seinen beiden Gesetzgebungen zufolge sich machen sollen durch Freiheit. Gibt es eine Widersetzung gegen das Sittengesetz, wenn diese, die sich gegen die ganze Sphäre desselben auflehnt, und dieser durch Dünkel das höhere Gesetz geben will, — wenn diese keine ist? Der Sittliche gehorcht dem Gesetze, wie es ist, und will, daß die ganze Menschheit ihm gehorche. Er glaubt darum an keine besonderen Wunder, denn eine solche Annahme ist Verleumdung gegen die Majestät des Gesetzes, und widerspricht dem Glauben an dasselbe. Er will keine für sich, oder für andere, denn ein solcher Wille ist Ungehorsam. Er will darum am allerletzten selbst welche tun.

Kurz, die Welt, wie sie ist, ist die Sphäre unserer Pflicht. Diese anders haben wollen heißt, seine Pflicht anders wollen. Dies besteht aber nicht mit einem Willen, der in der Pflicht aufgegangen ist.

Ich habe versprochen, auch darzustellen, wie sich der Sittliche in seinem äußern Handeln zeigt. — Sein Wille ist der Wille des Begriffs, und dieser ist hienieden die Sittlichkeit aller, und die Mittel dazu. Wie aus dieser Gesinnung heraus die Mitmenschen ohne Ausnahme umfaßt werden, ist gezeigt worden. Ich müßte darum das äußere Handeln weiter bestimmen bis auf die Sphäre des gewöhnlichen menschlichen Berufs, und zeigen, wie jeder darin erscheinen solle: eine besondere Pflichtenlehre liefern, die freilich nur die Erscheinungslehre der Sittlichkeit in den besondern Sphären des Lebens wäre.

Ich habe dieses Versprechen gegeben nach der Erfindung des Systems, ohne daß mir damals der Inhalt eines solchen Kapitels deutlich vorgeschwebt hätte. Indem ich bei der Vorbereitung dieses mir deutlich vorstelle, finde ich, daß ich darin durchaus nichts Neues, und aus den aufgestellten Prinzipien nicht für jeden, der nur folgern kann, von selbst folgendes sagen könnte. — Es fällt mir aber sehr schwer, und beinahe unmöglich, etwas vorzutragen, woran ich nicht die frische Kraft des Denkens und Erfindens gewandt hätte, und wobei ich nicht hoffen könnte, auch der Ihrigen eine solche Aufgabe zu stellen. Ich überhebe mich darum dieses Kapitels, um so mehr, da ich es Ihnen gedruckt mitteilen kann. (System der Sittenlehre, S. 439.[1] § 26 ff. Das übrige können Sie, wenn Sie mich aufmerksam gehört haben, ungelesen lassen.)

Statt dessen will ich einen Anhang machen, in welchem ich allerdings hoffen kann, Ihnen neue Ansichten zu geben, die sogar wichtig sind, und selbst einem Zeitbedürfnisse entsprechen. —

Jeder soll auf die Sittlichkeit jedes, der in seinen Wirkungskreis kommt, wirken, zuvörderst durch Tat, die dem andern hinzuhalten ist als ein Beispiel für sein Begreifen, und auch durch Wort.

[1] Bd. II, S. 719.

Jeder soll absolute Übereinstimmung mit sich selbst außer sich in allen, die für ihn da sind, hervorbringen. Dies gibt eine Wechselwirkung durch Begriffe. Aber alle Wechselwirkung in dieser Beziehung muß ausgehen von einem gemeinschaftlichen Prinzipe, an welches die fernere Untersuchung sich anknüpfen läßt. Wo gar nichts dergleichen ist, da ist der Streit unendlich und die Verständigung ganz und gar unmöglich. Dieses gemeinschaftliche Prinzip **ist** gegeben an der sittlichen Bestimmung Aller.

Sollte nun diese allemal erst von der Wurzel aus zum Bewußtsein gerufen werden (wie sie dies bei der Erziehung zum vernünftigen Menschen allerdings muß), so möchte dies ein besonderes Geschäft sein, und während anderer Geschäfte, und nur beiläufig, nicht füglich möglich sein. Es wäre darum zu wünschen, daß man auf dieses Bewußtsein bei einem jeden schon rechnen könnte, und gewisse allgemeine Formeln und Redensarten im Gebrauch hätte, durch die man es bei jedem anknüpfen könnte: daß es gewisse sittliche Grundbegriffe gäbe, von denen man annehmen kann, daß Alle darüber einig sind. Ein gemeinschaftliches sittliches Grundbewußtsein des ganzen Geschlechts, worin dasselbe Eins ist, schon fertig zur Einheit, wie dasselbe von Natur hat das Eine und selbige Bewußtsein der gesamten Sinnenwelt; damit ich, wie ich zu jedem in Hinsicht sinnlicher Wahrnehmungen sagen kann: da siehe hin, und sicher seine Beistimmung erwarte: so auch zu jedem sagen könnte: denke das und das, und ebenfalls sicher darauf rechnend, daß er das Geforderte und nichts anderes denken werde.

Da nun das gesamte Lebensablaufen unsers Geschlechts in diesem Leben gar keine andere Bestimmung hat, als die Vereinigung Aller, so läßt sich, wenn dasselbe schon eine Zeitlang in zusammenhängender und kontinuierlicher Wechselwirkung gestanden hat, wohl vermuten, daß dies nicht vergeblich gewesen, sondern ein solcher Einigungspunkt zustande gekommen ist in Einsicht und Handeln. Ich sage: wenn es in kontinuierlicher Wechselwirkung gestanden hat, so daß es gleichsam ein ewig lebendes Gedächtnis des Geschlechts, das alles Neue mit dem Alten

verknüpft, und dadurch bestimmt, gebe. Dies ist das historische Menschengeschlecht, welches bedingt ist durch ruhiges Beisammenleben, Überlieferung und ihre Mittel, wie Schrift u. dgl.; an welcher Historie das Beste ist, nicht was man lernt, sondern inwiefern man darin selber durch seine Abstammung hinein geboren wird. Die kultivierte Menschheit ist die der Geschichte, und Geschichte bekommen und Kultur bekommen (keinen gewonnenen Schritt verlieren) ist eigentlich einerlei.

Die Überlieferung über das Handeln ist niedergelegt in der Sitte (nicht zu stehlen, zu töten, u. dgl., was der Naturmensch tut, der historische in der Regel nicht). Diese Sitte wird ausgesprochen durch das Gesetz (was bis jetzt kaum etwas anderes ist, als Ausdruck der Sitte, die sich allmählich gemacht, und deren Fortdauer man gewollt hat, keineswegs aber ein aus apriorischen Begriffen Begriffenes). Die durch die Sitte befaßte Gemeine ist der Staat. Damit haben wir es hier nicht zu tun.

Die Übereinstimmung über die Einsicht nennt man das Symbol, und die der Voraussetzung nach durch dieselbe gefaßte Gemeinde (diejenigen, die das Symbol glauben) die Kirche.

Jeder soll demnach Mitglied der Kirche sein, das Symbol aber muß, wenn die Kirchengemeinschaft nicht ganz ohne Frucht ist, verändert werden können, denn das, worüber alle übereinstimmen, wird doch bei fortgesetzter Wechselwirkung der Geister sich steigern und vermehren. Dies die allgemeinen Vorbegriffe.

Die Frage, die ich, als zur Sache gehörig, beantworten will, ist die: Inwiefern bindet sich der sittliche Wille in der sittlichen Wechselwirkung mit andern an das Symbol? oder vielmehr, da wir nicht Pflichten-, sondern Erscheinungslehre vortragen wollen: der sittliche Wille, d. i. der Wille des Begriffs, der als schlechthin unfehlbar vorausgesetzt wird, wie verhält er sich zu dem Symbol?

1. Was kann das Symbol enthalten? das durch das sittliche Bewußtsein gleichsam für das Auge Gegebene in irgendeiner Gestalt.

Denn soviel ist in unserer ganzen Untersuchung am klarsten hervorgegangen, daß es bei der Sittlichkeit nicht ankomme auf irgendein qualitatives und materiales Tun, sondern auf eine gewisse Gesinnung, und daß diese Sinnesweise, dieses neu eingesetzte Auge gleichsam, sein Erkenntnissystem und seine Welt mit sich bringe; so wie das natürliche Bewußtsein mit sich bringt die seinige, die Sinnenwelt. Das Wesentliche jedes möglichen Symbols ist der Satz: es gibt überhaupt etwas Übersinnliches und über alle Natur Erhabenes, die Bestimmung des Menschen ist, das Leben und Werkzeug des Überirdischen zu werden. Dies muß jedes Symbol enthalten, und wer dies im Ernste nicht glaubt, der kann nicht Mitglied einer Kirche sein; er ist aller Bildung zur Sittlichkeit völlig unfähig. Dies ist aber auch der Inhalt des sittlichen Bewußtseins. Dasselbe enthält nun die Philosophie auch, und soll es enthalten.

2. Wie kommt nun das Symbol zustande? Wir wollen diese Frage auf die allerallgemeinste Weise beantworten. Der Begriff bricht eben irgendwo in der Welt durch zum Bewußtsein, und zwar, so gewiß es der absolute Begriff ist, in einem sittlichen Bewußtsein, mit dem Auftrage: mitgeteilt zu werden und verbreitet, soweit es irgend möglich ist. Dies geschieht, so gewiß es ein ursprüngliches Durchbrechen ist, dessen, was in der Welt noch nirgends vorhanden ist, auf eine unbegreifliche, an kein vorheriges Glied anzuknüpfende Weise; genialisch, als Offenbarung. Wir können unentschieden lassen, wie klar und vollständig dieses System der Sittlichkeit sich gleich anfangs offenbaren werde; wie denn wohl zu erwarten ist, daß, da das Menschengeschlecht sich allmählich entwickelt, es nicht gleich in der höchsten Klarheit und Vollständigkeit geschehen werde. Wie sich dies aber auch verhalte, es wird mitgeteilt und verstanden von den andern, so gut es kann. Der Überzeugungsgrund, dem es sich anlegt, kann kein anderer sein, als der eigene sittliche Sinn derselben; Überzeugung aber und Verständnis kann nicht weiter gehen in keiner Zeit, als dieser sittliche Sinn eben bei denen, welchen es mitgeteilt wird, geht. Nun ist der Zweck der Mitteilung der, daß über das Sittliche irgendein Einverständ-

nis unter mehreren zustande komme; und wenn nur dies erreicht wird, so ist das Wesentliche erreicht. Der erste Mitteiler möchte freilich Alle zu der Klarheit und zu dem Umfange der Erkenntnis erheben, die er selbst besitzt: wenn dies aber nicht möglich ist, so ist es doch immer besser, sie geben ihm nur Eins zu, an welches hinterher sich das Höhere anknüpfen könne: und er muß damit zufrieden sein, z. B. wenn sie ihm zugestehen: es ist ein Überweltliches, sei es auch bloße Naturgewalt, so ist dies schon ein Anknüpfungspunkt. Nun ist das Symbol keineswegs die Lehre des, durch den die Offenbarung des Begriffs zuerst wird, weder die, welche er im Innern trägt, noch die, welche er auszusprechen vermag in einer unter der Voraussetzung noch niemals zu dieser Art der Mitteilung gebrauchten Sprache, sondern das, was der Geringste unter den Einverstandenen wirklich vernimmt und einsieht, was man sicher bei jedem, der uns begegnet, wenn er nur ein Einverstandener und ein Mitglied der Kirche ist, voraussetzen kann. Welche Kluft liegt darum zwischen der eigentlichen Lehre und einer Offenbarung, und dem Symbole der Kirche, die auf einer solchen Offenbarung etwa aufgebaut sein wird! Es zeigt sich also, daß jedes Symbol allemal ein Notsymbol ist. Wollen Sie ein Beispiel, so vergleichen Sie die Lehre Jesu im Evangelio Johannis für den Unbefangenen, nicht schon vom Symbole Eingenommenen, und die Lehre Jesu in den christlichen Dogmatiken.

Es ist ferner klar, daß in höchst verschiedenen Graden einzelne dasselbe besser verstehen, und in höherer Klarheit und Vollkommenheit auffassen werden. Die Einsichten dieser einzelnen, sind sie nun Symbol? Offenbar nicht, denn nur das, worüber alle einverstanden sind, ist's. (Die Symbole gewisser Kirchen scheinen statt dessen, worüber alle einig sind, vielmehr dasjenige zu enthalten, worüber alle streiten, und was im Grunde des Herzens kein einziger glaubt, weil es kein einziger auch nur denken kann.)

In dem Symbole liegt eine Wahrheit, so gewiß es ein Symbol ist; z. B. es ist ein Gott: mit dieser ist die Lehre und die bessere Erkenntnis einverstanden. Nun wird dieser Satz durch

Unwissenheit und Unverstand weiter bestimmt: nicht eigentlich durch das Symbol; das Symbol duldet dies nur, weil es dasselbe nicht hindern kann; sondern durch die symbolischen Menschen. Die Lehre und die bessere Erkenntnis nimmt diese weitere Bestimmung nicht an, sie erkennt deutlich ihren Ungrund, sie setzt in sich das Bessere an ihre Stelle. Es ist zwischen ihr und dem Symbol eine große Kluft. Was soll nun der Sittliche tun?

Jedes Symbol enthält eine Erkenntnis vom Standpunkte der Sittlichkeit aus; es gründet sich allemal auf eine Offenbarung an ein oder mehrere begeisterte Individuen; es enthält dasjenige, worüber alle an diese Offenbarung Gläubigen und durch sie Belehrten, die eine Kirche heißen, einig sind. (Durch eine Offenbarung belehrte und durch sie weiter gekommene reicht für die Bestimmung der Mitglieder einer Kirche hin.)

Nun ist gesagt worden, daß ein solches Symbol sehr tief stehe unter der eigentlichen durch die Offenbarung beabsichtigten Lehre, und unter dem Glauben in sittlicher Hinsicht ausgebildeter Glieder der Kirche, innerhalb des Umkreises der Offenbarungslehre, oder auch wohl über dieselbe hinaus. Dieser tiefere Standpunkt kann nicht nur in Unvollständigkeit und Unklarheit der Erkenntnis, sondern sogar in einem wirklichen Irrtume bestehen, welcher aus der ersteren herstammt. Wenn z. B. die richtige Erkenntnis: es ist ein Gott, weiter so bestimmt würde: dieser Gott ist ein willkürlicher Weltherrscher, Gesetze gebend, ohne begreiflichen Grund, die wir halten müssen, weil er der Stärkere ist, und der Ungehorsam uns schlecht bekommen würde; so ist das irrig, und wie aller Irrtum, widersittlich. Wie kann ich nun sagen, daß die höher Gebildeten mit dem Symbole einig sind? Antwort: Sie sind nur mit demjenigen im Symbole einig, was das Wahre daran ist: wie hier, mit dem: es ist ein Gott, ein Übersinnliches überhaupt, nicht aber mit der weiteren unsittlichen Bestimmung.

Und hier wird klar, inwiefern das Symbol den sittlichen Menschen in der Wechselwirkung mit Gliedern seiner Kirche binde. Nicht etwa insofern, daß er genötigt sein soll, das als irrig

Erkannte doch zu glauben, oder sich Mühe zu geben, es zu glauben, und ihm einen Sinn anzudichten, nicht, ihn darüber in seinem Gewissen zu beunruhigen. So weit sind in den finstersten Zeiten die eifrigsten Verteidiger der Rechte der Kirche nicht gegangen: die Gewissen haben sie frei gelassen. Auch nicht, daß er das für falsch Erkannte lehre, wolle, daß es gelehrt werde, noch auch zulasse, daß es gelehrt werde, wenn er es verhindern kann. Wie möchte dies, da er es als offenbar unsittlich erkennt, mit seinem lebendigen Eifer für die sittliche Bildung Aller beisammen bestehen? Lediglich daß er es nicht auf die Gefahr hin, selbst das Wahre, das mit dem Irrtume vermischt ist, wankend zu machen und umzustürzen, predige und bestreite. Diese Gefahr aber ist in der Regel immer vorhanden. Wenn durch seine Bestreitung der irrigen Bestimmung Gottes, in den Gemütern solcher, denen Gott nur an dieser irrigen Bestimmung hängt, und nur durch sie gedacht werden kann, der Glaube an Gott selbst verfiele; so wäre ein Gewinn, den die Gemeinde der Gläubigen schon gemacht hat, vernichtet, ein Glied, das sich an sie freilich nur locker und leicht angeschlossen hatte, wäre ausgestoßen, und nur so etwas kann der, der bloß auf Sittlichkeit, nicht etwa bloß auf theoretische Klarheit und Konsequenz ausgeht, niemals vor seinem Gewissen verantworten. (An welcher Stelle es erlaubt, ja Pflicht sei, bloß auf theoretische Klarheit auszugehen, weil sie da ein Mittel ist zur sittlichen Erleuchtung, werden wir tiefer unten sehen.) Der Sittliche nimmt jeden, wie er ist; jene Irrtümer gehören aber zu seinem unvermeidlichen Sein, von diesen aus sucht er ihn zu erheben; aber daß er ganz aus dem Zusammenhange sittlicher Erkenntnis herauskomme, wagt er nie. Ein Unterricht im Geiste der Sittlichkeit innerhalb der Kirche lehrt schlechthin nicht das dem Lehrer selbst als irrig Einleuchtende; ebensowenig aber auch bestreitet er es, sondern er knüpft seinen Unterricht an das in der Mischung mit dem Falschen befindliche Wahre, und erhebt dieses höher. Fruchtet ein solcher Unterricht, fruchtet er an den Mehrsten, und endlich an Allen; so wird das Falsche, das mit der erhöhten und erweiterten Erkenntnis des Wahren nicht mehr beisammen bestehen kann,

unvermerkt ausgestoßen aus dem allgemeinen Glauben, weil es kein einziges Glied der Kirche mehr gibt, das daran glaubt; und das Symbol hat sich verändert und erhöht, und wird bei Fortsetzung eines solchen Unterrichts sich immerfort erhöhen, und der zugrunde liegenden Offenbarungslehre und dem Glauben der Gebildeten immer näher kommen. Das Symbol ist perfektibel, und es ist der Hauptzweck der Kirche, daß es immerfort vervollkommnet werde.

Ein solcher Zweck der Kirche ist erreichbar nur unter der Bedingung, daß die bestellten Lehrer derselben nicht selbst gefangen sind im Symbol (denn dann würde sich dasselbe sogar verschlechtern, und die Kirche verfallen, wie auch denn Beispiele davon da sind in der Geschichte), sondern über demselben stehen. Über alles Symbol und über die Kirche selbst setzt hinaus die Wissenschaft; diese soeben aufgestellte Perfektibilität des Symbols und der Kirche ist sonach bedingt durch das Vorhandensein eines wissenschaftlichen Publikums im Schoße der Kirche: und die kirchlichen Lehrer müssen durch die Wissenschaft gebildet, und selbst Mitglieder dieses wissenschaftlichen Publikums sein.

Was hat nun diesem in unserem Zusammenhange so einleuchtenden Grundsatze sich entgegengestellt, und stellt sich ihm auch wohl noch entgegen? Wo leugnet die Gegenpartei uns etwa ein Prinzip ab, und stellt ein anderes auf? Gegenpartei wäre nämlich diejenige, welche die absolute Unveränderlichkeit des Symbols behauptete. Dies ist das Prinzip, welches sie uns ableugnet. Wir haben gesagt: die Wahrheit der vorgetragenen Glaubenslehre muß sich einem jeden innerlich an seinem eignen sittlichen Sinne bestätigen. Ein anderes Mittel der Bewahrheitung und Anknüpfung kennen wir nicht; wir haben also nur einen inneren Beweis. Jene dagegen wollen den Glauben auf die Autorität eines Zeugnisses stützen, und machen den Beweis äußerlich, wie ein gerichtliches Zeugenverhör, fragend nach dem Wissen-können, der Ehrlichkeit der Zeugen, und nach ihrer Menge. Hier, wo ein inneres Kriterium der Wahrheit und ein in sich wachsendes Organ der Erkenntnis gar nicht stattfindet, muß die Aussage freilich unverändert also bleiben, wie sie gemacht wor-

den, weil nur in diesem Inhalte sie als wahr erwiesen ist. Darum erhält in dieser Ansicht auch die äußere Geschichte der zugrunde gelegten Offenbarung einen Wert, vor dem der Inhalt derselben beinahe gänzlich verschwindet; weil auf diese Geschichte der Glaube gegründet wird. Dagegen in unserer Ansicht es an sich gar nicht darauf ankommt, wer das innerlich durch das Zeugnis unsers eignen sittlichen Sinnes Bestätigte zuerst gesagt haben möchte. Es ist uns wahr, und ob es kein Mensch in der Welt sagte: wir ruhen auf unserer eignen Überzeugung. Nun entsteht aber auf den Grund eines solchen äußeren Beweises gar kein inneres Fürwahrhalten, sondern nur ein Nicht-Widersprechendürfen, und etwa ein Nachsagen mit Worten. Alles, was bewiesen ist, ist auch nur dies: daß die und die dies und das gesagt haben, vielleicht es für wahr gehalten haben; aber was geht das uns andere an? Ferner: entweder die innere Überzeugung entwickelt sich gelegentlich bei Führung des äußeren Beweises; so sagen wir, wie vorher gemeldet: oder sie entwickelt sich nicht, so haben wir in der Tat nichts gewonnen, als eine historische Erkenntnis, die uns nichts nützen kann. Man hat in diesem kirchlichen Systeme sich um so mehr mit diesem äußeren Bekenntnisse begnügt, weil man es wieder gebrauchte zur Verstärkung des historischen Beweises, indem dadurch die Zahl der künftig anzuführenden Bekenner sich abermals vermehrte. Der Satz wurde nun so ausgesprochen: was Alle zu aller Zeit geglaubt haben, das ist wahr, und dem zu widersprechen wirst doch wohl du Einzelner dich nicht unterstehen, klüger zu sein meinend, denn sie Alle? Nun war die imponierende Autorität recht durchgeführt; auch war als Maßstab des Bekenntnisses, und als ewig dauerndes Symbol gerade die allerdürftigste Erkenntnis aufgestellt. Ja, wenn sich ausmitteln ließe (wovon nachher), was Alle zu aller Zeit und in alle Ewigkeit fort hätten glauben sollen, und immerfort glauben sollen, zufolge ihrer Grundbestimmung: so möchte dies wohl das Wahre sein: aber so gewiß in der Wirklichkeit das Übersinnliche sich nur allmählich entwickelt, so gewiß ist stets die neueste Offenbarung Gottes die richtige, und diejenige, die an alle Menschen kommen soll, das dagegen, was von

jeher der Allerungebildetste geglaubt hat, ist gewiß das Dürftigste. Außerdem müssen sie diese alte Zeit von irgendeinem Punkte an willkürlich datieren. Der Verfasser des vierten Buchs des Cicero *de natura deorum* hat dies ganz lustig persifliert. Der Pontifex Maximus Cotta beweist, daß Götter *in plurali* seien, weil von Allen zu aller Zeit in ununterbrochener Folge also geglaubt worden sei. Die Juden zwar scheinen eine Ausnahme zu machen, was an sich nicht viel bedeute, wenn man aber recht hinsehe, auch nicht wahr sei.

Also auf Einwürfe, die aus dem Autoritätsglauben hergenommen sind, können wir gar nicht eingehen; denn diesen Beweis verwerfen wir schlechthin. Eine auf Autoritätsglauben sich gründende Kirche kann nebenbei und zufällig sittliche Erkenntnis in den Menschen entwickeln, wie alles in der gegebenen Welt dieses kann und soll, und etwas anderes durch Gott in der Welt gar nicht geduldet wird, — aber dieser Zweck liegt durchaus nicht in ihrem Mittel. Sie ist die bloße Fortpflanzerin einer historischen Tradition, auf welche, als s o l c h e, gar nichts ankommt. Sie ist darum gar keine Kirche. Eine Kirche ist nur, was geradezu auf i n n e r e Überzeugung wirkt. Jene, indem sie bei dieser historischen Tradition denn doch nicht umhin konnten, neben der Offenbarungsgeschichte den Inhalt derselben selbst aufzubehalten, haben wenigstens die Möglichkeit, daß eine wahre Kirche an sie sich anschließe, bewahrt, und sind nur insofern ein Glied in der Kette der Fortbildung des Menschengeschlechts. Das Letzte und Äußerste, wohinter dieser Autoritätsglaube sich versteckt, werde ich tiefer unten berühren. —

Jetzt zurück in unsere Untersuchung:

Wir fanden: im Schoße der Kirche müsse ein wissenschaftliches Publikum sein. Dies hat zwei Zweige zu bearbeiten, den historischen und den philosophischen. Was zuvörderst den historischen Teil des Studiums in Beziehung auf eine Kirche betrifft; so ist soeben gezeigt worden, daß auf die Geschichte der Offenbarung und ihrer Fortpflanzung durch die Kirche unmittelbar,

für die Mitteilung an die ungelehrten Mitglieder der Kirche nichts ankomme, indem dies durchaus nur Nebensache sei, und als Nebensache gegen den Hauptzweck der inneren Überzeugung behandelt werden müsse. Wohl aber könnte in einem gewissen Falle mittelbar, und zur Bildung des Lehrers, auf diesen Zweig viel ankommen: in dem Falle, wenn etwa schriftliche Urkunden über die Offenbarung, auf die die Kirche sich gründet, vorhanden sind, und wenn etwa diese, wie es sodann nicht füglich anders sein kann, als das eigentliche Symbol, welches in dem wirklich vorhandenen Symbol, der zeitigen Interpretation, nur angestrebt wird, — wenn diese[1] als das eigentliche und vollständige Symbol dastehen, von welchem, in der Übereinstimmung mit ihm, alles andere Symbol seine Gültigkeit enthalte[2]: wie es z. B. in der wohlverstandenen protestantischen Kirche der Fall ist, und wohl nicht viele protestantische Theologen die Stirn haben werden, dieses abzuleugnen. Steht diesem Grundsymbole etwa eine gleichfalls authentische, und alle Rechte der unmittelbaren Offenbarung mit ihm teilende Interpretation zur Seite, so läßt sich freilich nichts weiter tun, als fürs erste diese Interpretation umwerfen, wie unsere Reformatoren getan haben, und darin ganz richtig, und dem Gesetze des Fortschrittes der Bildung ganz gemäß verfahren sind. Hätten sie nun, wie einige meinen, nicht gegen das Prinzip, sondern nur gegen die vorhandene Interpretation etwas gehabt, und die ihrige als gleichfalls ewiges und den Urkunden gleich gültiges Symbol an die Stelle setzen wollen; so wäre dies höchst inkonsequent, und wir müßten mit ihrer Interpretation, nach ihrem eignen Prinzip, gerade so verfahren, wie sie verfahren sind.

---

[1] Im überlieferten Text: angestrebt wird, aufgestellt worden ist: wenn diese ... Will man die oben weggelassenen Worte festhalten, so ist entweder zu dem letzten Wort „diese“ zu ergänzen „Urkunden“, während das kurz vorangegangene „diese“ sich auf „Offenbarung“ beziehen würde oder „diese“ bezieht sich beidemal auf „Offenbarung“, und im sofort Folgenden ist statt „dastehen“ „dasteht“ zu lesen.

[2] erhalte (?)

Wenn es also so wäre — und wenn ferner etwa Gründe vorhanden wären, zu glauben, wie ich z. B. freimütig gestehe, daß ich dafür halte, — daß jene Urkunden seit ihrer Entstehung noch niemals ganz und richtig verstanden worden, daß darum in keiner möglichen vorhandenen Interpretation ihr wahrer Inhalt niedergelegt sei: so müßte ja dem künftigen Lehrer alles daran liegen, sie richtig zu verstehen, um an diesem Verstehen seine eigene Erkenntnis und sein ihm angestammtes Symbol zuvörderst, und dann auch das Symbol anderer zu erhöhen, welches ohne Sprach- und historisches Studium nicht möglich sein dürfte. Wenn man z. B. dem Stifter unserer christlichen Religion zugesteht, daß er ein von Gott Begeisterter, und durch diese Begeisterung aus allem Zusammenhange des natürlichen Fortganges der Bildung mit seiner Vorwelt und Nachwelt herausgerissen, ein außerordentliches sittliches Genie gewesen sei, wie wir ja auch unter andern Völkern des Altertums Genien anderer Art anerkennen, welches doch wohl das Wenigste ist, was diejenigen, die hier mitsprechen dürfen, mit dem Munde bekennen; so sollte man es doch nicht für so schlechthin unmöglich halten, daß er manches eingesehen haben könne, was wir trotz unserer Kultur und unserer Philosophie, dennoch bis auf diese Stunde nicht wissen, und von ihm lernen könnten: es wäre darum allerdings wohl möglich, daß man ein unbefangenes Studium jener Urkunden, lediglich um sie zu verstehen, und aus ihnen zu lernen, sich zum Zwecke machte. Aber auch da ist der Sinn der Untersuchung nicht der, zu erforschen, wer etwas gesagt habe, sondern was gesagt worden sei. Was wir etwa verstehen werden, soll uns gelten, nur inwiefern wir es verstehen, und selbst von der Wahrheit uns überzeugen, nicht, wie wir es verstanden vorfinden; ungeachtet wir es freilich selbst nicht erfinden konnten.

Gesetzt nun, man wäre dieser Meinung nicht, oder sähe einen andern Weg, seine eigene Erkenntnis zu steigern; so ist diese Schrift doch immer, der Voraussetzung nach, das stehende Symbol, an welches eben die Kirche glaubt, und es wird immer nötig sein, mit dem Inhalte desselben bekannt zu sein, um das auf anderm Wege Gefundene darin wieder zu erkennen, und es

auf eine standhaltende Weise den Kirchengliedern darin nachzuweisen.

Der zweite Teil der wissenschaftlichen Bearbeitung der Theologie ist der philosophische.

Die Philosophie, falls sie in sich zu Ende ist, umfassend das System des Wissens, W.-L., hat neben andern auch denselben Inhalt, den jedes Symbol und jede mögliche Offenbarung haben kann, die Erkenntnis vom sittlichen Standpunkte. Aber ihr formaler Erkenntnisgrund ist durchaus verschieden. Jene haben zum Grunde ihrer Erkenntnis den sittlichen Sinn: das Gefühl der Übereinstimmung; bei den Begeisterten, indem es mitgeteilt wird: Genialität, Hiatus. Hier dagegen ist er das allgemeine innere Auge, die Sehe; jenes dagegen ist Gefühl. Es ist bekannt, womit das innere Auge es zu tun hat, mit der Genesis nämlich alles Faktischen. Es läßt das Faktische schlechthin entstehen, so auch die Sittlichkeit selbst, und alles, was sie enthält. Sie ist darum klar, durchaus im klaren, umfassend das Organische des Glaubens. Sie enthält darum den Inhalt aller möglichen Offenbarung in ihrer organischen Vollständigkeit und genetischen Klarheit, also die Vollendung und das Ziel alles Aufsteigens der Kirche.

(Der Gegensatz der Philosophie mit der Offenbarung ist also wie Sehe und Gefühl.)

1. Sehe und Gefühl ist ein absoluter Gegensatz. Die Philosophie muß es darum wagen, den Menschen aus jener Sphäre des Gefühls loszureißen, auf jede Gefahr, außerdem kommt es zu ihr nicht. Sie ist rein theoretisch, das Symbol muß sie hypothetisch verlassen. Wie kann es nun ein Mensch, bei Sittlichkeit, wagen, einem anderen Philosophie vorzutragen? Dies geschieht auch eigentlich nicht. Der sittliche Begriff ringt nach Klarheit, und so nach Philosophie, und bricht in diesem Ringen durch; also nicht die äußere Freiheit, sondern der Begriff selbst tut es im Individuum. Ein solches sieht sich sodann nach äußerer Belehrung und Nachhilfe um. Der Trieb nach Philosophie muß in jedem selbst entstehen, und wird bei aller Belehrung vorausgesetzt. Außerdem kommt es nie dazu, und der Mensch bleibt

so kirchengläubig oder so sinnlich und ungläubig, als er vorher war. Im letztern Falle kann sein Unglaube nur Worte bekommen; dieser augenblickliche Schade und Ärgernis, den kein einzelner auf sich nehmen dürfte, ist denn doch in der großen Haushaltung der göttlichen Vorsehung keiner, und sie, die es angerichtet hat durch jenen Trieb, wird es verantworten. Ein Klarer und Ungläubiger hat immer mehr Wert, als ein Dumpfer und Stumpfer, an sich, und im ganzen. Der Unglaube entwickelt sich allemal seiner Vernichtung entgegen.

2. Der sittliche Glaube ist es, wo es zu wahrer Philosophie kommt, der sich selbst zur Klarheit und zum Triebe des Sehenwollens entwickelt. Philosophie setzt ihn voraus: sie muß schon haben das Objekt, das sie sehen will im klaren Lichte. Aber der sittliche Glaube kommt in das faktische Dasein nur durch Offenbarung, Inspiration. Alle Philosophie darum, obwohl sie in Absicht der Form weghebt durchaus über alle Kirche, geht dennoch ihrem faktischen Sein nach aus von der Kirche und ihrem Prinzip, der Offenbarung. Der Philosoph ist darum und bleibt Mitglied der Kirche, denn er ist im Schoße der Kirche notwendig erzeugt, und von ihr ausgegangen.

3. Man hat gefragt: ob die Vernunft (die Vernünftigkeit oder die Philosophie) Richterin sei in Glaubenssachen, und der Prüfstein der Richtigkeit aller vorgeblichen Offenbarung: und ungeachtet jetzt wohl alle Gebildeten über die zu gebende Antwort einig sein dürften, so scheint es doch oft an Mut zu fehlen, geradezu und unumwunden die Meinung auszusprechen. Ich glaube aber, daß es darauf ankommt, dies klar auszusprechen, und daß ich, Ihnen gegenüber, die Sie, falls Sie sich überzeugen, es weiter verbreiten sollen, es aussprechen muß. Die Prämissen der zu gebenden Antwort sind schon hingestellt. Enthält die Philosophie die gesamte sittliche Erkenntnis, als den möglichen Inhalt aller Offenbarungen, aller Symbole und alles Kirchenglaubens, in organischer Einheit und vollendeter Klarheit; so leidet es keinen Zweifel, daß die Philosophie, die dies nur in der Tat ist, höchste Richterin ist, und daß alles, was ihr widerspricht, irrig sei, und durch den Fortschritt allmählich aufgegeben

und losgelöst werden muß. Insofern ist die Lehre der Philosophie über das Übersinnliche der reine lautere Glaube, zu welchem hinauf alle Kirchenlehre und alles Symbol im Fortlaufe der Zeiten gehoben werden muß.

Die diesem Satze widersprechen, nehmen entweder ihn, besonders das Wort Philosophie und Vernunft in ihm, in einer andern Bedeutung. Ihnen ist Vernunft und Philosophie das bloße Räsoniervermögen über die Sinnenwelt, weil eine andere Art des Räsonnements ihnen noch gar nicht vorgekommen ist, und sie urteilen nach ihrer Erfahrung. Was jene nur irgend Böses über die Blindheit dieses bloß sinnlichen Verstandes über Übersinnliches sagen mögen, geben wir zu und sagen es mit ihnen, und haben es unter anderm auch in diesen Vorlesungen gesagt, so entschieden, als sie wollen. Sie setzen voraus, daß dies eine ganz andere Welt sei, ohne allen Zusammenhang, ohne Vereinigungsbrücke, und daß man durch kein bloßes Kombinieren, Fortschließen und Klarmachen des Sinnlichen hineinkomme; daß man durch ein Wunder, durch einen Sprung hinüber gehoben werden müsse: wir geben dies zu und predigen es, wie sie. Auch gestehen wir ein, daß es zur wahren Philosophie ohne diese Erhebung nicht kommen kann, und daß diese selbst auf dem faktischen Boden der Offenbarung ruhe. Darin aber, daß Philosophie nichts sei, als jenes Kombinieren des sinnlichen Begriffs, sind wir mit ihnen uneinig, und können sie bloß bitten, darüber sich bessere Kenntnisse anzuschaffen und nicht immerfort in den Tag hinein zu reden von dem ihnen schlechterdings Fremden.

Diejenigen aber, welche unserm wohl und richtig verstandenen Satze widersprechen, was müßten diese voraussetzen? Gott hat geredet, sagen sie, was soll der Mensch da noch weiter richten? und das ist die letzte Höhe ihres Autoritätsbeweises. Sie besinnen sich nicht, daß jeder, der nicht selbst dabei war, als dies geschah, wohl an ihrer eignen, oder an ihrer Zeugen Glaubwürdigkeit zweifeln kann, und daß er keineswegs Gott, sondern nur s i e der Lüge oder des Irrtums züchtigt. Können sie sich denn nie besinnen, daß sie ja nicht selbst Gott sind oder werden? Und wie steht es mit der Aussage, die sie uns in Gottes Namen

aufbinden wollen, wenn sie ein der Vernunft Unbegreifliches, ein Geheimnis enthielte? Sie nehmen an, daß Gott anders zu uns sprechen könne, als durch sein ewiges Wort, durch welches die Welt geschaffen ist, sein absolutes Bild; daß er erscheinen könne, oder auch nicht, und so erscheinen könne, oder anders: und daß dieses göttliche Bild nicht sein absolutes Kriterium bei sich führe; das Kriterium eben der Vernunft, welches die Philosophie selbst in der faktischen Erscheinung ist. Nehmen an, oder vielmehr nehmen nicht an; denn dergleichen Begriffe sind noch nie in die dicke Finsternis ihres Aberglaubens gedrungen.

Die Welt ist Gottes Bild, und wie diese ist, ist sein Bild ganz, und kann nie werden: es kann kein neues Sein geschaffen werden, wiewohl allerdings das ewige Sein allmählich sich entwickelt zum Bewußtsein. Was haben dagegen diese für einen Gott und für eine Welt? Eine Welt, die fertig ist und für sich besteht ohne Gott; wenn man die Lehren einiger scharf ansieht, durch einen Teufel. Einen Gott, der irgend einmal in der Zeit (das sind eben ihre Wunder) willkürlich eingreift in die Welt, und etwas in ihr hervorbringt, das doch wieder nicht eigentlich in sie hineinkommt, indem es nicht einmal in den Begriff derselben eintritt, sondern das aufbehalten werden muß als Andenken eines leeren Faktums (das sind ihre Geheimnisse). Es ist einzusehen, daß sie bei dieser Lage ihrer Sachen gegen das Richteramt der Vernunft protestieren müssen.

Die Anwendung davon auf die Steigerung des Symbols läßt sich leicht machen, und ist im Vorbeigehen schon gemacht. Ich sagte: diese Untersuchung sei besonders zeitgemäß, weil der Aberglaube noch gar nicht sterben will, sondern durch eine Art von Reaktion wieder lauter geworden zu sein scheint, und man besonders auch unter Protestanten viel Ungebührliches über Kirche und ihre Gewalt sprechen hört.

Nachdem ich auch über diesen Punkt, der oft zur Beängstigung der Gewissen gereichen mag, mich ausgesprochen, und, soviel ich weiß, nichts von Bedeutung, was hierher gehört, mehr übrig ist, schließe ich diese Vorlesungen.

Über das

Verhältnis der Logik zur Philosophie

oder

transzendentale Logik.

Vorlesungen,
gehalten von Michaelis bis Weihnachten 1812.

Zum erstenmal gedruckt in Band I der von Immanuel Hermann Fichte herausgegebenen Nachgelassenen Werke Fichtes (= Band IX der Sämtlichen Werke) (1834).

Der Text ist von I. H. Fichte auf Grund der hinterlassenen Entwürfe seines Vaters mit Benutzung nachgeschriebener Kolleghefte redigiert.

I. Vortrag. Vor allem ist nötig, den Begriff dessen, was man treibt, festzusetzen. Schon in den Einleitungsvorlesungen[1] ist der Zweck dieser Vorträge angegeben für den Zusammenhang des Ganzen; wir sagten; sie seien nicht W.-L. selbst, auch nicht ein Teil der W.-L., sondern eine Einleitung in dieselbe. Das Auge für das Objekt der Philosophie soll in ihnen geschärft, das Organ frei gemacht werden durch Bestreitung des Irrtums. Etwas ganz anderes und wohl davon zu unterscheiden ist der Zweck, den das Kollegium als ein Ganzes für sich hat; diesen Zweck suchen wir jetzt.

Diese Vorlesungen haben zum Objekt den Unterschied der Logik und der Philosophie: den Unterschied, und nichts anderes.

1. Aber jeder Unterschied setzt Gleichheit, Einheit voraus: von dieser Einheit müssen wir also ausgehen. Beide sind ein Wissen, und zwar ein Wissen vom Wissen, eine Betrachtung und Objektivierung des Wissens überhaupt, ein Herabsehen auf dasselbe. Daß die W.-L. dies sei, ist aus der Einleitung bekannt; daß es die Logik sei, allen denen, die mit ihr bekannt sind und waren. Indem nun die Logik sich beschäftigt mit der Konstruktion von Begriffen und Vorstellungen, setzt sie offenbar ein Wissen vom Wissen; und wenn sie auch Dinge an sich annimmt, so wird sie doch gestehen, daß das, was sie zusammenfaßt zu einem Allgemeinen, Begriffe und Wissenselemente sind. Also beide haben das Eine Objekt, sie sind ein Wissen vom Wissen, und zwar verschiedene Ansichten desselbigen Objekts. Worin der Unterschied bestehe, wollen wir eben sehen.

---

[1] Fichte bezieht sich hier, wie noch einigemale, auf ein Kollegium, das er unter dem Titel „Einleitung in die Wissenschaftslehre" gelesen hatte. I. H. Fichte hat zwar nicht die hier erwähnten Vorlesungen selbst, wohl aber deren Wiederholung aus dem Herbst 1813 veröffentlicht (N. W. I = S. W. IX, 1—102).

Hier sollte nun billigerweise jeder die Betrachtung anstellen. Beide haben dasselbe Objekt: dieses wird doch in sich selbst sich gleich sein, die Ansicht aber soll nur ein Bild abgeben des Seins: das gleiche Sein muß das gleiche Bild werfen; alle wahre Ansicht darum muß Eine und in sich selbst gleiche sein. Nun ist hier Verschiedenheit der Ansicht desselben Objekts; also entweder sind beide falsch, oder eine von beiden ist falsch. Dies ist hier wahr, könnte aber doch auch nicht allemal wahr sein, indem ja die Ansichten nur teilweise genommen sein könnten.

2. Und so ist es denn auch, die W.-L. hat zum Objekt das ganze Wissen, in allen seinen möglichen Bestimmungen es aus Einem Standpunkte heraus erschöpfend: die Logik nur einen Teil, das Denken, mit Ausschluß der Anschauung. (Es müssen indessen diese Wörter gemerkt werden, an dem ungefähren Unterschiede, der uns schon aus der Einleitung bekannt ist. Die Zukunft wird auch dies aufklären.) Es kann wohl sein, daß schon diese Teilung zu Fehlern führt, aber dies können wir nicht voraussagen, sondern wir müssen es erst durch das Resultat der Untersuchung beweisen. Im voraus, um nicht gegen das Prinzip zu disputieren: diese Unterscheidung und engere Beschreibung der Logik müssen wir ihr nach ihrem Rechte als einer besondern Wissenschaft gelten lassen, und die Ansicht der Philosophie, die wir ihr entgegenstellen, auf denselben Teil beschränken; außerdem entstände eine unlogische, verkehrte und verwirrte Bestreitung, in welcher jeder Streitende von etwas anderm redete. Um die Logik mit der Philosophie zu vergleichen, müssen wir also auch die philosophische Ansicht auf diesen Teil, das Denken, beschränken, um innerhalb des zugegebenen Umkreises die Verschiedenheit und den Fehler nachzuweisen, falls wir können.

Alles, was Denken zum Objekte hat, ist Logik; darum ist auch der Teil der Philosophie, den wir hier betrachten, Logik. Wir haben also zwei verschiedene Wissenschaften des Einen Objekts, die gemeine Logik, und, wie sie Kant sehr passend nennt, die transzendentale, das heißt uns bis jetzt: die von Philosophie aus angesehene Logik (schärfer und näher werden wir den Ausdruck erklären zu seiner Zeit): indem wir vielleicht der

gewöhnlichen Logik das Prädikat einer philosophischen Wissenschaft ganz absprechen.

Also — den Umkreis gleich enger gezogen: nicht zwei Ansichten des Wissens überhaupt, sondern nur zwei Ansichten des einen Teils desselben, des Denkens, wollen wir einander gegenüberstellen. Was Denken sei, wissen wir dermalen freilich auch nur ungefähr, und kann erst in der Untersuchung selbst sich ergeben; vielleicht daß auch darüber die beiden Ansichten miteinander streiten.

3. Wir wollen die Verschiedenheit dieser beiden Ansichten betrachten. Wo stehen nun wir? Wir haben ein Objekt $= A$; davon sind zwei Bilder oder Ansichten $= x$ und y. Unser Objekt ist, was diese Bilder in ihrer Verschiedenheit sind, also z. Folglich sind wir keins von beiden, weder Logik noch Philosophie, sondern wir sind das Bild beider, und zwar selbst dies nicht überall, sondern nur das Bild ihrer Verschiedenheit. Es können in x und y zwei Teile gedacht werden, die Gleichheit und die Unterscheidung: die Gleichheit $= \alpha$ und die Differenz $= \beta$; wir haben also zum Objekte die letztere, β, nicht die erstere, α, als eigentlichen Zweck; und wenn wir α betrachten, geschieht es höchstens als Mittel für β.

Dies stehe Ihnen nun fest durch das ganze Kollegium hindurch; dies ist der feste Standpunkt des Ganzen. Logik = Ansicht des Denkens. Aber es gibt eine verschiedene Ansicht des Denkens, die gewöhnliche und die transzendentale. Wir werden keine von beiden, machen keine Überzeugung zur unsrigen, sondern stehen über derselben, auf beide herabsehend; indifferent kennen lernend beide, gleichsam zur Beratung, welche von beiden wir machen wollen zu der unsrigen.

Aus der Erfassung eines Bestandteils des Wissens = Denken entstehen zwei Ansichten, gewöhnliche Logik und transzendentale Logik. Beide werden genetisch, wir sehen sie hervorgehen aus ihrem Prinzipe. Im Werden muß es sich ja verraten, was das Rechte ist.

Die transzendentale Logik kommt auch vor in der W.-L., die sie zum Teil ist als Genesis; sie also wird die rechte sein.

Doch schon in der Einleitung war diese Genesis unsere eigene, und es war eine nicht zu erlassende Zumutung, daß wir selbst uns von ihrer Richtigkeit überzeugten. Hier sind wir über diese Zumutung selbst hinaus; sie schenkend, und dem Lehrling es überlassend, sich diese Zumutung selbst zu stellen, indem man die entgegengesetzte Denkart annimmt, sie sich entwickeln läßt, und nun zusieht, wie sie sich etwa behaupten könne, wo denn allerdings diese Indifferenz aufhören wird.

Wir können die Aufgabe noch anders durch Vergleichung fassen. Wir sind indifferent gegen wahre und falsche Philosophie, nur außerhalb beider schwebend, sie vergleichend; darum Kritik. Wir stehen auf demselben Standpunkt wie Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft. Dort hatte Kant denselben Gegner, den wir hier bestreiten. Er ließ ihn stehen, und stellte ihm einen andern Gegner gegenüber: die Untersuchung, ob das Denken schöpferisch sei und selbst hervorbringend das Objekt, heißt eben Kritik der reinen Vernunft, indem reine Vernunft das selbstschöpferische Denken ihm bezeichnet. Daraus ergibt sich nun das Verhältnis der W.-L. zur Kantischen Kritik: die Kritik liegt außer der Philosophie, ist problematisch, die W.-L. ist die Philosophie selbst.

Dies also ist die Einheit der folgenden Untersuchungen: Alles in ihr muß bezogen werden auf die Kritik der Verschiedenheit.

Unsere nächste Aufgabe ist, das Objekt *A* der Ansichten *x* und *y* auszumitteln; es ist das Denken. Wir müssen daher zuerst die gemeine Logik darüber vernehmen, da wir ja im Gegensatze mit ihr und an ihr die neue erst erzeugen wollen. Freilich müssen Sie mir hierbei glauben, daß es so ist; wobei ich freilich sie besser verstehen muß, als sie sich selbst versteht, sie tiefer nehmend, und nicht sowohl bedenkend, was sie sagt, als was sie, da sie das und das wirklich sagt, sagen müßte, wenn sie sich selbst verstände. Dies ist eben die rechte Erklärungsweise, welche

allein fördert, und die Ihnen als Norm in allem Verstehen und Prüfen fremder Ansichten dienen muß; denn verstehen heißt ja eben das Verborgene und Dunkle aufsuchen, das einer Erscheinung zugrunde liegt. Auch ist dies nicht etwa streitig, sondern jeder Logiker und logische Philosoph wird mir dies alles nicht bloß zugeben, sondern recht ernstlich behaupten und verfechten, wenn ich es ihm zu bestreiten schiene.

Beide Logiken haben ein gemeinschaftliches Objekt. Hier ist zwar gleich eine Schwierigkeit, indem vielleicht gemeine Logik und transzendentale Logik nicht einmal über das Objekt einig sind, oder nur zum Scheine, und schon dieses Nehmen des Objektes eine Verschiedenheit begründen möchte. Da bleibt uns indessen nichts übrig, als uns fürs erste an die Schein-Einigkeit zu halten, durch folgendes.

Lehrsatz (zu bestätigen durch Selbstbeobachtung, also Satz innerer Erfahrung, Tatsachen, oder auch als Lehnsatz aus andern Vorlesungen):

Im Wissen kommt unter anderm vor als Tatsache ein Verbinden eines Mannigfaltigen von Bildwesen zur Einheit Eines Bildes. Sie fassen den Satz in seiner Allgemeinheit und Abstraktion, in der er ausgesprochen ist. In dieser seiner Allgemeinheit sind die gemeine und transszendentale Logik über diesen Satz einverstanden: die Verschiedenheit der Ansichten liegt in dem Verstehen des Satzes. Wir können ihn darum setzen, und wollen ihn hiermit ausdrücklich setzen als den eigentlichen Grundsatz, und die strenge Grenze aller unserer Untersuchungen. (Es ist damit sehr viel gewonnen, wenn eine Forschung strenge Einheit hat.) Dieses Verbinden ist unser einziges Objekt $=A$, und, wovon wir etwa sonst noch reden möchten, wird nur vorkommen in Beziehung auf diese Verbindung. So werden wir z. B. von den Elementen der Verbindung reden, weil die Verbindung nicht Begriff werden kann ohne das zu Verbindende; doch reden wir nicht von den Elementen ihrer selbst wegen, sondern der Verbindung wegen.

Diese Verbindung werden wir nun ansehen lassen durch beide, und die Ansichten in ihrer Verschiedenheit miteinander

vergleichen. Denken heißt ein Verbinden nach der gewöhnlichen Logik. Es könnte sich indes ergeben, daß die transzendentale zufolge ihrer tiefern Ansicht mit jener vorläufigen Beschreibung des Denkens nicht zu finden[1] sein könnte, sondern eine andere aufstellte; dann würden auch wir, aus beiden Ansichten die unsere historische zusammensetzend, eine andere Beschreibung des Denkens erfassen müssen. Unsere Frage wäre also dann so zu stellen: was heißt Denken der gemeinen Logik, was heißt es der transszendentalen Logik? Wie sind darum beide Ansichten voneinander verschieden? Also der Inhalt der Vorlesungen wäre: Lehre vom Denken schlechtweg, seinem innern Wesen nach.

Verbinden ist dasselbe, was Kant*) mit dem Worte Synthesis ausdrückt, und seine Frage: wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich? heißt eben das von der unsrigen: was halten beide, gemeine und transzendentale Logik, vom Verbinden? 1. Synthetische Urteile und Synthesis sind ganz und gar Eins, wie sich bald zeigen wird. Synthesis ist doch wohl im Wissen? Es ist darum keine, ohne daß man von ihr weiß, sie setzt, als seiend, also urteilt, daß sie sei. 2. *a priori.* Die Voraussetzung ist, daß das Wissen (hier insbesondere in seiner Spezies, dem Denken) verbinde schlechthin durch sich und in sich; daß darum die Verbindung nicht außer dem Wissen sei, indem sie ja sodann nicht durchs Wissen wäre, sondern eben durch das außer dem Wissen befindlich sein sollende Sein, das bewußte. Dies aber setzt ja die Logik voraus, daß durch das Wissen ein Verbinden geschehe; das aber, was lediglich im Wissen und durch das Wissen, und nicht außer ihm durch das Ding gesetzt wird, heißt *a priori.* Kant hat darum ganz recht, die Logiker darauf aufmerksam zu machen, daß sie in dieser von ihnen behaupteten Verbindung durch das Wissen ein Apriorisches selbst voraussetzen, und sie sind ganz und gar stockblind, wenn sie das nicht sehen. Ist denn der Baum überhaupt, der nicht ist ein bestimmter, sondern ein abstrakter Baum, und selbst die einzelnen Bäume, an

*) Kritik der reinen Vernunft, Einleitung Kap. VI.

[1] nicht zufrieden (?)

welchen die Logiker ihre Verbindung konstruieren, ein wirkliches Ding? Und ist er anders außer im Wissen und Denken, also ein Apriorisches?

In Absicht der obigen Vergleichung mit Kant haben wir 1. gerade dieselbe Frage; 2. gerade in demselben Geiste sie behandelnd; kritisch und historisch, vergleichend zwei Meinungen darüber; nicht dogmatisch, wie schon in der Einleitung, und noch mehr in den künftigen Kollegien, wo wir Ihnen nur die Eine Antwort als allein richtig und evident anraten; so aber nicht hier, indem ja hier das Organ für Evidenz erst befreit werden soll.

Zusatz. Es ist klar, daß, wer das Verbinden eines Mannigfaltigen von Bildwesen zur Einheit allein zum Objekte seiner Betrachtungen macht, wie die gemeine und die transzendentale Logik, und wir ihnen folgend und darauf uns beschränkend, nicht das ganze Wissen betrachtet, sondern nur einen Teil desselben. Denn es wird ja ein Mannigfaltiges als getrennt und einer Verbindung bedürftig vorausgesetzt. Woher denn dies, und was ist es? Bildwesen doch auch. Wollen Sie etwa sagen, Dinge? Es mag solche geben, aber doch nur im Wissen sind sie zu verbinden; Bilder derselben im Wissen. (Ungleiches wird zurückgeführt auf Gleiches.) Wie und woher denn diese Bilder? dieses bleibt in der Logik unentschieden. Uns liegt es daran, zu erweisen und sichtlich anschaubar zu machen, daß hier nur ein Teil des Wissens, nicht das Wissen überhaupt Objekt sei. Dieses ist an sich durchaus untadelig, und gegründet in der willkürlichen Absteckung der Grenzen jeder Wissenschaft, in Hinsicht der Stellung ihres Phänomens (wenn nämlich die gewöhnliche Logik eine Wissenschaft wäre; wie es damit sich verhalte, wird sich etwa ergeben!). Inwiefern nun die transzendentale Logik hierin, um auch nur ihre Ansicht zustande zu bringen, der gemeinen Logik folgen kann, wird sich zeigen.

Historische Bemerkungen:

1. Kant charakterisiert die gemeine Logik (der er übrigens

bei weitem nicht so abgeneigt ist, wie er sollte, und sie nicht so von Grund und Boden aus zerstörte, wie es seine Philosophie eigentlich erfordert, und wie wir es in seinem Namen nachholen wollen) im Gegensatz der transzendentalen Logik also: sie abstrahiere vom Inhalt der Erkenntnisse, und sehe bloß auf ihre Form:

a) Sie abstrahiere vom Inhalte, besonders ob er empirisch oder apriorisch sei, nach einem Unterschiede, den Kant ebenso zugibt, ohne ihn recht begründet zu haben. Darin liegt: das Mannigfaltige ist da, im Bilde, ohne daß die gemeine Logik frage: woher?

b) Sie sehe bloß auf die Form: das ist eben die Verbindung: der Logiker wisse freilich, daß darin sei, was er hinein getan habe, und nicht darin, was er nicht hinein getan; aber er bekümmere sich nicht weiter darum. Dies ist recht schön und klar, ist aber weit entfernt, zu der Deutlichkeit der Einsicht zu führen, die ich, freilich auf tiefere Prinzipien mich gründend, als hier die von Kant ausgesprochenen sind, der Sache zu geben hoffe.

2. Woher das Mannigfaltige, die Bilder der Dinge, bleibt unbeantwortet. Dieses hat man gemerkt, und darum der Logik einen Teil, der dieses erklären sollte, vorausgeschickt. Man wollte geben eine Erklärung des Ursprungs der Vorstellung; dieser fiel dann aus, wie es sich für eine solche Logik schickt, und mit ihr beisammen stehen konnte. Da ist die Rede von den Eindrücken, welche die Dinge auf uns machen, von Bildern, die von den Dingen zuströmen, u. dgl. Der Hauptautor hierüber ist Locke; nach der allerdürftigsten Ansicht, die man von dem unleugbar Bildlichen fassen konnte; und nach ihr haben alle sich bequemt und daher die große Verwilderung und Gemeinheit aller Philosophie. Leibnitz und Spinoza hatten doch noch wirklich spekulative Tendenzen, und gingen aus von reinen Gedanken. Dies bestätigt meine Klage über den Schaden der Logik. Jetzt behaupten die Nachfolger jener Schule, die Philosophie sei Psychologie, die W.-L. auch nur als Psychologie verstehend. Diesen ist nun gar nicht zu helfen. Aber damit sie aussterben,

und nicht eine neue Pflanzschule hinterlassen, oder, falls dies nicht möglich ist, daß neben ihnen es doch noch auch eine andere Stimme gebe, muß man sie bestreiten.

II. Vortrag. Rekapitulation. Unser Objekt ist die Verschiedenheit der zwei Ansichten von *A*. Wir stehen über beiden.

A ist = Verbinden = Denken.

Denken ist in Beziehung auf das ganze Wissen ein Teil; beide Logiken betrachten demnach hier nicht das ganze, sondern nur einen Teil des Wissens.

1. Die Ansicht der gemeinen Logik von dem Verbinden überhaupt;

2. Kritik dieser Ansicht, um der transzendentalen Logik Platz zu machen. Die Vergleichung ergibt sich in der Sache selbst: eben in der Kritik.

Ad 1. Die Logik achtet auf die Verbindung eines Mannigfaltigen von fertigen Vorstellungen, in denen selbst schon eine Einheit und Verbindung ist, zur Einheit eines neuen, die gesamten einzelnen umfassenden, Bildes. Jede Vorstellung ist selbst Einheit eines Mannigfaltigen; auf diese erste Verbindung zur Einheit achtet die Logik gar nicht, sondern nimmt diese Vorstellung faktisch an, und sieht, wie dieselben verbunden werden zu einer neuen Einheit. Ihr Verbinden ist das Erzeugen allgemeiner oder abstrakter Begriffe, dies auch ihr Denken. Es sind vorausgesetzt die einzelnen Vorstellungen solcher und solcher im Raume befindlicher, durchaus bestimmter Gegenstände, mit dieser Größe, z. B. Pflanzen. In der Anschauung solcher einzelnen Pflanzen könnte nun das Bewußtsein fortgehen, und so käme es denn niemals zu dem Wissen, daß dieses etwas anderes sei denn rohe Materie, und daß wiederum etwas anderes Tier sei; sondern alle Vorstellungen flössen eigentlich in eine einzige eines unbestimmten Etwas, wie ein berühmter Logiker sich darüber ausdrückt.

Um über diesen Punkt deutlich zu werden, muß ich eine leicht faßliche, und in ihrer gewöhnlichen Praxis anschaulich nach-

zuweisende Erklärung des Begriffs voraussenden. Der Begriff setzt immer den Charakter eines Etwas: es ist das und das, d. h. alles dasjenige nicht, was durch diese Bestimmung ausgeschlossen wird.

Schon die Folge bitte ich zu bemerken: es mag jetzt ein Unterschied in den Dingen sein, für irgendein anderes Wesen, das da zusieht; in den Vorstellungen als solchen ist durchaus keiner. Die Dinge sind nicht einmal im Raume gesondert, so und so weit gehend; denn die Sonderung besteht ja bloß in ihrem Charakter, Verhältnis, Gegensatz und Bestimmtheit, als da ist Pflanze, Tier; indem ja der Raum in sich kontinuierlich ist und nie zu Ende, und die Grenzen in ihm sich nur auf die Verschiedenheit der Materie gründen. Es sind darum im Wissen gar keine abgesonderten und einzelnen Dinge. Darum ist auch für einen solchen Logiker gar keine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen des Abgesonderten und Auseinanderliegenden, dergleichen ja lediglich durch einen besondern Charakter entstehen können, die er aber doch bedarf, um die Verbindung zu erklären; sondern es fließt ihm alles notwendig zusammen in einer und derselbigen Vorstellung eines gleichmäßig gefüllten Raumes. Fassen Sie dieses indessen, so gut und scharf Sie können. Wir kommen darauf zurück, und die Fortsetzung macht es durch sich selbst deutlich. Solch scharfes Denken ist aber nicht des Logikers Sache: er blinzelt nur. Er hat abgesonderte begrenzte Erscheinungen im Raume nebeneinander, ohne allen Charakter, wodurch die Grenzen angegeben würden; gesonderte Körper, die eben alle für ihn Körper sind, und nichts mehr.

(Für ihn sind diese nichts als Körper! Fassen Sie dieses scharf, und gehen Sie nur nicht ohne weiteres in dem Dämmerscheine der gemeinen Logik hinweg.)

Zugegeben und geschenkt, daß die Gegenstände dennoch, durch dichteren Zusammenhang, durch Gesetze, nach denen die Materie geordnet ist, unterschieden seien; aber daß jemand von ihnen als Unterschiedenen wisse, dazu gehört eben, daß er diesen Unterschied selbst begreift, in sich die Dinge entgegensetzt und vergleicht, mithin einen allgemeinen Begriff derselben schon hat: dieses wird hier nicht gesetzt, denn dies soll erst durch

Freiheit gebildet werden (also er kann nur durch den fertigen Begriff seines Begriffs erzeugen). Doch sei ihm dies geschenkt.

Ad 2. Damit, mit diesem unbestimmten Etwas, will er nun sich nicht begnügen; sondern er will Mannigfaltigkeit und leichtere Übersicht in der Körperwelt.

Halten wir ihn bei dieser neuen Behauptung an. Das logische Ich findet sich hier plötzlich eingesetzt in den Besitz zweier neuen, sehr bedeutenden Bilder, ohne daß ihrer, und wie das Ich zu ihnen kommt, die geringste Meldung geschehe. Indem es sich nämlich mit jener unbestimmten Erkenntnis der Dinge (deren Unmöglichkeit ich gezeigt habe, dermalen aber noch schenken will) nicht begnügt, hat es ein allgemeines Bild der Art und Weise seiner Erkenntnis. Es, das Ich, hat sich gebildet, und stellt sich vor sein Erkennen überhaupt, und dies nicht vermöge irgendeines Dinges, sondern rein in ihm selber erzeugt: ein Erkennen des Erkennens selbst, ein Wissen der Erkenntnis, als einer unbestimmten und nicht befriedigenden. Das Ich also hat einen tüchtigen transzendentalen apriorischen Begriff, vor allen allgemeinen Begriffen vorher, und um zu ihm zu kommen. Ferner: statt dieser unbestimmten Erkenntnis verlangt das Ich Mannigfaltigkeit und leichtere Übersicht in seiner Erkenntnis. Es entwirft sich darum zuvörderst wieder ein allgemeines Bild, und sodann, was noch mehr ist, ein Bild dessen, was durchaus nicht ist, in keiner Wahrnehmung seiner selbst oder der Dinge gegeben ist, sondern schlechthin nur sein soll, in welchem liegen die Bilder von Mannigfaltigkeit, Ordnung, leichter Übersicht, in Nichts gegeben, und dem Gegebenen widersprechend, also ein rein apriorisches Postulat, das Bild eines Ideals.

Und so große Dinge tut, solche überfliegende allgemeine Begriffe hat das Ich, ehe es noch den mindesten allgemeinen Begriff hat, sondern erst Anstalt macht, zu demselben zu gelangen! Welch ein herrliches Gut ist die Stockblindheit! Hätten die Logiker gesehen, was sie hier voraussetzten, sie hätten einen harten Stand bekommen!

(Im Vorbeigehen, weil es hier sich so klar macht, eine Bemerkung über den entgegengesetzten Geist der Logik und der Philosophie. Wie kommt es, daß die Logik dies nicht gesehen

hat, daß sie das Ich denken läßt vor allem Denken, und daß ich es so leicht sehe? Daher, daß ich gewohnt bin, mich allenthalben, wo Bewußtsein ist und Denken, darauf zu besinnen; also stets des Bewußtseins mir bewußt zu sein; sie aber dies unterlassen. Der Mensch will Mannigfaltigkeit und Übersicht; das sind sie kapabel so auszusprechen, ohne zu bedenken, daß er dies ja in seinem Denken wollen muß, daß er dazu Begriffe haben muß. Das Wollen wird ihnen ein Ding an sich, ein rein Faktisches; das Denken denken sie nur da, wo sie sich recht in die Seite stoßen, hier, wo sie es erklären wollen. Was sie in dieser Erklärung voraussetzen, darf aber kein Denken sein; denn sonst bekämen sie ja das Denken vor dem Denken, vor dem von ihnen Erklärten, der Zirkel ihres Verfahrens spränge in die Augen, und ihr mühevolles Kunststück wäre vergebens.)

Jedoch wollen wir sie noch nicht vernichten, um es noch länger anzuschauen, darum schenken wir auch dies und hören sie weiter.

Das Ich des Logikers will sich mit einer Welt gesonderter Körper nicht begnügen; es will eine Mannigfaltigkeit höherer Art, eine Ordnung nach Genus, Klassen, Arten und Unterarten.

Es ist klar, daß, ob dies Bestreben gelinge, eben von der Körperwelt abhängt, da der Begriff sich nach ihr richtet, ob solche Genera, Arten und Unterarten vorhanden sind: es kann gelingen, oder auch nicht. Gelingt es, so ist es eine Gunst der Natur. (Im Vorbeigehen: gerade diesen Gedanken und mit diesen Worten spricht Kant aus in der Kritik der Urteilskraft, im zweiten Teile[1], es sei eine Gunst der Natur, wenn sie sich bequeme der Begreiflichkeit und Faßlichkeit nach Vernunftgesetzen, die doch nicht in ihr liegen: und dies sagt er nicht spottend, sondern wenn auch nicht gerade als seine eigne Ansicht, dennoch als

[1] Im II. Teile der Kr. d. Urt. kommt der Ausdruck „Gunst der Natur" nur in § 67 vor (Reclam 262). In engerer sachlicher Beziehung zu der hier von Fichte behandelten Frage steht eine Stelle im V. Abschnitt der Einleitung der Kr. d. Urt. (Reclam 22): Kant gebraucht da das in der späteren Literatur mehrfach aufgenommene Wort vom „glücklichen Zufall". Fichte hat wohl die beiden Stellen miteinander verwechselt.

eine wohl zu vergönnende, löbliche, und zu etwas führende; was beweisen würde, daß in dieser Stelle die richtige Einsicht ihm nicht beigewohnt hat. Bei uns ist dies nicht Gunst der Natur, sondern absolute Schuldigkeit und Notwendigkeit, wenn sie überhaupt zu existieren begehrt, indem die ganze Natur gar nichts anderes sein kann, als die Darstellung unserer Begriffe.)

Jedoch zum Glücke gelingt's: die Natur ist so eingerichtet, daß ihr Mannigfaltiges sich verbinden läßt in ein Allgemeines, daß das Allgemeine erster Abstraktion wieder sich verbinden läßt zu einem Allgemeinen zweiter Abstraktion usf. Und so sind wir endlich bei der Verbindung oder dem Denken des Logikers angelangt, und wollen sehen, wie er den Vorgang beschreibt.

Also: In einem solchen Einzelwesen, z. B. einer Pflanze, liegen mehrere Merkmale (lassen Sie sich dieses Wort nicht entgehen, es ist der eigentliche Grund und Boden der logischen Weisheit); diese werden durch den Verstand gesondert und unterschieden; das vorliegende Einzelwesen wird in dieselben zerlegt, z. B. in Ort, wo sich die Pflanze befindet, in Zeit der Wahrnehmung, Größe des Ganzen und der einzelnen Teile gegeneinander und gegen das Ganze, Dichtigkeit der Materie, Gesetz, nach welchem sie zu einem Ganzen vereinigt ist, u. dgl. Um nun ferner das Bild dieses Einzelwesens, das in dem Zusammen dieser Merkmale besteht, und nur diesem Einzelwesen entspricht, zu erheben zu einem solchen Bilde, das nicht bloß diesem gegebenen Einzelwesen, sondern allen ohne Ausnahme zu derselben Gattung gehörigen — (ich möchte diesen Zirkel gern vertuschen, aber ich finde keine Wendung) — entspreche, lasse man nun diejenigen Merkmale, die bloß das Einzelne als Einzelnes charakterisieren, in dem einzelnen Bilde hinweg aus dem zu erzeugenden Bilde (man abstrahiere), — als hier sind Ort, Zeit, bestimmte Größe, und nehme in dasselbe auf nur die übrig bleibenden, hier die bestimmte Dichtigkeit der Materie, Verhältnis und Proportion der Teile zueinander, das Gesetz der Genesis, hier das Wachsen. Durch diese Operation entsteht nun hier der Grundbegriff der Pflanze überhaupt, das Bild der Einheit der Mannigfaltigkeit aller einzelnen Pflanzen, nach ihren verschiedenen Gattungen und ganz besondern einzelnen Bestimmungen.

So sei denn nun das Denken glücklich vollzogen, und der Begriff aus dem Nichts herausgeschaffen.

Lassen Sie uns dieses Verfahren kritisch prüfen, so manches dabei bedenkend, was der Logiker nicht bedenkt, um zu sehen, wie es sich mit dem Vorgeben desselben verhält, dies Verbinden sei das rechte, eigentliche Denken in seiner Wurzel, und wenn er dies beschreibe, habe er das ursprüngliche Denken beschrieben. (Es wird sich eben dabei zeigen, was schon vorher vermutet wurde, daß die Einigkeit der transzendentalen und gemeinen Logik nur scheinbar sei.) Diese Prüfung nehmen wir vor in unserm Namen, und fordern hier also allerdings eigene Evidenz, um der andern Ansicht vom Denken, der der transzendentalen Logik, Platz zu verschaffen.

Der Logiker also läßt durch sein Ich vor allem Denken und allem Begreifen voraus das Bild des Einzelwesens zerlegen in seine Merkmale. Mit der Frage, was diese Merkmale nun selbst sein müssen, bemüht er sich nicht. Wir wollen aber statt seiner diese Arbeit übernehmen. Z. B. der Ort, den der Körper einnimmt, ist doch wohl eine Bestimmung im Raume, ausschließend den Körper von allen andern Orten, in welchen er nicht ist, ausgehend von der Totalanschauung des Raumes, und innerhalb dieser den bestimmten Ort abgrenzend. Also die Ortsbestimmung ist ein Charakterisieren, Bestimmen, Begreifen des Einzelwesens in Rücksicht des allgemeinen Gesetzes der Räumlichkeit, setzt also den Gemeinbegriff des Raumes voraus. Ebenso setzt die bestimmte Zeit, in der ich den Körper wahrnehme, eine Totalanschauung der Zeit voraus. Nicht anders mit der Größe, welche ein Messen an anderer, größerer und kleinerer, Ausdehnung ist, also ein Bestimmen innerhalb der Ausdehnung und ein Verhältnissetzen in ihr, also ein Begreifen. Die Dichtigkeit der Materie ist wieder nur in Vergleichung mit andern und durch den Begriff der Kohäsion überhaupt, sie ist ebenso relativ, wie die Größe; endlich das Gesetz des Wachstums kann er nur sehen, indem er schon ein Bild dieses Gesetzes hat, unter welches er dieses nur subsumiert. Also alle diese Merkmale, die er durch die Sonderung des einzelnen findet, sind selbst schon Begriffe. So gewiß nun das Ich ein Einzelwesen, in welchem alle diese

Merkmale liegen, aufgefaßt hat (wie jeder Logiker voraussetzt, der nur das darin Liegende scheiden läßt, nicht erst setzen), so hat es in der Auffassung alle diese Operationen des Denkens und Begreifens wirklich vollzogen, denn nur durch sie wird es ein Taugliches für die logische Operation. Hätte es nicht so aufgefaßt, so hätte es gar nicht ein zu Analysierendes aufgefaßt; es hat darum den ganzen Begriff der Pflanze, den der Logiker erst erzeugen will, schon gehabt. Die Möglichkeit der Erzeugung des Begriffes setzt sein Dasein voraus; das ganze so bestimmte Denken ist da vor dem zu erklärenden Denken, gerade also, wie es nachher erzeugt wird; und der Logiker hat darum nichts erklärt.

Der Logiker sagt ferner, ich solle, was das einzelne als solches bestimmt, liegen lassen, und nur aufnehmen das, was die Gattung bestimmt. Ein Grundsatz darum, nach dem ich hier mich richte, muß mir schon bekannt sein, und ist mir ohne Zweifel bekannt, da es mit der Bildung abstrakter Begriffe so gut geht. Soll ich dies etwa gelernt haben in einer früheren Operation? Gut, und sind diese denn etwa wieder in einer früheren: wo ist denn nun die erste und allerfrüheste? Wie wäre es, wenn er es eben gar nicht gelernt hätte, sondern schlechthin es wüßte, ebenso wie es scheint, daß er nicht lernt, eine Pflanze begreifen, sondern sie eben begreift schlechthin dadurch, daß er ist?

Es erscheint also klar, daß der Logiker das, was er erklären will, schon voraussetzt, daß die Einzelwesen nicht erst durch eine freie Handlung des Ich innerhalb des Lebens unter ihre Allgemeinbegriffe aufgenommen werden, sondern daß sie gleich in der unmittelbaren Wahrnehmung unter denselben befaßt werden; daß eine Erscheinung nicht erst hinterher unter den Begriff des Körpers, der Pflanze, des Tiers, der selbst erst durch freie Erzeugung entstehe, untergeordnet, sondern unmittelbar in der Wahrnehmung darunter gefaßt werde, und daß die transzendentale Logik so etwas behaupten werde; daß dies den Logikern durchaus entgangen ist, weil ihnen ihre Voraussetzung entgangen ist, und daß sonach darin ihr erster Irrtum liege.

Wenn nun dennoch dies Charakterisieren, Bestimmen in einer Sphäre, fernerhin und mit der gemeinen Logik übereinstimmend

Begreifen oder Denken heißen soll, so müßte die gegenüberstehende Behauptung der transzendentalen Logik so ausgedrückt werden: der Mensch wird schlechthin im Wissen geboren; sein Dasein bringt das Wissen mit sich, ohne alle sein Zutun und Freiheit. Dies Wissen aber ist nicht etwa bloß Anschauung, Gegenteil des Denkens, sondern es ist zugleich und in demselben Einen ungeteilten Wesen Denken, Begreifen selbst; und wenn es dabei bleibt, daß Denken Verbinden sei, Verbinden. Es fällt darum auch die zweite Voraussetzung, daß der Mensch oder das Ich denke, weg. Das Wissen schlechthin durch sich und durch sein Wesen denkt, und kann nicht anders denn denken, indem es eben aus der Unzertrennlichkeit der beiden Bestandteile der Anschauung und des Denkens besteht; durch beides eben wird ein Ich, falls und wiefern es ein solches gibt, ergriffen, bestimmt und gemacht, weit entfernt, daß es dieses machen sollte.

Wenn z. B. den Dingen außer uns Bilder entströmen und uns in die Seele fallen, so müssen, da sie nur durch den Gegensatz untereinander mehrere und verschiedene Dinge sind, ihnen zugleich durch[1] diese im Gegensatze sie charakterisierenden Begriffe entströmen. Sie sind z. B. in Hinsicht ihres Ortes verschieden und außereinander nur in Beziehung auf den Einen allgemeinen Raum, in welchem sie alle sich befinden. Es müßte darum außer den Bildern, die den einzelnen Dingen entströmen, auch noch der allgemeine Raum, in dem sie alle sind, und dem sie allein verschiedene sind, im Bilde entströmen. Aber auch noch damit nicht genug: es müßten auch noch den einzelnen Örtern, in denen ein jedes ist, ihre besonderen Bilder entströmen, als der Begriff ihrer Örter, durch die allein sie gegenseitig bestimmt werden. Oder falls das Denken und die Begriffe, ohne welche die Vorstellung eines einzelnen Dinges gar nicht möglich ist, nicht füglich den Dingen entströmen können, in denen selbst kein Gedanke ist, so müßte man sich über die Entstehung des Bewußtseins eben andere Begriffe anschaffen.

Über diese ganz entgegengesetzte Meinung, durch die sich auch noch manches andere in den vorausgesetzten Begriffen vom

[1] zugleich auch (?)

Denken und Verbinden ändern dürfte, wollen wir nun die transszendentale Logik weiter hören. —

Zuvörderst aber, um nicht zu scheinen, der Logik ihr Recht versagen zu wollen — noch dies. Das Ich denkt nicht, sondern das Wissen denkt, behauptet die transzendentale Logik; und wenn der Logiker kommt, und seinen allgemeinen Begriff macht, ist er schon vorhanden. Nun ist es doch aber gleichwohl wahr, und jeder kann an sich den Versuch machen, daß wir auch im Denken ihn zu machen scheinen. Dies kann nicht abgestritten werden.

Vereinigung für uns, die wir beide hören; das Erste, daß das Wissen denkt, sagt die gewöhnliche Logik nicht, weil sie es nicht weiß, und leugnet es darum auch nicht: das Zweite leugnet die transzendentale Logik nicht, weil sie nicht darauf achtet.

Also: das Wissen selbst denkt in der unmittelbaren Apperzeption, Wahrnehmung, ursprünglich. Nun kann aber das Ich dies Geschäft reproduzieren, nachmachen und nachbilden; also nicht das ursprüngliche, sondern das nachgemachte ist das Produkt des Ich; das Denken des Logikers, da es immer Produkt des freien Ich ist, ist also das nachgemachte.

Und nun können wir schärfer beide Ansichten vergleichen: Beide lassen denken, auf die und die bestimmte Weise denken, aufnehmen unter solche Gemeinbegriffe, verstehen und charakterisieren durch diese und diese allgemeinen Prädikate. Darin sind beide ganz einig. Beide verfahren mit Freiheit des Aufmerkens, des Richtens, auch noch darin einig. Nicht aber sind sie einig im Verstehen dessen, was sie treiben. Die transzendentale Logik weiß, daß das, was sie treibt, bloße Reproduktion ist des ursprünglichen Lebens des Wissens; die gemeine Logik aber meint, es sei das erste und ursprüngliche Denken selbst. Jene setzt das Wissen voraus, das so verfahren ist, wie sie es konstruiert, und bescheidet sich ein bloßes Nachbild zu sein; und eben daher ist sie transzendental, weil sie sich erkennt als darüberschwebend über dem wahren Denken. Dies ist zugleich die versprochene Erklärung des Wortes.

Jacobi sagt: alle Philosophie könne nur nachmachen; sie sei daher gar nicht tauglich zur Berichtigung wirklicher realer Erkenntnisse; diese müsse man sich eben machen lassen, in sich,

sie ganz gesetzlos sich machen lassen, und sie der Kritik nicht unterwerfen. Wir sagen es wie er: die Philosophie ist ein Bild der Genesis des wirklichen Wissens, das jedoch ein Kriterium in sich hat, daß es ein durchaus getroffenes Bild sei, denn das absolute Wissen bildet sich ab in ihm. Man muß es darum allerdings so beurteilen, und wer es anders beurteilt, der beurteilt es falsch. Sie, die Philosophie, ist transzendental für das Wissen.

Aber wie meint Er es denn? Er schärft es ein als etwas Unbekanntes, die W.-L. nennt er darum nicht, denn der ist es ganz bekannt; diese muß er gar nicht kennen. Was meint er darum? Eben die gewöhnliche Logik; — etwas anderes kennt er nicht. Da hat er recht, und er richte seine Strafpredigt an die, denen sie gilt, wiewohl weiterhin das Thema nicht zu diesem Texte paßt. Das weiß er nicht, daß die Philosophie bloß Nachkonstruktion ist, hält darum ihr Denken für das eigentliche Denken. Sie erzeugt sich aus dem verworrenen Stoffe das Wissen; das gehe nun nicht, denn die Philosophie sei nicht Schöpferin des Wissens! Richtig! —

III. Vortrag. Rekapitulation. (Das Objekt unserer Betrachtungen ist das Denken; darüber findet die Verschiedenheit der zwei Ansichten statt. Nach der gemeinen Logik ist das Denken eine zufällige Weiterbestimmung der ersten Vorstellung, des faktisch vorausgesetzten Wissens, z. B. der Weltvorstellungen; nach der Philosophie ist es eine ursprüngliche Bestimmung des Wissens, ohne welche die Vorstellung gar nicht ist; und die Vorstellung selbst ist eine Operation des Denkens, ein Gedanke.

Bei jener denkt das Ich, und das Denken ist eine Schöpfung durch Freiheit. Durch Erhebung vom Besondern zum Allgemeinen bringen sie heraus aus dem Sinnlichen das Geistige. Sie erräsonieren, denken aus, mit Freiheit und Willkür.

Nach der Philosophie ist das Denken das ursprüngliche Wissen, sie ist nur Nachkonstruktion desselben, daher ist sie transzendental, d. h. auf das Ursprüngliche gerichtet.

Nach der transzendentalen Logik ist das Denken das ur-

sprüngliche Bestimmen des schlechthin Faktischen; dies findet der Mensch schlechthin wie er nur ist, es ist niedergesetzt in demselben. Sowie er ist, denkt er. So setzt auch die gemeine Logik wenigstens als solches, das Mannigfaltige faktisch voraus. Die faktische Vorstellung nennen wir nun sehr passend das sich selbst machende Wissen, welches dem Menschen sich ohne alle seine Freiheit und Zutun macht. Nun ist dies schlechte[1] faktische Wissen zum Teil ein Denken; also: das Denken macht sich selbst, das Wissen denkt (ein sehr wichtiger Satz).

Die transzendentale Logik behauptet, dies sei das Denken, weil in der Erklärung und Ableitung des Denkens durch die gemeine Logik sich zeigte, daß seine Ableitung es voraussetze. Also mit dem notwendigen Beifalle der gemeinen Logik nimmt diese die transzendentale Logik an und auf; es liegt in den Worten des gemeinen Logikers selbst, und ihm fällt bloß Oberflächlichkeit der Beobachtung und Seichtigkeit des Blickes, Unbesonnenheit zur Last.)

Daraus entsteht nun eine verschiedene Ansicht des Denkens in beiden Logiken, eine verschiedene Beschreibung und Definition, oder richtiger: in der Beschreibung überhaupt liegt die Differenz; denn die gemeine Logik hat gar keine Beschreibung und Definition, sondern sie exemplifiziert nur, und exemplifiziert falsch; denn sie hat das Denken selbst nicht begriffen.

Wir müssen darum vor allem die Beschreibung der Philosophie vom Denken anhören.

Ich werde dabei Schritt vor Schritt gehen; ich könnte kürzer dabei sein, dann aber weniger belehrend. Hier geht nun das eigentliche Gebiet der Philosophie an, durch eigene Konstruktion der Einbildungskraft und Schärfe und Genauigkeit in der Auffassung bezeichnet. Denn ob wir gleich selbst nicht philosophieren, so müssen wir doch die Philosophie, die wir von nun an redend einführen, verstehen; dies ist nur möglich, indem wir uns ganz in sie hinein versetzen, und es vorläufig als unser eigenes vollziehen.

---

[1] schlechthin (?)

Zuerst natürlich den Begriff des Denkens selbst, die Konstruktion desselben aus seinem Grundcharakter. Es verhält sich damit ungefähr wie in der Einleitung mit dem Begriffe des Wissens. Exemplifizieren kann man es wohl, aber es zu denken, ist schwer. Selbst die gemeine Logik kommt nicht weiter als bis zum Exemplifizieren, und zwar tut sie dies falsch. Wie sollen daher solche, die erst den Eintritt in die Wissenschaft begehren, anders sein? Ich muß daher sie Schritt vor Schritt leiten.

Denken ist ein Wissen, weitere Bestimmung des Wissens; Wissen haben wir (in der Einleitung) charakterisiert als Sehen[1] eines Seins durch ein Bild: diesen allgemeinen Charakter des Wissens muß also auch das Denken tragen; und da es nicht das ganze Wissen ist, so fragt sich: welches ist sein spezieller Charakter, durch den es eine Bestimmung des Wissens wird?

Denken ist ein Bilden, das schlechthin ein Bild seiner selbst setzt. Ein Bilden $= a$, nicht denkbar ohne ein weiteres Bild $= b$. Darin, daß es gar nicht ist ohne diese Gesetztheit des andern, besteht sein Wesen. (Ich sage mit Absicht, ein Bilden, in der Form des Verbi, welches zu merken ist.)

Wie ist dies möglich? a ist ein Bild innerhalb eines andern $= b$, welches ist nur in Beziehung und Vergleichung mit diesem ersten, und inwiefern es in dieser Beziehung gebildet wird. Z. B. der Ort a, an dem sich ein Körper befindet, ist nur in Beziehung auf den allgemeinen Raum, und innerhalb desselben; zugleich demselben gleichgesetzt, zugleich abgesondert von ihm. Ohne diese unmittelbare lebendige Gegeneinanderhaltung und Absonderung ist gar nicht ein Ort, denn er ist nur in und an diesem andern. Er ist darum nur in einem Bilden, einem lebendigen, in einem unmittelbaren Entstehen, das da setzt ein anderes Bild, ein stehendes und ruhendes, als die Bedingung des ersteren.

(Dies müssen Sie nun innerlich anschauen. Das Wissen ist offenbar ein Verhältnis; also die Frage wo, und die Antwort da sind nur möglich in einer Vergleichung, einem Aneinander-

[1] Setzen (? — vgl. S. 294)

halten der beiden Glieder des Verhältnisses: ein Herausreißen des Besondern aus dem im Akte selbst ihm gegenübergesetzten Allgemeinen.

Diese Anschauung müssen Sie nun für sich üben, und hier muß Ihnen die Evidenz werden, wie ein Blitz. Selbst auch wer es recht gut zu wissen glaubt, muß es doch üben. Denn wir wissen's wohl im Zeichen, aber die Anschauung selbst, nicht ihr bloßes Bild, soll der neue Tag unsers Lebens werden.)

Was das Erste wäre: ein Bilden ist es nur im Leben.

1. Zugleich aber setzt es ein Bild seiner selbst; dies geht ebenso unmittelbar daraus hervor. Denken Sie sich: es ist entweder ein Bild des Raumes, so ist es nicht das Bild der besondern Stelle; oder es ist ein Bild der besondern Stelle, so ist es nicht Bild des Raumes. Beides gibt nichts; erst im Zugleichsein beider, in der Beziehung beider aufeinander besteht der Begriff, von dem die Rede ist. Dies läßt sich nur denken als ein Fortgetriebenwerden von einem zum andern, und Sein in keinem; dieser Flug muß aufgefaßt, und zum Stehen gebracht werden in einem höheren Bilde, eben dieses Bildens; und dieses ist's, wovon wir hier reden. Nicht das Bild von dem einen oder dem andern, sondern das Bild von dem Verhältnisse; das Verhältnis aber ist nur im Vergleichen. Das Bild eines Verhältnisses darum ist das Bild eines Vergleichens, also eines Bildens.

Diese Schärfe teils zum künftigen Gebrauche, teils zur Erreichung und zum Fassen der Klarheit schon hier: Im Ganzen müssen Sie es, nachdem Sie es eingesehen haben, merken, und in sich niederlegen: Denken = ein Verhältnisfassen; Begriff = Bild eines Verhältnisses.

2. Dieses Denken und Begreifen komme nun schlechthin in aller Vorstellung (Bilden mit Bewußtsein) ohne Ausnahme vor, behauptet die transzendentale Logik, und es kann darohne gar nicht ein Einiges sein.

Denn man setze, die Vorstellung sei auch nur die eines Etwas, eines Abgesonderten und Einzelnen, so ist sie dies doch nur im Gegensatze mit allen übrigen, aus ihnen ausgesondert; mithin im Fluge dieses Aussonderns und durch den Flug ist sie

allein. Dies Etwas an ihm ist darum nur dies Aussondern und Gegensetzen selbst, welches wieder die stehende Einheit seines Bildes setzt; darum ist hier dasselbe Begriffsverhältnis, wie wir es geschildert haben. Es ist also das Etwas ein Produkt des Denkens. Aber das, was schlechthin jeder Vorstellung zukommen muß, ist, daß sie sei ein Etwas, und so ist der Beweis der transzendentalen Logik streng für alle Vorstellungen geführt.

Da nun ferner die Vorstellung schlechthin immer vorausgesetzt wird auch vom gewöhnlichen Logiker, so ist auch gegen ihn gültig der strenge Beweis geführt, daß das Wissen schlechthin dadurch, daß es ist, Denken sei, und daß ohne Denken es gar kein Wissen gebe.

3. Um die Vergleichung zwischen der transzendentalen und gemeinen Logik fortzusetzen: Man könnte sagen, die transzendentale Logik stellt einen andern Begriff vom Denken auf, redet darum von etwas anderem, und tue darum, übrigens in ihren Ehren und Würden verharrend, der gemeinen Logik unrecht, indem sie sie vor ihr Forum zieht, und sie nötigen will, davon zu reden, wovon sie redet: die Logik könne sich ja den Umkreis ihres Gebietes selbst ziehen, und solche engere Bestimmungen des wissenschaftlichen Gebietes seien ja für die Wissenschaft selbst höchst ersprießlich.

Hierauf ist Folgendes zu antworten:

a) Die Logik stellt gar keinen Begriff auf, sondern nur eine Anschauung vom Denken, und zwar eine falsche, worüber sich indes ohne den Begriff durchaus nichts ausmachen läßt. Dies ist ihr erster Fehler; dadurch tut sie zugleich Verzicht auf allen wissenschaftlichen Charakter, und gibt sich hin dem gesetzlosen Schwanken. Nur Erzeugen aus dem Begriff ist Wissenschaft; da sie den Begriff nicht aufstellt, sondern bloß das Denken betrachtet wie es ist, so ist sie nicht Wissenschaft, sondern bloße Empirie.

b) Die transzendentale Logik belegt ihren Begriff in der Konstruktion des Etwas, wie soeben geschehen, als einen durchaus notwendigen Bestandteil des Denkens, und somit aller Vorstellung, die eben daran als Denken sich zeigt.

c) Aber die gemeine Logik hat gerade denselben Begriff vom Denken, nur blind und bewußtlos. Indem sie in den ihr vorausgegebenen Vorstellungen Merkmale vorfindet, und sogar zur Einheit einer Vorstellung verbundene Merkmale vorfindet, findet sie in der Tat Begriffe, Resultate eines Denkens vor; denn alle Merkmale sind Bestimmungen des vorliegenden Etwas durch sein Verhältnis zu einer höheren Sphäre (z. B. des Raumes, der Zeit u. dgl.). Was sie darum als Denken begreift, Verbindung von Merkmalen zur Einheit einer Vorstellung, findet sie in der Tat schon geschehen vor sich; nur daß sie dies gar nicht merkt, und bloß das Verbinden, welches zu bemerken sie gar nicht unterlassen kann, allein bemerkt.

4. Ein erläuternder Zusatz über die obige Beweisführung der transzendentalen Logik: die transzendentale Logik sieht mit Evidenz ein, und ich hoffe, Sie mit ihr, daß sogar das bloße Etwas nur durch eine Aussonderung von den übrigen und durch die Beschreibung des Gegensatzes und des Verhältnisses zu ihnen möglich sei: daß es darum sei Resultat eines Denkens, ein Begriff. Die gemeine Logik aber sieht von dem allem nichts; denn außerdem müßte sie sich aufgeben. Für sie ist das Etwas und ein gar viel und mannigfach bestimmtes Etwas gegeben: sie hat es, und damit gut. Wie verhält es sich denn nun mit dieser verschiedenen Fassungskraft? — Sie begnügt sich mit dem Blicke des Daß, was sie hat, was ihr schlechthin gegeben ist; für ein anderes Bedürfnis als zu dieser historischen Revision des Gegebenen tut sie das Auge nicht auf, oder hat kein Auge. Die Philosophie blickt auf das Werden, die Genesis, über das faktische Sein hinweg, durchblickend dasselbe: so einmal ist ihr Blick und Auge, und anders außer auf diese Genesis hin kann sie gar nichts erblicken, und das ist die stehende Frage ihres Auges, daß sie sehe auf das Woher des Seins. Jenes Auge ist das empirische, dies das wissenschaftliche, jenes vernehmend, dieses verstehend.

Dies darum, das Auge, ist die Verschiedenheit beider. Auch die zum erstenmal in mein Auditorium treten, haben schon vernommen, wie Philosophie der Unphilosophie entgegengesetzt

wird, und wie wir die letztere abweisen. Beide beruhen auf einer absoluten Verschiedenheit der Organe, welche ebenso verschieden sind wie im Äußeren Sehen und Tappen. So wie im Lichte die Dinge der äußeren Welt ganz anders erscheinen als im blinden Tappen, so erscheinen die Objekte der inneren Welt ganz anders für das Organ der Philosophie, als für das der Ungleichheit[1].

So könnte nun ein jeder sprechen, und es ist auch so gesprochen worden auf eine unsinnige und verderbliche Weise; darum darf nur die Zumutung gemacht werden, daß wir diese Verschiedenheit auf eine jedem, der nur nicht ganz eingewurzelt ist in der Blindheit und noch die gemeine Ehrlichkeit besitzt, hören und vernehmen zu wollen, völlig verständliche und einleuchtende Weise darstellen. Dies ist hier geschehen. Jene spricht vom Sein, diese vom Werden; dies Verhältnis ist dargestellt an einem faßlichen Beispiele des Etwas. Das Etwas entsteht nur durch Gegensatz und Aussonderung von dem, was nicht zu diesem Etwas gehört. Dies nun ist unmittelbar so wichtig, daß es die ganze Ansicht vom Denken, und überhaupt vom Bewußtsein ändert und die ganz neue Welt der Transzendentalphilosophie erzeugt, wie sich immer mehr zeigen wird.

Jener Blick der Philosophie sieht gar nicht anders, seinem Wesen und seiner Bildung zufolge; beim Sein bleibt er gar nicht stehen, vernimmt es nicht einmal besonders, sondern geht sogleich fort zum Werden, wo er dann das Sein schon darin hat. Kein Vernehmen, sondern durch und durch Verstehen und nichts anderes will er. Dazu bedarf er nicht erst des Ermahnens, Anstoßens, Forttreibens: wer dies noch nötig hat, der ist kein Philosoph. Und so haben wir es erklärt, was es heiße: nicht ein Blitzen der Evidenz, sondern ein ewiger Tag des Lebens sei die Philosophie: man muß nicht Philosophie besitzen, sondern sein, eben diesen absolut genetischen und verstehenden Blick als seine unwandelbare Natur tragen.

5. Weitere Folgerungen aus dem offenbar gewordenen Unterschiede beider Ansichten.

---

[1] Unphilosophie (?)

Wir nannten früher das Denken ein Verbinden, eines Mannigfaltigen zur Einheit, und mit Kant Synthesis. Durch das Verbinden der gemeinen Logik nun entsteht bloß ein quantitatives Verbinden eines Mehr oder Weniger gleichartiger Elemente. Je mehr Merkmale in einem Begriffe sind, auf desto weniger Gegenstände paßt er, je weniger Merkmale, desto mehr Gegenstände befaßt er. Alles gleich; nur ein Mehr oder Weniger; dies ist eine schlimme Verwirrung.

In der transzendentalen Logik dagegen ist die Verbindung qualitativ, schlechthin und ursprünglich verschiedener Grundelemente des Wissens, des Begriffes und der Anschauung, die selbst in der Anschauung eines Etwas schon verbunden sind. Die transzendentale Logik hat demnach nachzuweisen: a) wie beide, Anschauung und Begriff, verschieden sind, b) wie nur durch die Vereinigung beider das Wissen überhaupt zustande kommt: denn das Wissen in seiner absoluten Grundform ist eine solche Synthesis der Anschauung und des Begriffes. Die transzendentale Logik wird also nicht fragen, wie Kant: wie sind diese oder jene Bestimmungen des Wissens möglich, innerhalb des schon zustande gekommenen Wissens, z. B. synthetische Urteile *a priori?* sondern: wie ist das Wissen selbst möglich, d. i. durch welcher Elemente Verbindung ist es möglich? Wir, hinein uns versetzend in dieses Bild, sehen es entstehen aus einem Nichtwissen, d. h. wir verstehen es. So weit reicht dieser wissenschaftliche und genetische Blick, so allein ist darum auch Wissenschaft des Wissens, d. i. W.-L. möglich.

6. Eine Hauptbemerkung. Denken ist fürs erste nach dem obigen bestimmt worden als Bilden des Verhältnisses eines Bestimmten zu einem andern, innerhalb dessen es bestimmt ist. Z. B. Stellen (an einen Ort) ist gleich Bilden des Verhältnisses des Raumes, den ein Etwas einnimmt, zum allgemeinen Raume. Ein solches Bestimmen, wie hier das Stellen, setzt aber das Bild des Allgemeinen, im Verhältnis zu welchem es bestimmt wird, voraus, wie hier des Raumes. Was das Erste wäre.

Nun sind dieser allgemeinen Rücksichten, in Beziehung auf welche und im Verhältnis mit welchen die Gegenstände bestimmt werden, mehrere, nicht bloß eine allgemeine: Raum, der hier

bloß zum Beispiel angeführt worden. Was das Zweite wäre. Jenes Bestimmen aber geschieht, nach der transzendentalen Logik, schlechthin ursprünglich, sowie nur überhaupt ein Wissen ist, indem es nur dadurch zum Wissen kommt.

Das absolut ursprüngliche Wissen setzt darum die Bilder jener allgemeinen Rücksichten voraus, dies ist ein unmittelbarer Schluß. Die transzendentale Logik wird ohne Zweifel verbunden sein, über den Inhalt dieser Bilder einige Auskunft und Übersicht zu geben.

Da es mir nicht um den Vortrag der gewöhnlichen oder transzendentalen Logik zunächst, sondern um Vorbereitung auf die Philosophie zu tun ist, so steht eine Betrachtung über den Zweck und Erfolg einer solchen Ansicht hier an ihrer Stelle. Gerade in Beziehung auf die Absicht der Vorbereitung, die indifferent läßt, haben wir dies Kollegium eine Kritik genannt, und es verglichen mit der Kantischen. Dieses wollen wir nun an dieser Stelle anwenden und tun.

Kants Absicht war, nachzuweisen ein Apriorisches im Wissen. Fassen Sie dies so: Kant bestritt eine Philosophie, die das Wissen als ein durchaus reines und durch sich völlig gestalt- und bestimmungsloses Bildvermögen betrachtete, welchem alle Gestalt, die es etwa annehme, gegeben würde durch die Einwirkung der Dinge. Kante wollte diese Partei überführen, daß, — womit er sich vorläufig begnügen wollte, — wenigstens Einiges in der bekannten Gestaltung des Wissens sei, das ihm nicht durch die Dinge gegeben sein könnte, sondern das es durch sich selbst haben müßte. Dies erweislichermaßen nicht in den Dingen, sondern in dem Wissen selbst Begründete, diese von dem Wissen selbst sich gegebene besondere Gestalt und Bestimmung war nun, was er *a priori* nannte. — Jetzt fürs erste abgerechnet, aber denn doch erinnert, daß die W.-L. in dieser Bescheidung auf den halben Teil Kant nicht folgt, — von welchem nie recht klar wird, ob es ihm damit so recht Ernst war, oder ob er nur vorläufig, und um solcher Untersuchung, die ihm zu schwierig schien, sich zu überheben, den Teil gewinnen wollte, um dadurch das Ganze zu gewinnen; seinen Beweis nur teilweise zustande bringen wollte,

was recht gut geht, und deshalb so zu Werke ging; — daß aber nach der W.-L. alle Gestaltung ohne Ausnahme das Wissen sich selbst gibt, daß es außer seinen Gestaltungen ganz und gar nichts gibt, daß die Dinge oder das Sein selbst nur eine im Wissen selbst begründete Gestalt desselben sind, und es darum Dinge gar nicht gibt außer im Wissen, daß sie darum Alles als apriorisch erkennt, und ein Aposteriori in diesem Sinne gar nicht zugibt — (darauf bezieht sich meine früher gemachte Bemerkung, S. 126 ff.): — Dies abgerechnet, sage ich:

Wie könnte nun Kant oder die W.-L. bei völlig gleicher Grundabsicht ihren Beweis führen?

IV. Vortrag. Offenbar nur also: sie müssen die ursprüngliche und schlechthin vorfindliche Gestaltung des Wissens sich gestalten lassen vor unsern Augen; in Genesis auflösen, was freilich als fertig und gemacht dem unwissenschaftlichen Sinne sich stellt; da wird es sich ja dann zeigen, ob diese Gestaltung dem Wissen durch sich selbst, oder durch etwas anderes geworden ist. Dies tut Kant und die W.-L., es ist ihnen beiden gemeinschaftlich; dies das Organ, als das Eigentliche, was die W.-L. bei ihm gelernt hat.

Dies gibt nun transzendentalen Idealismus.

(Über Kant ist jetzt des Redens viel. Sie glauben, sich nun, da niemand mehr dasteht, ihn zu verteidigen, an dem überwiegenden Verdienste, das so lange ihren Geist gedrückt hat, rächen, und sich selbst bei dieser Gelegenheit ein vornehmeres Ansehn geben zu können. Aber keiner weiß eigentlich, wovon die Rede ist. Probieren Sie es nur. Wenn ein einziger von diesen superiören Geistern auf die Frage: was denn nun der distinkte Charakter der Kantischen Philosophie sei, antwortet: dies, daß sie das faktisch gegebene Bewußtsein in seine Genesis auflöse und es vor den Augen des Zuschauers entstehen lasse, so will ich unrecht haben und es ihnen abbitten. Kant sieht; wenn auch bei weitem nicht umfassend genug, so sieht er doch wenigstens; und wer ihm gegenüber die Ehre haben will zu reden, muß auch sehen.

Sie aber tappen, und schelten nur Kant, daß er nichts Rechtes ertappt habe. Mein Gott, er tappte gar nicht, sondern er sah; im Lichte aber sind die Dinge anders als in der Dunkelheit des Tappens.)

Grundaufgabe also: das ursprüngliche Wissen aufzulösen, und daran nachzuweisen, daß diese seine Gestalt gar nicht durch die Dinge zustande kommen kann, indem sie eben in den Dingen gar nicht ist. Dies wollte ebenso Kant, wie wir. Entscheidend dafür ist dieses: das Ding ist ein Produkt des Denkens, d. h. des Begreifens eines Verhältnisses und einer Vergleichung. (Nur jene Verkennung machte es möglich, die Sache anders anzusehen.) Die Form des Denkens hat sich dadurch gezeigt als die Form des Dinges. So weit aber geht nun Kant nicht. Also die Gestalt des Dinges ist eine absolute Sich-Modifikation einer absoluten Einheit, ohne daß weiter etwas dazwischen tritt. Darauf kommt es an.

Aber jene höheren Allgemeinheiten und Urverhältnisse, worin die Objekte gesetzt werden, z. B. Raum und Zeit, sind das Greiflichste, und davon läßt sich sehr leicht nachweisen, daß die Bestimmung nach ihnen nicht aus den Dingen, sondern aus dem Wissen stamme, und dieses hat Kant benutzt, aber die Sache nicht erschöpft. Dies macht freilich nicht gerade ihn, wohl aber seine Nachtreter so fehlerhaft, daß sie, was Versuch und Wegbahnung war, für die Sache selbst hielten. Das Wissen denkt, d. i. setzt in Verhältnis zu einem Höheren und innerhalb eines Höheren, das darum das Wissen durchaus mit sich bringen müßte. Dieses also, das Entstehenlassen der Vorstellung ist die Aufgabe der transzendentalen Logik; der Hauptpunkt dabei ist, daß ein Denken darin sei. Darüber wollen wir sie jetzt vernehmen.

Vorerinnerungen.

1. Es ist hier durchaus nur die Rede von der empirischen und ursprünglichen Vorstellung, d. h. von derjenigen, welche dem Menschen schlechthin durch sein Sein mit gegeben wird, und mit deren Bestimmung das freie Ich gar nichts zu tun hat.

2. Die absolute Voraussetzung und der Geist des Ganzen ist, daß diese Vorstellung absolut gemacht wird durch ein einfaches

sich selbst gleiches Prinzip (also daß nicht etwa verschiedene Elemente, der Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit und der Freiheit, hier zusammenwirken. Käme etwa dennoch eine solche Unterscheidung der Prinzipien vor, so müßte diese erst später geschehen und durch den Beweis. Hier ist alle Verschiedenheit in den Prinzipien durchaus abzuhalten, und es kommt darauf an, daß man sie abhalte. Also hier: ein einfaches Prinzip gestaltet sich durch sich selbst). Es ist dabei die Hauptsache, ein Ich an sich wegzubringen, und das Ich späterhin im Bildwesen, und aus der Sich-Bildung eines einfachen Prinzips zu erklären; also es entstehen zu lassen im Wissen selbst, und nicht außer demselben, worauf alles ankommt. Geben Sie mir darum vorzüglich auf diesen Punkt acht, den ich schon gestern (S. 138) berührt habe.

Dieses einfache Prinzip gestaltet sich durch sich selbst für den wissenschaftlichen Blick der Philosophie, die es im Werden sieht. Wo dieser Blick herkomme, und wie er möglich sei, muß an einer andern Stelle untersucht werden. In der Tat wird sie nicht, die ursprüngliche Vorstellung (wäre sie denn da ursprünglich?), sondern sie ist: dies ist leicht zu denken. Nach der gewöhnlichen, aus der Logik stammenden Ansicht ist das Ding, fertig und schlechtweg also, wie es ist, mit allen seinen Bestimmungen. Nein, sagt die transzendentale Logik, nicht das Ding, sondern die Vorstellung ist; übrigens ist sie ganz so, wie du vom Dinge aussagtest, fertig, schlechthin wie sie ist, usw. Dieses muß festgehalten werden.

Wie sich dadurch, wenn wir einmal hinein sind, die ganze Ansicht dennoch verändert, werden wir sehen.

Jetzt zur Sache. Es ist nötig, mit ganzer Seele dabei zu sein. Ich hoffe, es klar zu machen; aber es ist entscheidend für das Verständnis der ganzen Philosophie.

1. Die transzendentale Logik geht aus und knüpft zu ihrem großen Vorteile an einen Satz, der uns schon aus der Einleitung bekannt ist: Die Vorstellung oder das Wissen ist, heißt: es ist absolut ein Bild als Bild, d. i. welches als bloßes Bild verstanden und begriffen wird. Vom Sein des Bildes ist das Verständnis desselben, daß es bloßes Bild, nicht die

Sache selbst sei, unabtrennlich, und in dieser Unabtrennlichkeit besteht eben das bis jetzt aufzustellende Sein der Vorstellung.

2. Ich hoffe, die Worte sind klar, abhaltend den Irrtum, indem sie ihn bezeichnen. Doch ist das noch nicht die Klarheit, die wir wollen. Jetzt konstruieren Sie das Gesagte in der Einbildungskraft:

Es ist ein Bild = *a*, so und so bestimmt, von dem und dem innerlichen Gehalte, gleich dem des Seins, das ich nicht kenne, was es auch sei (z. B. dieser Ofen, dieser Baum). Aber dieses beschriebene Bild *a* ist nicht allein, sondern von demselben schlechthin unabtrennlich ist ein anderes Bild, wodurch *a* verstanden wird als Bild. Was ist nun in diesem zweiten Bilde = *b* enthalten? Darauf kommt es mir an. Es ist darin enthalten nicht etwa wieder der Inhalt des *a* (wie Ofen, Baum und seine Eigenschaften), sondern, laut unserer Aussage, nichts weiter als dieses, daß das *a* sei nur Bild, nicht das Sein selbst, daß es enthalte eben den ganzen Inhalt des Dinges, ohne darum das Ding selbst zu sein; dasselbe sei, im Inhalte, ohne es doch selbst zu sein in der Tat und im Wesen; welches nicht das Wesen, sondern eben Bild genannt wird. Daß durchaus kein anderer Unterschied ist zwischen dem Sein und dem *a*, als daß das letztere nicht sei das Wesen selbst, ist klar.

Was darum bildet *b* ab in *a*? setzt es dem Inhalte desselben etwas hinzu, oder tut es von demselben etwas weg? Nein. Es berührt gar nicht den Inhalt; sondern es erhebt sich zu etwas ganz anderem, und spricht aus das innere Wesen desselben: eigentlich, daß es nicht sei das Wesen, sondern nur der besonders hingestellte und abgesonderte Inhalt = Bild *minus* des Wesens. —

Um dies Wort wegzubringen, oder vielmehr es tiefer zu erklären: Wie läßt sich die Konstruktion des also aussagenden Bildes *b* denken? Antwort. Es drückt zuvörderst aus einen Gegensatz zwischen dem Sein schlechtweg, und dem Nichtsein, wiewohl doch Sein, des bloßen Inhaltes des Seins nämlich. Also es erhebt sich in die absolute Anschauung dieses Unterschiedes zwischen dem Sein selbst, und seinem bloßen Inhalte ohne das Sein: des Unterschiedes sage ich; denn beide sind

nur nebeneinander und durcheinander zu erblicken. In *b* erhebt sich darum zuvörderst eine ganz andere Region der Anschauung, die der, welche in *a* herrscht, und einen materiellen Inhalt ausdrückt, ganz und gar entgegengesetzt ist, indem sie nicht ausspricht einen Inhalt, sondern die Bedeutung und den Sinn des Inhalts, wie man ihn nehmen solle, ob als solches Sein, oder als bloßes Bild: — zu der absolut erkennenden (intellektuellen) Anschauung oder zum absoluten Bewußtsein eines Seins überhaupt und schlechtweg, mit dem Unterschiede vom Bilde.

Sodann (was in der Zukunft von der allerhöchsten Wichtigkeit werden wird) ist wohl zu merken, daß diese Anschauung die eines Unterschiedes ist, also weder die Anschauung des Seins, noch des Bildes, sondern des Seins durch Negation des Bildes, wie des Bildes durch Negation des Seins; also selbst ein schlechthin in sich selbst und aus sich lebendes Bild, oder richtiger Bilden. Endlich, diesem also entstandenen Bilde eines Bildes überhaupt wird nun das vorliegende Bild = *a* verliehen, und von ihm darauf angesehen, ob es Bild sei oder Sein. Bemerken Sie: was es ist, geht nicht etwa aus irgendeinem in *a* Sichtbaren hervor, so daß es mittelbar daraus erschlossen werden könnte, sondern wenn es als Bild erkannt wird, so wird es schlechthin also erkannt, und ohne alle Prämissen. (Tiefer unten werden wir über diesen Punkt auf ein überraschendes Resultat kommen.) So wird es denn auch erkannt der Voraussetzung nach: *a* stellt sich dar schlechthin als Bild.

Dies der erste Teil der Analyse des ersten Bestandteils der ursprünglichen Vorstellung. Aber wir sind mit der Konstruktion noch nicht fertig; denn es fragt sich noch, wie sind *a* und *b* unzertrennlich voneinander, und welches ist der Grund dieser Unzertrennlichkeit? Wir bleiben jedoch einen Augenblick hier stehen, um fest niederzulegen, was gefunden worden ist.

1. Das Bild *b* ist der Begriff von *a*, wodurch dasselbe als Bild, nicht als Sein selbst gebildet ist. Dieser Begriff möchte wohl sein der Urbegriff, der absolute Bestandteil des abso-

luten Wissens in seiner reinen Form, ohne welchen es zu gar keinem Wissen kommt, wie wir schon in der Einleitung gesehen haben, und hier im Verfolge noch klarer sehen werden. Unter diesen Urbegriff wird nun das bestimmte *a* subsumiert, welches Subsumieren ein Denken ist, also schon hier findet sich schlechthin im Wissen ein Begreifen und Denken.

2. Diesem Begriffe liegt nun zugrunde, und er selbst ist nur die bestimmte Anwendung auf *a*, eine absolut erkennende Anschauung des Seins selbst und seines Bildes. Diese Anschauung ist das allgemeine und absolute, schlechthin vorausgesetzte Wissen, in Beziehung auf welches erst die Beurteilung des *a* als bloßen Bildes, und nicht Seins, mithin das ganze *b*, das Begreifen von *a* als Bild, möglich ist. Wie soll denn anerkannt werden etwas als Bild, ohne das vorausgesetzte Vermögen, ein Bild schlechthin zu erkennen, und es zu unterscheiden vom Sein? Dies absolut vorauszusetzende Bewußtsein des Unterschiedes ist darum das Höhere, in Rücksicht dessen ein Niederes, hier *a*, bestimmt wird, hier als Bild. (Jene Grundanschauung verhält sich darum gerade so zu *a*, wie oben der Raum zur Stelle.)

Wenn man etwa das Begreifen des *a* unter dem Charakter des Bildes überhaupt, die Subsumtion, das Vollziehen des eigentlichen *b*, allein und ausschließlich Denken nennen wollte, so wird jene Anschauung, als Bedingung, Gehalt, Sphäre, innerhalb welcher gedacht und subsumiert wird, Denkform heißen können. Der Unterschied des Seins und Bildes wäre darum Denkform, wie in dem obigen Beispiele des Stellens eines Körpers der Raum, und da der Begriff des Bildes wohl der absolut erste und höchste sein dürfte, die absolute Denkform. Wie zu ihr etwa niedere, falls es deren gibt, sich verhalten, davon wird zu seiner Zeit geredet werden.

3. Also die absolute Denkform ist der Unterschied zwischen Sein und Bild. Das Bewußtsein derselben ist darum eine absolut verstehende, intellektuelle Anschauung, Evidenz, Klarheit, und der Grund alles andern Verstehens; aber auch nur des Verstehens. *Toto genere* nämlich ist diese Anschauung verschieden von dem Bewußtsein der qualitativen Beschaffenheit des *a*,

was man gewöhnlich Anschauung nennt, und im Gegensatze mit welcher ich jene intellektuelle genannt habe; indem im Bilde *a* wohl das Wesen der Anschauung im Gegensatze mit dem Denken ausgedrückt sein mag. Denn es wird durch diese intellektuelle Anschauung nicht gegeben irgendeine Beschaffenheit, sondern das durchaus andere, der Sinn, die Bedeutung, in der man die Beschaffenheit nehmen soll; ob man sie nehmen soll als Sein oder als Bild. Und dies ist eben der absolute Verstand einer Erscheinung, dergleichen *a* ist. Dies muß man nun eben verstehen, dadurch, daß man es tut, als absolut anzumutende Prämisse. Das gerade ist die Wurzel und das innigste Wesen des Organs zur Philosophie, das Ihnen schlechthin angemutet wird, Sinn zu haben für den Sinn, als schlechthin etwas anderes, denn alles Mögliche, was genommen wird in einem Sinne. Der bildliche Inhalt der Erscheinung läßt durch keine Kunst sich herauf erheben zum Verstande, dem Sinne; denn beide sind durchaus verschieden. Dies wollen jene, und das hat alle Logik gewollt. Ihre bloße bildliche Anschauung soll man ihnen, doch bleibend mit ihnen im Gebiete des *a*, hinauf erklären zum Verstande; sonst wollen sie es nicht glauben. Dies geht nun nicht, darum kann man sie auf keine andere Weise bedeuten, als daß sie eben das rechte Organ nicht haben, und daß sie sich vorläufig dies anschaffen müssen.

4. Dies ist die absolute Denkform, setzend eben Sinn und Verstand und Bedeutung überhaupt alles Bildwesens; die Nehmbarkeit desselben überhaupt in einem Höheren, dies ist der Unterschied der beiden. Auf dieser Einsicht beruht geradezu alles. Kant hat sie gehabt; es war dies gerade die zündende Flamme, die schon früh in ihn gefallen war. Und hätte er nur diese gehabt, so schwebte er schon wie ein höherer Geist über allen seinen Vorgängern, und die Erfindung der W.-L., die ganz und durchaus von der Durchführung dieser Erkenntnis ausgeht, war durch ihn gegeben. (Dieser Geist herrscht schon in dem Buche: Über den Beweis des Daseins Gottes[1].) Kant

[1] genauer: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1762).

sagt: das Sein ist keine Beschaffenheit, sondern nur dasjenige, wovon alle Beschaffenheiten ausgesagt werden. In dem letzten Ausdrucke schob er freilich wieder ein Anschauungsbild, ein Substrat unter; und dies böse Substrat ist dasjenige, um dessen willen sein Unterricht verloren ging. Das Sein wurde ihm logisches Subjekt; er hätte sagen sollen: das Sein sei dasjenige, durch welches alle Beschaffenheiten verstanden würden, und welches wiederum verstanden wird durch die Beschaffenheiten: dasjenige, als dessen Erscheinung und Äußerung die Beschaffenheiten und die sie darstellenden Bilder verstanden und angenommen werden.

Derselbe sagt: das Sein ist ein Noumen, ein Produkt des Denkens. Er hat ganz recht, wenn er von irgendeinem besondern Sein redet, das erst durch die Subsumtion unter das absolut angeschaute, rein formale Sein, zu einem Sein wird. Die oben sattsam beschriebene, aller Subsumtion zugrunde liegende Grundanschauung des Seins im Gegensatze des Bildes dagegen wird niemals, sondern ist schlechthin aller Subsumtion vorauszusetzen: die Eine und absolute Grundlage alles Verstehens und alles Wissens. Dies halten Sie jetzt fest. Welches Seins Anschauung diese absolute Anschauung ist, wird sich einst in der W.-L. finden (nämlich Gottes).

5. Als absolute Grundlage der ursprünglichen Vorstellung finden wir nun die Einsicht des Unterschiedes zwischen Sein und Bild. Diese Einsicht, — als weder Bild des einen noch des andern, sondern Bild ihres Unterschiedes wie ihrer Gleichheit, — ist, wie schon oben bemerkt worden, ein innerlich lebendiges Bilden, ein Durch, jedes der beiden durch das andere. Doch ist dies Fließen wieder eine stehende Einheit; denn es ist eben der Verstand des einen durch das andere; der Verstand ist aber ein vollendetes Durch, eine vollendete Wechselseitigkeit der Einsicht. Der Verstand ist am schärfsten zu beschreiben also: Er ist ein Sein (stehendes und festes), das durch sich ein Leben und Fließen setzt; denn er ist ja ein Durch der Einsicht, und ein Leben und Fließen, das schlechthin ein Sein setzt; denn er ist ja eben ein geschlossenes und vollendetes

Durch, die gesetzte absolute Klarheit des einen durch das andere. (Durch zeigt an einen Fluß und ein Stehendes zugleich. Dieses müssen Sie nun für sich konstruieren; wem dieses fest steht, der der wird in Zukunft vieles leicht finden.)

Ein solcher Verstand nun mit diesem durch sich selbst gesetzten Leben und Grundbilden ist uns die Grundlage der Vorstellungen. Möchten Sie nun jene innere Lebendigkeit aus dem äußeren, toten und starren Sein, jene Wechselseitigkeit der Erkenntnis, ihr Mittelschweben zwischen Zweien, aus dem Einflusse der äußeren, für sich abgeschlossenen, und außereinander befindlichen Dinge, den Sinn und Verstand aus dem Unsinn sich erklären? Dies wird keinem einfallen, der nur die Worte verstanden hat. Also die Welt der Dinge ist schon versunken, und das absolute Apriori des Wissens schon bewiesen bei der ersten ordentlichen Ansicht.

Dadurch entsteht nun eine völlige Veränderung der Ansicht des Seins, der Wahrheit, der Grundlage, des Absoluten. Statt eines Systems von toten Dingen, einer Materie, die sich gestalten soll, und zwar zu Bewußtsein und Begriff, ist uns geworden ein geistiges, d. i. verständiges Leben. Aus dem absoluten Verstande werden alle Dinge. Statt Materie und Tod haben wir Geist und Leben, als die absolute Grundlage der Dinge. Dadurch erhalten wir zunächst schon den Vorteil, daß wir in gleicher Sphäre bleiben, im Geiste eben und Verstande; und nicht in ein verschiedenes Genus überzugehen haben, wie sich überhaupt ein sehr begreifliches und klares Gesetz der Fortgestaltung des Geistes aus Geist zu Geist finden wird. Jede Wissenschaft ist eine Ansicht des Geistes; um wie viel mehr die W.-L. Eine Gestaltung der Materie in sich ist schon schwieriger; wenn uns aber gar angemutet wird, anzunehmen, daß diese Gestaltung der Materie Bild, Bewußtsein werde, so ist dies reiner Unsinn.

Es möchte hier vielleicht einer sagen, dies könne er sich nicht denken; das heißt aber eigentlich soviel, als: er könne es sich nicht einbilden, konstruieren: denn dies ist Sache der Einbildungskraft. Da wäre es dann freilich in einer Anweisung zur

Philosophie nötig, auch darüber Anweisung zu geben, und dazu soll dies Kollegium eben dienen, daß man lerne, geistige Bilder frei zu entwerfen, wie wir bisher schon einige Proben davon gegeben haben. Doch so viel ich irgend einsehen kann, hat das hier gar keine Not, warum sollte man denn nicht ein Leben sich bilden können, da man ja immerfort lebt, den Verstand, da man ja doch zu verstehen glaubt? Aber eigentlich will man dadurch bloß abhalten das Konstruieren, Erschließen, Bilden, und fordert dagegen, daß es einem eingegeben werde. Also sagt der Einwurf nichts, als: ich bin nicht gewohnt, die Sache so anzusehen. Nun gut, so gewöhne dich daran: denn in deine Richtung des Auges läßt sich die Wahrheit nicht bringen. Sie kommt so nicht in deinen Gesichtskreis; wenigstens durch die Wendung des Auges muß man ihr entgegen kommen.

V. Vortrag. (Wir wollen die ursprüngliche Vorstellung entstehen lassen, um in ihr das Denken nachzuweisen, um zu bewahrheiten, daß das Wissen selbst denkt durch sein bloßes Gegebensein. Denken nannten wir Bestimmen und Beschränken in einer höhern, dem Denken durchaus vorausgesetzten Sphäre. Ein solches Bestimmen mithin müssen wir in der ursprünglichen Vorstellung nachweisen.

Wir sagten: Wissen ist ein Bild *a*, welches sich versteht als Bild. Dies setzt ein Verstehen des Bildes *a* als bloßes Bild überhaupt, wodurch der Inhalt nicht berührt wird, also ein Bild $= b$, welches bloß aussagt, Bild ist nicht Sein. Dies Verstehen setzt darum voraus als sein Höheres das Wissen des absoluten Unterschiedes vom Sein und Nichtsein oder Bild: dieses ist dermalen schlechthin gesetzt, als das Höchste und Erste (um seine eigene Möglichkeit, und was darin liege, können wir uns dermalen noch nicht bekümmern). Wir dürfen uns ja nicht verwirren; außerdem würde die Philosophie gar zu leicht sein, denn die Evidenz macht sich ja selbst, wie Sie nun gesehen haben. Hier haben wir nun eigentlich ein Dreifaches: das Bild *a*, das Bild *b*, worin *a* als Bild gebildet ist, endlich die höhere Einsicht

und absolute Evidenz des Unterschiedes von Bild und Sein, als die Bedingung des Bildes *b*. Dieses letztere nahmen wir hinzu, um *b* in seinem Wesen recht klar zu machen. Darum lassen wir es jetzt fallen, bis wir es etwa wieder bedürfen.)

a und *b* sind beschrieben.

Wir haben gesagt: beide sind schlechthin unzertrennlich; dies ist das zweite Stück, worüber die transzendentale Logik uns verantwortlich ist. So haben wir nämlich das Wissen in der Einleitung bestimmt. Diese Unabtrennlichkeit wird auch durch den Erfolg wahrscheinlich gemacht, indem es außerdem zur Vorstellung eines Dinges gar nicht käme (vgl. S. 141). Wird nun diese Verbindung beider Bilder etwa nur behauptet, als ein ursprüngliches Faktum: so ist's und damit gut; etwa durch eine weise und notwendige Einrichtung, dergleichen wohl auch diese logischen Philosophen anführen: oder ist sie notwendig und läßt ihr Gesetz sich ableiten? Jenes erstere würde sein eine bloß faktische Ansicht: dieses eine genetische. Nachdem die Philosophie sich rühmt, alles Wissen in seiner Genesis zu sehen, läßt sich ihr wohl das letztere zumuten. Und dies muten wir ihr denn allerdings zu, und lassen sie jetzt ihre Schuldigkeit tun: den Grund des Zusammenhanges und der Unzertrennlichkeit von *a* und *b* nachzuweisen. Es ist dies für unsere Philosophie entscheidend; auf der Behauptung: Bild erkenne sich unmittelbar als Bild, also *a* und *b* seien schlechthin miteinander vereinigt, beruht unsere ganze Ansicht vom Wissen. Dies konnte bis jetzt noch als willkürlich erscheinen; darum liefern wir ihren Beweis. Die transzendentale Logik sagt: *b*, als wirklich gedacht, setzt schlechthin voraus ein *a*, und läßt ohne dies als wirklich sich gar nicht denken. *b* ist die Anerkennung und Beurteilung eines Etwas als eines Bildes. Es wird darum in dieser Anerkennung und für die Möglichkeit derselben ein solches Etwas vorausgesetzt. — Diese Anerkennung des *a* als Bild genetisch und im Werden — (wir lassen alles werden, und nur durch dieses Werden erhalten wir unsere beabsichtigte Erkenntnis) — setzt voraus ein Bild vom Sein des *a* überhaupt; also sein Bild, sein über ihm schwebendes und objektivierendes überhaupt, ohne

daß noch klar ist, was es sei. Und diese Anschauung des Seins überhaupt geht durch die Anerkennung in das Begreifen über und verwandelt sich in dasselbe, indem sie aussagt, daß dies objektive und vorschwebende Sein nicht sei das Sein selbst, sondern nur sein Bild. In *b* sind also, in Beziehung auf *a*, im Flusse der Genesis zwei Bestandteile: ein Bild seines Seins überhaupt, und welches sich verwandelt in ein Bild von seinem Bildsein.

Anschauung habe ich gesagt: dieser bisher noch immer hinausgeschobene Begriff ist hier in seiner absoluten ursprünglichen Bedeutung klar geworden. Es ist die in dem Bilde schlechthin liegende Beziehung, daß in ihm Etwas abgebildet sei, ein in ihm Gebildetes ihm korrespondiere, welches ohne den hinzutretenden Begriff ein reines, bloßes und weiterhin unbestimmtes Gebildetes bleibt, nicht einmal entschieden über die allererste Frage, ob es Sein sei oder bloßes Bild. — Der Beweis der Unzertrennlichkeit ist geführt, und er ist, denke ich, teils klar, teils belehrend geführt; man sieht nicht nur, daß *b*, so gewiß es sei, ein *a* setze, sondern man sieht zugleich, wie es dasselbe setze: es setzt nämlich dasselbe als ein in ihm überhaupt Gebildetes, indem es Bild desselben ist, um zu werden Bild von ihm als Bild, und nach diesem Wesen.[1] Das Begreifen zeigt sich als ein Übergang des Bildens von dem Bilde eines Etwas überhaupt zum Bilde von dem bestimmten Charakter desselben. *b* ist darum doppeltes Bild von *a*, von seinem Sein und von seinem Sein als Bild; und falls jemand nicht sogleich einsähe, daß ein *a* schlechtweg gesetzt wird durch die letzte Beziehung, so wird er doch gewiß einsehen, daß es gesetzt werde durch die erste. Bild eines Bildes setzt eben schlechthin durch sich ein Bild; ist nun *b* dieses, so setzt es ein *a*, und zwar setzt es dies *a* als faktisch seiend und als Grundlage für die Subsumtion.

Um die Klarheit über diesen Punkt, auf den überhaupt alles ankommt, zu erhöhen, mache ich zwei Zusätze.

1. Es ist hier ein Paar gesetzt und begriffen, nur als Paar, nach einem klaren Gesetze, eine Synthesis und Verbindung, die

[1] Der Schluß dieses Satzes ist verstümmelt; was gemeint ist, ergibt sich aus S. 150.

schlechthin ist und als schlechthin sein müssend eingesehen wird. Darauf beruht eben die ganze Philosophie, die mit solchen Verbindungen und Synthesen zu tun hat. Sie muß daher wenigstens eine zugrunde legen, die nicht nicht sein kann, um an dieser die anderen zu befestigen. Ich sage, eine solche Verbindung ist durchaus nur, wenn ein Bild als absolute Grundlage vorausgesetzt wird, nicht wenn ein Sein. Denn das Sein ist in sich selbst geschlossen, es setzt schlechthin sich selbst und kein anderes außer ihm (wir werden auf diese Bemerkung zurückkommen, und sie wird noch von den wichtigsten Folgen werden). Das Bild aber setzt schlechthin durch sein Wesen, und so gewiß es Bild ist und man sich dies nur scharf denkt, ein zweites Glied außer ihm, ein Gebildetes. Es geht unaufhaltsam aus sich selbst heraus, durch sein bloßes Wesen gedrungen zu diesem Herausgehen und sich nicht genügend. — Nachdem dieser Satz gefunden ist, wird es schwer, einzusehen, warum man ihn erst so spät fand.

2. Bild also kann nicht allein sein; es, in seiner Einheit gesetzt, setzt unmittelbar durch sein eigenes Wesen eine Zweiheit.

Nun aber haben wir es hier nicht mit dem Bilde überhaupt zu tun gehabt, und sein zweites Glied nachzuweisen gehabt, sondern mit dem besonderen Bilde: des Wesens des Bildes, *b* genannt, mit dem Begriffe. Von diesem haben wir den Beweis durch einen Umweg geführt, indem wir ihn erst zu einem Bilde überhaupt, zu einer bloßen Anschauung machten, und diese in ihm als einen notwendigen Ausgangspunkt nachwiesen. —

Nicht, als ob dem Beweise etwas ermangelte — das müssen Sie ja selbst sehen —, sondern, wie gesagt, um Sie überhaupt in eine höhere Ansicht dieses Punktes zu führen, will ich, nicht an der gegebenen Stelle (denn da ist nur der geführte möglich, indem ich sonst wohl einen anderen geführt hätte), sondern im allgemeinen den Beweis direkt führen: Affirmativ heißt der Satz: durch den Begriff von Bild (Bild als Bild) wird ein Bild gesetzt: allgemein: das Bild ist überhaupt nur durch und in seinem Begriffe und hat gar kein anderes Dasein.

Versetzen Sie sich zu diesem Behufe wieder in das oben (S. 157) abgelegte dritte und höhere Glied: Allem Begreifen eines

Bildes als solchem geht schlechthin voraus die absolute Klarheit des Unterschiedes zwischen Sein und Bild, und in dieser Klarheit besteht eben der absolute Verstand, der nicht wird, sondern ist, und in allem Begreifen, als einem Subsumieren, das immer ausgeht von diesem Grundunterschiede, vorausgesetzt wird.

Denken Sie sich das Vollziehen dieser Klarheit, dieses Verstehens des Unterschiedes, so kann dies nicht anders geschehen, denn so, daß das Sein und das Bild in demselben zusammengehalten und miteinander verglichen werde. Nun geht die Vergleichung auf den Unterschied beider in einem Bilde; dies aber kann erzeugt werden nur dadurch, daß die Bilder der beiden zusammengehalten werden, wie sie denn gar nicht an sich, sondern nur in ihren Bildern zusammengehalten werden können. Der Begriff darum, als die Vergleichung und Verschiedenheit der Bilder von beiden (von Sein und Bild), setzt für seine eigene Möglichkeit solche Bilder, und da es um das andere nicht zu tun ist, ein Bild des Seins voraus. Durch das absolute Verstehen (im obigen Sinne) ist darum ein solches Bild schlechthin gesetzt.

Außer dem Verstehen aber ist es nicht gesetzt: denn ein Bild ist dies nur durch seinen Gegensatz mit dem Sein, dadurch, daß es das Sein nicht selbst sein soll, wiewohl es sonst ganz und gar dasselbe ist; und ist darum überhaupt nur durch einen solchen Gegensatz: der Gegensatz aber ist allein im Verstande.

Schließlich noch: der Inhalt des Bildes von beiden ist ja ganz und gar gleich: denn das Bild soll ja sein Bild des Seins, ganz wie dasselbe ist. Wie darum das Sein, so auch das Bild, und umgekehrt. Wie ist denn nun doch das Eine Bild, das Andere Sein? Nur durch den Zusatz: also durch die absolute Unterscheidung und nur durch diese ist darum Bild.

Also das Bild ist als solches in einem besondern absoluten[1] nur in seinem Begriffe.

(Ein Hauptsatz der W.-L. ist: die Erscheinung ist nur, inwiefern sie sich erscheint. Hier ist der Beweis davon.

[1] besondern absoluten Verstehen (?)

Sie ist ja nur durch Negation und im Gegensatze mit dem Sein und in einem solchen lebendigen Sich-Begreifen. Setzest du Erscheinung oder Bild im Ernste, nicht etwa statt ihrer das Sein selbst — (das tun sie aber, ohne sich zu besinnen) —, so setzest du in dieses dein Gesetztes durch eine unvermeidliche Synthesis ein Verstehen seiner selbst, als nicht das Sein selbst: und in diesem Verstehen ihrer selbst setzest du sie zugleich seiend, für sich eben; denn ihr Sein ist ja nur im Gegensatze; aber ein Gegensatz ist nur im Verstande. — Was da ist, ist es nur im Verstande seiner selbst, und hat gar kein anderes Sein, außer im Verstande. Nur wenn diese Einsicht so uns zur zweiten Natur geworden ist, daß wir dagegen nicht mehr fehlen können, ist uns die Philosophie zuteil geworden. Die Erscheinung ist absolut lebendiger Verstand, wie schon oben als letzte Grundlage angegeben wurde, ein in sich selbst genetisches Sein aus sich selber. Wer es jemals anders nimmt, läßt die Genesis und das Leben fahren, und nimmt den Tod: ihm verschließt sich das Auge und er braucht wieder die Fühlwerkzeuge.)

Reflektieren wir auf den Geist dieser Beweisführung: wir haben gezeigt, der Begriff, das Als, setzt das Bild und die Anschauung. Dies ist aber einseitig, denn 1. ist es gegen den in der Einleitung nachgewiesenen Satz: daß allenthalben das Erste das Bild *a* sei, und daß von ihm unabtrennlich sei das Bild *b*: also nicht *a* durch *b*, sondern *b* durch *a*. Ferner auch 2. gegen eine früher (S. 160[1]) gebrauchte Formel dieser Vorträge: das Wissen in seiner absoluten Form sei Verbindung dieser beiden absoluten Teile *a* und *b*. Jetzt dagegen haben wir die Sache so dargestellt, als wenn die Anschauung *(a)* die Folge des Begriffes *(b)* sei, weil derselbe doch begreift und subsumiert ein Etwas; das Bild *a* sei also des *b* Bestandteil, und nichts Besonderes für sich.

Nun, wir hätten geirrt, und müßten unsere Formel zurücknehmen. Gut: wenn uns nur nicht etwas Bedeutenderes im Wege stände, das in der Sache selbst liegt! Überlegen Sie:

[1] 150 (?)

Nach jener Ableitung wird überhaupt nur zufolge des *b* (welches Bild des Bildes ist) hingesehen irgendein Bild schlechthin. Alles ohne Ausnahme, wenn es nur Bild ist, ist dazu gut. *b* muß etwas zu subsumieren haben: was? Ein Bild eben und weiter nichts. Wenn jedoch *a* weiter nichts ist, als ein Bild im allgemeinen ohne jede Besonderheit, so ist eine erst sich erzeugende Subsumtion, wie wir sie oben beschrieben haben, und welche nur durch Auffassung seines Totalcharakters, als Bild, möglich wird, nicht möglich. Die Sache ist so, und ich ersuche Sie, es scharf zu fassen: *a* ist ein Komplexum von solchen und solchen ursprünglichen materiellen Qualitäten; z. B. von Baum, Tier. Weiter liegt in ihm aufgestelltermaßen nichts. Daß es ein Bild ist, hängt nun gar nicht ab von diesen Qualitäten, die ebensowohl dem Sein zukommen können, ihm auch allerdings zukommen sollen, und in der Tat durch den erfolgten Schluß auf dasselbe gegebenermaßen übertragen werden. Das, woran *a* als Bild erkannt wird, muß etwas ganz anderes, in dem qualitativen Inhalte gar nicht Liegendes, sondern demselben ganz und gar Entgegengesetztes sein, welches in der Subsumtion erst, und zufolge derselben, in ihm erblickt wird. (Machen Sie sich es deutlich an dem Beispiele des Ofens; liegt da das, wodurch Sie Ihre Vorstellung des Ofens unterscheiden vom Ofen selbst, irgend in dem Inhalte der Vorstellung? Gewiß nicht; Ihre Vorstellung vom Ofen ist gerade ebenso, als wie Sie den Ofen seiend sehen. Dennoch unterscheiden Sie sehr wohl Ihre Vorstellung desselben vom Ofen selbst; es muß also dies in ganz etwas anderm gegründet sein, als in dem Inhalte.) Nennen Sie dies unbekannte Element zunächst *x*.

Zuvörderst: man kann sagen, daß *b* seiner Möglichkeit nach, nämlich die Subsumierbarkeit des *a* unter den Begriff eines Bildes, durch dieses *x* gesetzt sei, und darum, daß in umgekehrter Weise auch *b* durch *a* überhaupt gesetzt sei, zufolge unsers erst geführten Räsonnements, daß es so sein müsse. Der Möglichkeit nach, sage ich; denn es liegt nicht in *a*, daß das Bild erkennbar ist durch *x*, wohl aber in *a*, daß dies *x* überhaupt sich in ihm befindet. Um darum, als den zweiten Teil der hier beschriebenen Unabtrennlichkeit, zu zeigen, wie durch *a* auch *b*

gesetzt sei, haben wir vor allen Dingen zu untersuchen, was dies x sei. Vielleicht, daß wir, worauf wir freilich auch gerichtet sein müssen, bei dieser Gelegenheit Auskunft erhalten über den qualitativen Inhalt des a.

Was ist also x? Dazu müssen wir uns höher erheben und anknüpfen an ein im vorigen Beweise schon vorgekommenes Element, um dies weiter auszuführen.

In der absoluten Klarheit des Unterschiedes zwischen Sein und Bild kann nicht, sagte ich oben, das Sein selbst mit dem Bilde verglichen werden, sondern nur absolut vorauszusetzende Bilder derselben können verglichen, und an ihnen der Unterschied festgesetzt werden. Wie mögen nun etwa in dieser Gegensetzung die Bilder beider verschieden sein, so daß diese Grundverschiedenheit als die Regel aller künftigen Subsumtion und Beurteilung feststehe? Das Sein setzt schlechthin sich, kein anderes außer ihm; es ist in sich verschlossen und allein, fanden wir oben (S. 159). Dies darum wäre das Bild des Seins in dem absoluten Gegensetzen des Verstandes: einer absoluten Verschlossenheit in sich selbst. Das Bild, im Gegensatze des Seins nämlich, zufolge der Gleichheit und des Zusammenhanges, wäre dagegen dasselbe, indem es sich äußert, sich abbildet und erscheint. Und so hätten wir denn die beiden Grundcharaktere der gegenseitigen Bestimmung: Sein, absolute Geschlossenheit in sich selber; Bild, absolute Sich-Äußerung und Darstellung.

Der Grundcharakter alles Bildes $= x$ wäre demnach gefunden. Äußerung, in der Äußerung ein absolutes *fiens*, Genesis eben. — a setzt b, muß heißen, es ist auffaßbar als absolute Genesis. Faktum eben, nicht ewiges und unbestimmbares, und nicht werdendes[1] Sein.

Nach meiner Weise, den Gang der strengen Deduktion zu unterbrechen, zwei Anmerkungen, eine weiter deutende, und das Ganze in einen größeren Umkreis fassende, eine zweite polemische, die Gegner abweisende.

1. Ich kann nicht aussprechen, was durch die bestimmte Aufstellung dieser klaren Hauptsätze gewonnen ist. Die absolute

[1] unbestimmbares und nicht-werdendes (?)

Grundlage aller Gestaltung, die Einheit zu aller Mannigfaltigkeit ist der Verstand. Er in seinem absoluten Sein ist die Unterscheidung des Seins und der Erscheinung an den absoluten Grundbildern derselben. An Bildern sage ich; es ist in ihm nicht das Sein selbst, sondern nur im Bilde ist es in ihm. Er ist darum selbst in seiner höchsten Potenz nur Bild und Erscheinung. Von dem Sein hat er nur die reine Form, die noch dazu in einer Negation besteht, und eigentlich alles Bildens und aller Bestimmbarkeit Negation; also er bezeichnet bloß eine leere Stelle mit dem Zeichen desselben, ein Bild von einem Gebildeten, das noch nichts mehr ist; das reine, lautere formale Sein. Sodann dessen Bild, in welchem liegen soll alles, was das Sein ist, nur nicht in der Wahrheit und Eigentümlichkeit des Seins, sondern als bloße Äußerung und Bild eines Seins, welche Äußerung nun zu erwarten, und von ihr allein die Erkenntnis des Seins zu nehmen und die leere Stelle des Bildes damit auszufüllen ist.

Mit diesem absoluten Scheiden und Vereinigen zugleich in der Ansicht steht nun der Verstand an der Spitze, und so kann er denn weiter handeln und subsumieren, wenn es für ihn etwas zu subsumieren gibt, über dessen Woher wir eben weitere Auskunft begehren. Der Begriff des Seins ist für sich schlechthin unveränderlich und leer; der des Bildes oder der Erscheinung erwartet seine Bestimmung von der absoluten Äußerung, von der Tatsache. Da nun aber die Äußerung des Bildes zugleich die des Seins ist, so ist es auch dessen fortgesetzte Bestimmung.

a) Die Äußerung des Seins muß jeder an seiner eigenen Person erwarten, er kann sich darüber nichts ausdenken. Er ist da allein hinzuweisen auf das unmittelbare Erscheinen selbst der Erscheinung, um zur Erkenntnis der Wahrheit, d. i. des Seins zu gelangen. Es kann da nichts Apriorisches, Auszudenkendes geben.

b) Daß diese Äußerung nun sichtbar, d. i. subsumierbar werde unter den Grundbegriff, wie dies möglich sei, und was dazu gehöre, ist darum die einzige der Philosophie übrig bleibende

Untersuchung. In dieser liegt nun ohne Zweifel auch unsere jetzige Erörterung.

So die höchste Einfachheit der Lehre: das Sein erscheint; die Erscheinung erscheint sich, begreift sich, als solche, als des Seins, und auf diese Weise ist Erkenntnis möglich. — Das Sein erscheint eben absolut durch sich selbst, macht sich offenbar, und ohne dies keine Erkenntnis.

2) Über das Verhältnis der Bestandteile des Wissens zueinander, und daß die Dinge sich nicht einmischen können, sondern daß das Wissen sei Bild und Äußerung des im Wissen nicht bestimmten, sondern schlechthin reinen und formalen Seins: dies ist jetzt eingesehen worden. Diese Einsicht bekamen wir dadurch, daß wir genetisch konstruierten; hätten wir dies nicht getan, so wäre sie nicht gekommen, denn sie liegt eben nur in der Genesis, im Sehen. Evidenz ist eben die absolute Einsicht, die bei der Konstruktion eintritt, denn sie erstreckt sich durchaus nur auf die durch Konstruktion zu erzeugende Sphäre, und wer nicht durch Selbstkonstruktion in diese Sphäre hineinkommt, für den ist sie gar nicht da. Genesis ist Bild, und Genesis der Genesis ist Bild und Erkenntnis des Bildes. (Dieses ist in der Mathematik, die gewöhnlich als Beispiel der Konstruktion angeführt wird, ebenso. Wer nicht den Triangel zu konstruieren vermag, der wird überhaupt nie eine Einsicht erhalten von der Wahrheit des Lehrsatzes, daß das Quadrat der Hypotenuse gleich ist dem Quadrate der beiden Katheten.) Also vor der Konstruktion wußten Sie nicht, sahen Sie nicht ein diese Verhältnisse; sie waren Ihnen eine unbekannte Welt; erst durch die Konstruktion wurden sie Ihnen sichtbar; denn sie ist das Auge, dem sie aufgehen: vor ihr wußten Sie kein Wort davon.

Können nun wohl andere, wer sie auch sein mögen, die diese Konstruktion nicht vorgenommen haben, über die in dieser Region liegenden Philosopheme etwas bejahen, verneinen, urteilen? Offenbar nicht, denn sie haben den Sinn, für den sie sind, gar nicht gebraucht. Kann man wissen, ob jemand diese Konstruktion vollzogen hat oder nicht? Ohne allen Zweifel: denn entweder er vollzieht diese Konstruktion vor unseren Augen,

wie wir hier vor den Ihrigen: er stellt diese Untersuchungen wirklich an, nun, so sieht und hört man es; oder er spricht die Resultate dieser Konstruktion aus, so müssen sie mit den Resultaten der Konstruktion anderer übereinstimmen, oder falls nicht, so muß man durch eigene Vollziehung der Konstruktion darlegen, daß andere falsch konstruiert haben, wodurch man in den ersten Beweis zurückfällt. Können nun diese nicht doch von Begriffen, Anschauungen usf. reden? O ja, wie dieselben nämlich der empirischen Wahrnehmung erscheinen: keineswegs aber, wie sie für den Verstand sind; denn ein Gegenstand für den Verstand werden sie überhaupt nur in ihrer genetischen Konstruktion. Wir aber reden durchaus nicht von dem ersten, wollen es gar nicht hören, und behaupten, daß niemand es solle hören wollen; sondern wir reden allein von dem letztern. Können sie darum mit uns reden, oder wir mit ihnen? Können sie uns widersprechen oder beipflichten? Offenbar nicht: denn wir reden von Dingen zweier verschiedener Welten; wir wollen von der ihrigen gar nicht reden, weil das Geschwätz gibt, und sie von der unsrigen nicht reden, weil dieselbe für sie nicht vorhanden ist.

So nun jemand nichts kennt als jene empirische Betrachtung, das Tappen, und doch etwa einen Lichtschimmer von Wahrheit und Gewißheit bekommen hat, was muß er glauben? Daß es Wahrheit und Gewißheit, da dieselbe im Tappen nicht liegt, und er außer demselben nichts kennt, ganz und gar nicht gibt. Daß es nur ein Streben gebe, das recht wohl wisse, daß es vergeblich ist; also ein Streben nach dem Streben. Daß man jeden solle tappen lassen, wie ihm das Ding nach der Lage seiner Finger gerade recht liegt, und daß man höchstens sich Vielseitigkeit, und so Gott will, Universalität anschaffen solle.

Wer nun unter dieser Voraussetzung des Tappens sein Tappen für allgemein gültig erklären will, der ist unbescheiden. Ganz recht! Aber, wer, in dem Gefühle seiner Blindheit gar nicht einmal sich die Mühe gebend zu vernehmen, wie denn die, die zu sehen glauben, sich darüber rechtfertigen, behauptet: alle seien blind, es gebe kein Sehen, denn er sei blind, und er sei der Maßstab des ganzen menschlichen Vermögens: der ist un-

verschämt. Ehe die Geometrie erfunden worden war, mag es wohl Leute gegeben haben, die an der Möglichkeit apodiktischer Erkenntnisse zweifelten; wenn diese jetzt kämen, würde man sie noch anhören? Vor der Konstruktion war das Gebiet nicht da; und[1] einzelne, durch Genialität Getriebene, taten Blicke in die neue Welt; jetzt aber ist sie da. Ebenso in der Philosophie.

Es ist nur aus dem mächtigen Druck der Wahrheit zu erklären, daß sie gar nicht ablassen können, das alte Lied zu singen, nachdem ihnen dies so oftmals gesagt ist. Wenn ich mich auch nur erinnere, was ich seit den zwanzig Jahren darüber gesagt habe; aber sie können es nicht lassen! Was nun die Behauptung betrifft: „Der Satz von einer anderen Welt kann nicht wahr sein, denn sonst müßten wir sie ja auch sehen", so ist darüber zu bemerken: Philosophie ist die Genesis der Welt, jenseits der Welt: dies ist ihre andere Welt. Erblicken der Genesis eben ist ihr Organ, ist das Organ der Philosophie oder Wissenschaft.

Dies kennt man nur dadurch, daß man es hat, und außerdem nicht. Wer es hat, zeigt sich: wer es nicht hat, und doch mitreden will, ist dummdreist; dummdreistes Ableugnen, Skeptisieren (in Erwartung der Sympathie), sich Erbosen — dies ist ihr Vermögen.

So wollen sie schlechthin ableugnen, daß es ein Wissen des Wissens gebe, behauptend, es sei doch auch nur Wissen. Sie hoffen's zu Gott! Daß Wissen Genesis ist der Welt, Wissen des Wissens also Genesis dieser Genesis, daß also beides allerdings zweierlei Wissen ist: von dieser Einsicht haben sie nie ein Sterbenswörtlein vernommen, geschweige denn die Haltbarkeit desselben durch eigenes Probieren geprüft.

Sie geben uns Unbescheidenheit schuld; es ist aber gar keine, dermalen zu sagen: ich sehe. Doch auf 1000 Blindgeborne einen Sehenden gerechnet, ist wohl klar, daß diese sich teils durch das Kategorische dieser Behauptung, teils durch die Erörterung selbst gedrückt fühlen, und alle unter sich einig sein werden, es gebe so etwas nicht wie Sehen, und der Eine, der

[1] nur (?)

dies behaupte, löge, ihnen zum Trotze, um sich zu erheben, und sei unverschämt. Überzeugen könnte man sie nur dadurch, daß man sie selbst sehen ließe. Aber leider, ihr Auge ist verwachsen. So könnte es nun wohl mit dem äußeren Sehen sein, nicht aber mit dem innern! Allerdings: denn dies muß das Menschengeschlecht erst lernen. Es war darum von Ewigkeit her bestimmt, daß einmal eine solche Zeit kommen mußte, wo Einer sprach: ich sehe ein, weiß, während natürlich die andern dagegen schrien: welche Arroganz! Dagegen läßt sich denn gar nichts anfangen, als sie so abzuweisen, wie wir es hier tun.

VI. Vortrag. Übersicht und Wiederholung des Gefundenen.

Wem gestern etwas nicht evident geworden sein möchte, der hole es heute nach. Ich muß erinnern, daß mein Vortrag schon jetzt einen so systematischen Gang genommen hat, daß, wer ein Früheres nicht versteht, mit dem Folgenden nicht wohl fortkommt.

Wir haben in der ursprünglichen und stehenden Vorstellung unterschieden zwei Bestandteile, ein Bild *a*, und einen Begriff oder ein Bild desselben *a*, als eines Bildes, *b*. Diese beiden haben wir beschrieben, und zwar um ihre Unzertrennlichkeit zu beweisen. Da fanden wir

I. *b* setzt *a*, d. i. *b* kann in unserm Denken gar nicht gedacht und beschrieben werden, ohne ein *a* vorauszusetzen. Wir haben den Beweis geführt, und sodann erläuternde Zusätze gemacht. Ich will jetzt umgekehrt verfahren, und den einen der Zusätze vorausschicken.

Wenn der Philosophie die Aufgabe gestellt wird, wie sie ihr gestellt ist, eine Einheit zu finden, die schlechthin durch sich nicht Einheit, sondern Zweiheit ist: was könnte sie als solche aufstellen? Antwort: Bild; denn Bild setzt ein Gebildetes. Diese Beziehung nun im Bilde auf etwas außer ihm, die da ist, wie es selbst ist, ist Anschauung, Hinschauung, also ein Leben. Ich sollte denken, dies ist unendlich klar, und überaus entscheidend. Aber gerade an der Einsicht dieser Anschauung fehlt es; alle denken sie nur immer verblaßt; sie sollen wirklich und in

allem Ernste setzen Bild, es aus sich herausstellen. Tun sie nun das, so ergreift sie die Evidenz des lebendigen Hinschauens aus diesem Bilde. Aber die Einheit, die wir entwarfen, war nicht Bild überhaupt, sondern Bild des Bildes, seinem Wesen nach. Was das Erste wäre.

Wir behaupteten, Bild vom Bilde setzt ein Bild: *b* setzt *a*. Denn α) es ist ein Bild, setzend etwas außer sich, ein in ihm Gebildetes, es ist eben An- und Hinschauung. β) Zugleich aber ist *b* Bild des Bildes; das ist nicht mehr Sache der Anschauung, sondern des Verstehens; nicht äußerlich auffassend und anschauend, als überhaupt seiend, sondern eindringend in das Wesen, und dies beschreibend in einem Gegensatze. Diese Beschreibung muß nun allerdings an dem Hingeschauten vollzogen werden. Aber es wird gesagt, daß sie möglich sei, daß *a* wirklich Bild sei, und den Charakter desselben trage. Und so ist denn durch *b* — *a* gesetzt, in doppeltem Sinne, nicht nur überhaupt, sondern auch als Bild. (Dies ist hier allgemeine Erkenntnis, die, wie Sie schon gesehen haben, weiter bestimmt werden soll.)

II. Umgekehrt muß aber auch, wie in der Wiederholung soeben sich ergab, *b* durch *a* gesetzt sein. *a* muß eben Bild sein, den Charakter desselben an sich tragen.

Nehmen Sie zur Vervollständigung und höhern Klarheit des Erweises nachfolgendes Mittelglied auf in den Beweis, indem wir nur deutlich herausheben, was in der gestrigen Beweisführung schon lag. Diesen Charakter des Bildmäßigen kann *b* nicht etwa hineinlegen in *a*, und denselben schöpferisch hervorbringen; denn *b* verhält sich zu *a*, wie bloßes Anschauungsbild, leidendes Nachbild. *a* ist, wie es ist, durch sich selbst, und wird in *b* nur nachgebildet. Soll darum der Charakter des Bildes in *a* sich finden (sich finden, sage ich mit Bedacht, weil *b* sich dazu nur verhält wie Nachbild), und es zufolge dessen subsumierbar sein als Bild, so muß derselbe durch sein eigenes Sein in ihm liegen. Dies ist ein Hauptglied des Beweises und der hervorzubringenden Einsicht.

Ferner: in dem, was wir an *a* kennen als den qualitativen Inhalt desselben, kann dieser Charakter des Bildes nicht liegen:

dieser Inhalt gehört ebensowohl dem Sein an, wie ersichtlich wurde. Sondern er muß in etwas anderm liegen, in *x*, von welchem wir wissen wollen, was es sei. Gehen wir zur Quelle! Wir haben ja die Verschiedenheit des Bildes und des Seins, darum den Grundcharakter des erstern in dem absoluten Verstande. Suchen wir *x* da auf, — Sein: Geschlossenheit in sich selbst; absolute Immanenz in sich selbst, Bildlosigkeit. Bild dagegen: dasselbe Sein, sich äußernd und erscheinend. Also absolutes Sich-Äußern, als solches, Faktizität, Genesis ist der Charakter des Bildes und das gesuchte *x*. Dieser Charakter müßte nun in *a* sich finden schlechthin dadurch, daß es selbst ist. Durch ihn würde es eine Beziehbarkeit des Begriffes *b* auf sich setzen, d. i. soviel an ihm liegt, durch sich *b* setzen.

So weit gestern, jetzt weiter!

In *a* müßte der Charakter des absoluten Werdens liegen, schlechthin dadurch, daß es ist. Von *a* kennen wir bis jetzt nur einen bestimmten qualitativen Inhalt. (Wo wir diesen herleiten sollen, wissen wir nicht, es ist aber dies auch gar nicht unsere nächste Frage.) Dieser gesamte Inhalt nun muß als werdend und im Werden erscheinen, und angeschaut werden in seinem Bilde, das wir als einen Bestandteil von *b* gesetzt haben. Also so: das Bild des ganzen geschlossenen Inhaltes, den wir an seiner Stelle beruhen lassen, ist schlechthin begleitet von einer hinzukommenden bildlichen Bestimmung, und zwar von der, daß dieser Inhalt ganz und durchaus nicht etwa sei, feststehend und gegeben, sondern daß er werde. Der Inhalt ist freilich abgebildet in seiner völligen Bestimmtheit als Inhalt, als ein So- und durchaus nicht Anders-sein; dieses Sosein aber ist abgebildet im Fluge und auf der Tat des Werdens, und zufolge dieses Werdens erscheine es, weil dies im absoluten Verstande der Grundcharakter des Bildes ist, eben als Bild, und wäre auf diese Weise verständlich. Dieses hinzutretende Werden, das den Inhalt als solchen gleichfalls nicht berührt, ist das *x* in *a*.

Der Inhalt ist in die Form des Werdens durchaus seiner ganzen Ausdehnung nach eingetaucht, und darin aufgenommen: dies macht ihn hier zum Bilde.

Anmerkung. a) Wir haben gesagt: x liegt schlechthin in a, es ist durch dasselbe als Anschauung gesetzt. Denn der Voraussetzung nach ist der Inhalt nur in dieser Form, die etwas ganz anderes ist, als der Inhalt, und ihn nicht berührt; wie jedem angemutet wird unmittelbar einzusehen, auch wohl ganz und gar keine Schwierigkeit hat.

b) Jetzt ein Beispiel aus der ganz gewöhnlichen empirischen Anschauung. Dies erlaube ich, und führe selbst hinein nach aufgestellter reiner Anschauung in der allgemeinen Konstruktion. So muß ein philosophischer Vortrag zu Werke gehen, und der, der es anders macht, ist keiner. Das Verhältnis ist wie in der Geometrie. Zufolge der reinen Konstruktion der Figur, z. B. des Triangels, die ganz allgemein ist, tritt er[1] an die Tafel und führt an der Zeichnung den Beweis. Ist dieser[2] denn nun das Allgemeine, der rechtwinklige Triangel überhaupt, den er zeichnet? Ich denke nicht; der allgemeine Beweis muß schon aus dem Gesagten eingesehen werden, und das an der Tafel gezeichnete Dreieck ist nur ein belebendes und erläuterndes Exempel. So auch bei uns. Vorstellung des Ofens und der Ofen sind ganz gleich dem Inhalte nach. Wie sind es also doch zwei? Was ist denn die Vorstellung? ich stelle vor; das Verbum, das eine Tätigkeit anzeigt, und ein Ich als Prinzip dieser Tätigkeit? (Woher dies Ich und die Tätigkeit komme, kann jetzt noch nicht erklärt werden.) So viel ist klar, daß darin ein Mir-Werden dieses Inhaltes, das zu einer andern Zeit nicht war, ausgedrückt wird; dagegen ein Ofen nichts werden, sondern alles sein soll, und er auch immer gewesen sein soll, unabhängig von meiner Vorstellung und in ihr Werden gar nicht verwickelt.

Unsere nächste Aufgabe ist, das Gesagte in den Zusammenhang der gesamten Erkenntnis, die wir uns schon erzeugt haben, aufzunehmen. Dies geschieht in diesem Falle nicht bloß beiläufig und für den Vorrat und als Hilfsmittel, sondern es gehört als wesentlicher Bestandteil zu der Rechenschaft der trans-

[1] sc. der Geometer
[2] sc. Triangel

szendentalen Logik über die Genesis der ursprünglichen Vorstellung.

a nach seinem gesamten Inhalte, den wir dermalen liegen lassen, ist also eine Äußerung, unmittelbar in der Äußerung, im Fluge und auf der Tat des Werdens.

Wessen Äußerung? Darf ich so fragen? Allerdings; denn der ursprüngliche Verstand fragt allerdings so, indem er *a* darauf ansieht, was es sei, und beantwortet auch diese Frage, indem er sagt, es sei Bild, und als solches es subsumiert. Äußerung des Bildes, will er sagen: des absoluten Urbildes, das durch seine Unterscheidung zwischen dem Sein und einem anderen gesetzt ist. Alle Äußerung ist ja des Bildes Äußerung, denn das Sein selbst äußert sich unmittelbar gar nicht, sondern ist in sich verschlossen.

Ich muß Sie jetzt einladen zu einer etwas feineren Untersuchung, von der ich jedoch hoffe, daß sie der geschärften Aufmerksamkeit vollkommen werde klar werden. Also: das Urbild, die absolute Erscheinung äußert sich wirklich und in der Tat, sagen wir; es wird Prinzip und schöpferischer Urheber eines wirklich vor uns liegenden Produkts, eben des Inhaltes *a*. Nun ist, wie wir gezeigt haben, dies Urbild gar nicht an sich, durch sich, in sich; denn sodann wäre es ja nicht Bild und Erscheinung, vielmehr das Sein selbst; sondern es ist nur im Verstande, und in desselben Form. Es fragt sich darum, ob denn im Verstande, und der bloßen Form desselben, und durch sie ein wirkliches, Grund seiendes, und etwas aus sich heraus erschaffendes Leben gesetzt sei, dergleichen wir ja eben dem Verstande zuschreiben. Ich antworte im allgemeinen, um Ihren Blick zu fixieren: es kommt darauf an, wie wir den Verstand selbst fassen.

Nämlich im Verstande, wie ich denselben bis jetzt Ihnen hingestellt habe, liegt bloß der Charakter des Bildes, daß es an Äußerung erkennbar sein werde, wenn es sich etwa äußere; nur an dieser, aber an dieser sicher: also es liegt in dem Verstande lediglich die Notwendigkeit einer Subsumtion, auf den Fall, daß diese Subsumtion gegeben sei, und weiter liegt in ihm nichts. Ob der Fall werde gegeben werden, oder

nicht, scheint gänzlich abzuhangen von dem eigenen und absoluten Leben des Urbildes. Ein solches selbständiges Leben aber können wir diesem nicht zugestehen, aus dem Hauptgrunde, weil es sodann gar nicht mehr Bild sein würde, sondern selbst das Sein: sodann aus einem andern, hier allerdings zu erwähnenden und dem Bedenken zu empfehlenden Grunde: daß auf diese Weise durch ein solches selbständiges Leben das Urbild völlig losgerissen würde vom Verstande und seine eigene Bahn beschriebe, so daß sich gar nicht begreifen ließe, wie dessen Äußerungen zu dem Subsumtionsvermögen des letztern gelangen sollten.

Fassen wir dagegen den Verstand anders, und denken ihn als eine absolute Notwendigkeit der wirklichen Erkenntnis und Subsumtion des Bildes, so gewinnt die Sache ein ganz anderes Ansehn. Zuvörderst sage ich: das Bild muß sich äußern, es kann sich nicht nicht-äußern; denn seine Äußerung ist die Bedingung seiner Anerkenntnis im Verstande; diese Anerkenntnis aber ist, als absoluter Verstand, schlechthin gesetzt; darum ist auch die Äußerung schlechthin gesetzt. Sodann, welches sogleich alle Befremdung heben wird, diese Äußerung ist nur gesetzt durch die Notwendigkeit der Erkenntnis und für sie. Da muß sie gesetzt sein in einer Anschauung und einem Bilde, braucht aber zu diesem Behufe auch gar nicht anders gesetzt zu sein: und ist, da sie nur durch den Verstand und im Verstande gesetzt ist, gar nicht anders gesetzt. Weg darum mit jener durch die erste Ansicht uns vorgespiegelten Äußerung, Wirkung, Schöpfung aus sich, dergleichen ja gar nicht denkbar ist, da das Sein an sich nur in sich verschlossen ist, und ohne alle Äußerung. Nur ein unmittelbares Bild einer solchen bedürfen wir; nur ein solches ist absolut gesetzt durch den absoluten Verstand, und nur ein solches ist in einem absoluten Verstande möglich.

Es dürfte nötig sein, unserm eigenen Bilde von einem bloßen Bilde einer Äußerung, auf welches hier alles ankommt, eine noch höhere Klarheit zu geben. Ich tue dies, indem ich Sie es noch besonders erzeugen lasse.

a) Man könnte sagen: das Urbild kann sich nicht äußern (objektiv und wirklich), ohne schlechthin das Bild dieser Äußerung

samt ihr mitzubringen. Das Faktum setzt das Bild, denn diese Äußerung soll ja begriffen werden als ihre Äußerung, auf sie zurückgeführt. Dies aber ist nur in einem Bilde von ihr möglich. Sie kann sich nicht äußern, ohne sichtbar zu sein. Hier wird das Bild gesetzt durch das Faktum.

b) Man könnte sagen, und zu bedenken geben: das Bild bringt, so gewiß es Bild ist, sein in ihm Abgebildetes mit sich, wie ja bekannt ist und eingesehen. Hast du darum das Bild einer Äußerung, so hast du eben auch die Äußerung, in ihrem Gegenbilde eben; was bedarfst du sie noch anders! Hier würde also die Sache aus dem Bilde abgeleitet. Das letztere mag der Wahrheit näher scheinen. Aber wenn ein solcher glaubt, das sei es, so irrt er sich und bekommt eine Philosophie ohne Grund und Boden, die in der Luft schwebt. Ja wenn wir erst ein wirkliches Bild fertig haben, so ergibt sich ein in ihm Abgebildetes ohne weiteres: das haben wir ersehen. Hier kommt es aber darauf an, das wirklich stehende und feste Bild erst entstehen zu lassen. Die wahre Erkenntnis muß darum sich weder versetzen in das Sein, um aus ihm zum Bilde fortzugehen, noch in das Bild, um von ihm aus das Sein zu bestimmen: sondern in den Mittelpunkt beider, in den Schluß und die Verbindung. Die Erscheinung äußert sich eben: und das, so gewiß sie ist; denn sie ist ja durch und durch Äußerung, kann nicht nicht sich äußern, denn es ist uns mit unserer Begriffsbestimmung ernst gewesen. Der Tod, in dem wir sie bis jetzt hingestellt haben, ist ja bloß in ihrem Begriffe. Sie äußert sich, da sie durch und durch Bild ist, nur bildlich; der Inhalt ihrer Äußerung in der tiefsten Wurzel hier ist Bildlichkeit. Diese Äußerung wird nun durch den Verstand fixiert als ein Bild, mit seinem Abgebildeten; und so erst wird beides in demselben Schlage.

Machen Sie sich dies ganz deutlich also: 1. Für die Einleitung, was aber hinterher zurückgenommen werden kann. Ein Werden ist überhaupt nur in einem Bilde möglich; denn es ist ein Fluß über ein Mannigfaltiges, und über ein unendliches, ins unendliche fort zu teilendes Mannigfaltiges. Im Sein aber steht das Mannigfaltige auseinander, und ist sich entgegengesetzt,

nicht Eins, und da ist es kein Werden. Im Bilde des Werdens ist es Eins. Das Bild wird durch sein eigenes inneres Wesen der Vereinigung und des Schlusses getrieben von jedem auf alles, und ist durch dies sein inneres Prinzip Eins, und durch diese Beweglichkeit des Schlusses eben ein Werden. Also das Zusammenfließen des Mannigfaltigen wird durch die Form des Bildes: Sein aus Bild.

2. Wodurch wurde das Bildsein in dieser Konstruktion, zu dieser Verknüpfung, erzwungen? Eben durch den Stoff des unendlichen Mannigfaltigen, also durch ihn wurde die Bildlichkeit geboren. Hier wird also das Bild aus dem Sein geschlossen.

3. Wo denn darum die Wahrheit? Antwort: Die Vereinigung ist die Wahrheit, sie gibt das Verhältnis, aus dem das Beiderseitige, Bild und Sein, erfolgt.

Das also heißt: die Erscheinung äußert sich schlechthin in *a*. Sie äußert sich nämlich als ein Äußern, und nur so ist es die Erscheinung, die sich äußert in der Form des Verstandes. So ist's, und so wird die ursprüngliche Vorstellung. Nun sollen Sie dadurch vor gewissen Irrtümern bewahrt werden. Deshalb scharf aufzufassen; denn der künftige Vortrag wird allein durch die heutige Mühe ersprießlich.

VII. Vortrag. Es war überhaupt bis jetzt die Rede von der Beziehung des *a* auf *b*, und zwar wollten wir in der letzten Stunde (S. 172) *a* für sich und ohne alle Beziehung auf *b* kennen lernen.

Wir sagten: *a* ist Äußerung des Urbildes, der absoluten Erscheinung. Wir schrieben darum diesem Urbilde ein Leben zu: wie ist dies möglich? Wie denken wir uns dies ohne Widerspruch? Dies ist die Frage. Ob die uns zunächst zur Erklärung aufgegebene Frage der transzendentalen Logik auch ohne diese Untersuchung etwa hätte behandelt werden können, will ich jetzt selbst nicht untersuchen. Jetzt sind wir einmal darin, und müssen durch. Für den einstigen Vortrag der W.-L. ist indessen diese Untersuchung entscheidend.

1. Wir sind in Gefahr eines solchen Widerspruchs, und haben ihn wohl schon (nämlich irgend jemand durch unrichtiges Verstehen des aufgestellten Satzes) begangen. Denn:

a) das Urbild, von dem hier geredet wird, ist selbst lediglich in einem Begriffe, und in einem bloßen Bilde seiner selbst. Es ist als Abgebildetes und anders nicht. Überlegen Sie noch einmal mit mir also: der absolut ursprüngliche Verstand ist die Klarheit des Unterschiedes zwischen Sein und seinem Bilde; in einem Bilde, versteht sich; denn nur darin ist der Unterschied klar. Dies setzt zuvörderst als den Einen Bestandteil des absoluten Verstandes ein Bild des Seins und als das zweite Glied der Vergleichung ein Bild des Bildes. Woher nun dieses zweite Glied? Ein Bild wollen wir haben! Ich bitte: ist denn das als das erste Glied der Vergleichung erwähnte Bild des Seins nicht ein Bild? Also ein Bild haben wir ja schon im ersten Gliede, und zwar ein schlechthin seiendes, dadurch, daß das Sein selbst sich bildet. Bedürfen wir denn nun eines zweiten Bildes, oder haben wir nur das Recht, ein zweites zu setzen? Offenbar nicht, denn ein Bild ist, das Bild des Seins. Wieviel aber und was bedürfen wir eigentlich, um die Vergleichung, in die wir das Wesen des Verstandes gesetzt haben, heraus zu bringen? Antwort: das erste und einzige Bild, das da ist, müßte wieder schlechthin sich sehen, objektivieren, ein Bild seiner selbst sein, Anschauung; und zwar müßte es sich anschauen als Bild, nicht als die Sache selbst; es müßte also zugleich sein sein Begriff. Also eigentlich liegt in dem ursprünglichen Verstande das Einfache: das zweite Bild: $\frac{B}{B}$ ist dasselbe wie $\frac{B}{S}$; nur ist es in $\frac{B}{B}$ auf sich selbst bezogen; Anschauung seiner selbst und Begriff: es schaut sich an, und begreift sich zugleich im Gegensatze gegen das in ihm abgebildete Sein. Demnach dreierlei liegt darin:

1. das Sein eines Bildes schlechtweg;
2. Anschauung dieses Bildes;
3. ist die Anschauung zugleich das Sich-Begreifen als Bild.

Das Urbild als solches, in seiner Absonderung, hat darum außerdem durchaus kein anderes objektives Dasein, außer im Be-

griffe seiner selbst. Auch versteht sich, daß es dies Dasein nicht verändern, erweitern oder verringern kann. Was es ist, und was wir ihm ferner zuschreiben wollen, hängt darum lediglich ab von der Art, wie es selbst in diesem seinem ursprünglichen Bilde oder Begriffe (der nicht wird, sondern ist) abgebildet ist; es hat gar kein anderes Sein, außer im Bilde, und diesem Bilde seiner selbst. Es ist und bleibt in alle Ewigkeit nur ein abgebildetes Sein.

(Ich habe hier direkt dargestellt, was ich in der vorigen Stunde (S. 173) indirekt erwiesen habe. Alle Verwirrungen in der W.-L., auch alle Unverständlichkeit derselben in ihren Prämissen kommen lediglich daher, daß man diesen Satz entweder niemals recht eingesehen hat, oder daß er uns bei der stets fortwährenden Richtung zum Dogmatismus, um durch das Absehen eines Ansich sich zur Ruhe zu begeben, entgeht.)

b) Nun ist geredet worden von einer Äußerung dieses beschriebenen Urbildes in a. Zufolge der soeben gemachten Bemerkung fällt nun die mögliche Ansicht, daß dies sei Äußerung eines Lebens an sich, ganz und gar weg: sondern, so gewiß sie ist, ist sie gesetzt durch das ursprüngliche Bild ihrer selbst, in dieses Bild, und nicht anders. Denn alles, was die Erscheinung als objektiv ist, ist sie nur in dem Bilde. Also es ist kein Leben an sich, sondern Bild eines Lebens. Dieser erste Punkt versteht sich von selbst, und es ist darüber gar keine Frage.

Dagegen kam in Frage das: ist denn nur in unserer bisherigen Ansicht von dem absoluten Verstande, und dem Bilde des Bildes in ihm, eine solche Äußerung gesetzt oder nicht?

Um Sie in Beziehung auf das Ganze in den rechten Gesichtspunkt zu stellen, sage ich: falls wir nun fänden, es ist nicht so gesetzt, so ist daraus auf eine doppelte Weise zu schließen: Entweder nämlich setzen wir voraus, wir haben den richtigen Begriff des Verstandes aufgestellt, so folgt daraus: es gibt darum keine solche Äußerung des Bildes. Oder in der Voraussetzung, daß jener[1] richtig sei, so folgt: unser vorausgesetzter Begriff vom

[1] sc. Satz, es gibt eine solche Äußerung, (?)

Verstande ist unrichtig, und muß dergestalt erweitert werden, daß durch ihn die Äußerung und das Leben der Erscheinung = dem Urbilde gesetzt sei. Da wir nun hier vom Faktum ausgehen, und dies zu erklären haben, in ihm aber eine Äußerung des Bildes durchaus liegt: so haben wir zu schließen auf die letzte Weise, und in der vorigen Stunde wirklich also geschlossen.

Der Begriff von dem absoluten Verstande muß daher erweitert werden. Diese weitere Bestimmung des Verstandes ist darum unsere wahre, allerdings der transzendentalen Logik anheimfallende Absicht, und mit dieser Erweiterung haben wir es zunächst zu tun.

Die Fragen hiebei sind folgende:

1. Liegt eine solche Äußerung in dem Bilde vom Bilde, welches der ursprüngliche Verstand, wie wir ihn gefaßt haben, setzt?

2. Falls sie nicht darin liegt, wie und warum liegt sie nicht darin? woran liegt es? Auf welche bestimmte Weise hätten wir darum unsern Begriff von dem absoluten Verstande zu erweitern, und das Bild desselben vom Bilde anders zu bestimmen, damit die Äußerung darin liege?

Ad 1. Wie wir den Begriff des Verstandes früher, und soeben recht durchgreifend genetisch geschildert haben, so liegt in seinem zweiten Gliede, $\frac{B}{B}$, das allein uns hier angeht, lediglich die Hinschauung seines Bildes, mit dem Begriffe, daß es eben Bild sei, nicht Sein selbst: diese bloße Negation, und weiter liegt in ihm durchaus nichts. Eine zweite leere Stelle, so wie das Bild des Seins die erste war, ein zweites rein formales Sein eines Bildes, durchaus ohne allen Gehalt, und ohne alle Äußerung, durch welchen Gegensatz allein ja das Bild vom Sein unterschieden wurde. Wir haben demnach in der ganzen Form $\frac{B}{B}$ und $\frac{B}{S}$ reine Gehaltlosigkeit, für Bild und Begriff: ein bloßes erblaßtes Bild der Stelle. Es ist leer und gehaltlos; darum liegt in ihm eben auch keine Äußerung, ist in ihm nichts abgebildet. Es ist so fertig, und es kann in alle Ewigkeit hinaus

nichts werden. — Da nun so nicht einmal ein recht eigentlicher Gegensatz möglich ist, indem das Bild als Bild nur dadurch möglich ist, daß in ihm ein Gehalt liegt als Äußerung, so könnte man auf den Gedanken geraten, daß ein solcher Verstand, wie er auf diese Weise beschrieben worden, überhaupt nicht möglich ist, als absoluter, und daß das Bild von ihm, welches wir zustande zu bringen vermögend gewesen, sich nur auf eine Abstraktion gründe aus einer andern, probehaltigern Gestalt des Verstandes. Jedoch wir wollen dies indessen nur als Mutmaßung und als einen Verdacht herstellen, da an diesem Orte die Sache nicht füglich ausgemacht werden kann.

Also daß in diesem vorausgesetzten Verstande das Bild ohne Möglichkeit der Äußerung abgebildet ist, liegt eigentlich darin, weil es durchaus leer und ohne allen Gehalt abgebildet ist. Das Eigentliche darum, was wir in unserer Ansicht des ursprünglichen Verstandes zu ändern hätten, wäre, daß wir ihn ein Bild des Seins mit einem durchaus bestimmten Charakter hinschauen ließen, ein gehaltvolles Bild. Sie denken dies so: rein analytisch, und nur verdeutlichend, was wir schon ausgesprochen haben, nicht etwas einschiebend, wovor Sie stets auf der Hut sein müssen.

α) Dieser innere Gehalt, die Qualität des Bildes ist, weil das Bild selbst ist, und dadurch, daß es ist. Das hingeschaute Bild ist dieser Gehalt, und dieser Gehalt ist das Bild. Das Bild gibt sich nicht etwa durch irgendeine Freiheit innerhalb seines schon gesetzten Seins diesen Gehalt, sondern es hat ihn durch sein bloßes Sein, es bringt ihn schlechthin mit sich. Sein gesamtes Sein, dem Inhalte sowohl als der Form nach, ist das Erscheinen des Seins selbst.

β) Der Form nach, sage ich. Das Sein des Bildes ist nämlich nicht etwa ein solches objektives, in sich geschlossenes und vollendetes Sein, wie wir es oben hingedacht haben, unser eigenes Denken vergessend; eine solche Seinsform hat es gar nicht, denn sodann wäre es das Sein selbst, nicht aber sein Bild: sondern es ist nur in der Form des Sich-Verstehens und darum Sich-Anschauens, in welcher allein ein Bild sein kann, da es nur durch den Gegensatz Bild ist: welche Form jetzt der Philosoph

(der an seiner Stelle sein Vermögen dazu verantworten mag) genetisch einsieht. In dieser Form des Sich-Verstehens teilt es sich nun in ein Bild des Seins selbst, das da erscheint, und in ein Bild der Erscheinung, welche eben es selbst ist: Diese letztere; also[1] als den bloßen Inhalt hin- und anschauend.

1. Der Inhalt ist schlechthin zufolge des Erscheinens des Seins dieser, und nicht mehr noch minder, aus diesem absoluten Grunde. Es ist Wahrheit im Wissen: ihr Sitz ist die absolute Anschauung; diese ist wahr, weil sie das Erscheinen des Seins selbst ist, die unmittelbare Offenbarung, die das Absolute von sich gibt.

2. Aber dieser Inhalt ist nur in der unmittelbaren, soeben beschriebenen und abgeleiteten Anschauung. Nur die unmittelbare Erscheinung des Absoluten tritt in die Anschauung, und umgekehrt: nur in diese Form der Anschauung tritt die Erscheinung ein. Sie allein ist das Sichtbare, und nur in diesem Medium eine Sichtbarkeit. Dies darum ist das Kriterium der Wahrheit. Was sichtbar ist, ist wahr, ist Erscheinung; wenn es nicht wahr wäre, träte es in die Region der Sichtbarkeit gar nicht ein; denn die Anschauung ist nur durch die Erscheinung und erstreckt sich nicht weiter denn sie. (Wie durch weitere Bestimmung dies sich noch beschränken wird, werden wir sogleich sehen.) Wer schon ungefähr unsere Ansicht kennt, wird einsehen, welch ungeheurer Gewinn für Klarheit und Wahrheit durch diesen Satz gemacht ist.

Zuerst lag in unserer bisherigen Beschreibung des Verstandes kein Inhalt, weil die Erscheinung in ihm dargestellt wurde als bloß formell: diese Ansicht ist falsch, die Erscheinung hat den Gehalt des Absoluten.

Jetzt weiter: Ich sagte: der Inhalt des Bildes wird aus dem ursprünglichen Verstande heraus schlechthin angeschaut, und diese Anschauung lag allerdings als notwendig in den Prämissen. Wie

---

[1] letztere [sc. ist es] also (?)

aber, wenn wir diese Behauptung, aufgestelltermaßen wenigstens, zurücknehmen müßten? Bedenken Sie mit mir, sich ruhig ihrer natürlichen Konstruktion überlassend, die hier recht leitet, folgendes: Ein Inhalt soll angeschaut werden. Aber durch die An- und Hinschauung, wie wir sie kennen (S. 157f.), wie wir sie an der notwendigen Beziehung des Bildes auf ein Abgebildetes in ihm konstruiert haben, wird nur etwas überhaupt als seiend hingeschaut, äußerlich umfaßt und umschlossen; es wird aber dadurch nicht eingedrungen in das Innere, in das Was desselben. Diese Anschauung eines innern Gehalts, diese begriffsmäßige Anschauung, die wir fordern, und in welcher der Charakter des Begriffs Was, und der der Anschauung, das objektivierte Sein, innigst vereinigt sind, bedarf einer ganz andern und besondern Form.

Kennen wir etwa schon eine solche? Zum Glücke ja, aus dem Vorhergehenden (S. 169ff.). Es ist die Form des Werdens, der unmittelbaren Genesis. In ihr ist ein Fluß, dem das Sehen folgt, und der so zur Einheit des Bildes gebracht wird, in welchem schlechthin aus jedem auf alles geschlossen wird. Hier ist eine Qualität in dem schlechthin Sich-Machenden der Einheit aus der gegenseitigen Bestimmtheit aller, aus dem lebendigen Durch. In diese Form des Werdens müßte darum der absolute Inhalt der Erscheinung eintreten, wenn er anschaubar sein sollte. Ist dies erst gewonnen, so ist sehr begreiflich, wie er nun eben als Äußerung und Werden begriffen und subsumiert werden könne. Wir schließen fort: nun soll der Inhalt anschaubar sein schlechthin, mithin muß er eintreten schlechthin in dieser Form.

Bemerken Sie die Schlußweise: auf diese kommt alles an; sie auseinanderzusetzen, war schon die Hauptsache in der vorigen Stunde; dies tritt noch deutlicher und schlagender in der jetzigen hervor.

Wir hatten einen Inhalt des Urbildes; wir haben ihn noch, und zwar ganz und durchaus denselben, durch das Erscheinen des Absoluten bestimmt. Nur ist die Form verändert. Vorher war dieser Inhalt ein festes objektives Sein, und als solches nieder-

gelegt im Bilde. Jetzt ist er durch und durch Werden und Genesis. Sie sehen, und sollten sehen die Zufälligkeit der Form bei dem Gleichbleiben des eigentlichen Was. (Darauf kommt alles an, und wem dies entgeht, der verliert die Wahrheit.)

Diese Form der Genesis ist nun wie gesetzt? durch die Anschaubarkeit. Wo darum? Ganz allein und lediglich in der Anschauung. Der Inhalt der Erscheinung wird gefaßt schlechthin ins Bild, zufolge der absoluten Form ihres Seins. Nun ist sie ins Bild zu fassen nur in dieser Form des Werdens. Sie ist darum der Inhalt, absolut gefaßt in diese Form: versteht sich, in der Anschauung und nirgends anders, weil sie eben auch überhaupt nirgends anders ist als in der Anschauung.

Äußert sich denn darum die Erscheinung? Freilich, im Bilde ihrer selbst: sie schaut sich an als äußernd, und im Werden. So also ist es zu verstehen? Möchtest du es denn etwa anders verstehen; Ist denn die Erscheinung anders, außer im Bilde ihrer selbst? Da du nun die Äußerung wohl nicht anders denken wirst, als eine Behauptung ihres Seins (wiewohl es in der Tat gar keine andere Bestimmung desselben gibt, und dir dies jetzt nur erlaubt wird, um durch Gegensatz dir den Begriff zu bilden): so wird die Äußerung denn doch wohl auch nirgends anders sein können, außer in dem Bilde ihrer selbst.

Denke dir nun irgendein bestimmtes Bild einer solchen Äußerung, wie du an *a* gerade von einem solchen ausgegangen bist, so wirst du in demselben haben die Duplizität des Gebildeten, eben eines Werdens *(a)*, und eines Bildenden desselben Werdens, und es ist ganz klar, daß, so gewiß dies Bild ist, diese beiden Bestandteile als solche sich gegenseitig setzen. Aber du sollst dir nicht einfallen lassen, eins dieser Stücke aus dem andern erklären zu wollen, denn abgerechnet, daß du das Bild überhaupt nicht erklärst, sondern als faktisch gegeben schon voraussetzest, wie willst du denn das *Quale* des Werdens, das in beiden auf dieselbe Weise ist, erklären? Dieses *Quale* ist jetzt absolut erklärt: unmittelbare Erscheinung des Seins selbst. Woher das Werden? Durch das Bild. Wie aber Bild? Weil es außerdem als Qualitatives gar nicht da wäre, weil diese bild-

liche Form die einzig mögliche seines qualitativen Daseins ist. Wir haben also nicht dies besondere Bild erklärt, sondern das Bildsein überhaupt.

Vorbereitung zur künftigen Untersuchung:

Die gesamte Qualität tritt in die Anschauung ein in der Form des Werdens. Dies ist doch wohl ein absolutes Werden, das niemals ist, sondern durch und durch wird, wo nirgends ein Anhalten und Tod des Seins eintritt, sondern lautrer reiner Fluß! Dadurch kommt es aber wieder zu keinem bestimmten und geschlossenen Bilde, welche Begrenzung doch die Form des Bildes schlechthin verlangt. Woher nun diese? davon in der nächsten Stunde.

Bemerkungen.

1. Ich habe zweimal schon das früher Aufgestellte zurückgenommen; erstens änderte ich den zuvor aufgestellten Begriff vom absoluten Verstande, sodann wollte ich das *Quale* setzen als seiend anschaubar; dennoch fand sich, es könne nur in der Form des Werdens angeschaut werden. Dies wird öfter geschehen, und ist eben das Wesentliche der Methode. Wer empirisch ein Sein auffaßt, dem bleibt es so; dieses rührt sich nicht aus der Stelle. Wessen Philosophie aber Genesis auffaßt, der muß, indem er die ganze Reihe nicht auf einmal auffassen kann, sich feste Punkte stecken, diese im Weitergehen auflösen, und dadurch das erste aufnehmen in einem größern Zusammenhang usf. Wir haben darauf zugleich das absolute Gesetz des Wissens ausgesprochen, und die zuletzt aufgestellte Frage, woher das geschlossene Werden im Wissen komme, vorläufig schon gelöst. Jene Bestimmtheit des einzelnen Bildes ist eben auch ein solches, falls es zu einem Bilde überhaupt kommen soll, notwendiges Abstecken bestimmter Grenzen im absoluten Flusse des Werdens der Erscheinung; das wohl seine Gesetze haben wird, ebenso wie das unsrige in der Wissenschaft wohl auch die seinigen haben dürfte, die wir nur nicht zugleich aussprechen können, indem wir ihnen folgen.

2. Fortsetzung der Polemik gegen den Skeptizismus.

Der Skeptizismus gibt sich gern für vornehm aus; die etwas für wahr halten, sind ihm Kurzsichtige und Beschränkte, die nur eben das, was ihnen vor den Füßen liegt, sehen, besonders auch nicht die große Gelehrsamkeit von den Meinungen anderer haben, die große und ausgebreitete Umsicht. Wie aber, wenn wir zeigen könnten, daß er recht gemein und pöbelhaft ist? Wir wollen ihm zwar nicht unrecht tun; es mag wohl noch dummere Teufel geben, kurzsichtigere als der Skeptiker; aber wir halten ihn hier gegen die Wissenschaft.

Zunächst eine Definition und Deduktion des Skeptizismus, und nicht etwa den Feind laßt uns hören, sondern den Freund, der sich selbst dafür erklärt, und dabei sagt, dies sei die einzig mögliche Philosophie (§ 711). Und zwar wollen wir diejenige geben, welche unter den mir bekannten die durchaus gründlichste ist; wer eine gründlichere weiß, der bringe sie mir; wir wollen sehen, ob sie besser besteht. Diese findet sich in Ernst Platners philosophischen Aphorismen. Tl. 1. § 705.[1]

„Wenn Köpfe, welche mit einem hohen Grade der psychologischen Einsicht" (eine weitläufige Bekanntschaft mit den Gesetzen, nach welchen sich die Meinungen und Überzeugungen der Menschen machen) „und des dialektischen Scharfsinns" (d. i. a) Leichtigkeit, selbst neue Meinungen, die noch nicht dagewesen sind, sich auszudenken; b) jede Meinung zu rechtfertigen aus ihrem Prinzipe und in ihrem Zusammenhange) „eine besondere Laune, d. h. die Gabe und Geneigtheit, die Dinge von einer eignen Seite anzusehen" (eben jenen dialektischen Scharfsinn in Arbeit zu setzen) „verbinden; das Innere des menschlichen Erkenntnisvermögens" (ist psychologische Einsicht) „und alle die Verhältnisse betrachten, von denen Vorstellung, Urteil, Überzeugung abhangen; und dabei hinblicken auf die widereinander laufenden Denkarten und Meinungen der Menschen" (teils durch eigene Erfahrungen ihnen bekannt, teils durch die Geschichte der Philosophie, der Dogmen usf.): „so entsteht in ihnen eine Art von schwindelnder Unstetigkeit, welche alle Überzeugung unmöglich

[1] Fichte zitiert nach der „Ganz neuen Ausarbeitung" von 1793.

macht: — bis endlich, mit Hinzukunft einer Art von Gemütsbewegung, der Entschluß zustande gebracht und durchgesetzt wird: nichts weder zu bejahen, noch zu verneinen; — — mithin dem Rätsel der Welt ruhig zuzuschauen, und allen metaphysischen Nachforschungen darüber zu entsagen."

Dieses sind also zunächst die Erfordernisse für den Skeptizismus. Man sieht darum wohl, woher das Gegenteil des Skeptizismus kommt. Ein geringer Grad psychologischer Einsicht und dialektischen Scharfsinns. Es hat sich ihnen nun eben durch Individualität, Erziehung, Leben ein Fürwahrhalten so gemacht. Etwas anderes kennen sie nicht, sie haben nur ihr Dorf gesehen! Der vornehme Mann dagegen, von dem hier die Rede ist, hat mit einem Scharfblicke, dem nichts entgeht, mehrmals den Ozean der menschlichen Meinungen umschifft, und ist, vermöge seines dialektischen Scharfsinns fähig, aus sich selbst heraus Tausende solcher Welten wieder zu erschaffen, falls sie verloren gingen.

„Es entsteht in ihnen eine Art von schwindelnder Unstetigkeit, welche alle Überzeugung unmöglich macht." (Richtig: wenn eine Meinung fest halten sollte, so müßte er entweder nur die eine, oder deren Gründe als überwiegend einsehen. Aber der Skeptiker sieht stets alle, und sieht die Gründe aller, alle gleich viel taugend; also für ihn ist nicht zu entscheiden zu diesem oder jenem.)

„Bis endlich, mit Hinzukunft einer Art von Gemütsbewegung, der Entschluß zustande gebracht wird: nichts weder zu bejahen noch zu verneinen, alle Ideen der Menschen ohne Parteinehmung von sich zu weisen, und bei den scheinbarsten Anlässen zum Glauben, in einer unverrückten Selbständigkeit zu verharren" — (Es fehlt ein Glied: bis er endlich erhebt zu einem allgemeinen Satze seine bisherige Erfahrung: daß keine Meinung etwas vor der andern voraus habe, daß allenthalben mehrere, mit gleich geltenden Gründen ausgerüstet, sich widerstreiten werden; darum beschließt, sich nicht mehr hin und her bewegen zu lassen, wie ein Rohr vom Winde, — das Schauspiel sich machen zu lassen. Ihn soll nichts mehr versuchen, wie es sich auch antun möge.)

Im allgemeinen: 1. es kann sein, kann solche geben; 2. die Partei, die sie nehmen, ist allerdings die vernünftigste in dieser Lage.

Jetzt wissenschaftliche Prüfung dieser Theorie:

§ 708. „Die Denkart des Skeptizismus beruht vornehmlich in diesem Gedanken, welcher zugleich der Mittelpunkt ist der ganzen skeptischen Kritik: Alle menschlichen Vorstellungen haben den Anschein, nichts anderes zu sein als Verhältnisse; mithin kann man sich von ihrer objektiven Wahrheit nicht überzeugen."

Die Grundvoraussetzung hierbei ist: es gibt Verhältnisse, von denen die Vorstellungen abhangen, einen unbegreiflichen Einfluß der Naturgewalt. Diese sind 1. unbegreiflich, unerforschlich, keiner kann ihrer Gewalt entgehen, 2. den einen bestimmen sie zu einem solchen Fürwahrhalten, den andern zu einem solchen; diesem kann keiner entgehen, daß er einen solchen Glauben hat, so wenig wie dem, daß er eine solche Nase, solchen Mund hat. Daher ist aller Glaube nur individuell — nicht allgemein. — Wie, wenn wir gleich den ersten Satz, nicht zwar daß es so sei, sondern daß es schlechthin so sein müsse, ableugneten, jene unbegreifliche Gesetzlosigkeit als selbst das Gesetz, und sagen: es gibt allerdings ein begreifliches Grundgesetz, nach welchem alles Wissen schlechthin in allen sich machen soll und kann; und jeder kann sich erheben zu dessen Einsicht; wer sich zu der Einsicht dieses Gesetzes erhebt, dem macht sich sein Wissen schlechthin; er weiß, daß es gesetzmäßig, notwendig und allgemein gültig ist, und ist so über jede Wandelbarkeit der Psychologie hinweggesetzt. Dieses ist der stehende Charakter der Wissenschaftlichkeit: man muß das Wissen in seiner Entstehung sehen, und dadurch es sich sichtbar machen. Jene erste Ansicht mag wahr und richtig sein, für die sie gilt. Sie sind Naturprodukt. Man muß aber nicht dabei bleiben, die zweite Natur ist die des Werdens und Erzeugens.

Dieses Werden und jenes stehende Sein wird doch wohl jemand auseinander bekommen! Beide verhalten sich wie blindes Ohngefähr zum sichtbaren Gesetze.

Wenn nun so einer kommt, was will denn unser Skeptiker nun sagen? Wie verhält er sich zu ihm?

Er wird antworten, das habe ich nicht gefunden, weder in mir, noch in der Meinungswelt, die ich umschifft habe; mithin ist es auch nicht: keiner findet jenes Gesetz. Was ist das für ein Schluß? Noch deutlicher. Sie stellen auf als Grundgesetz: *nihil scitur*. Dies ist eine Aussage, die nur durch Selbstbewußtsein gefunden werden kann, also es heißt nichts als: *equidem nihil scio*, was wahr sein kann, aber nicht das mindeste Interesse hat. Sollte der Satz wissenschaftlich ausgedrückt sein, so müßte es heißen: *nihil sciri potest*, und forderte eine genetische Ableitung der Notwendigkeit des Nichtwissens, was, noch andere innere Widersprüche, die diesen Satz drücken, und von denen wir ein andermal reden wollen, abgerechnet, ein vollkommener Widerspruch ist. Er ist Ausdruck der Wahrnehmung des eigenen Zustandes; wobei 1. das Nichtsein zum Nichtkönnen erhoben wird, was schon eine innere Schlechtigkeit und Selbstwegwerfung, eine Niederträchtigkeit ist. 2. Ihr schon auf diese Weise erschlichenes Nichtkönnen wird dadurch erhoben zum Nichtkönnen des menschlichen Geschlechtes! Was ist dies? Je mehr jemand seine Person vorbringt und sie zum Mittelpunkt des Alls macht, desto dummer, plumper, unedler ist er. Je mehr er vergeht im Gesetze, desto edler. Hier setzt der Skeptiker zum Maßstabe des Wissens seine ärmliche Person; er ist eben gemein und unedel. — Dies vorläufig; ich werde indes diese Vergleichung noch fortsetzen.

VIII. Vortrag. Übersicht: 1. das Bild des Seins selbst, das da ist nicht durch sich, sondern durch das Sein, ist das Urbild.

2. Dieses existiert nur im Verstehen seiner selbst als Bild, und dieses Verstehen ist möglich nur, indem es sich setzt, und sich im Gegensatze setzt mit dem Sein, zufolge eines Bildes seiner selbst, als des Bildes vom Sein. Das Bild hat darum schlechthin durch sein Sein ein Bild von sich selbst, und zwar nicht

überhaupt, sondern im Gegensatze des Seins als Bild. Nur in diesem Bilde und Begriffe von sich selbst ist es außer dem Sein, und von ihm abgetrennt, und mit einem eigenen Sein.

3. Bild ist Äußerung, Darstellung des inneren Wesens. Wie darum ein Bild ist, ist in ihm ausgedrückt der Gehalt des Seins selbst, und wie dies Bild eben ist, so ist sein ganzer möglicher Gehalt. Es kann demselben nichts hinzu- oder abgetan werden.

4. Das Bild ist schlechthin für sich, und kann nicht anders sein, indem dies Fürsichsein Sich-Anschauen seiner absoluten Seinsform ist. Nun ist es als ein bestimmter Inhalt: es ist darum für sich als ein solcher Inhalt, es schaut sich an als ein so und so Bestimmtes.

5. Aber ein Inhalt, ein Qualitatives kann in dieser Form des Seins, die wir durch das geführte Räsonnement ihm gegeben haben, gar nicht angeschaut werden. Anschauung eines Qualitativen verlangt die Form des Werdens, die der Genesis. Nun muß der Inhalt eben schlechthin angeschaut werden, eintreten in die Bildform, darum muß er eben schlechthin eintreten in die Form des Werdens.

Hierbei eine allgemeine Verständigung, weil sie an dieser Stelle sehr deutlich zu werden verspricht. Die Erscheinung oder das Urbild ist ein solches, mit solchem Inhalte, schlechthin dadurch, daß das Absolute ist. Mit diesem Satze wäre nun alles Räsonnement abgeschlossen, und weiter nichts zu sagen. Wiewohl wir uns hüten müßten, auch hier zu bemerken, daß wir denn doch von ihr redeten, sie setzten, uns denkend über sie erhöben. Es würde schwer fallen, die Möglichkeit eines solchen Denkens zu erklären. Doch lassen wir das. Nun ist aber diese absolute Erscheinung Gottes nicht so für sich, nicht so in diesem objektiven Sein, wie wir sie hingedacht haben; denn sodann ginge ihr inneres Wesen verloren; sie wäre eben nicht Erscheinung oder Bild, sondern das Sein selbst: sondern sie ist nur in einem Begriffe von sich, in einem Bilde ihrer selbst; und so mag unser Denken wohl eben dies ihr Bild sein. Dies nicht einfache Sein, wie das Sein des absoluten Seins, sondern das Sein in dieser Beziehung auf sich selbst und als Bild seiner selbst. Dies ab-

solute Mittelsein des Bildenden und Gebildeten, Verstehens und Verstandenen, ist seine absolute Form, die auch nicht wird, sondern ist, und dadurch ist, daß das Absolute erscheint, als ein von seiner Erscheinung Unzertrennliches: und nicht im Wesen des Absoluten, sondern im Wesen der Erscheinung oder des Bildes schlechthin Gegründetes. Dies sieht man nun gewöhnlich nicht, weil man einen Hang hat, allenthalben die Form des objektiven Seins anzubringen, um mit seinem Denken recht bald in Ruhe zu kommen. Aber die transzendentale Philosophie sieht es, und in dieser Einsicht besteht eben ihr Wesen.

Durch diese wesentliche Form der Erscheinung, daß sie ist nur in ihrem eigenen verständigen Bilde, und außerdem nicht, ändert sich gar sehr und bestimmt sich weiter die Ansicht, die wir erst von der Erscheinung gewonnen hatten, als von einer unveränderlichen und ewigen, die da schlechthin ist, wie Gott ist. Dies bleibt freilich wahr, nun ist aber diese ewige Erscheinung nur in ihrem Bilde; das Bild hat wieder sein notwendiges und gesetzliches Sein, welches darum der Erscheinung, die in ihm ist, mitgeteilt wird. Dies ist nun die angebliche[1] Aufgabe der transszendentalen Philosophie: die Form, welche das absolute *Quale* der Erscheinung annimmt von der Bildform, erschöpfend aufzuweisen; in diesem Geschäfte sind wir jetzt begriffen, und alles, was wir schon aufgestellt haben, ist von dieser Art: Bestimmung des absoluten Inhalts der Erscheinung durch die Bildform, in der sie allein da ist. In dieser Form macht die Philosophie die Erscheinung genetisch, nimmt sie auf allmählich in diese Form, und zeigt, wie sie dadurch bestimmt und umgestaltet wird. Das *Quale* der Erscheinung an sich kann sie nicht genetisch auflösen; denn dies ist schlechthin, und kann aufgefaßt werden nur wie es eben ist, freilich in der Form, deren Bestimmung sonach immer abgerechnet werden kann, wenn man nur erst erkannt hat, worin sie besteht. Darum wird die Philosophie nach Vollendung ihres Geschäfts, das nur in der Aufstellung der Form des Bildes und der daraus notwendigen Gestaltungen besteht und durchaus in nichts anderem, und die von dem innern

[1] eigentliche (?)

Inhalt durchaus nichts liefert als ein leeres Bild, die leere Stelle, in die er einzutragen ist, — an das Leben selbst verweisen, in welchem allein, freilich immer befreit durch die Form, das *Quale* heraustritt. Das *Quale* also muß erlebt und gelebt werden; doch wird durch die Philosophie die Ansicht des Lebens gereinigt, indem sie die Form, die das *Quale* in der Erscheinung notwendig annimmt, kennen lehrt, und also einen Abzug des bloßen, aber notwendigen Scheins von dem Wahrhaften und Realen möglich macht.

Hierbei wird zugleich klar, und nichts verhindert es gleich mit beizubringen, was die Philosophie für ihre eigene Möglichkeit voraussetzt: nämlich offenbar dies, daß die bloße Form von sich selbst als solcher ein Bild habe; denn die Philosophie ist ja eben die Aufstellung und Entwickelung dieses Bildes der bloßen Form in ihr selber. Daß es ein solches gebe, beweisen wir fürs erste durch die Tat, dadurch, daß sie ein Bild dieses Bildes gibt. Gibt es ein Gesetz, nach welchem ein solches Bild des bloßen Bildes seiner Form nach ist, wie dies ohne Zweifel stattfindet, so wird auch dies aufgestellt werden müssen; da, wo die Philosophie sich genetisch erklärt, welches ohne Zweifel erst da an seiner Stelle sein wird, wo sie selbst in ihrer ersten Funktion, d. i. in ihrer Beziehung auf das wirkliche Bewußtsein sich vollendet hat.

Jetzt weiter.

6. Das Sein, das absolute *Quale*, wird schlechthin aufgelöst in das Werden, also in ein absolutes durch und durch Werden, in dem kein Sein, kein Stehen, keine Vollendung oder Geschlossenheit ist.

7. Dieses müßte geschehen, haben wir gesagt, um der Anschaubarkeit willen des *Quale*. Aber sehen wir es recht an, so wird das *Quale* gerade durch diesen Umstand, der die Anschauung möglich machen sollte, von der andern Seite wieder unanschaubar. Denn ein Bild ist ja ein festes und geschlossenes Ganzes, Einheit eines Flusses, und darum Geschlossenheit und Vollendung eines Werdens; enthaltend ein bestimmtes Werden, also eine Synthesis des Werdens und Seins, ein Werden, das da ist, und ein Sein, das da wird. (Gerade wie wir S. 154 den ab-

soluten Verstand beschrieben.) Soll also ein Bild sein, so muß ein geschlossenes Werden vorausgesetzt werden. Wie kann dieser Widerspruch zwischen der ersten, aus der Prämisse durchaus folgenden Notwendigkeit und zwischen dem Postulate eines Bildes gelöst werden?

8. Wohlgemerkt, dieser Widerspruch muß so gelöst werden, daß eben beide Postulate stehen bleiben; denn beide sind durchaus gültig. Das Bild, das vollendete Bild eines Werdens muß durchaus sein und kann nicht erlassen werden; denn dies ist eben die absolute Form der Erscheinung, da zu sein in ihrem Bilde. Wiederum muß auch die Absolutheit des Werdens beibehalten werden; denn nur auf diese Weise ist es die Erscheinung selbst und ihr *Quale*, wie es ausging aus dem Absoluten, die da gefaßt wird in die bildliche Form; das Eine, wie es ist, ganz und ungeteilt in der Form des Werdens. Die Geschlossenheit des Werdens verlangt schlechthin die bildliche Form; die Unendlichkeit und Absolutheit des Werdens, ohne Stillstand, Ruhe und Sein in ihr, verlangt der Inhalt. Beides ist wahr, und muß wahr bleiben. Es muß nur nebeneinander bestehen.

Lösung des Widerspruches.

(Die Untersuchung ist fein und höchst bedeutend: 1. weil sie Licht und Klarheit gibt über einen der schwierigsten Punkte der W.-L.; 2. weil sie als Muster und Bild anderer Untersuchungen der Art gelten kann, die in der transzendentalen Philosophie vorkommen: der Vereinigung absoluter Gegensätze.)

Das Rechte wäre, in den Mittelpunkt unmittelbar hineinzutreten; das können wir aber in dieser Vorlesung nicht. Sondern wir müssen dazu von einem Gliede anfangen, und wählen dazu die wirkliche Anschauung, das geschlossene Bild des Werdens, das wir eben setzen wollen und genetisch sich machen lassen, so gut wir es in dieser Lage können.

a) Setze ein Etwas, das durchaus nur ist im Bilde seiner selbst. Ein solches Etwas haben wir an der Erscheinung.

b) Nun versetze dies Etwas in Bewegung, Äußerung eines Werdens: laß es in der Tat werden Prinzip (wie wir von der Erscheinung indessen, um nur zu einem Anfange der Einsicht zu

kommen, voraussetzen wollen). Was muß nun notwendig geschehen? Das Vorausgesetzte ist nur im Bilde seiner selbst. Dies ist die Form seines Seins. Nun wird gesetzt, es äußere sich, trete in Genesis, es entsteht darum notwendig ein Bild und Anschauung dieses Äußerns und Werdens; außerdem wäre es nicht dies, die Erscheinung, was sich äußerte: indem deren Sein überhaupt unabtrennlich ist vom Bilde, so gilt dies auch von der Äußerung, als einer Bestimmung ihres Seins. Also das Werden in einem Flusse abgebildet, wird das Bild oder die Anschauung dem Flusse folgen, und über alle Punkte desselben mit fortgerissen werden.

c) Scharf ist zu prüfen, was erwiesen sei, und was nicht. Das Bild oder richtiger: Bilden folgt dem Flusse, und wird mit ihm fortgerissen. Dies hat sich ergeben, aber es läßt sich nicht einsehen, woher doch die Einheit des Bildes kommen möge; wie dasjenige, was uns wohl indessen dunkel als Bewußtsein und Apperzeption vorschweben mag, zustande kommen soll. Es läßt sich nicht einmal einsehen, wie in diesem Flusse, in dem unserm Denken die unterscheidbaren Teile des Mannigfaltigen durchaus auseinander fallen, der Fluß selbst und sein Bilden verschieden sein können. Wie und woher darum die Einheit des Bildes in das Bilden, welche wir doch bedürfen, weil das Bild schlechthin eine Einheit postuliert?

Suchen wir nicht lange, und besinnen uns nur auf das, was wir schon haben. Nach unserer Voraussetzung hat ja die Erscheinung schlechthin ein Bild ihres Seins eben in absoluter Einheit und Vollendung. Dieses Bild ihres Seins und Bestehens vergeht nicht, ist nicht aufzuheben, sondern es ist und bleibt ewig und unwandelbar; eben dies Bild des Seins der Erscheinung Gottes ist darum auch hier in diesem Flusse das Eine; in ihm sieht die Erscheinung schlechthin sich, als das Abfließende, und zugleich als das Eine, Dauernde und Selbige in allem Wandel. Ein stehendes und bleibendes Bild wandelt, und der Wandel wird hindurchgesehen durch die Einheit. Was ich oben sagte: das Sein ist im Bilde, mithin ist es auch der Wandel, als die Form des Seins; dieser Satz gilt nicht bloß in unserm

Räsonnement, sondern es gilt in der Tat und Wahrheit im wirklichen Sehen. Nicht der Wandel ist's, der gesehen wird unmittelbar, und der ein Bild bei sich führt; denn Wandel hat keine Einheit; sondern das Sein ist's, welches gesehen wird als wandelnd; dies ist durch und in der absoluten Bildbeziehung, und durch dies erst hindurch wird gesehen der Wandel.

(*a* ist das Bild Desselben, Bleibenden. Dies, in seinem Bleiben, wird gesehen als wandelnd durch 1, 2, 3. Wie tritt nun 1, usf. in das Bild ein? Gibt es ein unmittelbares Bild desselben? Nein, wohl aber ein *a*, das als bildend dieses und dieses und dieses im Bilde vorkommt.)

Sie haben fürs erste daran genug zu denken, deshalb will ich es dabei lassen; bevor wir weitergehen, nur noch dies bemerken:

1. Wir haben die formale Einheit des Bildes gefunden, die absolute Selbstanschauung der Erscheinung in ihrem Einsbleiben und dauernden Sein im Wandel; es gibt ein Bild nur vom Einen, das da ist, in beiderlei Sinne, nicht wird. Keineswegs aber die materiale Einheit, die Abgeschlossenheit des Werdens, ungeachtet wir sie immer vorausgesetzt haben und unsere Konstruktion ohne sie gar nicht hätten machen können; was ohne Zweifel ein Beweis ist, daß diese materiale Einheit in einer gewissen Rücksicht (in faktischer ohne Zweifel, die uns eben noch gar nicht recht erklärbar ist) Bedingung ist der formalen. Dadurch dürften wir auch wohl in die Verbindung hineinkommen, die wir eben suchen, und in die Lösung des Widerspruchs. Dies ist die nächste Aufgabe.

2. Wir sind in dem Vorhergehenden gekommen auf den Grund der Apperzeption, d. i. des Bewußtseins, Selbstbewußtseins in allem Wissen. Kant hat diese Apperzeption erkannt als Einheit oder Deduktionsgrund aller Denkgesetze oder Kategorien. Was eigentlich heißen müßte: alle Denkgesetze und alles nach ihnen zustande gekommene Denken sind jene Apperzeption selbst, nur weiter bestimmt durch besondere Fälle der Anwendung. (So spricht er in der Kritik der reinen Vernunft, liefert aber die Deduktion selbst nicht, obgleich ein Kapitel heißt: Deduktion der

Kategorien.) Dies ist nun die große, das Wissen eigentlich neu erschaffende Behauptung Kants, die bei ihm freilich nur Anschauung geblieben, Genieblick, ohne daß er sie klar dargelegt oder bewahrheitet hätte.

Kant sagt: die synthetische Einheit der Apperzeption, das: Ich denke, müsse alle meine Vorstellungen begleiten können. Auch die W.-L. weist das Ich nach als die Grundlage aller Vorstellungen. Kant nennt aber diese Einheit eine synthetische, d. h. die Einheit komme zustande durch Verbindung eines Mannigfaltigen, eben des Flusses, zu *a*; also auch Produkt einer solchen Synthesis, aus der Prämisse des Mannigfaltigen ein genetisches. Wie aber habe ich sie soeben beschrieben? Offenbar nicht als eine synthetische, sondern als eine analytische Einheit. a) sie ist, wird nicht. b) sie wird nicht gesehen durch das Mannigfaltige hindurch, sondern das Mannigfaltige wird durch die Einheit hindurch gesehen. Sie entsteht nicht durch Verbindung des Mannigfaltigen, sondern dies entsteht durch die Zerstreuung, Verbreitung und Zerteilung des Einen über ein Mannigfaltiges durch die Form eines Werdens. Alles Mannigfaltige wird sich zeigen müssen als eine Analyse der Einen Erscheinung; und wir werden es wahrhaft begreifen, nur wenn wir es als solches begreifen. Dies ist nun ohne Zweifel ganz etwas anderes als das von Kant Gesagte; er hat es auch wohl nicht gewußt. Gehen wir denn aber so gar weit voneinander ab in einer solchen Hauptsache? Wir werden sehen: es könnte nämlich sehr wohl sein, daß er in seiner Behauptung auch recht behielte, untergeordnet nämlich, daß die Apperzeption auch eine synthetische Einheit wäre; nicht zwar absolut, wodurch man eine Philosophie ohne Boden erhalten würde, aber darum, und weil sie eine analytische ist.

Wie wäre es, wenn sich die Sache so verhielte? Zur Apperzeption gehört zweierlei: 1. daß etwas sei, das schlechthin Bild seiner selbst ist, ein Sein, einzig nur in dieser Beziehung auf sich selbst als Bild, dessen formales Sein in dieser Beziehung aufgeht. So haben wir die Erscheinung begriffen, und dies der

Grund unserer Behauptung einer Apperzeption, die nicht wird, sondern schlechthin ist. 2. Daß dies Etwas auch ein Bild habe dieses Verhältnisses zu sich selbst: populär, daß es diese Beziehung auch sehe, nicht bloß ein Selbst sei, sondern auch als Selbst sei, als solches. Dieses zweite Bild könnte wohl als ein Entstehen, eben aus einer Mannigfaltigkeit sichtbar werden, und so die synthetische Einheit Kants sein. Es ist aber von ihr, uns wenigstens, klar, daß dieses Bild nicht eine Einheit schafft, sondern nur eine nachbildet, die schon ist: die synthetische Einheit der Apperzeption ist daher bloßes Nachbild der analytischen. So wäre Kants Behauptung berichtigt und in die W.-L. aufgenommen. Nun könnte es sein, daß gerade dies Nachbild, dies Bewußtsein der ursprünglichen Identität bedingt wäre durch die materiale Einheit des Mannigfaltigen im Bilde, der Geschlossenheit, die wir nächstens abzuleiten haben; daß wir sonach durch diese Nebenbemerkung uns so recht eigentlich vorbereitet hätten auf das, was wir demnächst zu treiben haben. —

Fortsetzung der Polemik gegen den Skeptizismus.

Wir fanden in dieser Beziehung: 1. der Skeptizismus kann immer nur von einer Selbstbeobachtung ausgehen. Eine gemeingültige und wissenschaftliche Ansicht liegt ihm durchaus nicht zugrunde.

2. Diese Subjektivität verwandelt er ohne weiteres in einen allgemeingültigen Ausspruch; dies ist kurzsichtig und plump und bauernstolz; denn es zeigt, daß er über seine Person nicht hinaus kann, zeigt Mangel auch nur an der allerersten Bildung.

Z. B.: „ich kann nicht begreifen." α) Dies soll freilich mehr heißen; ist doch aber in der Tat nur dies. β) Dies kann nun wohl sein; denn davon hat man kein Bild *a priori*, sondern lernt es nur durch den Besitz, wie der Blinde keinen Begriff vom Gesichte hat; aber was ist denn daran Interessantes? welche plumpe Arroganz, vorauszusetzen, es liege jemandem daran, zu wissen, was Cajus begreife, was nicht! Aber weil sie historische Notizen würdigen, so soll man sie wieder würdigen; *manus manum lavat.* Ein Rezensent sagt: „es habe einen Wert; denn ein Mensch hat es gedacht." Ich weiß nicht, ob ein Mensch

als Individuum überhaupt Wert habe für die Menschheit, insofern seine Gedanken bloß persönliche Träume sind. „Ich verstehe das nicht.“ Es kann sein! Wen geht es an? Übrigens soll und muß man eben alles verstehen, genetisch machen können, wenn nur eben der gewöhnliche grammatikalische Sinn darin ist.

(Nil sciri **potest.** *— sed scis, quid sit scire, ergo aliquid scis: sed unde hoc scis, quid sit scire? sine dubio ex experientia, quid sit scire.* Also ist die Behauptung: *nil scitur* die höchste Faselei.)

Die Wissenschaft dagegen hat es 1. zu tun nur mit dem Allgemeinen, und ist darin aufgegangen.

2. Dieses soll jeder durch sich selbst einsehen. Geben und mitteilen kann man es nicht. Dies die rechte Bescheidenheit; nicht vor Individuen, denn diese sind insgesamt ohne allen Wert, sondern vor dem Gesetze der Geisterwelt.

„Der Skeptizismus ist durchaus unwiderlegbar.“ (S. Platner § 710.) Ganz recht, denn erste Erkenntnis ist nur möglich in der Sphäre des Denkens, nicht aber der empirischen Beobachtung; komm nur erst in die rechte Sphäre; so kannst du gar nicht mehr im Zweifel verharren. Ohne aber in dieser zu sein, kann man dir keine Erkenntnis aufdringen.

IX. Vortrag. Eine Hauptschwierigkeit der transzendentalen Philosophie für den Anfänger besteht darin, daß die Untersuchungen derselben sich weit auseinander ziehen aus einem sehr einfachen Anfange, indem ein Punkt für seine Klarheit einen andern setzt, und dieser für sich wieder einen andern usw. Bei wem man sich nun auf nichts berufen kann, jeden einzelnen Punkt von vornheraus auseinandersetzen muß, der könnte sehr leicht bei der Länge des Weges den Hauptpunkt, der alles umschließt, und allem einzelnen das Licht geben muß, vergessen, und so hätte er denn eine Kenntnis von Bruchstücken ohne inneren Zusammenhang. Es ist darum ein Haupterfordernis in einem solchen

Vortrage, daß man, so lange er auch dauern mag, nie den Hauptpunkt vergesse, und alles einzelne auf denselben beziehe.

Hier handelt es sich zunächst über den Grund des Zusammenhangs, der Notwendigkeit des Beisammenseins, und der Unzertrennlichkeit der beiden Bilder, Bild, und Bild dieses Bildes.

1. In *b* als dem Bilde des Bildes ist schlechthin ein Bild *a* gesetzt (S. 157 ff.); dies war jedoch lediglich eine formale Klarheit, ein idealischer Satz, ohne uns weiter zu belehren.

2. Die Hauptsache war, wie $a - b$ setze: (S. 161) d. h. *a* muß ein solches sein seiner Form nach, daß durch dasselbe notwendig ein *b* gesetzt ist (S. 162). Hierauf gaben wir schon die Antwort: es muß ein Werden sein (S. 163). Denn ein Werden ist von der Art, daß es nur in der Einheit eines Bildes sein und ein Bestehen haben kann; für sich fiele es notwendig auseinander (S. 175). Dies wäre gut; wir hätten daran eine Belehrung gewonnen.

Aber woher nun dies Werden selbst? Wie ist dies gesetzt? (S. 172.) Wir haben es eingesehen: die Erscheinung ist ja nicht eine leere von Nichts, sondern sie ist des Seins, hat darum schlechthin dadurch, daß sie ist, ihren Inhalt, und ihren ganzen bestimmten Inhalt (S. 172 f.). Sie ist Inhalt. Da sie nun überhaupt ist lediglich in dem Bilde ihrer selbst, und wie sie ist, so muß auch ihr Inhalt, wenn er eben Erscheinungsinhalt ist, notwendig sein im Bilde ihrer selbst und kann gar nicht außer demselben liegen (S. 177). Sie ist Inhalt nur in der Anschauung ihrer selbst, außerdem nicht. (Ein höchst wichtiger Satz S. 178 f.)

Aber ein Inhalt, ein Qualitatives kann in die Anschauung eintreten nur in der Form des Werdens (S. 181), als Genesis. Nur in dieser Form wird eingedrungen in das Innere des durch die erste Anschauungsform nur von außen her aufgefaßten Seins; und so wäre denn unsere aufgeworfene Frage, woher denn das Werden in dem Bilde ist, beantwortet (S. 182 f.). Denn *a*, das wir als ein Qualitatives auch wohl kennen, wäre der absolute ursprüngliche Inhalt der Erscheinung. Dieser ist in der Form des Werdens, gerade so, wie wir ihn in *a* brauchen, um die

Notwendigkeit eines *b* in demselben zu zeigen. Die Frage wäre beantwortet: wir wissen, woher *a*, und was es eigentlich sei, und hätten seine Form begriffen.

Wir fanden außerdem während des Laufes der Konstruktion folgende Nebensätze:

1. Aller Inhalt des Wissens ist schlechthin ursprünglich, durch die unmittelbare Erscheinung des Absoluten in ihm; er ist durch und durch Bild, aber das Bild des Einen Seins. Alle Dinge, alles Sein außer dem einigen Sein ist bestätigt.

2. Der Inhalt wird in ein Werden verwandelt durch die Anschauung (S. 182), also lediglich dadurch, daß er eintritt in die Form des Bildes. Darauf eben kommt es an, zu zeigen, wie die Erscheinung geformt werde durch die Anschauung (S. 189). Hier wird sie in ein Werden verwandelt. Wie kann die Anschauung so große Dinge tun? Weil sie die Seinsform der Erscheinung selbst ist, sie ist als Prinzip derselben zu denken, nicht etwa als bloßes Akzidens: sie tritt nicht zu derselben hinzu, sondern ist mit ihr schlechthin in Einem Schlage (S. 160 ff.). Wenn wir daher die Erscheinung anders denken, sie jenseits des Werdens fassen, um das Werden in seiner eigenen Genesis zu haben, so tun wir dies nicht, als ob diesem Jenseits in der Tat etwas entspräche, sondern eben nur für die Genesis der Philosophie, welche ihre eigene Möglichkeit an einer anderen Stelle erweisen mag.

Aber ist denn unsere Frage wirklich gelöst? Sie ist nicht gelöst. Nach diesem Räsonnement muß diese Genesis des Inhalts sein absolute und lautere Genesis, ohne alles Sein in ihr zufolge der Anschauung (denn der ganze Inhalt soll ja durch und durch sein Erscheinung; diese aber ist Gegensatz gegen Sein, also absolutes Werden). Aber zufolge derselben Anschauung, als tiefern Bildes, muß in dem Werden allerdings sein geschlossene Einheit, ein Bestehen (S. 190). Beides muß beisammen bestehen, beides ist gleich notwendig, aber wie? (Vgl. S. 191.)

In den Mittel- und Einheitspunkt beider Glieder sogleich hineinzutreten, wie es ein systematischer Vortrag der Philosophie tun würde, geht hier nicht, weil alle die Nebenbegriffe, aus

welchen das Verständnis desselben zusammengebracht werden muß, uns noch mangeln.

Noch diese Bemerkung: Allenthalben wo wir einen solchen Widerspruch zu lösen haben, welches öfters in unsern Vorträgen der Philosophie vorkommen wird, ist nicht die Meinung, daß wir durch unsere Kunst ein Drittes, das die Gegensätze vereinige, ausdenken und hineintragen wollen; sondern — daß es eigentlich gar kein Widerspruch sei: das vereinigende Glied sei in der Tat ursprünglich in der Anschauungsform schon gegeben, und wir wollen es nur darin anerkennen.

Ist aber der Einheitspunkt, so zeigt er sich auch in den Gliedern des Gegensatzes, wenn wir sie nur recht begreifen; sowohl in dem unendlichen Werden, als in der Geschlossenheit muß sich der Einheitspunkt verraten. Dazu das Mittel, bei Einem Gliede des Gegensatzes anzufangen, und zwar bei der Abgeschlossenheit und Vollendung des Werdens, und in ihm den Einheitspunkt zu suchen.

Es muß dies nochmals wiederholt werden; es ist wichtig und übt zugleich das Konstruieren.

Setzet den Fluß begleitet von seinem Bilde. So entsteht keine Einheit: die Bilder der Punkte fallen ebenso auseinander, wie die Punkte selbst auseinanderfallen.

So? ist das wahr? Sehen denn *wir* nicht ein Gemeinschaftliches in den Bildern aller dieser Punkte? Ich sollte denken: in allen sehen wir dies, daß sie Bilder sind insgesamt. Realisieren wir nun diese Einheit für uns, in der Anschauung selbst; so hat man für dieselbe ihre Einheit. Wenn ein Bild ist schlechthin von ihnen *als* Bildern, so sind sie darin gleich und bleiben gleich in ihrem unendlichen Wandel; und wie auch das Bild des Besondern immerfort sich verändern mag, bleibt doch das Eine Bild ihrer aller, daß sie insgesamt Bilder sind, in diesem Wandel *unveränderlich* stehen; das Bild des Bildwesens überhaupt, das allen gemeinschaftlich ist.

Ich sage, *wenn* wir dies voraussetzen: dürfen wir dies?

Allerdings, das Bild ist schlechthin im Bilde seiner selbst, so gewiß es ist, und außerdem ist es gar nicht. Sind darum diese mannigfaltigen Bilder, so sind sie gewiß in einem Bilde, und sind begleitet von einem Bilde, darin nichts weiter abgebildet ist, als daß sie Bild sind, ihr allgemeines Bildwesen, und dies zufolge des absoluten Grundsatzes von der Seinsform der Erscheinung überhaupt: sie kann nirgends und nimmer, und in keiner Gestalt sein, ohne daß sie sich erscheine als Bild. Und so hätten wir die Einheit, die wir in dem Begriffe der Erscheinung schon hatten, nur wieder anerkannt (S. 192 f.). Diese Einheit nannte ich nun eine bloß formale Einheit des Mannigfaltigen, oder des Werdens (S. 193), auch eine analytische und unzerstörbare Einheit (S. 194). Die Erscheinung kommt nie aus ihr selber heraus; ist sie werdend und wandelnd, so ist sie es, die Eine, die da wandelt, nicht nur überhaupt (für einen Denkenden außer ihr), sondern für sich selbst.

Aber eine materiale Einheit, eine Geschlossenheit des Mannigfaltigen ist noch nicht nachgewiesen. Dazu mögen die Betrachtungen leiten, die ich anstellte. Zur Apperzeption gehört zweierlei (S. 194 f.): 1. ein Sein, das nur im Bilde seiner selbst ist, ein Selbst, diese Duplizität der Beziehung auf sich im Bilde. 2. Daß dieses Sein ein Bild dieses Verhältnisses seiner selbst habe. Im ersten Selbst ist das Subjekt im Objekt aufgegangen; es ist eben ein Selbst, im zweiten sieht es sich in dieser Beziehung, schwebt über sich, wie wir es soeben taten. Dies ist gefunden durch Analyse. Wenn es uns nur um das Daß zu tun wäre, und nicht um das Wie, so möchte es dabei sein Bewenden haben; da wir aber genetisch verfahren, so müssen wir tiefer gehen. (Darin die dialektische Kunst der Entwickelung.)

Ich sage: In dem aufgestellten Räsonnement über die Einheit des Werdens ist unser Grundprinzip vergessen, und dagegen gefehlt. Es hieß so: kein Sein der Erscheinung, das nicht begleitet sei von dem Bilde desselben. Nun ist in dem aufgestellten Werden sie das Werdende, und ihr Werden ist begleitet sowohl

von dem Bilde desselben, des Werdens (in unserm Zeichensysteme *a*), als auch von dem Bilde, daß dies in seinem gesamten Wandel Bild sei, oder von *b*. Aber daß sie, die Erscheinung, das Werdende ist in diesem Werden, ist von keinem Bilde begleitet. Also ein Werden ist gebildet; weiter ist unsere Beschreibung gar nicht gegangen; keinesweges aber ist gebildet ein Werdendes, und noch weniger die bekannte Erscheinung als dies Werdende.

Oder so: das Sein der Erscheinung im Bilde reißt hier ab, und es entsteht ein Hiatus, ein unzusammenhängendes Sein des Bildes. Das Bild ist schlechthin in seinem Bilde von sich: inwiefern es ist, ist es auch im Bilde, in der Hinschauung, die schlechthin ein Sein setzt, und gar nichts anderes setzen kann. Es bestimmt der Voraussetzung nach dieses Sein zu einem Werden, einer Äußerung. Diese Bestimmung ist nicht im Bilde, das Werden selbst ist wieder darin.

Nun ist ferner das Werden, unserer eigenen Argumentation zufolge, darin lediglich aus dem Grunde, weil es die Erscheinung selbst ist, die da wird. Diese aber, und nur diese, und was sie selbst ist, ist im Bilde (nicht etwa ein Fremdes, das in sie hineinträte). Es findet sich sonach hier ein nicht Angeschautes als Prinzip und Seinsgrund einer Anschauung; was aus dem Bilde herausfällt, soll im Bildsysteme Grund sein; wir haben also ein Fremdes, Undurchsichtiges in der Erscheinung, die allein im Bilde sein kann.

Ich setze hinzu: Es kann auch gar nicht im Bilde sein gerade dieses Glied, welches wir hier verlangen. Bild, vermöge seiner eigenen Ruhe und Bestimmtheit in sich selbst, setzt auch allemal ein ruhendes und bestimmtes Gebildetes, ein Sein, oder ein durchaus nur solches und kein anderes Werden. Hier aber wird, damit ich das Unbildbare indessen in ein Wort fasse, — ein Bild der Bestimmung zum Werden gefordert; welches weder ist das stehende und ruhende Sein: denn es ist das Herausgehen aus demselben; noch ist irgendein Werden: denn dies liegt in der Anschauung, und eben darüber wollen wir hinaus. Wäre es darum im Bilde, so müßte es auf eine ganz andere Weise darin

sein, als wir bis jetzt von demselben wissen oder verstehen, und die charakteristische Art dieses Bildes würde wohl bemerkt werden müssen, und unsere ganze Aufmerksamkeit verdienen.

Wenn es ein solches Bild, daß die Erscheinung selbst sei das Werdende im Werden, dennoch etwa gäbe und geben müßte: so könnten wir uns schon hier, wenn wir uns nur erlauben wollen, einige bis jetzt noch nicht erklärte Begriffe aus unserer gewöhnlichen Kunde zu entlehnen, vorläufig eine Vorstellung machen, wie es zu einem solchen Bilde kommen kann.

Die Erscheinung schaut nämlich nur das an, was sie selbst ist, und kein Fremdes. Nun schaut sie der Voraussetzung nach das Werden in *a* allerdings an. Wenn sie nun etwa ein Bild hätte von dem ersten Gesetze, daß sie nur anschauen kann, was sie selbst ist: so könnte sie aus dem Umstande, daß sie das Werden anschaut, schließen, daß sie selbst sein müsse das Werdende im Werden, und durch diesen Schluß die begehrte Anschauung ihrer selbst, als des Werdens, bekommen. (Gerade wie wir jetzt nach diesem Grundgesetze verfahren, so könnte die Erscheinung bei jedem Sehen eines Werdens schließen: das bin ich, denn ein Fremdes ist mir nicht sichtbar.)

Aber wenn dies auch wäre, so fielen doch immer diese zwei Anschauungen auseinander: die Anschauung ihrer als des Werdenden im Werden, die da ausschließt alles wirkliche Werden, läge immer außer der Anschauung des wirklichen Werdens, und es zeigte sich hier eine Disjunktion in denselben, was zu der bisher gewonnenen Ansicht von der Einen Grundanschauung auch nicht paßt, und einer Erörterung bedürfen würde. Was das Erste wäre.

Sodann bedenken Sie, was wir für die Möglichkeit des Schlusses, auf den wir die Anschauung der Erscheinung als des Werdenden im Werden gründen wollen, voraussetzen. Der *maior* wäre, daß die Erscheinung eine Kunde (ein Bild) hätte des Gesetzes, daß sie immer nur sich selbst anschauen könne. Sodann der *minor*: daß sie anschaue das Werden. Die Möglichkeit des *maior* zu untersuchen, drängt uns, wie ich aus dem Zusammenhange wissen kann, dermalen noch nicht; wohl aber liegt die

Untersuchung des *minor* ganz auf unserm Wege und hilft uns weiter. Dieser setzt voraus die Anschauung der Erscheinung, daß sie anschaue das Werden: davon hat in dem Bisherigen auch noch nichts verlautet. Wir haben gezeigt die Notwendigkeit und allgemeine Möglichkeit einer Anschauung, eines Bildes des Werdens: das einfache Verhältnis fand statt: das Werden war das Gebildete. Jetzt aber reden wir von einer Anschauung der Anschauung, einem Bilde des Bildes des Werdens, was ja ganz etwas anderes ist. Ferner sagten wir: die Erscheinung solle sich anschauen als das Anschauende in dieser Anschauung des Werdens. Die Erscheinung müsse darum haben ein allgemeines Bild von sich selbst, das sie durch diese Anschauung weiter bestimmt. Hier darum führt unser Postulat auf den zweiten Teil der Forderung der Apperzeption: ein Bild dieses Verhältnisses der Erscheinung zu sich selbst, ein eigentliches Ich, ein formales Bild der Erscheinung. Unser Postulat sage ich: Wollen wir nämlich, wie wir ohne Zweifel müssen, unsern Grundsatz durchsetzen, daß alles Sein der Erscheinung sei schlechthin in ihrem Bilde von sich selbst, daß in diesem Bilde (dieser absoluten Ersichtlichkeit) auch liegen müsse, daß die Erscheinung das Werdende sei in allem Werden: so müssen wir nicht bloß, wie bisher, ein Sich-Anschauen der Erscheinung, sondern auch ein geschlossenes und bloß formales Bild derselben von sich setzen, und in diesem Bild sie sich zuerst erscheinen lassen als das Sehende; damit vermittelst dieser Anschauung sie auf sich schließen könne als das Werdende im absoluten Werden. Wir treten dadurch in ein ganz neues Gebiet der Ansicht von der Anschauung, deren Charakter wir wohl zu bemerken haben werden.

Wie dieses mit unserer Hauptfrage nach der Vereinigung des absoluten und des geschlossenen Werdens zusammenhängt, und diese löst, gehört allerdings hier zur Sache. Es könnte nämlich wohl sein, daß durch das jetzt Aufgestellte die Disjunktion der zwei Anschauungen ihre Vereinigung erreicht hätte: wenn nämlich das absolute Werden wäre im Ich, als Prinzip, das nur wird, und nie ist, dagegen das abgeschlossene Werden bloß wäre ein einzelnes Bild eines solchen wirklichen Werdens, und der Grund

der Abgeschlossenheit eben darin läge. In dem Satze: die Erscheinung sieht sich als das Sehende, haben wir das Prinzip der Empirie hingestellt, das uns hier allein angeht. Dies ist, auf die vorige Form des Schlusses zurückgeführt, der *minor* desselben. Der *maior*, daß die Erscheinung sich sehe als das Werdende, verlangt eine Erhebung, und begründet das praktische Gebiet des Wissens, die Sittlichkeit. Das Verhältnis der beiden ist durch das Gesagte schon recht gut klar geworden.

Ich sagte, wir würden hier mit dialektischer Kunst verfahren. Dies ist nicht die Dialektik des Aus- und Erdenkens, sondern das Denken macht sich uns selbst, die Evidenz ergreift uns. Durch Genie nur plötzliche Evidenz, die wieder entschwinden kann; wahre Dialektik aber die gesetzmäßige Methode, zu dieser Evidenz zu kommen. Die Kunst der Dialektik, wie alle Kunst, ist unendlich; nicht aber die Wahrheit. Konstruktion ist nun die Anleitung, durch die Einbildungskraft den Begriff zu erfinden, daß die Evidenz sich einstelle. Es gibt da gleichsam eine ursprüngliche, und nach dieser ringen wir. Wie in der Mathematik: nicht die Wahrheit wird gemacht, sondern nur der Vortrag der Wahrheit.

X. Vortrag. Das gesten vorgetragene eigentlich Neue war leicht, weil es in der Region einer logischen Entwicklung liegt, die uns bekannt ist. Jetzt dagegen haben wir einzudringen in Zergliederung und Konstruktion, von denen wir Zeit unsers Lebens noch nichts gehört haben. Wir sagten: die Erscheinung habe von sich ein Bild als des Werdenden im Werden nur durch Schluß; dadurch, daß sie das Bild oder die Anschauung des Werdens ist, und dieses subsumiert unter sich, als ihrer, der Erscheinung, Werden.

Ich sagte, daß Sie dazu haben müßten ein formales Bild ihrer selbst, ein Bild der Identität des Anschauenden und Angeschauten. Es müßte darum geben eine Selbstanschauung der Erscheinung als des Anschauenden in der Anschauung des Werdens. Wie eine solche möglich sei, ist unsere dermalige

Frage. Zuvörderst haben wir nachzuweisen die Möglichkeit einer Sich-Anschauung der Erscheinung als des Anschauenden. Dies ist der erste Punkt; oben hieß es der zweite Teil der Apperzeption. Dadurch treten wir nun in eine ganz neue, bis jetzt noch gar nicht berührte Sphäre; es ist wichtig, daß wir nicht darüber wegschlüpfen, sondern den Unterschied derselben von der vorigen recht klar machen. Die Erkenntnis hat zwei Teile: a) die des Grundsatzes, und b) die Realisierung desselben: mit dem ersten hatten wir es bisher zu tun, jetzt betreiben wir den zweiten. Schon früher (S. 201) sagte ich zur Erregung der Aufmerksamkeit, die Erscheinung müsse sich sehen als übergehend aus dem Sein zum Werden: es müsse also geben ein Bild eines objektiven, selbständigen Seins außer dem Bilde, und überhaupt außer der Form des Werdens. Nun aber sagt unser Hauptgrundsatz: daß die Erscheinung gar kein objektives Sein hat außer im Bilde. Sonach scheinen wir diesem widersprechen zu wollen (und das noch dazu in dem gegenwärtigen Zusammenhange, wo wir gerade den Grundsatz behaupten und geltend machen wollen, denn wir wollen begreifen, daß die Erscheinung als das Werdende auch im Bilde sei); das kann unsere Meinung nicht sein. Und noch dazu muß das Außen untergeordnet sein dem Nichtaußen; denn es kann nur im Bilde sein: das Außen ist demnach innerliches Außen, ein im Bilde Liegendes. Es ist dies vielleicht der schwierigste Punkt in der Untersuchung, darum gerade, weil wir ein Gesetz suchen, das wir faktisch immer treiben, indem unser ganzes geistiges Sein fast immer in der Ausübung dieses Gesetzes besteht. Aus diesem sollen wir herausgehen, um es in seiner Genesis zu verstehen. Solche Untersuchungen sind jedoch schwer, weil sie ein völliges Sich-Losreißen von sich selbst fordern, und wir werden uns länger dabei aufhalten müssen. Ganz klar wird es uns nur in der Genesis selbst, wie dies mit aller Klarheit sich verhält. Aber um sicher zu sein, diese selbst Ihnen klar zu machen, wollen wir vorher den eigentlichen Punkt, auf den es ankommt, uns so klar machen, als es ohne Einsicht in die Genesis geht.

Die Erscheinung soll sich anschauen als anschauend das

Werden, als Bild dieses Werdens; darum als das, aus einem selbständigen Leben, schlechthin aus sich und durch sich Hin-
B^1
schauende. $\overline{B^2}$; das ist das Postulat. Aber dies möchte wohl
$\overline{W}$
nur auf den Augenblick gehen und Stich halten; solange als das obere Bild (B^1) sich vergäße, sich nicht besönne, daß es ja selbst das anschauende sei. Wie es seines eigenen Hinschauens sich erinnerte, so bliebe ja ein B^2 nicht mehr das selbständige Leben, sondern es selbst mit seinem Leben wäre wieder ein Hingeschautes aus dem oberen B, aus der Anschauung der Anschauung. Diese Vernichtung der Selbständigkeit des Lebens in B^2 nun wollen wir eben abwenden, und wenn wir von einem objektiven Sein reden, so meinen wir eben diese nicht zu vernichtende Selbständigkeit; und das Sein außer dem Bilde bedeutet eben das Sein nicht durch das Bild, obwohl es sein kann im Bilde.

Dadurch vorbereitet, drücken wir die zu lösende Schwierigkeit also aus: Ein Bild a schaut schlechthin aus sich hin ein Gebildetes; und dieses ist, ist eben schlechtweg zufolge des Bildes. Wie lange aber? Setzen wir, daß dieses hinbildende Leben sich wieder besönne auf sich, und ein Bild von sich fassen könnte, ebenso, wie wir ja eins von ihm gehabt haben: so ist jetzt dieses Leben b das eigentliche, und das Sein a ist sein Produkt. Jetzt aber hat es wieder nur ein Bild von dem, a projizierenden Leben b. Wer verhindert es denn, wieder darauf sich zu besinnen, und ein Bild desselben zu entwerfen $= c$? so ist jetzt c das wahre b und vermittelst desselben a aus sich projizierend. Und wer verhindert es denn, daß auch c wieder sich auf sich besinne, und ein Bild seiner selbst werfe $= d$? so wäre nun d das eigentliche Leben; aber auch dieses gilt nur bis zur nächsten Besinnung, und so ins unendliche fort. Wo hätten wir denn hier ein Urbild und eine letzte wahre Erscheinung, bei der die Besinnung auf das Bilden stehen bleiben müßte? Dieses Urbild, seinen Charakter, und das Gesetz, durch welches dasselbe zustande gekommen, suchen wir eben, wenn wir vom objektiven Sein, hier ins-

besondere der Erscheinung für sich selbst reden, an welchem das Bild sich vernichtet, und nicht mehr geschaffen oder projiziert haben will. Von diesem reden wir zuerst, indem aus ihm, wie wir hoffen, das übrige sich wohl ergeben wird. Dies also der eigentliche Sinn unserer Aufgabe.

Zur Lösung: So darum sieht es mit unserer bisherigen Ansicht des Satzes: die Erscheinung ist schlechthin im Bilde ihrer selbst, und dem Verständnisse desselben aus, daß wir solche Folgerungen zugeben müssen und nicht abweisen können. Woher mag dies kommen? Sehen wir den Fehler in unserer Konstruktion, so finden wir auch das Mittel, ihm abzuhelfen. Es kommt daher: weil wir die Erscheinung sich nur faktisch hinschauen lassen: so ist es in unserm vorausgesetzten Bilde dieses Verhältnisses. Wir haben darum eben als Grund der Hinschauung ein freies Leben, das mit derselben Freiheit dieses hinschauende Leben wieder hinschauen kann, und das Hinschauende von diesem wieder, und so ins unendliche. Daher darum das gegen uns geführte Räsonnement.

Also wir ließen die Erscheinung nur faktisch sich hinschauen durch ein freies Leben. Wissen wir es denn etwa so, oder wissen wir es besser? Freilich und zum Glück wissen wir es besser, und haben auch unsere bessere Erkenntnis ausgesprochen. Sie schaut sich ja hin nach dem absoluten Gesetze ihres Seins; sie kann nicht sich nicht hinschauen, und doch sein; denn sie wäre ja sodann nicht Erscheinung, sondern es wäre bei dem einfachen und in sich geschlossenen Sein geblieben. Ihre Sich-Anschauung ist nicht etwa bloß etwas Faktisches, sondern ihr Sein bringt sie schlechthin notwendig mit sich. Gewußt darum haben wir es allerdings; wir haben es nur nicht geltend gemacht in unserer Konstruktion der Anschauung. Wollen wir nun diesen Satz hier geltend machen, und haben wir ein Recht dazu? Ich meine es, nach unserm eigenen Grundsatze: daß alles Sein der Erscheinung bei sich führe sein Bild. Nun ist hier ein gesetzliches Sein als solches, und zwar das allerhöchste und Grundsein der Erscheinung. Soll denn diese Gesetzlichkeit sich nicht auch ausdrücken im absoluten Bilde? Doch wohl notwendig! Und wenn

wir dieses tun, was erhalten wir als das Grundbild? Antwort: Die Erscheinung schaut sich an und hin, als nach dem Gesetze schlechthin sich anschauen müssend, als nicht seiend außer im Bilde ihrer selbst; in diesem aber seiend schlechthin alles, was sie ist. Kurz, und um es Ihnen am einleuchtendsten zu beschreiben, gerade diejenige Einsicht selbst, welche ich in dem Bisherigen gearbeitet habe in Ihnen hervorzubringen, daß die Erscheinung schlechthin nur sei im Bilde ihrer selbst, ist die ursprüngliche und absolute Selbstanschauung der Erscheinung.

Analysieren wir dies:

1. Diese Grundanschauung ist selbst durch das Gesetz der Erscheinung notwendig. So gewiß das Absolute erscheint, ist sie und kann nicht nicht sein.

2. Die Grundanschauung ferner ist Bild des Gesetzes als eines solchen, in dem Inhalte, wie wir sogleich sehen werden. Sie bildet ab eine Notwendigkeit, eine Form des Seins, die schlechthin ist, nämlich die des Bildseins. Sie, die Erscheinung ist absolut durch ihr bloßes Sein ein solches Bild, des Gesetzes, nicht etwa zufolge einer Abstraktion aus dem konkreten Falle, die wohl ewig unmöglich bleiben dürfte: sondern schlechthin darum, weil sie Erscheinung ist, alles aber, was die Erscheinung ist und hat, in dem Bilde ihrer selbst ausgedrückt sein muß.

3. Sie ist An- und Hinschauung ihrer selbst, als unter diesem Gesetze stehend und als dadurch schlechthin bestimmt, — eben demselben Gesetze zufolge, welches sie ausspricht, und unter dem sie im Aussprechen selbst steht, indem sie gar nicht sein kann, ohne anzuschauen, und auch wieder nicht anschauen kann, ohne sich anzuschauen als anschauen müssend. Aus diesen Elementen und in ihrer absoluten Vereinigung besteht die Grundanschauung.

Folgerungen: eigentlich auch nur eine fortgesetzte und erweiterte Analyse.

1. Was den Gedanken betrifft, den ich im Vorbeigehen äußerte: diese Anschauung steht selbst unter dem Gesetze, das sie ausspricht in einem Bilde. Daß es so ist, ist klar: sie schaut sich hin, zufolge des Gesetzes ihres Seins: — und wie? Als eben schlechthin sich anschauend. — Sie stellt darum dar ihr

eigenes Sein, dies aber wird ein Leben, an einem Bilde außer sich. Die Anschaulichkeit = Erkennbarkeit ihrer eigenen inneren Gesetzmäßigkeit machte ein Bild ihrer selbst in dieser Gesetzmäßigkeit notwendig. Jenes erste Lebende und Setzende ist die Erscheinung: was ist denn das Gesetzte? Ein Bild. Warum denn das? Weil sie ihr Gesetz begreifen soll; dies aber nicht begreifen kann, indem sie es lebt, sondern nur in dem Bilde dieses Lebens.

Also das zweite Bild ist gesetzt durch die Begreiflichkeit des innern Lebens, durch dieselbe aber ist es schlechthin gesetzt. Es könnte sein, daß wir dadurch, wenn es Ihnen nur recht verständlich geworden ist, den Grund des Zusammenseins zwischen Begriff und Anschauung (um welche es uns wohl eigentlich in unserer stehenden Formel von der Unzertrennlichkeit des *a* von *b* zu tun sein mag) erhalten hätten, und daß von diesem Grundsatze alle künftige Beurteilung von dergleichen Fragen abhängt. Das Bild ist das Medium des Ausdrucks und der Anschaulichkeit eines Gesetzes, und es ist durchaus kein anderes Bild möglich.

2. Das Bild ist in seiner Form zu betrachten. Bemerken Sie, daß in diesem Bilde sichtbar wird ein selbständiges Leben, das nicht sein kann Nicht-Leben; denn es ist ja gebildet ein Leben zufolge eines absoluten Gesetzes: es muß sich hinschauen aus sich, von sich und durch sich selbst, und kann es nicht auch unterlassen, auch Nicht-Leben sein, denn es ist dies notwendig. Die Erscheinung schaut sich hin als nach dem Gesetze ein Bild ihrer selbst. Kann dieses Bilden sich wieder bilden in einem neuen Bilden und dies neue Bilden wieder in einem neuen und so ins unendliche fort? Nein, denn es geht eben auf im absoluten Sichbilden: es besteht in dieser Einfachheit, denn das ist sein Gesetz. Es ist gar keine Willkür und Freiheit in dasselbe hineingelegt, sondern es ist in es hineingelegt ein Gesetz, daß es sei Bild seiner selbst.

Es ist gebildet die Anschauung eines Werdens. Die Quelle des Lebens des Bildes vom Werden liegt jetzt im ersten Bilde. Wie lange? Wenn sich das erste Bild besinnt, so ist es vorbei! So vorher: dies Besinnen aber ist nun weggefallen durch das

Gesetz; denn nach diesem lebt das Bild aus sich selbst ohne alle Willkür, sein Bild spricht ausdrücklich sich ab alles Hinbilden und Erzeugen dadurch, daß es in dasselbe selbst verlegt die Notwendigkeit des Bildens. Es erklärt sich selbst für ein bloßes Nachbild und abgesonderten Reflex: und dies zwar dadurch, daß es selbst bildet nach dem Gesetze und bildet ein gesetzliches Sein. Dieses ist nun die Objektivität, die Unabhängigkeit von dem Bilde, in welchem es ist, das innere Außen, das wir haben wollten, entstanden gleichsam aus einem Hiatus zwischen den beiden Bildern.

Dies daher der absolute Grund der Objektivität, des Seins eines Gebildeten unabhängig und außer seinem Bilde: laut dem Ausdrucke des Bildes davon selbst ist es das Bild eines notwendigen und gesetzmäßigen Seins. Also alles objektive Sein gründet sich auf das Bild einer Notwendigkeit, oder eines Gesetzes desselben[1], und ein anderes objektives Sein gibt es nicht.

3. Dieses durch die absolute Grundanschauung hingesetzte Bild eines objektiven Seins, was ist es nun insbesondere für uns? Ein Bild zuvörderst, rein und durchaus Produkt der Hinschauung jener absoluten Grundanschauung: rein und durchaus bildmäßiger Stoff, eben Hinschauung und nur durch sie. Doch ist es ein Bild, das nie vergehen, weichen oder wanken kann, indem es ja nicht Produkt ist eines freien, sondern eines absolut notwendigen Hinschauens nach dem Gesetze, so gewiß das Absolute ist, und durch dieses Band mit ihm vereinigt. Aus diesem Bilde möchten wohl alle „Dinge" stammen, und sie möchten wohl auch nur Bilder sein. —

Es ist ein Bild der Erscheinung, als schlechthin ein Bild ihrer selbst. Wie nennt man das? Ich. Ich bitte zu bemerken, daß das Bild bloß dadurch, durch den Ausdruck dieser absoluten Notwendigkeit des Verhältnisses der Erscheinung zu sich selbst Ich ist; also ein objektives Ich; zwar durchaus Bild, aber seiend, so gewiß das Absolute erscheint, und unter dieser Be-

[1] sc. des objektiven Seins (?) — des Bildens (?)

dingung nicht nicht sein könnend. (Wenn jene Grundanschauung sich wieder als solche reflektieren könnte, was wohl möglich ist, so würde es heißen: Ich bin Ich.)

Ich kann Ihnen sagen, daß, wenn Sie dies verstanden haben, wie ich hoffe, da es meines Erachtens gar nicht schwer ist, weil es größtenteils Verstandessache ist, Sie einen ungeheuern Gewinn gemacht haben für künftige Transzendentalphilosophie. In diesem Satze liegt der Schlüssel zu derselben.

Also: wie die Erscheinung sich, als ein objektives Ich, anschauen könne, ja müsse (nach dem zweiten Teile), haben wir gesehen: es bleibt also noch übrig, wie sie sich anschaue, als anschauend das Werden.

XI. Vortrag. Zuvörderst wieder in den Zusammenhang uns versetzend. Wir gingen aus von dem Satze: es ist uns schlechthin ein bestimmtes Wissen gegeben, es findet sich schlechthin in unserm Bewußtsein vor. Dieses besteht nach der transzendentalen Logik nicht aus bloßer Anschauung, so daß das Denken erst hinterher hinzukäme durch Freiheit, wie die gemeine Logik meint, das Denken ist absoluter Bestandteil des Wissens, welches in einer Synthesis besteht von Anschauung und Denken. So behauptet die transzendentale Logik der gemeinen Logik gegenüber, welche wir beide hören, und kritisch prüfen.

Davon hat die transzendentale Logik ihren Beweis zu führen durch genetisches Entstehenlassen des faktisch gegebenen Wissens, von dem wir hier reden, und durch Nachweisung des Denkens darin. (Ich sage: durch genetisches Entstehenlassen; nicht, als ob es etwa wirklich entstände, in der Tat ist es.) Das Entstehenlassen ist bloß das Sichtbarmachen des Gesetzes und der Art und Weise dieses Seins. (Darüber haben auch Mißverständnisse obgewaltet; wir haben ihnen stets widersprochen. Daß sie hier nicht auch einreißen! Es ist gar keine historische oder faktische Kausalität, sondern eine lediglich intelligible der Gesetze. Es gehört gar sehr zu unserm Zwecke, dies zu erklären, und wir werden darauf zurückkommen.)

Das letzte Hauptglied nun in dieser Herleitung (welche ausging von dem Bilde und dem Bilde des Bildes, *a* und *b*, und der Unzertrennlichkeit beider, wie ich als fest erkannt voraussetze), von welchem das zunächst Gesagte und noch zu Sagende abhängt, ist dies: Was die Erscheinung irgend sein mag, ist sie notwendig im Bilde ihrer selbst. Ein Bild begleitet stets ihr Sein: dies ist hinzustellen als absoluter Grundsatz. Nun soll die Erscheinung ein Bild ihres ursprünglichen Inhalts haben nur an der Form des Werdens. In diesem Werden, welches im Bilde erscheint, ist sie nun das absolut Werdende. Als solches vermag sie aber durchaus nicht unmittelbar im Bilde zu erscheinen, denn das Bild setzt notwendig ein zur Ruhe Gekommenes, eine Einheit (S. 190 u. 201). Soll sie es nun doch, wie wir annehmen müssen, wenn wir unsern Grundsatz durchsetzen wollen, so müßte dies geschehen nicht unmittelbar, sondern durch einen Schluß (S. 202). Dieses könnte nur also geschehen: die Erscheinung hat ein Bild nur ihres Seins, keines fremden; was im Bilde liegt, ist sie selbst; dies ist der *maior*. Der *minor*: Nun liegt in ihrem Bilde auch das Bild eines Werdens. Schluß: Mithin muß sie in diesem Werden sein das Werdende; sie selbst muß werden.

Dieser *maior* und *minor* wären die Bedingungen des Schlusses; dieser die Bedingung des Bildes, das wir fordern. Wir haben auf den *maior* keine besondere Untersuchung gerichtet, weil dieser sich von selbst ergibt, wohl aber auf den *minor*. Dieser setzt das Bild des Werdens in einem neuen Bilde, welches die Erscheinung sich zuschreibt: in ihm schreibt die Erscheinung sich zu, dieselbe anschauend in einem neuen Bilde, die Anschauung des Werdens.

Wie ist nun unser *minor* möglich? ist unsere dermalige Frage. Wir untersuchten dies stückweise. 1. Die Erscheinung erscheint darin zuvörderst sich; sie hat ein Bild von sich, das auch als bloßes Bild sich anschaut und versteht, und so das in ihm Gebildete als das selbständige und von ihm, dem Bilde, unabhängige Wesen ausdrücklich setzt. 2. Dieses Sich bildet es nun insbesondere als das Bild eines Werdens. Der erste Teil ist in der vorigen Stunde erledigt; an den zweiten gehen wir jetzt.

Der erste Teil so bewiesen: Die Erscheinung ist schlechthin in ihrem Bilde, und nicht außer demselben; diese ihre Seinsform ist eine gesetzliche. Da sie nun, schließen wir zurück, im Bilde ist schlechthin alles, was sie ist, so muß diese ihre Gesetzlichkeit auch als solche im Bilde sein: sie muß sich hinschauen als ein Sein, in welchem Bild und Gebildetes schlechthin unabtrennlich ist, als ein Ich, als einen absoluten notwendigen Reflex ihrer selbst, und zwar wohlgemerkt, als etwas, das ein Ich sein muß. Die Hauptpunkte der näheren Erörterung müssen wieder in Erinnerung gebracht und noch schärfer ins Auge gefaßt werden; ohne dies ist kein Fortschreiten zum zweiten Teile möglich.

Bevor wir weiter gehen, noch diese Vorerinnerung.

Die Ableitung des gegebenen Wissens, die wir durch die transzendentale Logik zu machen haben, hat es nach unserer Voraussetzung mit zwei verschiedenen Bestandteilen zu tun, mit Denken und mit Anschauung. So darum auch unser Verständnis dieser Ableitung: das Denken eines Denkens, und Anschauung, Konstruieren einer Anschauung. Das erste fällt uns teils nach den ursprünglichen Gesetzen des Wissens, teils nach unser aller vorhergegangener Weise der Ausbildung bei weitem leichter als das zweite. Die Schwierigkeit liegt nicht sowohl in dem Vermögen der Hervorbringung des beabsichtigten Bildes, als darin, es festzuhalten. Demnach ist es für die folgende Untersuchung durchaus nötig, beides in gleicher Klarheit zu fassen; denn ohne dies zweite bekommt auch das erste nicht seinen rechten Sinn. Ich muß erinnern, daß die jetzt anzustellende Untersuchung von der zweiten Art ist und die Konstruktion durch Anschauung erfordert und den Schlüssel enthält zu allen übrigen Konstruktionen, so daß alles darauf ankommt, sie richtig zu vollziehen. Ich erinnere dies nicht bloß, um Ihre Aufmerksamkeit zu lenken und zu fixieren, wiewohl auch darum mit; sondern auch, um Ihnen begreiflich zu machen, weshalb ich bei dem folgenden Beweise so weit aushole, und von der geraden Bahn, deren Fortsetzung Sie von mir erwarten werden, abweiche. Das richtige Konstruieren hängt davon ab, daß man bis in das Allertiefste des ersten

Grundbildes eingedrungen sei, dieses ganz gefaßt habe und hierauf in der Konstruktion kein Mittelglied überspringe, da alles Künftige nur eine weitere Bestimmung des Frühern ist.

1. Als unser Grundbild haben wir die absolute Erscheinung gefunden, als ein Sein, in welchem Gebildetes und Bild schlechthin unabtrennlich sind. Falls es nun etwa dazu käme, daß man eins dieser beiden Stücke ableitete aus dem anderen, so ist klar, daß diese Ableitung eine doppelte sein könnte, entweder des Bildes aus dem Sein, oder des Seins aus dem Bilde, und, damit wir gleich dieses hinzusetzen, daß, falls alles im Bilde ausgedrückt sein muß, was in dem Sein der Erscheinung ist, diese Duplizität der Folge auch ausgedrückt sein muß im Bilde, und zwar zugleich, da sie zugleich ist.

Fürs erste aber müssen wir uns deutlich werden über den Begriff der Ableitung selbst: a) Ableitung ist offenbar Bild von einem Verhältnisse zweier Bilder, die in der Ableitung vorausgesetzt werden. Welche der beiden möglichen Ableitungen man nun eben machen will, ob das Bild aus dem Sein, oder umgekehrt: so ist gesetzt ein Bild vom Sein, als solchem, und ein Bild vom Bilde, als solchem, und es soll in diesem Falle aus dem ersten das zweite, oder aus dem zweiten das erste folgen. b) Ableitung ist also Folgerung des einen aus dem anderen. Was heißt dies? Durch das eine Bild ist das andere gesetzt nach einem absoluten Gesetze und mit Notwendigkeit. Das Setzen hebt von dem einen an; dies ist (in diesem Zusammenhange) gesetzt, weil es gesetzt ist; das zweite aber ist gesetzt, weil gesetzt ist das erste. — Ein solches Verhältnis nennt man nun in der Sprache das des Grundes. Es möchte sich nämlich schwer in einer Sprache philosophieren lassen, wo dies Verhältnis nicht ausgedrückt wäre. Das eine darum, das schlechthin keinen Grund hat, ist der Grund des zweiten; dieses das Begründete; nicht aber etwa umgekehrt. Das Gesetz des Grundes ist also eine weitere Bestimmung des Gesetzes des Seins; denn das letztere sagt bloß aus die Identität des Bildes und des Seins. Beide müssen notwendig miteinander sein, und können nicht eins ohne das andere sein. Da nun aber darin das Durch, die Folge

unbestimmt und zweideutig gelassen ist, darum gar nicht nach demselben gefolgert werden könnte: so wird das Gesetz auch das einer Bestimmtheit der Folge, d. i. durch[1] das Gesetz des Grundes und des Begründeten, den Anzeiger, wie mittelbar gesetzt werden soll, weiter bestimmt.

2. Nun zur Anwendung dieses Gesetzes. Wenden wir dasselbe in seiner Duplizität an, so müssen wir aus dem Sein erschließen das Bild, und aus dem Bilde das Sein.

A. Aus dem Sein, es versteht sich der Erscheinung, soll das Bild folgen, es versteht sich das schlechthin ursprüngliche; das Sein soll hier Grund sein des Bildes. So müßte zum Behufe dieser Folgerung das Sein durchaus ohne alles Bild gesetzt werden, als ein schlechthin Bildloses, ein Sein an sich. (Freilich auch dies in einem Bilde desselben, denn das Folgern kann ja nur in einem Bilde und aus einem Bilde vor sich gehen, aber dies Bild müßte sich durchaus nicht für Bild halten.) Aus diesem also Gebildeten, das aber durchaus nicht Gebildetes sein will, sondern Sein an sich, folgte nun, der durch das Gesetz vom Grunde weiter bestimmten Ansicht der Unzertrennlichkeit zufolge, schlechthin ein Bild. Das Sein an sich brächte mit sich sein Bild, und dieses wäre die erste Anwendung des Gesetzes vom Grunde.

Hierbei angehalten, und die Sache erst begreiflich gemacht.

Ist denn ein solches Sein an sich der Erscheinung zu denken, zuerst für uns, damit wir nur uns selbst, die Philosophierenden, verstehen, was wir etwa der ursprünglichen Erscheinung zu verstehen und danach zu verfahren anmuten? Und welches Sein derselben wäre dies etwa?

Wir haben gesagt, die Erscheinung ist schlechthin dadurch, daß das Absolute erscheint; sie ist das Erscheinen des Absoluten selbst. Nun ist doch aber diese Erscheinung nicht das Absolute selbst in seiner Verborgenheit und Immanenz in sich; sondern es ist das ganz andere und Entgegengesetzte des inneren Seins, seiner Form nach. So denken wir es und haben es gedacht, und jetzt mute ich Ihnen an, daß Sie es scharf denken, denn es ist dieses das Ende einer Menge Irrtümer und Ver-

[1] d. i. das Gesetz des Seins wird durch (?)

wirrungen. Haben Sie es so gedacht, so sehen Sie, daß in diesem Gedanken gar nicht die Rede ist von irgendeinem selbständigen Sein der Erscheinung an sich selber und für sich selber: sondern von einem durchaus einfachen Sein, nicht zwar des Absoluten selbst, aber, wenn man so will, des absoluten Akzidens des Absoluten; seines Erscheinens; und dies Sein ist in seinem Gegensatze mit dem Sein in sich und für sich, wohl zu nennen ein Sein an sich.

(Daß wir dies Sein dermalen gedacht, und so es im Bilde gefaßt haben, ist freilich wahr; doch ist dies bloß die Form unseres Denkens, der Inhalt aber ist schlechthin ohne alles Bild. Wie wir zu diesem Denken eines nicht Gebildetseinsollenden kommen, mögen wir ein andermal verantworten; so viel ist klar, daß es nicht notwendig ist, daß wir es bilden, indem sonst die Erscheinung gar kein Sein hätte ohne Bild, und der ganze Gedanke sich selbst notwendig vernichtete.)

So darum ist die Erscheinung schlechthin alles, was sie ist, aus dem Absoluten, ohne alles eigene Werk und Begründung; weiter liegt nichts in ihr, als das erscheinende Absolute.

In welcher Rücksicht nun die Erscheinung an sich sei, ist aus dem obigen auch schon klar: in Rücksicht ihres Inhaltes nämlich, mit absoluter Abstraktion von der Form ihres Seins, daß sie nicht ist das Absolute selbst, sondern nur seine Erscheinung, welches nur in einem Gegensatze mit dem Sein, und darum in einem absoluten Bilde möglich ist, wovon wir jetzt noch nicht reden, sondern nur von ihrem Inhalte. Dieser Inhalt ist nun schlechthin, wie er ist, nicht durch die Erscheinung oder ihre Form, sondern durch das Absolute, indem er dessen Inhalt selbst ist, und Erscheinung ist er nur dadurch, daß er ist in dieser Form, nicht das innere Sein des Absoluten selbst, sondern sein Erscheinen, was dermalen uns nichts angeht. Dieser Inhalt nun ist offenbar nicht begründet durch irgendein Bild, nicht abzuleiten und modifiziert aus irgendeinem Bilde, sondern er ist, als Sein der Erscheinung und innerer Grund und Boden derselben, durchaus absolut, ihre Substanz (obwohl, wenn an sie selbst der Satz des Grundes angelegt wird, sie nicht in sich

begründet ist, sondern in dem Erscheinen des Absoluten, was aber hier, wo von dem Sein der Erscheinung an sich die Rede ist, abgehalten werden muß).

Dieses also beschriebene Sein an sich der Erscheinung führt nun, nach dem Gesetze seines formalen Seins, seines Seins als Erscheinung, und nicht als absolutes Sein selbst, bei sich sein Bild: es folgt aus diesem Sein an sich, da es nicht Absolutes an sich, sondern Erscheinendes an sich ist, das Bild seiner selbst. Da dies Bild nicht das Sein an sich selbst ist, sondern nur aus demselben nach dem Gesetze folgt, so ist dadurch ein Übergang gesetzt, der sich nur ausdrücken läßt als ein Leben. Es folgt darum, vermittelst des Gesetzes des formalen Seins der Erscheinung, als Bild im Leben, welches die Folge ist, formaliter und qualitativ, jenes Seins. Also das durch das Sein der Erscheinung Begründete ist ein Leben, welches in seiner Lebensform jenes Sein abbildet.

Und so hätten wir von der ersten Anwendung des Gesetzes vom Grunde geredet. Bemerken Sie dabei:

1. Wir haben gesagt: das Bild folgt schlechthin aus der Form des Seins als Erscheinung. Nun wird wohl niemand sagen (dies bedenken Sie wohl, damit Sie nicht glauben, wir hätten unsern ersten Grundsatz: die Erscheinung ist nur im Bilde ihrer selbst, zurückgenommen, und damit nicht der klare Unterricht, den ich über diesen Punkt gegeben zu haben glaube, vereitelt werde), die Erscheinung sei, ohne doch zu sein Erscheinung. Also die Form ist von ihrem Gehalte, welcher der Inhalt auch des Absoluten ist, das Bild, demzufolge das erstere ist, ist von dem Sein an sich, welches im letztern gedacht wird, schlechthin unabtrennlich. Es gibt darum nicht etwa in der Wirklichkeit ein solches Sein an sich außer dem Sein im Bilde, das erste zu Einer Zeit, das zweite zu einer darauf folgenden Zeit: sondern in dem wirklichen Sein der Erscheinung ist der Inhalt durchaus in dem Leben, seinem Bilde. Bloß unser Denken ist es, das die Wirklichkeit auflöst, da sie kein Einfaches, sondern ein Zusammengesetztes ist, um sie aus diesen Bestandteilen vor unsern Augen zusammenzufügen; ein Verfahren, dessen Möglichkeit die

Philosophie fürs erste durch das Faktum selbst beweist, über die Gründe dieser Möglichkeit sich aber wo anders ausweisen mag.

2. So wie wir nun ein vorausgesetztes ursprüngliches Denken, aus dem wir ohne Zweifel zu folgern gedenken, beschreiben, wo der Inhalt schlechthin aufgeht in einem absoluten Leben, worein kein Tod kommen kann: so sollen eben wir, die Philosophierenden selbst, denken. Ein ursprüngliches Bild des Seins an sich der Erscheinung, welches zugleich das innere Sein des Absoluten ist, als abbildendes Leben endlich haben wir zu setzen als die absolute Grundlage der Erscheinung. Wir haben also hier das Wissen dem wahren Gehalte nach erhalten; er ist Leben, denn das Leben ist Bild des absoluten Gehalts der Erscheinung, welches der des Absoluten sichtbar ist. In welcher Form nun diese Realität eintritt in die Wirklichkeit, davon ist eben die Rede.

B. Zweite Anwendung des Gesetzes des Grundes.

Umgekehrt soll nun ein Sein aus dem Bilde folgen, dessen Grund das Bild selbst ist: — es versteht sich auch hier, ein ursprüngliches Sein.

Dies ist nun das formale Sein der Erscheinung als solcher. Denn Erscheinung ist durchaus nur im Gegensatze und in Beziehung auf das Sein; wie schon früher auseinandergesetzt ist (S. 160): mithin nur in einem Begriffe und Bilde ihrer selbst. Ihr Sein ist durch und durch Bild, insofern ohne allen Gehalt, als daß sie eben der Abdruck des Bildens ist.

Näher überlegt: dies Bild ist durchaus nicht der Abdruck irgendeines Seins, als Gehaltes, sondern lediglich die Weise ihres Werdens, der Genesis der Erscheinung: die Lösung des Widerspruchs zwischen dem absoluten und einigen Sein und noch einem zweiten Sein außer ihr ist darum ein leerer Begriff: und das Sein nur im Begriffe, durch ihn, und durchaus wegfallend, wenn das Begreifen wegfällt, wie es denn in der ersten Betrachtung nicht war, da wir darauf nicht reflektierten. Also ein aus dem Bilde und Begriffe projiziertes Sein, und nicht außer ihm.

Darauf kommt es an: dieses Sein ist ein absolut reiner Begriff; bloß formal, ohne allen materialen Inhalt, lediglich aus-

drückend ein Verhältnis. (Dies wissen eben die formalen Logiken und alle dergleichen Philosophien nicht, daher ihre verworrenen Vorstellungen über die Begriffe, und ihre absolute Ignoranz über das *a priori*.)

Der Begriff sagt bloß aus, daß das Sein nicht ist das Absolute selbst, sondern nur eine Beziehung und Äußerung. Eine Negation darum: die Erscheinung sei das Absolute nicht; und zugleich eine Aufhebung der Negation, durch das Verhältnis zum Sein: sie ist aber doch des Absoluten Erscheinung. Wie will nun diese Negation, das reine Nichtsein, in dem Sein der Erscheinung liegen und dadurch sich abbilden? Kann eine Negation ein Was sein? Zum sicheren Beweise, daß es ist ein Bild ganz anderer Art, ein absolutes Bilden aus sich, von sich, durch sich: Bilden, nicht Sein, und dies zwar nach dem Gesetze. Es ist ein rein formales Bild, und das durch dasselbe gesetzte Sein ein leeres, formales Sein; diese reine Schöpferkraft des Wissens hier einzusehen, darauf kommt alles an. (Im Wissen gibt es vieles, was nur ist im Bilde, und durch das Bild, indem es nichts Reales ausdrückt. Z. B. der Gedanke eines Vermögens; dieser ist ein durchaus leerer und gehaltloser, und doch liegt im Wissen ein Bild eines solchen Vermögens. Der Quell aber und das erste Bild dieser Art, woran lauter Form ist, ist das Bild von der Erscheinung selbst; denn die Erscheinung als solche ist reine Negation, durch den Begriff, daß sie nicht das Sein ist: diese Negation ist aber nur in einem Bilde.)

Die Vereinigung beider Prinzipien ist leicht: die Erscheinung ist zufolge des Gesetzes ihres formalen Seins ein Leben; nach dem ersten Satze. Dieses Leben ist das Erscheinen des Absoluten selbst: die Position. Sodann: es ist vielmehr das Nur-Erscheinen, nicht Sein, die Limitation und Negation, und diese ist nach dem Gesetze. Nun gibt es zwei gesetzliche Bestimmungen dieses Lebens, daß nämlich es sei das Bild des innern Seins des Gehaltes, das einen Gehalt hat; und die, daß es sei Bild der Form des Seins, die gar keinen Gehalt hat, und eben in dieser Gehaltlosigkeit besteht. Daher ist es reines Bild, ohne alles innere Sein, das nur im Bilde und durch das Bild

ein Sein ist. — Nach dem ersten Gesetze kommt nun die Anschauung zustande, nach dem zweiten das Denken.

Das zweite Bild ist eben das des Gesetzes, welches es, das Bild, selbst ausdrückt: also Ich, wie im vorigen (S. 210) gezeigt ist. So ist es das Denken, und zwar das Grunddenken. Denken ist also lediglich Bild des Gesetzes eines Seins, es versteht sich eines solchen, das durch ein Gesetz da ist und dadurch beschränkt ist; das höchste durch ein Gesetz beschränkte Sein aber ist das Sein der Erscheinung. In Rücksicht des absoluten Seins kann von einem beschränkenden Gesetze gar nicht die Rede sein. Also beides liegt schlechthin in der Erscheinung: Anschauung und Denken in Einem Schlage. Inhalt und Form sind schlechthin unabtrennlich; denn da ihre Gründe unabtrennlich sind, Sein und Bild, so können auch ihre Folgen nicht getrennt gedacht werden. Um diese absolut organische Vereinung der Anschauung und des Denkens war es uns nun zu tun.

Anwendung.

1. Dies macht ganz klar in erster und höchster Potenz, was alle genetischen Ableitungen in der Wissenschaft sagen wollen, sie sind a) Bilder, reine absolute Bilder, denen gar kein Sein entspricht, und denen nur mit Mißverstand das Sein zugeschrieben werden könnte; b) sie setzen für ihre eigene faktische Möglichkeit dasselbe Sein voraus, dessen Erzeugung sie bilden; — zum sicheren Beweise, daß sie nicht wirklich und in der Tat zu erzeugen vorgeben. So hier: das Absolute erscheint, ohne Zutun irgendeines Fremden (etwa der Erscheinung), und dieses Erscheinen ist eben die Erscheinung an sich: die eben darum, daß sie ist die Erscheinung eines anderen, nicht ist durch sich. Diese Erscheinung nun führt mit sich, nicht als ein Teil des Erscheinens, das Absolute[1], denn das ist in jenem qualitativen Sein derselben vollendet, sondern durch ihr formales Sein: schärfer und eigentlicher, durch ihr Nicht-Sein des Absoluten selbst, sondern nur in einem Verhältnisse mit ihm Sein — ein sich bildendes Leben, und in diesem und durch dieses sein Bild, d. i. das Bild seiner Erzeugung. Da nun die Erzeugung selbst ist Be-

[1] einen Teil des Erscheinens des Absoluten (?)

stimmung des Lebens des Seins, wie könnte sie denn da sein ohne das Sein, und dasselbe etwa im Ernste und *realiter* erzeugen? — Also wird Sein und Leben für die Möglichkeit dieses Bildes vorausgesetzt. Die Erscheinung hat ein Bild ihres Seins, als nicht des Absoluten. Wie aber hat sie dies Bild? Nur dadadurch, daß sie mit sich bringt ein schlechthin sich bildendes Leben, welches sie hat schlechthin dadurch, daß sie ist. Wie ist sie? durch das Erscheinen des Absoluten. Also das Bild von ihrem Sein setzt voraus ihr Sein, indem es voraussetzt das Leben, durch welches das Bild erzeugt wird. Nun spricht das Bild von dem Erscheinen des Absoluten. Wird da ein historischer Akt ausgedrückt? das wäre ja ein Widerspruch: denn indem sich die Erscheinung beschreibt in ihrer Genesis, ist sie ja schon. Was ist denn nun diese Genesis? Sie ist reines Bild, das schlechthin durch sich setzt, daß ihm kein Sein entspreche. Bei dieser höchsten Ansicht der Genesis der Erscheinung aus dem Absoluten selbst soll Ihnen klar werden, was unter Genesis verstanden werden muß. Alle genetische Erklärung setzt das Sein voraus; sie ist ein reines, leeres Bild des innern Seins, Analyse des Seins. Die Unkunde aller dieser Sätze hat die größten Irrtümer verbreitet über die Theorie des Begriffs und der Anschauung, des *a priori* und *a posteriori* und ihren Zusammenhang.

2. Da die beiden angezeigten Folgen, des Bildes aus dem Sein, und des Seins aus dem Bilde, an sich und in der Tat in dem Gesetze des formalen Seins der Erscheinung liegen, unmittelbar und gleich notwendig, so müssen sie durch dieses Sein sich ergeben, und dies muß dieselben bei sich führen. Hier ist die Erscheinung Duplizität der Folge: des Seins aus dem Bilde und des Bildes aus dem Sein, schlechthin in Einem Schlage, denn nur in dieser Einheit ist das formale Sein der Erscheinung vorhanden: diese Einheit ist, darum sind auch ihre Teile. Diese Einheit dürfte nun wohl gerade das sein, was wir hier suchen.

Vorbereitende und ermutigende Anmerkungen, indem ich Ihnen etwas sage, das Sie doch gewiß verstehen werden, und das Ihnen die Form des Verstehens alles übrigen reichen soll.

1. Was unsere Wissenschaft höchst leicht macht, verwirrt oft gerade durch seine Einfachheit, weil man sich eine solche Einfachheit gar nicht vorstellen kann, und von der Philosophie ganz etwas anderes gewohnt ist, von ihr die dunkelsten und schwierigsten Betrachtungen erwartend.

Wir haben ein ganz bestimmtes Objekt unserer Betrachtungen, die Erscheinung, nur sie, das Eine, Selbige, ohne alle Zerstreuung. Dieses sollen wir nur objektiv außer uns hinstellen, an uns dabei gar nicht gedenkend, wiewohl wir zugleich sie selbst sind; — gerade so als ob ein Physiker eine Pflanze vor sich hinstellt und sie beobachtet. Diese Eins bleibende Erscheinung sollen wir nach ihrem eigenen innern Gesetze sich erzeugen lassen: nach dem dem eigenen inneren, sage ich; also bloß zusehend, ebenso wie die Pflanze in ihre Teile analysiert und zusammengesetzt wird. Wir haben, wie dort der Physiker, nur das reine Zusehen, Aufmerken und Verstehen. Von dem Unsrigen, unserm Scharfsinne, unserm „Sich-Was-Ausdenken" sollen wir gar nichts hinzutun, sondern rein objektiv verfahren, indem Wissenschaft nur da möglich ist, wo eine völlige Sonderung der Subjektivität und Objektivität stattfindet. Was ist leichter? wozu aber verstehen sich besonders in der Philosophie die Menschen schwerer?

2. Indem ich einen Unterschied gemacht habe zwischen zwei Folgen: Bild, das aus dem Sein folgt, und Sein, das aus dem Bilde folgt, — habe ich eigentlich einen Unterschied zwischen Sein und Sein machen wollen, und die alte Verwirrung und den Doppelsinn, der in dem Gebrauche dieses Wortes herrscht, und der allerdings die Quelle unserer Unphilosophie und unsers übrigen Unverstandes ist, aufheben wollen. Denn ich werde hoffentlich so konsequent sein, und darf mir von Ihnen die Konsequenz versprechen, um das Sein, das ich aus dem Bilde ableite, nicht wieder zu einem wahrhaften Sein machen zu wollen, sondern nur in und für das Bild, und es als Gebildetes verstehen; werde doch, nachdem ich bekannt, daß es durch und durch Bild sei, es auch Bild bleiben lassen. Sie sehen also, daß ich im zweiten Falle das Sein anders nehme, also zwei Begriffe unterscheide: 1. das wahre Sein, ein in sich selbst Ruhendes, in und durch sich selbst Be-

stimmtes, also Inhalt und Qualität; und dies bleibt mir allein das wahre Sein. 2. Ein Sein, welches schlechthin das nicht ist, sondern Verhältnis, Beziehung, Negation, also etwas, das zwischen zweien Seinsformen liegt, aber durchaus keins von beiden selbst ist.

Diese zwei Seinsformen, außer denen andere gar nicht möglich sind, das Absolute, und das Sein der Erscheinung des Absoluten. Wenn nun ausgedrückt ist, daß das letzte nicht ist das erstere: ist denn dies ein Sein im ersten Sinne, ein materielles und qualitatives? Oder wenn gesagt wird, daß das letztere sei durch das Erscheinen des erstern: ist dies ein Sein ersterer Art? Ist denn ihr Nichtsein ihr Sein, und überhaupt ein Sein? Ist das Dasein der Erscheinung nicht das Erscheinen des Absoluten selbst? Und ist denn das letztere besonders und abgehoben von jener? Wie und wo sind sie denn nun? Im reinen Bilde, dem eben durchaus kein Sein entspricht, noch entsprechen kann. (Wahrheit ist wohl darin: das Verhältnis ist solcher Art, hier aber nur genetisch angeschaut, was dort, im Sein, in Einem Schlage ist. Diese Wahrheit haben sie oft auch mit dem Sein verwechselt.) Dieses weist uns hin auf eine reine, selbständige Bilderwelt, die durch ihr Wesen das Sein ganz und gar ausschließt; diese nun nachzuweisen, ist eben unser Geschäft und unsere Hauptabsicht, indem die Philosophie eigentlich allein in dieser reinen Bilderwelt ihr Wesen treibt. Wenn man dies weiß, so ist es unbegreiflich, wie jemand Negation und Verhältnisse hat für ein Sein halten, und nicht sogleich für reines Bild erkennen können: eine Unterscheidung, die ja vor den Füßen liegt! So z. B. Größe und Kleinheit drückt doch wohl ein reines Verhältnis aus, ist also reines Bild. Dies ist auch nicht etwa eine Schwierigkeit in der Sache, sondern bloß die alte Gewohnheit, welche das Mißverständnis veranlaßt.

Mit diesem Zwischenliegenden haben wir es nun zu tun, mit der reinen Bilderwelt. Nun zur Sache: zur Vereinigung dieser so entgegengesetzten Bilder. — Sie sollen Bilder erzeugen, oder Ihnen sollen sich solche erzeugen, die Ihnen, etwa eine frühere Bekanntschaft mit dieser Philosophie abgerechnet, ganz

und gar noch nicht vorgekommen sind. In diesen selbsterzeugten Bildern sollen Sie anschauen die in Ihnen[1] liegenden Gesetze, und aus ihnen etwas folgern; ein doppeltes, nicht füglich zu vereinigendes Geschäft. Es wird darum gut sein, daß Sie sich recht innig damit bekannt machen, sich an sie gewöhnen als möglich und notwendig.

XII. Vortrag. Unsere Absicht ist, das schlechthin seiende Wissen, unser aller, in unserer Einsicht werden zu lassen. — Das seiende, aus sich, von sich, durch sich; dies ist ein Teil unserer Voraussetzung. — Sodann ist es ein synthetisches, mannigfaltiges, zusammengesetztes, wie gleichfalls vorausgesetzt wird. — Bloß in seiner gediegenen konkreten Einheit sind wir's: in dieser Konkretion es zu wiederholen und nochmals zu setzen (empirisch es zu charakterisieren), ist auch keine Kunst. Wir wollen es anders, genetisch, erkennen.

1. Es ist ein synthetisches, bestehend aus Elementen. Wer unterscheidet diese, für wen sind sie da? Für die Wissenschaft eben; wer möchte es anders verstehen! — Kommen wir durch diese Analyse aufs Einfache, auf das Ende? So gewiß wir sie recht anstellen; es versteht sich immer für das Wissen.

2. Wenn wir nun fertig sein werden, was dann? Wir werden sehen, wissen, wie wir sahen vorher; nur wird unser Sehen eine andere Beschaffenheit haben: es wird sich selbst verstehen in seinem Grunde, oder nach und aus seinem Gesetze, worin wir eben den Charakter des Denkens erkannt haben. Es ist dann nicht mehr einfaches Wissen, sondern ein solches, das zugleich seinen Exponenten bei sich führt: nicht bloß wissend, falls es reflektiert, daß, — sondern auch, warum es ist und so ist. Kurz, absolute Klarheit ist gewonnen.

3. In dieser Analyse möchte es wohl so sein, daß wir die Elemente desselben, $= a - b$, nicht erkennen könnten, ohne erst die Elemente dieser Elemente, $= \alpha\beta\gamma\delta$, erkannt zu haben: indem nämlich die Elemente unseres vorausgesetzten A (das schlechthin seiende Wissen) selbst keine einfachen, sondern nur zusammen-

[1] ihnen (?)

gesetzte wären: — für die Wissenschaft nämlich, bei welchen dieselbe sich daher nicht beruhigen, die sie eigentlich gar nicht verstehen könnte. —

Gerade so hat es sich nun mit uns begeben! Zuerst sind zu untersuchen: die Elemente der Elemente. Die Erscheinung ist schlechthin für sich: in ihr darum ist das Sein das Bild, und umgekehrt. Sie setzt sich als dies bildende Sein. — Ihr Grundgesetz mithin ist das der Zweiheit.

Erst seit dem Beginnen der letzten Synthesis, der Erwähnung und Anwendung des Satzes vom Grunde, als der weitern Bestimmung jenes ersten Gesetzes, sind wir bei der Ableitung der eigentlichen Elemente unseres *A*. — Jenes enthielt die Elemente der Elemente, Sein und Bild: dieses — gar nicht Elemente, sondern Verknüpfungen der Elemente, und zwar der beiden möglichen — Sein und Bild, — und auf die beiden möglichen Weisen, das erste aus dem zweiten, das zweite aus dem ersten herleitend: — also doppelte Verknüpfung: des Seins an das Bild — des Bildes an das Sein: jedes zwei Glieder. Endlich wiederum dieser Verknüpfung[1] Verknüpfung, indem jene beide doch unabtrennlich sind: — das fünfte Glied.

Daher nun formale Klarheit und Übersicht. Wir sehen, worauf es ankommt, wenigstens von außen. Jetzt aber sollen wir hineintreten in die beiden Verknüpfungen selbst, wodurch sie erst uns wahre Verknüpfung werden. Hier haben wir nur das formale und ertötete Zeichen.

Kurz: Sie eben zum klaren Erkennen desjenigen zu machen, was Sie immer sind und gewesen sind, des Wissens, Bewußtseins, — ist die Aufgabe, und wenn uns dies gelingt, so wird uns eben alles klar sein, und es wird keines weitern bedürfen. Ich setze vor Ihnen zusammen, nicht eigentlich etwas Objektives, sondern etwas in Ihnen selbst und in Ihrer Anschauung.

Jetzt in den bisherigen Zusammenhang zurück.

1. Zwei so verschiedene Bilder der Erscheinung von sich selbst sind gesetzt durch ihr bloßes Sein: das eine enthaltend das formale Sein derselben, daß sie schlechthin in ihrem Bilde ist;

[1] Verknüpfungen (?)

das andere ihr qualitatives, daß sie ist Erscheinung des Absoluten. Wir haben außer dieser Verschiedenheit des Inhalts beide auch noch durch die Anwendung des Gesetzes des Grundes auf sie unterschieden und gefunden, daß das eine sich ansehen lasse als schlechthin begründet durch das Sein, das qualitative nämlich: das andere, als selbst begründend das Sein, nicht zwar dasselbe, von welchem die Rede ist im ersten Satze, sondern ihr eigenes, das bloß formale Sein der Erscheinung.

2. Aber die Erscheinung ist schlechthin im Bilde ihrer selbst, was sie ist; sie muß darum auch sein jene Zweiheit im Bilde ihrer selbst; und da dies ein Bild ist von ihr als Einheit, eben als Erscheinung, in formeller Einheit des Wesens, so muß sie diese Zweiheit sein in einem vereinigenden, und diese Zweiheit aufhebenden Bilde.

a) Hier darum ist zu führen die Deduktion des Bildes, von dem die Rede ist, der Vereinigung und Synthesis, die wir suchen aus der absoluten Grundform der Erscheinung. Früher hatten wir nämlich das faktische Bedürfnis, Anschauung und Begriff miteinander zu vereinigen. Jetzt aber erheben wir uns in das Gebiet der reinen Apriorität, unabhängig von dem durch den Zusammenhang unserer logischen Untersuchungen uns aufgegebenen Bedürfnisse. Beides wird wohl zusammenkommen; richtig das Prinzip verfolgt, wird sich die Lösung wohl finden.

b) Es wird darum gefordert, laut dem Inhalte dieser Deduktion, nicht etwa eins der früher schon bekannten Bilder, sondern ein durchaus neues, und zwar ein Bild der vorher genannten Bilder. Dies Bild wird gefordert zufolge des Gesetzes des formalen Seins einer Erscheinung überhaupt, welche eben, der Voraussetzung nach, schlechthin ist. Also das geforderte Bild ist ebenfalls schlechtweg, wie sie, wird nicht etwa. Aber es ist in diesem seinem absoluten Sein Bild der vorher beschriebenen Bilder. Diese letztern sind darum gar nicht für sich, sondern sie sind nur als Abgebildete in ihrem jetzt zu beschreibenden Bilde. (Dieses wird angeführt, damit Sie sehen, wie wir unser Versprechen von der noch weitern Bestimmung durch die Bildform halten. Wir freilich haben diese beiden Bilder besonders konstruiert: aber unser Geschäft ist eben, die Wirklichkeit in ihre

Bestandteile zu zerlegen, um sie vor unsern Augen entstehen zu lassen; daß wir darum nicht sagen, es sei eine Wirklichkeit vor der von uns bewiesenen eigenen Wirklichkeit, ist ja bekannt. So halten[1] wir an der Einen Seite ein Bild des absoluten Gehaltes in einem Leben als Schema I. Jetzt wird klar, daß in der Wirklichkeit dies nur ist in seinem Bilde: im Schema II. Und wer kann wissen, wie dieses Über durch andere neue Bilder über den Bildern noch wird herabgesetzt werden.)

3. Das zu beschreibende Bild ist das Bild der Einheit der Erscheinung in den beiden Bildern; das Einsbleiben der Erscheinung in beiden soll in ihm abgebildet sein. Es muß darum in ihm dargestellt sein, was in beiden Bildern das Gemeinschaftliche ist; dies aber ist das Begründen überhaupt, wie wir dasselbe beschrieben haben, lediglich um der Anwendung willen, die wir hier davon machen. (Lassen Sie sich diese beiden Punkte: Bild, höheres umfassendes Bild der beiden beschriebenen Bilder, ferner, daß das verschiedene Begründen in beiden und nichts anderes das eigentlich Gebildete ist, nicht entgehen; es ist die Absicht dabei, einem Satze, der bisher seine gehörige Klarheit für uns noch nicht erhalten hat, weil er nicht hoch genug genommen worden ist, eben durch die Höhe seine Klarheit zu geben. Darum muß man die Erklärung ja nicht herabziehen.)

Um nun von der Einen der beiden Seiten aus, und zwar, wie billig, von der leichteren, die Konstruktion des postulierten Bildes anzuheben, sagen wir: Im Bilde des formalen Seins schaut die Erscheinung schlechthin Sich, und ist dadurch der Eine und absolute Grund ihres angeschauten Seins. Wir meinen das uns schon früher als Ich bekannte Bild, wo die Erscheinung anschaut das Gesetz, daß Sein und Bild schlechthin unabtrennbar voneinander sind (S. 207 ff.). (Das sollen Sie nun in allem Ernste nehmen, daß die Erscheinung durch ihre Anschauung Grund ihres angeschauten Seins ist, und sich erinnern, daß Sie dies in den obigen Betrachtungen eingesehen haben, indem hier gar kein wahrhaftes Sein, in keiner möglichen Bedeutung der Welt, sondern ein reines und lauteres Bildsein gesetzt sei. Vgl. S. 218 ff.)

[1] hatten (?)

Die Erscheinung schaut sich hin als Ich, hat ein Bild des Verhältnisses des Bildes zum Sein, daß das Bild Grund sei des Seins, ohne jedoch dies Hinschauen und Grundsein selbst wieder zu bilden, oder dessen sich bewußt zu sein, sondern aufgehend eben im Bilden, in der Anschauung eines Ichbegriffs, wie wir ihn oben beschrieben haben. Nun aber reden wir hier von einem Bilde dieser Anschauung; da müßte also die Erscheinung werden Bild und unmittelbare Anschauung eines solchen absoluten Denkens aus sich, von sich, durch sich, und dadurch Erschaffenes eines Gedachten. Die unmittelbare Selbstanschauung der Erscheinung müßte durch das Bild eines Denkens bestimmt werden als eben dies Gesetz; sagend: Ich bin das schlechthin frei und absolut Denkende, d. i. eben Grundseiende durch Bilden.

Noch einmal: Bild setzt ein Gebildetes; nun umschließen Sie dies Bild, so geht dasselbe auf im Hinschauen, und damit gut, welches ein Ich gibt, worin Bild und Sein unabtrennlich sind. Das Ich ist da, ein nacktes Bewußtsein: Ich. Jetzt sehen wir ein, daß es dabei nicht bleiben könne, sondern das Bewußtsein oder die Anschauung des Ich soll wieder eintreten in das Bild. Gut. Was soll da eintreten? Was vorher war, aber verloren ging, das absolut tätige Hinschauen, Hindenken. Dies Bild vom Bilde wird also sein ein Bild des Hinschauens, die Erscheinung wird darin aussagen: ich bin ein absolut Hindenkendes. Nur richtig dies verstanden, kein Wort ist umsonst gesetzt. Man könnte es falsch etwa so auffassen: es entstehe eine wirkliche Begebenheit des Hindenkens. Aber diese Anschauung ist weder die eines gegenwärtigen, noch ehemaligen wirklichen Hindenkens, sondern die Anschauung der Erscheinung als denkend durch sich, Bilder erschaffend zufolge ihres Wesens. Also so: die Erscheinung hat eine objektive Anschauung von sich als einem Selbständigen, als Resultat des früher beschriebenen Denkens: = Ich. Als dieses Ich schaut sie sich nun an als ein absolutes Denkprinzip: Bilden ohne alles vorausgesetzte Sein, vielmehr dadurch das Sein selbst setzend. — Folgende Lichtgedanken mögen die Sache noch klarer machen. Dort (in *a*) schaut sich die Erscheinung hin innerlich, nach dem Gesetze ihres Seins. Nun

ist dies Sein doch auch ihr, nicht des Absoluten, Sein; aber alles ihr Sein ist im Bilde. Jetzt nimmt sie daher auch dieses Sein auf ins Bild; es ist also nun nicht mehr, wie vorher, unter dem Gesetze, sondern sich selbst Gesetze gebend; darum freies Prinzip, versteht sich innerhalb der Grenzen ihres Seins, also bildendes Prinzip, nicht etwa Sein-schaffendes, denn Sein ist es durch und durch nicht, und darum ist es in seinem eigenen formalen Sein ganz und gar leer. (Wir hätten den Satz auch noch so beweisen können: das Sein, was der Erscheinung das Gesetz gibt, muß auch sein im Bilde der Erscheinung von sich selbst; — falls es uns um diesen Satz allein zu tun gewesen wäre.) — Dies ist der erste Teil: objektivierende Anschauung der Erscheinung als eines absolut freien Bilder-Prinzips. —

4. Dies wäre nun das neue Bild von der Einen Seite: In diesem Einheitsbilde wird gebildet der Voraussetzung nach, oder es wird begriffen das erste der vorliegenden Bilder, also das darin mitgesetzte Ich: es wird begriffen und verstanden in seiner Genesis, und zwar als Produkt der absolut bildenden Erscheinung, die auch als Ich gesetzt ist: das erste Bild, in dieses Bild aufgenommen, spricht sich aus: Ich setze schlechthin mich selbst.

Wohlgemerkt: a) so wird das schlechthin sich anschauende Ich begriffen, sage ich: nicht etwa angeschaut. Die absolute Hinschauung schaut nicht etwa sich wieder an, da sie sodann ja gar keine absolute Hinschauung wäre, sondern sie schaut sich eben schlechthin: oder, die Erscheinung versteht sich schlechthin dadurch, daß sie ist, als Ich, in der oben (S. 210 f.) erklärten Bedeutung des Wortes. Diese Hinschauung aber ist schlechthin begleitet von der andern, daß sie mit absoluter Freiheit geschehe. (Durch das Hinschauen geht ja die Freiheit verloren, mittelbar: soll sie doch sein, so muß sie hinzutreten in einem bloßen Bilde ihrer selbst.) Richtiger darum und gleich hineintretend in den synthetischen Mittelpunkt: es ist eigentlich gar keine solche Sich-Hinschauung der Erscheinung als Ich, als erstes, sondern es gibt nur ein Bild derselben, als absolutes Produkt der Erscheinung. In

diesem Bilde ist sie nun freilich selber, gebildet nämlich, und ihr Produkt, das Ich, gleichfalls gebildet. So muß man es ansehen, außerdem hilft das synthetische Aufsteigen nichts.

b) Das Ich wird als Produkt des freien Denkens begriffen. Warum? Insofern als es durch die erste (wie wir sie wieder nennen wollen) Anschauung gesetzt ist. Wie denn aber? Als Einheit, Identität des Seins und Bildes, schlechthin nach dem Gesetze, in seinem Wesen. Dieses Bild des inneren gesetzlichen Wesens, das Ich, ist es, was als absolutes Produkt des schöpferischen Denkens hingesetzt ist, in seinem besonderen sogestalteten Sein nämlich: mehr aber nicht. Dies als Ich Charakterisierte und durch sein eingesehenes Gesetz Begriffene ist nun, wie ich oben (S. 210), da wir bei dieser Materie standen, wohl eingeschärft habe, durch diesen Begriff selbst durchaus objektiv hingestellt; das Bild ist nicht projizierend, es ist nicht ausgesagt irgendein Sein oder Bild; es ist nur ausgesagt, daß, wenn Eins von beiden sei, das andere gleichfalls damit gesetzt ist. Das Ich ist schlechthin leer alles Inhaltes, des Seins wie des Bildes, und bloß darin ausgedrückt das Verhältnis von Bild und Sein in ihrer Unzertrennlichkeit. So ist also darin offen gelassen der Raum für jede Bestimmtheit, welche vielleicht von der andern Seite des Bildes hineinkommen möchte, und dies wird uns wohl auf die zweite Seite unseres Bildes führen. Also wohlgemerkt: die Erscheinung ist in dem Bilde von ihr, das wir hier haben, durchaus leer alles Bildes und Seins, und geschildert nur von der Seite eines Verhältnisses eines solchen. So ist's hier. Aber damit ist nicht gesagt, daß die Erscheinung also leer bleiben soll.

Jetzt zum zweiten Teile unsers Bildes.

1. Wir haben, außer jenem Bilde des formalen Seins der Erscheinung, auch noch ein anderes, das sie auch schlechthin mit sich bringt durch ihr Sein, das ihres Gehaltes. Dies ist dadurch, daß es Bild ihres absoluten Gehaltes ist, in sich abgeschlossen und vollendet, in sich immanent. Wir wollen nun, scheint es, es nicht in einem solchen abgeschlossenen Zustande lassen, mit

dem wir gar nichts weiter anfangen könnten, sondern wir wollen wiederum haben ein Bild dieses Bildes. Ein solches nun unmittelbar zu setzen, weil wir es eben brauchen, gibt es durchaus keinen Grund; wohl aber haben wir ein mittelbares Bild desselben daraus abgeleitet, daß die Erscheinung ein Bild haben müsse ihres gesamten Seins, welches durch dieses qualitative Bildsein zwar nicht ausgefüllt wird, zu welchem aber dasselbe doch auch mit gehört.

Darum stehe fest und entgehe Ihnen nie: a) daß wir ein Bild des materialen Bildes fordern nur in dem Bilde des gesamten Seins; also nur in einer Synthesis, nicht für sich. b) Daß durch ein solches Bild des gesamten Seins aber auch jenes besondere Bild eben schlechthin gesetzt und erwiesen ist; dies ist das Band. Es steht fest: es ist in der wirklichen Erscheinung — nicht ein Bild des qualitativen Seins — aber dermalen ein Bild dieses Bildes, Schema II, schlechthin notwendig.

Also das Daß ist erwiesen, es ist ein solches Bild des Qualitativen absolut gesetzt, und es bedarf dabei keiner Genesis. Die Frage ist bloß von seiner Bestimmung im Gegensatze mit dem Einen bekannten Teile der ganzen Synthesis.

Dies noch deutlicher durch eine Sonderung, wie der Teile der Frage, so der des Beweises; denn wir müssen hier sehr genau sein!

a) Die Erscheinung ist schlechthin jenes Bild ihres Qualitativen durch ihr bloßes Sein, und kann es nicht nicht sein: es ist jenes Bild ihr unaustilgbar.

b) Weil sie jenes Bild nicht allein ist, sondern auch noch ein anderes Bild ihres formalen Seins, so ist sie weder jenes noch dieses, sondern sie ist beides in einem Bilde der beiden $= x$. Dieses x und die Gestalt, die wir demselben zu geben haben werden, ist die wahre wirkliche Gestalt der Erscheinung. In diesem x liegt nun ein Bild von jenem qualitativen Bilde; dies ist's, was keiner Ableitung weiter bedarf und keiner fähig ist, und wo die Ableitung nur verwirren würde. Dies, aber auch nur dies, das bloße einfache Sein ist schlechthin gesetzt (auch darauf kommt viel an, und die klare Erkenntnis dieses Satzes

hebt über nutzlose Untersuchungen hinweg): das Wie aber bedarf der Ableitung und Vergleichung, und darüber wollen wir jetzt reden.

2. Das Ganze ist bekanntermaßen Bild ihres, der Erscheinung, Zustandes. Dies setzt natürlich ein Grundbild der Erscheinung von sich voraus, das durch diesen Zustand nur weiter bestimmt wird: ein Ich, das Stehende und Feste im Bilde, in welchem der Wandel vorgeht, als etwas zu demselben Hinzukommendes, als weitere Bestimmung des Stehenden. Ein solches ist vorhanden: es ist eben das Ich, als abgeleitetes objektives Grundbild der Erscheinung. Nun ist der herrschende Charakter des Ich in diesem Bilde die absolute freie Konstruktion, wie schon oben bewiesen ist (S. 228). Soll nun das zweite Bild $= b$ gebildet werden als Zustand des Ich, so muß es eintreten als Bild in die Form eines Erzeugten, Werdenden durch das Ich. Nur auf diese Weise wäre es aufgenommen in ein Bild des Zustandes der Erscheinung, die hier ein frei bildendes Prinzip ist.

α) Dies folgt schlechthin: In der jetzt zu beschreibenden Anschauung x hat die Erscheinung von sich kein anderes Bild, als das eines bildenden Prinzips. Nun soll ein Bild von b in das Bild dieses Zustandes aufgenommen werden, als ihr zukommend, mit ihr vereinigt, sie dadurch erblickt, und dies durch sie: das heißt darum, dies Bild von b muß angesehen werden als Konstruktum der Erscheinung oder des Ich.

Fassen Sie dies genau, so wie es gesagt ist, mit festem Blicke schaffend und haltend das Bild, das verlangt wird. Es wird nicht etwa konstruiert; das sei fern: die Erscheinung geht nicht etwa auf, und verschwindet sich selbst in einem Konstruieren, wie wir es wohl oben auf der andern Seite angeschaut (S. 227 ff.): sondern es wird nur angeschaut ein Konstruieren, es selbst ist gar nicht, sondern es ist nur in seinem Bilde, und dies ist. Wie könnte es denn anders sein? Dies habe ich darum eben so eingeschärft. Es wird hier gar nicht konstruiert, sondern ein Konstruieren bildet sich nur.

Der Satz ist unendlich wichtig: daß andere ihn nicht verstehen, und dadurch eine durchaus falsche Vorstellung des Idea-

lismus bekommen, versteht sich wohl für sich. Es scheint mir aber, daß er auch meinen besseren Zuhörern nicht in aller seiner Klarheit vorschwebt. Darum wollen wir ihn gleich im allgemeinen mit einer Formel und Wendung ausdrücken, die Sie sich merken: das Ich setzt sich selbst schlechthin. Indem es dies tut, hat es kein Bild davon. Wie soll es nun dies bekommen? Etwa durch ein anderes Tun? bei diesem ist es derselbige Fall. Also es muß eben schlechthin ein Bild haben vom Tun, unabhängig vom Tun. Alles Bild von der Konstruktion geht aus nicht von der Konstruktion, sondern vom Bilde derselben; denn sie ist nur in ihrem absoluten Bilde. Es sind schlechthin zwei Bilder: Eins, des Konstruktum; das andere der Konstruktion, in- und durcheinander, und in unabtrennlicher Einheit gesetzt. Das Ich setzt sich selbst, ist nicht wahr. Wahr ist: es ist Bild eines Sichsetzens. So oben, wo wir beim eigentlichen Ursprunge dieser Einsicht waren (S. 229 f.).

β) Das Ich schaut sich in diesem Bilde an als konstruierend, habe ich gesagt, nicht etwa *b*, sondern ein Bild von *b*. So ist gesagt worden, und anders ist es ja nicht zu nehmen. Nochmals: das Bild müßte eintreten in die Form der Konstruktion als ein Konstruktum derselben. Nicht als ob die Konstruktion an sich sei, sondern sie ist bloß im Bilde. Wird diese Konstruktion nun begriffen als Bild, wie darin liegt, daß sie begriffen wird als Konstruktion: so ist natürlich, daß durch sie gesetzt sei ein Gebildetes, eben das *b*: also das Konstruktum erscheint als Bild von *b*, nicht etwa als *b* selbst; von dem wir nun weiter sehen wollen, wie es gebildet sein müsse.

3. *b* kennen wir aus dem obigen als ein Bild, das durch das bloße Sein der Erscheinung sich schlechtweg macht, das aus dem Sein folgt und dies Sein selbst ist. Darin eben ist es entgegengesetzt dem *a*, dem reinen Gedanken, dem durch und durch Bild, wo aus dem Bilde das Sein folgt, das darum reines Bild ist. Durch Bilden Sein-Setzen, heißt eben konstruieren. *b* ist darum ein durchaus Unkonstruierbares, denn es ist nicht durch das Bilden, sondern durch das Sein. Mithin müßte der Satz: *b* wird konstruiert in seinem Bilde $= x$ heißen: es wird in

einem solchen Bilde von sich konstruiert ohne Verlust seiner Form, es wird konstruiert **als** ein Unkonstruierbares. Können wir dies sagen, so haben wir *x*, und in demselben *b*, eben als ein Unkonstruierbares.

Wie ist das Konstruieren eines Unkonstruierbaren möglich, ist die Frage.

Sie vergessen nicht aus dem obigen, daß nicht konstruiert wird, weder *b*, noch das Bild von *b*; es wird in der ganzen Anschauung *x* gar nicht konstruiert, sondern es liegt in *x* nur das Bild einer Konstruktion. Die Frage müßte darum eigentlich so stehen: wie ist das Bild einer Konstruktion des Unkonstruierbaren als solchen? keineswegs: wie ist eine solche Konstruktion möglich, deren Sein ja nicht, und eben darum auch nicht ihre Möglichkeit behauptet wird? So aber die Frage zu stellen, wäre gegen das Gesetz einer richtigen Analyse, und würde uns verwirren. Wir teilen darum die Frage, und machen dermalen uns, die Philosophierenden, zu diesem Bilde, in ihm aufgehend. Wie es durch die Bildform modifiziert wird, haben wir nachher beizubringen. Dies, um die Ansicht der Methode nicht zu verlieren.

Also bleibt die Frage: wie ist Konstruktion eines Unkonstruierbaren möglich? Das Unkonstruierbare ist ein Bild, welches das Ich durch sein bloßes absolutes Dasein bei sich führt, und zwar als Ich, sage ich und erinnere ich, d. i. als absolute Identität des Bildes und Seins. Es ist darum klar, daß der Inhalt, die Qualität des Bildes, die hier zu setzen ist, um überhaupt nur ein Bild zu erhalten, nicht konstruiert werden kann. Es bliebe darum der Freiheit der Konstruktion nichts übrig, als sich zu machen zum Ich, zu einem solchen Sein, das sein Bild von sich mitbringt. Die Unzertrennlichkeit des Seins und Bildes ist durch die Ichform gesetzt; und ist nur diese Form, so bedarf es keiner Freiheit mehr, und es läßt sich durchaus keine einschieben, um das hinzukommende Bild dadurch zu setzen, da es durch absolute Notwendigkeit gesetzt ist. Woher denn aber diese Ichform selbst? Wenn wir unser oben geführtes Räsonnement durchsehen, so werden wir uns bekennen müssen, daß wir diese Frage noch nicht beantwortet, sondern sie in den unerörterten Mittelpunkt

hineingewiesen haben, immer die Ichform nur voraussetzend, nicht erklärend. In dem Erscheinen des Absoluten selbst liegt das: Ich bin, nicht, wie wir wohl gesehen haben. In ihr liegt nur der Inhalt und nichts weiter; in ihm nicht, heißt in der Erscheinung selbst, und da dies hier begriffen ist als ein durchaus freies Prinzip, so heißt es, die Ichform liegt in der Freiheit: so daß sich darum dieser Satz auch unabhängig von unserm gegenwärtigen Bedürfnis, durch die reine Deduktion bestätigt. (Was bleibt also der Freiheit übrig für die Konstruktion eines Unkonstruierbaren? Der Gehalt zu konstruieren nicht; denn setzest du die Ichform nicht, so ist kein Gehalt; setzest du sie aber, so ist das Bild nach dem Gesetze, und da hat die Freiheit ihr Ende erreicht. Wo läßt sich hier also ein Konstruieren noch denken? Wie, wenn es wäre in dem Sich-Setzen der Erscheinung in der Ichform selbst? Da möchte sie wohl unmittelbarer Grund des Bildes sein und das Ich möchte wohl selbst sein ein Produkt der Freiheit.)

Was nun eine solche Vorstellung Schwieriges und Unbegreifliches bei sich haben dürfte, erledigt sich, wenn man sich erinnert, daß ja von einem solchen Sichsetzen der Erscheinung zu einem Ich gar nicht wirklich und in der Tat geredet wird, sondern daß nur ein Bild eines solchen Sichmachens gesetzt sei. Dies wäre der zweite Punkt der Teilung, an den wir jetzt gehen: Also, es ist gesetzt **Bild** einer Konstruktion des Unkonstruierbaren, und dies werden wir jetzt, so vorbereitet, leichter verstehen können.

Die Erscheinung hat ein Bild ihres Sich-selbst-Machens: Sich. Sie setzt darum voraus ein stehendes und durch dieses Machen weiter zu bestimmendes Grundbild. Dieses ist nun in der ganzen Anschauung x vorhanden, und wird dabei vorausgesetzt, es ist das hingedachte Ich. Dieses Ich ist es, das da erscheint, als sich machend zu jener ursprünglichen Form; das heißt fürs erste: als Prädikat und Bestimmung des stehenden und vorausgesetzten Ich; was man besser so ausdrücken könnte: das schon seiende und stehende Ich gibt sich hin in jene Form des ursprünglichen Sichmachens, und zwar gibt es sich hin aus jenem ersten Zustande in jene Form. Bedenken Sie: Die Erscheinung macht sich selbst zu einem Ich, setzt sich in diese Form,

haben wir gesagt. Nennen wir diesen Satz $= O$. Mit diesem Satze ist es nun allerdings seinem Inhalte nach unser voller Ernst, und dabei soll es bleiben. Ferner sagen wir: von diesem ihrem Machen hat sie nun ein Bild; von ihrem Machen sage ich, also sie, die für sich schon ist, macht sich; also sie hat schon ein Ich vor dem Ich, das hier gemacht wird, welchem das Machen im Bilde eben zugeschrieben wird. Jetzt soll es sich machen zu einem nicht freien, zu einem solchen, welches zum Bilde wird durch Notwendigkeit, durch sein Sein. Also es müßte sich bilden als aufgebend seine Freiheit, also sich hingeben an das sich selbst machende Sein; es bildet sich also dies Ich als frei zum Nichtfreisein, als schlechthin sich bestimmen könnend zum sich nicht Machenden und Bestimmenden. So und nicht anders muß es im Bilde erscheinen.

Mir kommt es darauf an, auf das Einsehen *a priori* aus dem Gesetze; denn nur dies belehrt. Ist dies geschehen, so kann ich wohl zugeben, daß man, wenn es möglich ist (denn nicht allenthalben ist es möglich), in der Anschauung des wirklichen Wissens es sich nachweise. Das Bild dieses freien sich Hingebens an die Nichtfreiheit ist die Attention, das Aufmerken auf einen Gegenstand der Erfahrung, oder deutlicher: das Unterlassen alles freien Denkens und Sich-Hineinversetzen in die Lage, in der sich uns das Bild selbst macht, d. i. wir durch uns selbst werden zu diesem Bilde, und zwar ist in dem aufgestellten Hingeben die Attention nur ihrer allgemeinen Form nach beschrieben.

XIII. Vortrag. Rekapitulation. (Der Zusammenhang, in dem wir stehen, ist folgender: Die Erscheinung ist Ich, Anschauung der notwendigen Unzertrennlichkeit des Bildes und des Seins; darin lag eine doppelte Folge: des Seins aus dem Bilde und des Bildes aus dem Sein: beides mußte also im Ich ausgedrückt sein. Nun sollte das Ich ein Bild von sich haben; in diesem Bilde seiner selbst müßte also auch diese Duplizität der Folge ausgedrückt sein. In dem Urbilde erscheint

sich die Erscheinung als freies Prinzip ihres Seins; in diesem Bilde müßte aber das Ich auch liegen als nicht Prinzip, sondern Prinzipiat des Seins: also die Prinzip seiende Erscheinung müßte sich erscheinen als konstruierend ein Unkonstruierbares, d. h. sich machend zu einem Ich, welches durchaus nicht Prinzip ist, und dazu sich machend durch eigene Freiheit: dies ist die freie Attention.)

Jetzt weiter.

4. Somit habe ich Ihnen nun die Anschauung *x* als Einigungspunkt beschreiben können durch die entgegengesetzten Teile *a* und *b*, und suchte Sie dadurch einzuleiten in die eigentliche Untersuchung. Doch war dies eine bloße Einleitung. Ihre Hauptbestimmung erhalten sowohl *a* als *b* erst durch ihre Verbindung in *x*, zu welcher wir jetzt fortgehen müssen. Ich werde dabei soviel als möglich begriffsmäßig zu Werke gehen und der Einbildungskraft den möglichst kleinsten Spielraum lassen. Dafür wollen wir uns zuerst den schon mehrmals ausgesprochenen formalen Charakter dieser Verbindung oder der Anschauung *x* deutlich machen.

Sie ist Bild eines Zustandes der Erscheinung in einer Zweiheit; eines festen, bestimmten Seins derselben durch diese Zweiheit. Die Erscheinung nämlich ist Resultat eines Gegensatzes; davon liefert *x* ein Bild; dies drückt aus einen Zustand, nicht das schaffende Prinzip, sondern das zur Ruhe gebrachte und in seinem Resultate abgesetzte; also *x* ist reines, lauteres Anschauungsbild, das darum auf keine Weise sich selbst irgendeine Selbsttätigkeit des Denkens und Konstruierens zuschreibt, sondern welches durchaus leidend sich verhält zu allem in ihm Liegenden; nichts tut, sondern in dem eben alles geschieht. Darum ist *x* eine reine sich entäußernde, sich entfremdende, und einen Abschnitt und Hiatus setzende, objektivierende Anschauung. (Es kommt darauf recht viel an; überhaupt, und für das Verständnis des folgenden, wie sich zeigen wird.) Alles was in diesem Bilde gesetzt ist, ist und geht vor schlechthin außer ihr, und ohne alles Zutun von *x*. Sie hat das Zusehen und sieht auch dieses nicht. Es ist die Realisierung der erst hingestellten Denkobjektivität, die

hypothetisch war, und die jetzt wirklich vollzogen wird. Realisierung: d. h. zwischen ihr, der Anschauung als Bild, und dem in ihr Gebildeten ist dasselbe Verhältnis der Begründung des Bildes aus dem Sein: nicht zwar für sie, denn für sie ist, da sie sich selbst nicht anschaut, überhaupt kein Verhältnis; sondern für uns, die Philosophierenden, wenn wir die Anschauung darauf ansehen, um sie uns deutlich zu machen. Sie ist, was wir anderwärts genannt haben, der Reflex, der eben durch das Grundgesetz absolut gesetzt ist.

5. In dieser rein objektivierenden, leidenden, zusehenden, nichts aus dem Ihrigen beimischenden Anschauungsform ist zuvörderst gebildet ein Ich. Ich aber ist = absolute Unzertrennlichkeit des Seins und Bildes. Wie wird diese Folge des einen aus dem andern nun in der beschriebenen Anschauungsform ausgedrückt werden?

Bemerkungen: a) Ich führe Sie in den wichtigsten und entscheidendsten Punkt, den es gibt, zur Erkenntnis des absolut formalen Grundcharakters der Anschauung (Empirie, Faktizität): zum Unterschiede derselben von dem Denken oder Bilden auf dessen Bestimmung das vorhergehende gleichfalls hingearbeitet hat. Diesen Unterschied Ihnen jetzt genetisch auszudrücken, ist unsere Aufgabe.

b) Außer der W.-L. weiß man nichts davon, und wenn sie denken wollen, so wiederholen sie immer nur Gegebenes im Bilde. Ich bin mir wenigstens jetzt nicht bewußt, daß ich diesen Unterschied jemals mit der Klarheit vorgetragen habe, mit der ich es jetzt vortragen will.

Deutlich durch den Gegensatz. Wie wird diese Folge ausgedrückt zunächst durch das **Denken?** Es ist Bild des Gesetzes, hier der Folge. Durch das Denken, als anschauliche Freiheit wird darum zu dem Einen Gliede hinzugesetzt das zweite, zu dem Sein das Bild, oder umgekehrt zu dem Bilde das Sein. Also in der absoluten Freiheit dieses Zusetzens des zweiten Gliedes zum ersten nach dem Gesetze besteht das Denken, und der reale und faktische Grund des Hinzukommens des zweiten zu dem ersten ist die absolut bildende Freiheit. An-

schauung ist nun nicht Denken, nicht Freiheit; in ihr also müßte das zweite Glied an das erste sich anknüpfen ohne alle Freiheit; bloß im Bilde, und dadurch, daß ein Bild ist; die Folge ist gebildet als ein vorgefundenes Sein. — Vergleichen wir beide nach der logischen Regel, Genus und spezifische Differenz zu bestimmen: a) Genus oder Gleichheit: beide sind Verknüpfung zweier Teile, nach dem Gesetze der Folge. b) Der Unterschied liegt im Verknüpfungsmittel: Im Denken ist es die Freiheit als absolute Schöpferkraft durch den Begriff; in der Anschauung das seiende Bild selbst, welches Verknüpftheit ist von *a* und *b*. Darum vermittelst dieser Verknüpfung als des eigentlichen Bestandteils des Bildes, Bild der beiden. Nun ist es ferner Bild einer Folge: des einseitigen Grundes; also das Bild des einen ist das erste, nicht das zweite, das des andern das zweite, nicht das erste. Das Bild ist also Bild einer abhängigen Reihe. Fassen wir dies gleich in einem Totalblick. Ich habe früher gesagt: das reine Bild, das durch und durch Bild ist, läßt sich daran erkennen, daß sein Inhalt ein Verhältnis zwischen zwei Sein ausspricht; so spricht das Bild der Erscheinung aus das Verhältnis des Absoluten zu seiner Erscheinung. Verschieden sind sie darin, das Denken ist das Mittlere zwischen zwei Sein mit dem Begriffe seiner selbst, die Anschauung aber schlechtweg, ohne diesen Begriff. Die beiden Glieder, als Sein und Bild, sind außer einander; die Anschauung zwischen ihnen, als die Folge des zweiten aus dem ersten. Was das Erste wäre.

6. Nun ist diese Folge, von der wir reden, gesetzt durch das Gesetz, also als nicht nicht sein könnend, sondern schlechthin notwendig; die Anschauung muß also auch dies Verhältnis ausdrücken. Wie wir sie bisher beschrieben haben, erhellt dies nicht; denn beide sind bloß verknüpft durch das Faktum der Anschauung, und durch nichts anderes; von Notwendigkeit und Gesetz ist gar nicht die Rede. Dabei kann es aber nicht bleiben; denn *x* soll ja ausdrücken den gesetzmäßigen Zustand der Erscheinung, der schlechthin ist. Also *x* kann nicht erschöpfend beschrieben sein durch ein Bild eines Seins, das bloß ist, und in dessen Bilde

gar kein Ausdruck liegt, daß es nicht nicht sein kann, sondern sie[1] muß sein Bild einer gesetzmäßigen Folge.

Hier ist ein Punkt, der einer scharfen Erfassung bedarf. Die Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit der Folge soll in *x* ausgedrückt sein. Nun ist diese Anschauung durchaus kein Bild des Gesetzes unmittelbar; denn dann wäre sie Denken, nicht Anschauung: machen wir sie zum Bilde der Notwendigkeit, so machen wir sie zum Denken, setzen also noch einmal, was wir schon haben; Anschauung aber hätten wir dann überhaupt nicht. Also unmittelbar kann Gesetzmäßigkeit nicht in der Anschauungsform liegen. Aber vielleicht mittelbar? Und wie denn? Da haben wir zu denken! Ich sage: die Anschauung kann ausdrücken das Gesetz in seinem Resultate, in der Faktizität. Einem gesetzmäßigen Sein muß man es doch ansehen können, daß es dies ist, und indem sich die Gesetzmäßigkeit im Faktum abgesetzt hat, ließe sie sich doch auch darin anschauen. Was ist denn das Resultat der Gesetzmäßigkeit im Faktum? Das ohne Ausnahme sein; nicht etwa aber die Unmöglichkeit der Ausnahme; sollte diese gebildet werden, so müßten wir uns wieder zum Denken erheben, zu dem Bilde des Gesetzes. Wie soll nun diese Nicht-Ausnahme an der Folge in der Anschauung ausgedrückt sein? Antwort. Wenn die Anschauung sich ausdehnte in die Unendlichkeit der Fälle und allenthalben in jedem Falle wieder fände dieselbe Folge. Wir bekämen dadurch eine Reihe *ab. ab. ab.* und so ins unendliche fort. Hier wäre die Ausnahmslosigkeit der Folge dadurch ausgedrückt, daß ins unendliche *a* gesetzt wäre als das erste, und dazu *b* käme; dies wäre absolutes Faktum des Zusammenhanges, woraus sich nachher auf dies Gesetz schließen ließe. —

Nun aber ist *x* ein geschlossenes und vollendetes Bild der Folge; es ist, hat in sich die Einheit des Bildes. Darum kann in ihm eine solche Unendlichkeit der Folge als ihr Gegebenes und Vorliegendes nicht gesetzt sein. Als Gegebenes nicht, sage ich. Die Unendlichkeit müßte sich darum verwandeln in eine Möglichkeit; aber in eine gegebene und angehobene Möglich-

[1] sc. die Beschreibung

keit; die Folge gilt ohne Ausnahme in der Anschauung, und sie könnte ausgedehnt werden ins unendliche. Diese Ausdehnbarkeit aber wird nicht gedacht, welches sich widerspricht; denn gedacht wird nur das Gesetz; sondern sie ist ein faktisch Gegebenes: es ist darum gegeben ein Fließen der Folge, das auch ausgedehnt werden könnte ins unendliche, wo sie immer ohne Ausnahme gelten würde: ein unbedingtes Mannigfaltige, das jedoch anhebt von Einem Gliede, und fortgeht nach der Regel der Folge, also Zeit, Fluß, nur geschlossen in der Anschauung x; also innerhalb der Geschlossenheit müßte gegeben sein die Unendlichkeit. Der Fluß darum, wie er geschlossen ist, müßte gesetzt sein als einer, der ausgedehnt werden könnte ins unendliche. (Bild derselben ist jede Linie. Sie ist begrenzt, aber ins unendliche teilbar, ohne daß der kleinste Teil nicht wieder Linie wäre, der, eingeschlossen von zwei Punkten, nicht geteilt werden könnte. Hier haben wir aber die Linie A—B. Da nötigt mich nichts, von A anzuheben und sie nach B zu ziehen, oder umgekehrt von B anzuheben, und von vielen andern Punkten. So ist aber unser Fall nicht; da ist eine Bestimmtheit der Folge, das erste Glied ist A und das zweite B: A ist Grund und B die Folge, nicht umgekehrt; wir wollen also hier eine abhängige Linie, die nach einer einfachen Folge gebildet ist. Solche Linie stellt jeder im Bilde der Zeit vor.)

Wir haben wichtige und durchgreifende Wahrheiten ausgesprochen; stehen wir einen Augenblick, betrachtend, und wo es nötig ist, nachhelfend, stille.

Wir haben öfters gesagt, die Philosophie habe eine gewisse Willkür in der Anordnung ihrer Konstruktionen. Sie kann anheben fast, wo sie will: ein Glied der reinen Bilderwelt hängt am andern und setzt das andere, und wenn sie nur sonst in allen Teilen gründlich verfährt, so muß sie dadurch auf das Ganze geführt werden. Doch gibt es auch eine bestimmte Ordnung dieser Konstruktion und der Folge der Glieder, wo man mit besonderer, allgemein um sich greifender Klarheit zu dem Urbilde hingeleitet wird; und diese normale Konstruktion zu finden, ist die Aufgabe. Die Philosophie kann längst da sein, auf die erste Weise, ohne darum die zweite Aufgabe gelöst zu haben. Hier

ist nun ein recht glänzendes Beispiel von der Verschiedenheit beider Verfahrungsarten. Daß die Erscheinung sich anschaue als ein unendliches Leben, Werden und Fließen, läßt sich leicht und in mancherlei Zusammenhang nachweisen. Ich habe es Ihnen schon oben nachgewiesen (S. 199 f.) bei der Erklärung, wie ein Bild des Bildes sein könne, worin das Bild als solches anerkannt wird. Ich sagte: Das gesamte Mannigfaltige, das insgesamt im Bilde ist, wird erfaßt unter dem Einen Charakter, daß es eben insgesamt im Bilde sei, der Form nach, mit Abstraktion von der Besonderheit des Gehaltes. Ich hätte leicht hinzusetzen können: und wenn das Bild des Bildes nur durch diese Synthesis, diese Auffassung eines Mannigfaltigen in seinem gesamten Bildcharakter zustande kommen kann, so ist dadurch, daß ein solches Bild gesetzt ist, die Mannigfaltigkeit schlechtweg gesetzt, wie auch eine Einheit derselben, d. i. ein Fluß. Durch eine solche Nachweisung wird nun erkannt, daß dies eine absolute Anschauungsform ist. Wenn aber alle Philosophie genetisch ist durchaus, so muß doch einmal nachgewiesen werden, warum jene es ist, das Gesetz der Anschauungsform; und nur der Ort, wo dies nachgewiesen wird, ist der rechte für die Konstruktion derselben. Diesen Ort haben wir nun soeben in Beziehung auf die Anschauung des Werdens und Lebens angetroffen. Also:

Die Erscheinung als Ich gesetzt (dies ist die absolute Voraussetzung), ist das also gefaßte Ich in seinem eigentlichen Wesen die notwendige Verbindung Zweier, des Seins und des Bildes. Wird nun dies also bestimmte Ich gefaßt in einer Anschauung, d. i. in einem Bilde, welches durch sich dem in ihm Abgebildeten durchaus nichts hinzutut, so wird es ein Vereinigen der beiden Glieder; ein Vereinigen, sage ich, also ein Leben zwischen beiden, ein Fortfließen von dem einen zum andern. Damit aber ist das Gesetzliche noch nicht ausgedrückt, welches doch ebenfalls in ihm liegen muß, da die Gesetzlichkeit eben den Charakter des Ich ausmacht; wird dies hinzugetan, und das Verbinden damit vereinigt, so kann es gar nicht nicht verbinden; es muß! Dies Muß bildet sich in der Anschauung ab, es wird angeschaut eine unendliche Folge, ein absolutes Leben und Werden. Leben ist

Ausdruck der absoluten Folge in der Anschauung; Unendlichkeit, Zeit; die Form derselben ist Ausdruck der Gesetzmäßigkeit in derselben Anschauung. Daher dann das Mannigfaltige und der Fluß, als absolut in der Anschauungsform des Ich liegend und nirgends andersher abzuleiten. Wie die Endlichkeit in die Unendlichkeit kommt, warum das Absolute uns nicht zerfließt, kommt eben daher, daß jene Anschauung eine Bestimmtheit der Folge ausdrückt: die Folge ist unendlich, aber sie ist immer eine Folge von *A—B*. Dies möchte wohl der feste Anhaltspunkt sein, da liegt die Mannigfaltigkeit darin.

Es ist nicht wohl möglich, hier weiterzugehen, indem ein Glied folgt, das frische Kräfte und einen anhaltenden Vortrag erfordert. Um die Zeit mit etwas Nützlichem zuzubringen, lade ich Sie zu einem Satze ein, der eigentlich höher liegt, als alles, was wir bisher vorgetragen haben, und der alles dies begründet, um auf ihn allenfalls mich berufen zu können, und aus ihm Licht zu holen, falls und wo wir desselben bedürfen sollten.

1. Ich habe schon oben bemerkt (S. 234 f.), daß wir die Ichform in der Erscheinung selbst noch nicht abgeleitet haben, und wir versuchten es, sie so abzuleiten: die Erscheinung ist das Erscheinen des Absoluten selbst; darin liegt bloß der Inhalt des Erscheinens, die Erscheinung in ihrer Qualität; nicht etwa das formale Dasein derselben als Ich, ihr Sicherfassen und Ergründen. Im Absoluten liegt der Grund der Erscheinung nicht, heißt offenbar: er liegt in der Form derselben, und da wir hier in *x* die Erscheinung als freies Prinzip begriffen haben, hieß es: die Ichform liegt in der Freiheit. Da setze ich aber wieder die Erscheinung als Erscheinung voraus, und komme also wieder in den nämlichen Zirkel hinein. Wir wollen sie als ein abgesondertes und geschlossenes Sein, nach der Analogie des Absoluten, setzen. Wie ist denn nun dies, außer eben im Bilde? Dies ist also auch hier die Voraussetzung. Läßt sich denn darüber nicht etwas Befriedigendes sagen? Die absolute Voraussetzung war, daß ein

Bild sei. Wie soll dies konstruiert werden? Es bleibt da nur übrig, vorauszusetzen ein unendliches Bildleben; dies aber gibt kein Bild. Sollte es werden zu einem Bilde, so müßte es beschränkt sein, genötigt werden sich zu beschränken, sich zusammenzuziehen zu dem Ausdruck eines bestimmten und endlichen Lebens durch absolute Notwendigkeit, durch ein reales Gesetz. Was das Erste wäre. Nun könnte man sagen, wie kommt die Wirksamkeit dieser Notwendigkeit in das Bildleben hinein, wie kann sie eingreifen in dasselbe? Antwort. Weil dies überhaupt nur durch jenes Gesetz da ist. Das Bildleben ist gar nicht außer dieser Notwendigkeit, als dem eigentlichen Grunde seines Seins. Durch diese Beschränkung würde nun das Bildleben zu einem bestimmten Bilde; und dies wäre der Grund der absoluten Anschauung in ihrer bloßen Form, Beschränktheit eines absoluten Bildlebens, woraus nun freilich für sich selbst sich nichts machen läßt.

2. Ich sage: durch diese Anschauung wird das vorausgesetzte Bildleben sich selbst anschaubar; denn nur in der Beschränkung ist es Bild; durch die vorausgesetzte Notwendigkeit ist es beschränkt, darum selbst in sich ein Gegenstand des Bildes; aber als Bild, und nicht anders; denn was kann es bilden? Nur das Beschränkte, es selbst ist aber jetzt beschränkt. Was das darin Gebildete aber auch sein mag, so ist es das Resultat der Notwendigkeit, von der es selbst ergriffen ist; es selbst ist dadurch verändert, daß es auf die bestimmte Sphäre beschränkt ist, und so muß es sich auch anschauen. Dies ist, wie wir schon wissen, die Ichform. Ich darum ist = Bilden des Bildens, Sehen des Sehens. So ist hier also die Ichform selbst entstanden aus der Beschränkung des unendlichen Bildvermögens auf ein bestimmtes Bild. Was das Zweite wäre.

3. Es ist eine Beschränkung, die nur anschaubar ist, inwiefern sie selbst ist, die aber selbst ist zufolge der absoluten Notwendigkeit: dadurch wäre nun das Bilden zur Anschauung seiner selbst gekommen, eben als unendliches Bilden, in sich; und doch als besonderes und beschränktes im Zustande des Bildseins. Diese Ansicht widerspricht sich, Unendliches und Beschränktes stehen

miteinander im Gegensatze; dieser kann nur vereinigt werden eben durch die Ansicht des Gesetzes, wenn die vorher beschriebene Notwendigkeit des Beschränkens des Unendlichen selbst gebildet würde als Grund dieses beschränkten Zustandes. So entstände die Anschauung eines Gesetzes, ein Denken. Was das Dritte wäre.

4. Wir hätten darum hier aus den höchsten Prinzipien das Mittelglied des Anschauens und Denkens gefunden, welches wir eigentlich tiefer und in einer bestimmten Anwendung für die Anschaulichkeit suchten, schon oben in der Konstruktion des Ich. Dieses Mittelglied ist das Bild des Bildes selbst, das Sehen des Sehens. In dieser Zusammensetzung ist beides vereinigt: das unendliche bildende Leben, das nichts ist als Bilden, würde sich bilden, wenn es in dieser Unendlichkeit zu einer festen Gestalt kommen könnte. Dazu kann es nicht kommen durch sich, sondern durch eine absolute faktische Notwendigkeit (der Grund des Ich ist nicht in ihm selber der Form nach). Ist es durch diese Notwendigkeit Bild in einer festen Gestalt, so ist es eben darum auch Bild seiner selbst, weil es nun, das absolut Bildende, in diesem Bilde eine feste Gestalt bekommen hat. Dies zweite Bild seiner selbst ist nun offenbar nicht das erste, sondern nur Bild von der festen Gestalt des Bildenden selbst; es ist nicht Wiederholung des ersten Bildes, sondern Sonderung der Notwendigkeit. Beide setzen schlechthin einander, und eins ist nicht ohne das andere möglich. Das obere Bild, Ich, ist nicht möglich ohne die Voraussetzung des ersten, denn nur durch die Beschränkung ist es zu einem sichtbaren Ich geworden. Umgekehrt ist jenes nicht ohne dieses, denn jenes zieht die Möglichkeit von diesem, darum, da das vorausgesetzte schlechthin bildet, sobald es kann, die Wirklichkeit, nach sich. Eins folgt aus dem andern, und ist gesetzt durch das andere. Beide setzen sich aber auf verschiedene Weise: das Ich das Urbild, nicht dem Sein, sondern der Erkenntnis nach; das Urbild das Ich, dem Sein der Möglichkeit nach. Wenn die Anschauung nicht wäre, käme es gar nicht zu einem solchen Reflex des Bildvermögens in sich selbst; sie macht also *realiter* möglich die Sich-Anschauung als Ich; aus dem Ich umgekehrt läßt sich schließen, daß die Anschauung ist, indem außerdem das

Ich nicht möglich wäre. Beides wieder in diesem Verhältnisse ist nur unter Voraussetzung eines absolut bildenden Lebens und einer absoluten Beschränkung desselben, was wir ausdrücklich noch hinzusetzen.

So also setzen einander die beiden Bilder, welche man füglich nennen kann äußere und innere Anschauung.

Das beschriebene Denken ist nun die Erklärung, der Verstand der Beschränkung durch das Bild des Gesetzes; die Lösung eines Zweifels, bei der streitenden Ansicht. Wie beschrieben? Das Denken ist seiner Möglichkeit nach durch die beiden Anschauungen gesetzt, und verhält sich zu ihnen gerade so, wie die innere zur äußeren. Denn wenn beide nicht wären durch solche Beschränkung des unendlichen Bildvermögens, so gäbe es gar nichts zu erklären. Es gibt darum kein absolutes Denken, wie wir bisher die Sache, vermutlich zur Verbesserung, genommen haben, sondern nur ein absolutes Verstehen eines Faktums: Verstehen ist nur möglich, inwiefern das Rätsel, das Faktum, aufgegeben wird: das Denken ist also seiner Möglichkeit nach schlechthin durch die Anschauung bedingt. Wollte man nun weiter argumentieren und sagen: durch die Anschauung sei auch die Wirklichkeit des Denkens schlechthin gesetzt, so müßte man den Begriff von dem vorausgesetzten Bildvermögen erweitern und sagen: das Bildvermögen kann sich nicht anschauen, ohne den Grund davon zu verstehen, ohne sein Bildsein zu erklären: es ist keineswegs bloß ein unendliches bildendes Leben, sondern zugleich und in demselben Schlage ein absolutes Verstehen, Verstand seiner selbst. Dann müßte die Beschränkung ebenso schlechthin erklärt werden, wie sie ist. Ob wir nun dies unbedingt oder nur unter gewissen Bedingungen behaupten können, davon ist in unserer gegenwärtigen Synthesis die Rede, indem wir ja eben den Zusammenhang des Denkens und der Anschauung nachzuweisen gedenken. Wir scheinen in unserer gegenwärtigen Synthesis allerdings Lust zu haben, so zu sprechen; denn es ist ja wohl klar, und muß in der gegenwärtigen Relation allen aufmerksamen Zuhörern wohl klar geworden sein, daß unsere Synthesis x gerade dieselben Glieder hat, die wir eben aufstellten·

die zwei Formen der Anschauung, der äußern und innern, und beiden gegenüber das Denken, und zwar, daß wir sie nicht unmittelbar haben, sondern in ihrem Bilde, einem höheren. Wir haben das Konstruierbare = äußere Anschauung, a; das Unkonstruierbare = innere Anschauung, b; und beide wollen wir vereinigen in einem dritten und höhern, dem x = Denken. x ist also ungefähr das, was unsere soeben vollzogene Betrachtung war: die Aufzählung dieser drei Größen, a, b, x, die sich auch gegenseitig so bestimmen; nur daß sie nicht alles problematisch hinstellt, sondern wirklich anschaut und die Frage über den Zusammenhang löst. —

Fortsetzung gegen den Skeptizismus (S. 195).

Der Skeptiker, zeigte sich, setzt seine Individualität, wie sie ihm durch Selbstbeobachtung gegeben wird, als gemeingültig. Der Wissenschaftliche spricht kategorisch und fordert unbedingte Anerkennung der Wahrheit für alle. Wie kommt er dazu? Nicht etwa zufolge einer Selbstbeobachtung, sondern durch Vernichtung seines Selbst und Hingeben desselben an das schöpferische Prinzip, das sich absolut nach dem Gesetze gestaltende Wissen, das da ist das gemeinsam Gestaltende der ganzen Menschheit. Nur inwiefern seine Rede Abdruck ist dieses ewigen Gesetzes, soll sie objektiv geredet sein; und was in seiner Rede das nicht wäre, sondern etwa Selbstbeobachtung, Abdruck seines Selbst, erklärt er selber für nichts.

Er braucht gar nicht zu sagen: ich weiß, nicht einmal in dieser Rücksicht auf sich zu reflektieren, daß er weiß; sondern er weiß eben schlechtweg, wie und inwiefern er weiß. Was aber sein Verhältnis zu andern betrifft, so gesteht und predigt er, daß seine Rede nichts ist für sie, außer inwiefern sie selbst dasselbe begreifen. Er könne nichts mitteilen, sondern jeder müsse es von ihm selber nehmen, sonst bekomme er es gar nicht. Glauben und Autorität verbittet er sich ganz und gar, als das seine Absicht völlig Vernichtende. Also auf keine Weise wird Individualität eingemischt.

Er soll bescheiden sein: das Ewige und Absolute ist nicht bescheiden, sondern schlechthin kategorisch; vor ihm aber soll

sich bescheiden und verstummen alle Individualität. Jede besondere Individualität soll sich hingeben und opfern dem Ewigen, nicht aber inwiefern dies in einem andern ihm erscheint (was eigentlich auch gar nicht möglich ist), sondern inwiefern es ihm selbst erscheint. Dies nun unbescheiden finden, könnte nur die Verstocktheit in der Unbescheidenheit.

XIV. Vortrag. Lassen Sie uns jetzt den Faden unserer ganzen Untersuchung zusammenfassen und übersehen. Unsere Aufgabe ist: den Anteil des Denkens in dem ursprünglichen Wissen nachzuweisen; diese Frage ist jetzt zurückgeführt auf die Formel: daß die Erscheinung sich sehe als das Sehende, als Bild, Identität mit einem gewissen Bilde. Hierin liegt:

1. Die Erscheinung soll sich sehen als das und das, sie muß also ein Bild haben von sich selbst, d. h. sie muß sich sehen als Prinzip des Bildens, als setzend das Sein durch das Bild; und setzend besonders ihr eignes Sein; sie setzt sich selbst schlechthin.

2. Dies aus ihr selbst also Abgesetzte soll sie als ein Bild ersehen; an ihr eignes Bild soll sich in demselben Bildsein anschließen das Bild eines Bildes; und zugleich die Bestimmung dieser beiden Bilder, daß das erste sei das zweite, das zweite Akzidens und Bestimmung des ersteren = Ich, welches nur überhaupt dargestellt ist und ohne alles Akzidens. Denn indem sie sagt: Ich, hat sie schon ein Bild ihrer selbst, und indem sie hinzusetzt: „habe ein Bild", soll sich an das Sehen ihrer selbst anschließen ein anderes Sehen als Fortbestimmung des erstern.

3. Dies zweite Bild insbesondere soll ein solches sein, das nicht durch eignes Denken und freies Bilden der Erscheinung entstanden ist und durchaus nicht angesehen werden kann, als dadurch entstanden. Sie soll sich ein Bild zuschreiben, dessen Charakter ist, daß das Ich durchaus nicht Prinzip desselben sei; doch soll dies Bild gleichwohl sein eines des Ich, das Ich soll es sein. Dies ist nun die eigentliche Schwierigkeit; denn es ist

offenbar ein absoluter Gegensatz und Widerspruch. Das freie Ich müßte sich anschauen als nicht frei und dennoch das freie; da liegt es. Also dies stehe Ihnen fest: dieses Sich-Sehen des Ich als des sehenden ist dermalen noch das von uns seiner Möglichkeit nach zu konstruierende Gesicht, unser aufgestelltes *x*, und die ganze Schilderung des *x* entspricht dem soeben Vorgetragenen. In dem wirklichen Wissen ist das hier nachzuweisende Bewußtsein das: Ich stelle vor. Ich ist darin das Sich-Sehen der Erscheinung als Prinzip; stelle vor ist das Ich, das sich setzt als sehend in einem anderen Sehen, von dem es nicht Prinzip ist.

Es kommt in der Beschreibung eines bestimmten Gesichtes alles darauf an, den Einheitspunkt des Bildes, von welchem alle Glieder desselben ausgehen, und in welchem alle ihre gegenseitige Beziehung haben, d. i. hier den unmittelbaren Zusammenhang des Bildes und eines Gebildeten, den eigentlichen Punkt, wo aus dem Charakteristischen des Bildes das Gebildete herausspringt, den Fokus des Ganzen genau anzugeben, und für den Zuhörer, darauf beständig zu merken. Denn an einen solchen Einheitspunkt *a* legt sich, wie wir im allgemeinen schon wissen, daß die Gesichte synthetisch sind, mancherlei an, ein *b*, *c* usf., durch welches Mancherlei dies *a* selbst wieder wird, was es ist, und wodurch es als *a* verstanden wird. Darum muß man diesen Mittelpunkt nicht mit den einzelnen Bildern verwechseln, sondern beständig auf denselben gerichtet sein, und die einzelnen Bilder nur in ihrem Verhältnisse zu ihm ansehen.

So ist es der Fall hier, und ist hier besonders nötig, da wir gefunden haben, daß *x* ein so mannigfach Zusammengesetztes ist, bestehend aus zwei Hauptgliedern, deren jedes wieder seine eigenen Glieder mit sich führt, aus dem der Eine Blick gebildet ist. Der Fokus ist hier: die Erscheinung, sich sehend als sehend. An den Blick, daß sie es sei, die sich sehe, schließt sich an, daß sie, die Gesehene, selbst sehe. Diese beiden Bestandteile sind entgegengesetzt: inwiefern sie es ist, die gesehen wird, also inwiefern sie Ich ist, ist sie Produkt des freien Bildens, und wird also gesehen; inwiefern sie aber als sehend gesehen

wird, ist sie, als sehend, es nicht. Also der Inhalt, der hier in Einem Gesichte vorkommen soll, widerspricht sich und hebt sich auf. Beide Bilder sind zu vereinigen. Beide Bestandteile, das Ich und das gesehene Sehen desselben, lassen sich als beieinanderstehend begreifen, und so in Einem Sehen vereinigen nur als folgend nach verschiedenen Gesetzen der Folge überhaupt. Beiden Bestandteilen *a* und *b* wird darum etwas vorausgesetzt als ihr Grund = α, β. Ist dies nun in der Tat und Wahrheit? Wenn kein anderer Grund zur Behauptung sich findet, als dieser, aus diesem folgt es nicht. Hier sind es bloß Glieder, hingesehen lediglich durch das Bild der beiderseitigen Folge.

(Wir haben die Formel so ausgedrückt: das Ich sieht sich als das Sehende; im wirklichen Bewußtsein der gewöhnliche Ausdruck: Ich stelle vor. Ich frage: Sieht es nun auf andere Weise als in dieser Anschauung von sich? Hat es noch ein anderes Sehen als dies von ihm Gesehene in diesem Sehen seiner selbst? Noch ein anderes Vorstellen an sich als dies, dessen es sich als des seinigen bewußt ist? Gibt es eine Vorstellung ohne Selbstbewußtsein? Eine Vorstellung, die nicht Vorstellung des Ich wäre? Wer könnte dies sagen, und was wäre das für ein Sinn? Ich weiß wohl, daß dies gewöhnlich angenommen wird, und daß darin gerade die Irrtümer sich verstecken! Sie auszurotten, ist eben die Absicht unserer Untersuchung.)

Dies ist eben der Punkt, auf den es uns ankommt: die Erscheinung kann sich nicht ersehen, sieht sich, denkt sich nicht außer als sehend. Es gibt kein reines und abgesondertes Ich, wie wir es etwa früher konstruiert haben; die Anschauung des Ich ist immer mit jenem Nicht-Ich verbunden, das sich schlechthin anschließt, und umgekehrt: die Erscheinung hat gar kein Sehen, außer inwiefern sie dasselbe sieht. Beides ist eine durchaus unabtrennliche Synthesis. Es gibt kein reines Ich, sondern nur in einer Synthesis; und in dieser wollen wir es nachweisen. Unsere allererste Untersuchung hatte schon dies zum Zweck, indem sie den Satz aufstellte: das Bild müsse sich notwendig sehen als Bild;

Bild, und Bild davon als Bild seien unzertrennlich. Dies nachzuweisen, haben wir uns jetzt noch mehr Raum gemacht. Die Erscheinung sieht das Bild als solches in sich; und eben indem sie es in sich sieht, sieht sie es als Bild, als Akzidens; und wenn wir sagen: dies Bild ist gar nicht, es werde denn gesehen als Ich, so heißt dies eben: es ist gar nicht, als es werde denn gesehen als Bild. Es wird etwas gesehen als Bild, heißt darum: es wird erblickt im Ich. Dies ist die früher nachgewiesene Unzertrennlichkeit der Bilder *a* und *b*; für *b* haben wir jetzt gefunden das Ich als Prinzip, und eben diese Einheit, von der gesprochen wurde, ist unser *x*.

Über die äußere Form, daß in dem Bilde *x* ein Begründen oder Konstruieren gebildet werden müsse, daß die Verschiedenheit der Folge in der Konstruierbarkeit und Nichtkonstruierbarkeit bestehen müsse, daß das gemeinschaftliche Ich gebildet werden müsse als dennoch konstruierend das schlechthin Unkonstruierbare, und was das heißen möge; was da sei die Anschauung einer Folge, und zwar einer gesetzmäßigen Folge, daß sie sich ausdrücke als ein Fluß über einem Mannigfaltigen: daüber ist in dem vorigen Rechenschaft gegeben, und wir haben dadurch vorgearbeitet für die Einsicht des Hauptpunktes, für welchen wir dies alles gebrauchen werden. Wir haben aber ein wesentliches Stück ganz liegen lassen, ohne welches wir zur wahren Einsicht nicht gelangen können. Auf dies habe ich durch den Schluß der vorigen Stunde vorbereiten wollen. Ich sagte:

1. Man setze voraus ein unendliches Bildvermögen; so zerfließt das eben, und es ist kein Bild.

2. Sollte es nun dies werden, so müßte das unendliche Bildvermögen eben beschränkt werden; aber nicht durch sich, denn durch sich selbst ist es unendliches Bildleben, darum müßte es beschränkt werden durch eine absolut faktische Notwendigkeit. Was ich auch ausdrücken könnte: durch ein Gesetz; denn die Notwendigkeit wird zu einem Gesetze, wenn sie ins Bild gefaßt wird,

das aber zunächst noch nicht geht, indem wir hier noch gar kein Bild haben, sondern es erst entstehen lassen wollen. Durch diese Beschränkung wäre nun ein Bild dessen, was von der Unendlichkeit übrig bleibt nach der Beschränkung: ein bestimmtes Bild.

3. Es könnte in jener Unendlichkeit auch nicht Bild seiner selbst sein, weil es überhaupt nicht Bild sein könnte. Jetzt ist es durch die Beschränkung Bild geworden innerhalb der durch die Beschränkung gesetzten Grenze; zuvörderst dessen, auf das es beschränkt ist; und nun kann es darum auch sein Bild seiner selbst.

4. Ich sage: es muß unter dieser Bedingung Bild seiner selbst sein. Denn es ist in sich und durch sich ein bildendes Leben, der Voraussetzung nach, in welchem alles sich bildet, was ist. Jetzt ist es in der Gestalt eines Bildes $= A$. Diese seine Gestalt muß sich darum bilden.

Resultat: Durch das erste, durchaus nicht in ihm, sondern in einer faktischen Notwendigkeit außer ihm gegründete Bild ist das Bild seiner selbst bedingt. In der ersten Lage der Unendlichkeit kann es gar nicht Bild sein seiner selbst: erst durch die Beschränkung kann es selbst gebildet werden. Weiter: durch das erste Bild ist auch das zweite gesetzt, und als notwendig gesetzt, nicht etwa unmittelbar zufolge der fremden Notwendigkeit, sondern zufolge seines eigenen innern Wesens, als Bildleben, wie wir gesehen haben. Für das erste bedarf es einer absoluten äußern Notwendigkeit, nicht so für das zweite; sondern das erste nur gesetzt, macht sich das zweite durch sich selbst nach innerer Notwendigkeit. —

5. Ich wollte hierdurch nur die allgemeine Form des Zusammenhanges zwischen den beiden Arten der Bilder, des Bildes schlechtweg und des Bildes vom Bilde, des durch absolute ursprüngliche Notwendigkeit und des durch das eigene formale Wesen des Bildes, des qualitativen und des formalen zeigen. Mehr ist noch nicht geschehen, denn wenn wir das Gesagte näher betrachten, so ist es aufgestelltermaßen unmöglich. (So aber Schritt vor Schritt muß die Philosophie einhergehen.)

Es läßt sich nämlich in unserer Deduktion gar nicht begreifen

(ungeachtet wir es zum Behuf der Begreiflichkeit hingestellt haben), wie durch die Beschränkung eines Unendlichen ein Bestimmtes, und besonders ein bestimmtes Bild entstehen solle, das selbst wieder in einem zweiten Bilde als ein bestimmtes gebildet werden könne. Mit dem Unendlichen gibt es gar kein Verhältnis, wie Ihnen angemutet wird in eigener Anschauung zu finden. Soll daher durch die Beschränkung ein Bestimmtes entstehen, so muß die Beschränkung innerhalb einer bestimmten Beschränkbarkeit, die ein geschlossenes und bestimmtes Ganzes ist, geschehen. Nur so ist das Resultat der Beschränkung ein bestimmtes durch seinen Gegensatz und sein Verhältnis zum Ganzen. Wohlbemerkt: ich sage nicht, ein solches schlechthin unendliches Bildleben, das durchaus nichts weiter sei denn dies, müsse gar nicht gesetzt werden; es muß allerdings gesetzt werden, wenn das Bild überhaupt in seiner Form begriffen werden soll; es kann nur nicht also gesetzt werden in Beziehung auf die Begrenzung: in dieser Beziehung muß innerhalb der Unendlichkeit wieder, welche vorläufig uns nichts angeht, gesetzt werden eine durchaus bestimmte Begrenzbarkeit, ein Verhältnis des Bestimmten zu einem Bestimmbaren überhaupt. Diese Begrenzbarkeit ist in unserm Denken gesetzt durch die Möglichkeit der Begrenzung; sie ist diese Möglichkeit selbst, ist daher schlechthin gesetzt.

Und nun nach dieser Voraussetzung weiter: Das durch die Beschränkung entstandene Bild ist doch Bild, nur inwiefern es bestimmt ist; aber es ist bestimmt nur durch seinen Gegensatz mit der Beschränkbarkeit überhaupt. So gewiß darum dies Bild ist, so gewiß muß die Beschränkbarkeit und der Gegensatz derselben mit dem bestimmten Bilde gesetzt werden. Das Bild ist nur ein Bestimmtes durch diesen Gegensatz, und da alles Bild ein Bestimmtes ist, so ist es überhaupt nur in diesem Gegensatze. Diese Notwendigkeit ist hoffentlich klar. — Es ist nötig hier genau zu sein; darum Analyse des Gesagten. Was ist denn nun eigentlich in der Erscheinung, Bild der Beschränkung oder der Beschränkbarkeit? Unmittelbar keines von beiden, sondern Bild eines bestimmten Gegensatzes der beiden; darum die beiden nur durch und vermittelst des Gegensatzes, als Glieder desselben, und

außerdem nicht. Beschränkung und Beschränkbarkeit sind also nur, inwiefern sie durch den bestimmten Gegensatz, das einzige hier schlechtweg Gesetzte, gesetzt sind. Der Gegensatz ist der Fokus beider. Offenbar ist das Bild der Beschränkbarkeit ein Bild, das die Erscheinung von sich hat; denn das Beschränktere ist ja eben die Erscheinung; und das der Beschränktheit gleichfalls: das einzige darum, was hier gesetzt ist, ist ein bestimmtes Bild der Erscheinung von sich selbst, und in diesem sind die beiden Nebenglieder gesetzt.

Das faktisch wirkende Gesetz nun, die Notwendigkeit, die wir als beschränkend das unendliche Bildleben, als Grund des Bildes überhaupt setzten, was wirkt es eigentlich, und was ist da durch dasselbe? Eben das bestimmte Bild, ganz so, wie wir es beschrieben haben, mit seinen beiden synthetischen Teilen, ist da durch dasselbe, und nichts anderes. Keine Beschränkung unmittelbar, auch keine Beschränkbarkeit, sondern nur das bestimmte Bild, in welchem beide gesetzt sind. Gesetz ist eben das Sein eines Bildes, und da das Bild notwendig Bestimmtheit bei sich führt, Sein eines bestimmten Bildes, und da dies eine Bestimmbarkeit bei sich führt, Sein eines bestimmten Bildes als Teiles der Bestimmbarkeit überhaupt. Also die Notwendigkeit des Seins des Bildes bringt dies Dreifache mit sich in der angegebenen Ordnung. Wir hatten anfangs zwei Glieder, die erst aussahen, als ob sie für sich und objektiv zu gelten begehrten, die Beschränkung, als ein wirklich vorgehendes Faktum, und die Beschränktheit, als ein geschlossenes Sein der Erscheinung, aufgenommen in das Bild. Nicht so ist aber die Erscheinung, was wohl keinen Sinn haben dürfte, sondern so bildet sie sich schlechthin.

Form dieses Bildes. Es ist ein Bild der Erscheinung von sich selbst, und zwar in ihrer Bestimmtheit, die da ist durch absolute Notwendigkeit; also reine Anschauung, wie wir dieselbe beschrieben haben; ein Bild, das durchaus sich nicht zuschreiben kann, irgend etwas an dem Gebildeten zu tun, sondern die sich durchaus und ganz leidend verhält, bloßes Zusehen hat.

In Rücksicht der Bestimmbarkeit wollen wir noch bemerken. Es ist in unserer Deduktion nicht zweideutig geblieben, welche Art derselben wir meinen. Wir wollen es nur noch ausdrücklich aussprechen und geltend machen. Es ist gemeint die durchaus durch das Gesetz, durch die faktische Notwendigkeit gegebene, keinesweges etwa, falls es so eine gibt, die, in Rücksicht auf welche die Erscheinung selbst als absolutes Vermögen sich bestimmt und freies Prinzip ihrer selbst ist. Das Leiden, und durchaus nur dieses, die Rezeptivität der Erscheinung ist darin gesetzt.

Noch diesen Charakter: Diese Bestimmbarkeit ist, als ein Seiendes, durch die beschriebene Anschauung schlechthin Gegebenes, wie sie gegeben ist. Ich habe zweierlei ausgesprochen: Sie wird nicht; zwar wird auch, in der beschriebenen Anschauung, die Beschränkung nicht, aber wir, darüber schwebend und erklärend, setzen doch, daß sie sei durch ein faktisches Gesetz und außerdem nicht sein würde, und machen sie so genetisch. Sollte nun etwa, wie inskünftige wohl geschehen könnte, diese Genesis auch innerhalb des von uns abzuleitenden faktischen Wissens sich realisiert finden, so wird doch immer die Beschränkbarkeit überhaupt diesem Werden, als die Grundlage aller Beschränkung, vorausgesetzt. Sie ist, wenn jene werden; diese werden nur im Gegensatze mit ihr, der bleibenden, und ihr Sein ist die Bedingung des Werdens jenes und ihres Wechsels. Sie ist schlechthin gegeben, wie sie gegeben ist, laut der Ableitung. Die Bestimmtheit der Beschränkung setzt eben eine geschlossene Beschränkbarkeit, zu der sie ein bestimmtes Verhältnis haben könne, und das Bild derselben ist jenes Bild, wie es nun eben ist. Es ist nicht mehr bewiesen, als daß sie überhaupt eben eine bestimmte sein müsse.

Wenn der Satz *a priori* eingesehen ist, ist er durch das gewöhnliche Bewußtsein so deutlich zu machen. Gegensatz. Bestimmung ist Durchgehen der Bestimmbarkeit, um durch ihr übriges die Bestimmtheit zu bestimmen. Es ist begreiflich, daß die Bestimmtheit von der Bestimmbarkeit abgeht, und daß, was in jener gesetzt ist, nicht gesetzt ist in der letzteren, sondern ein durch Aussonderung entstandener Teil der letztern ist, der die übrigen Teile negiert. Was in der Wirklichkeit jene Bestimmbar-

keit durch faktische Notwendigkeit sei, ist schon oben ausgesprochen und bewiesen (S. 255): die gesamte Rezeptivität, d. i. der äußere Sinn. (Der äußere, sage ich; an den innern ist hier noch nicht zu denken: dieser ist ein ganz anderer; der äußere ist die Bestimmbarkeit schlechthin durch faktische Notwendigkeit.)

Das Bild dieser Bestimmbarkeit nun muß, damit eine Bestimmung durch den Gegensatz damit möglich sei, Bild sein einer steten konstruierbaren Mannigfaltigkeit: nach einer Regel, damit die besondere Bestimmtheit, als besondere, darin aufzufinden sei. Wie wird das möglich sein? Zuvörderst eben durch sich, und dadurch, das es ist,[1] absolut Bild der Bestimmbarkeit, des äußern Seins überhaupt. Das Ich muß sich anschauen können als äußeres Sein, wenn es dasselbe ist, und nicht außer demselben, nach einem anderen, bis jetzt noch nicht klaren Gegensatze (als den Sie sich den inneren Sinn denken mögen. Auch mögen Sie zur Erläuterung hinzufügen, was oben gesagt wurde: das Ich müsse, um das Unkonstruierbare zu konstruieren, sich anschauen als sich zum seienden Ich machend, was nun heißen würde: sich anschauen als sich zur Bestimmbarkeit überhaupt, zu einem äußeren Sein machend, dem äußeren Sein hingeben). Ferner diese Bestimmbarkeit müßte in sich selbst wieder Gegensätze haben, es müßte geben verschiedene Arten dieser Bestimmbarkeit, welche zu unterscheiden und entgegenzusetzen wären als verschiedene Sinne: d. h. verschiedene Arten der Bestimmbarkeit durch diesen Einen Sinn. Dies wäre es, was in dem Urbilde der Bestimmbarkeit überhaupt liegen müßte. Also wir haben Sein und Sinne! An sich? Was möchte das heißen? Sind sie das Absolute, oder Teile des Absoluten, wo kämen diese absoluten Sinne denn hin, wenn wir nicht im Sinne sind, wenn wir abstrahieren? Nein; die Erscheinung erscheint sich, bildet sich überhaupt mit Sinnen, mit solcher Bestimmbarkeit, wenn sie überhaupt nach ihrem Sein sich bildet. Ferner: sie erscheint sich notwendig mit Sinnen, wenn sie ursprünglich und durch ein faktisches Gesetz sich bestimmt erscheint. So ist es: und

[1] Das Komma ist wohl zu streichen.

die Notwendigkeit ist soeben aus der Sich-Erscheinung der Erscheinung, aus der Ichform abgeleitet. Überhaupt kann es schlechthin nicht anders sein, so gewiß Erscheinung ist (denn dies ist sie nur als Bild, dies nur unter Voraussetzung einer Bestimmtheit, und dies wieder nur unter Voraussetzung einer Bestimmbarkeit).

Daß es nun aber gerade solche fünf Sinne gibt (wiewohl für die Fünffachheit wohl ein Gesetz sich finden möchte), und in ihnen gerade solche Beschränkungsweisen, das ist nicht ableitbar; es muß eben solche geben, und da ist jeder gleich gut.

(Es gibt kein Bild einer Bestimmtheit ohne ein Bild der Bestimmbarkeit. Z. B. wie ist rot? Doch wohl nur als im äußeren Sinne, und unter diesem wieder als nicht im Gehör, Gefühl usf., sondern in dem, was übrig bleibt, dem Gesichte. Was aber ist Gesicht? äußeres Sehen; das wissen wir doch alle unmittebar und können die verschiedenen Sinne unmittelbar unterscheiden, verwechseln nicht die Ausdrücke durch den verschiedenen Sinn; denn alles, was wir lernen und erfahren, setzt diese Unterscheidung schon voraus, auch haben wir keinen Sinn, durch den wir wieder sähen das Sehen, hörten das Hören usf. Also solche Unterscheidungen sind schlechthin durch die Anschauung, und in ihr gegeben.

Diese Sinne sind schlechthin unterschieden; die Erscheinung macht sich nicht dazu, sondern sie ist also. So auch die besonderen Affektionen derselben, rot, gelb, grün usw. Wie nun aber? können wir diese Unterscheidungen nachkonstruieren aus einem Gemeinsamen, wie wir innerhalb eines Kreises seine möglichen Winkel bilden können? Nein; denn es ist Ausdruck der absoluten Bestimmbarkeit durch faktische Notwendigkeit, nicht etwa durch eigene Freiheit des Konstruierens.

Was ist nun rot? Als Beschränktheit des äußeren Sinnes, und zwar des Gesichtes, was nicht ist gelb oder grün, sondern das, was von allen möglichen Farben, wenn sie abgezogen sind, als Bestimmbarkeit des äußeren Sehens übrig bleibt. Wie ist es? Als ein faktisches Sein, worin ich ganz aufgegangen bin, was eigentlich so sein muß. Die übrigen Sinne dagegen sind nur

im Bilde, das Gesicht aber ist wirklich; ferner die übrigen Bestimmungen des Gesichtes sind ebenfalls nur im Bilde (grün, gelb etc.) und als Bestimmbares, in der bloßen Möglichkeit; und dieses allein ist nicht so, wie die übrigen. Wenn gelb gesehen würde, so würde es jetzt dem Rot also ergehen, wie dermalen dem Gelb, es würde versinken in die Anschauung der bloßen Bestimmbarkeit, die von der der Bestimmtheit unterschieden wird schlechthin.

Also: Kein Bild einer sinnlichen Qualität, ohne ein Bild des Sinnes überhaupt, und des besonderen Sinnes; denn die Qualität ist eine solche, hat ihre Bestimmtheit nur im Gegensatze mit allen übrigen, als sodann bloßer Bestimmbarkeit.

Das Rote ist nur als eines bestimmten Sehens, darum des Sehens überhaupt; dieses wieder nur als eines äußeren Sinnes, als eines Nichthörens, Nichtfühlens etc. Hierin liegt wieder die Modifikabilität des Sinnes, unter dem Einen stehenden Sinne.

Warum wir nun diesen Sinn äußeren Sinn genannt haben und der Erfolg des Setzens außer uns liegt, kann erst durch den Gegensatz gegen den innern uns klar werden. Hier: weil er ist absolute Bestimmbarkeit, nicht durch das innere Gesetz und Notwendigkeit des Wesens, sondern durch eine faktische Notwendigkeit, durch die ein Bild überhaupt zustande kommt, als erstes und absolutes Bild. Was noch irgend von Bildern sein kann, mit diesem zusammenhängend, und durch dasselbe bedingt.

Ich habe, auf eine andere Weise gefaßt, in dem vorigen Vortrage des gleichen Kollegium denselben Satz vorgetragen, den ich dort so eingeschärft habe, und an den ich erinnere: die Empirie hat notwendig ihre geschlossene und beschränkte Sphäre; dies geschlossene und gegebene Ganze ist die hingeschaute Bestimmbarkeit; geschlossene: denn das Bestimmte in ihr ist ein solches nur im Gegensatze mit einem gleichfalls bestimmten Bestimmbaren. Dies haben wir hier ausgedrückt: der Sinn ist ein durchaus Bestimmtes, und hat seine Grenzen, seine geschlossene Summe möglicher Eindrücke. Diese Eindrücke mögen nun wohl wiederholt und kombiniert werden können ins unendliche, nach

einem Gesetze und in einem Medium, das wir jetzt noch nicht kennen. Aber dem Gehalte nach ist die Empirie notwendig ein endliches, durchaus bestimmtes und erschöpfbares Ganzes. Der Sinn kann sich erschöpfen, so daß es für ihn nichts Neues mehr gibt. Denn er ist erschöpft von vornherein durch sein Wesen, und in ihm liegt keine lebendige Quelle. Vielmehr ist seine Geschlossenheit Grundbedingung dessen, daß überhaupt Bild ist; außerdem zerflösse das Bildvermögen ins unendliche. Also 1. durch die vollendete Bestimmbarkeit erst kommt es überhaupt zu einem Bilde. 2. Die Erscheinung sieht sich nur zufolge dieses Bildes, und als dieselbe Eine in derselben Bestimmbarkeit, durch welche sie sich gleich anfangs charakterisiert hat; und dies bleibt dadurch notwendig dasselbe in der Anschauung; denn sie ist eben dadurch der Träger desselben Einen Ich.)

Dieses hier Durchgegangene ist nun gleich der vorher erwähnten Reihe, wo das Bild aus dem Sein folgt; d. i. aus der faktischen Notwendigkeit, aus einem äußeren Gesetze, als da ist das Erscheinen des Absoluten. Sie sehen, daß die zweite Reihe, die Folge des Seins aus dem absoluten Bilde zu einer ähnlichen Bestimmung ganz liegen geblieben ist. Ehe ich aber zu dieser Reihe, in dem Zusammenhange, der vor uns liegt, fortgehe, will ich noch eine tiefere Bemerkung über den eigentlichen Mittelpunkt vortragen, die von der größten Wichtigkeit ist. 1. Ich habe meines Wissens noch nie diesen ganz entscheidenden Punkt so klar ausgesprochen, als ich es jetzt tun werde. 2. Verständlich wird es werden, denn es ist recht gut auf Begriffe zu bringen. Die überraschende Klarheit und das Durchgreifende, welches dieselbe mehr als andere Sätze bei sich führen möchte, erwarte ich hier noch nicht, das muß erst irgendwo in der Anwendung sich ergeben.

XV. Vortrag. Die Formel, auf welche wir alles bisher Gesagte zurückführen wollen, ist die: die Erscheinung muß sich sehen als sehend. Aber das Bild der Erscheinung ist Ich. Das Ich darum soll sich sehen. Das Ich ferner entsteht

durch absolute Freiheit des Sich-Setzens: dies ist sein Charakter.

Nun soll das Ich als eben solches, als Ich, hier in einer Anschauung vorkommen, in einem durchaus faktischen Ausdrucke, der kein Denken ist und kein Denken sich zuschreibt, sondern rein leidend sich setzen würde, wenn sie sich setzt. Es wird in ihr überhaupt alles Denken negiert; wenigstens das Resultat desselben, das Erschaffensein. Hierin liegt die eigentliche Schwierigkeit; in einer nur leidenden Anschauung soll vorkommen ein Sich-Denken, wenigstens das Resultat eines solchen Denkens, ein formales Ich, wie es beschrieben worden.

Wenn wir indes diese Schwierigkeit nur recht begreifen, ist sie gehoben. Das gerade, was wir ausgesprochen haben, muß sein, und ist gesetzt. Die Anschauung, das bloße Bild eines sich selbst setzenden Ich. D. h. in der Tat setzt die Erscheinung sich nicht selbst, sondern es kommt durch das faktisch waltende Gesetz ein Bildleben, das bloße Bild, die Hinschauung eines solchen Sich-Setzens zustande: da aber die Anschauung das Gesetz, nach welchem sie ist, selbst nicht sieht, wie wir, die wir über ihr stehen, es sehen: so sieht sie eben das Ich als sich selbst setzend: kurz, die Anschauung x ist schlechthin kein Sich-Konstruieren der Erscheinung zu einem Ich, sondern das bloße Bild einer solchen Sich-Konstruktion, und so ein schlechthin durch das Faktum des Sich-Erscheinens überhaupt Gegebenes.

1. Ich sage: Wir, die darüber schweben, sehen das faktisch waltende Gesetz: dies ist die Reflexion, die beschriebene Anschauung aber ist bloße Reflexibilität. (Dies beiläufig; die klare Erkenntnis des eben aufgestellten Punktes dürfte wohl eine ganz neue Klarheit in diese Lehre bringen; wer will, und ausgerüstet ist, sehe sie sich vorläufig darauf an.)

2. Dies macht klar, und erhält wieder Klarheit durch unsere Grundäußerung, die auch mit allen unsern andern Behauptungen von der Absolutheit nur des Verstandes übereinstimmt: es werde gar nicht rein hingedacht, wie wir fürs erste die Sache einseitig, um einzuleiten, beschrieben haben, sondern verstanden (S. 246). Was heißt das? Es wird ein Teil einer Anschauung $= x$ an-

geschaut, als Folge eines Denkens oder freien Konstruierens $= y$, welches letztere darum selbst angeschaut wird in einem zweiten Teile der Anschauung, die ja nur ist die Synthesis des x und y. Da wird das Denken angeschaut als Begründetes durch einen anderen Teil der Anschauung, und es wäre also nur ein Teil der Anschauung, was der Verstand schlechthin durch sich lieferte; sowie der andere Teil derselben Anschauung nicht durch den Verstand geliefert wird, müssen wir also das Denken fassen als das Verstehen in einer synthetischen Anschauung. Diesen Satz, daß es kein reines Denken gibt, sondern nur ein Verstehen, machen wir nun hier geltend. Wir wollen das Denken nachweisen in der Empirie, diese aber ist Anschauung: also das Denken kann nur angeschaut werden in seinem Produkte, mehr nicht, und es ist gar nicht anders, außer in der Anschauung. So hier: so möchte es, da auch für die Reflexion ein Gegenstand der Anschauung, das Gesetz, nach welchem die Uranschauung des Denkens überhaupt da ist, sich gefunden hat, wohl durchaus sein mit allem Denken, so daß darum von hier aus sich ein allgemeines Licht über die ganze Transzendentalphilosophie verbreitet.

3. Damit allein besteht auch zusammen unsere ganze Ansicht des Denkens und unser Widerstreit gegen die gemeine Logik. Wir wollen das Denken nachweisen in dem ursprünglichen, schlechthin gegebenen Wissen. Dies aber ist eine Anschauung, mithin kann in dieser das Denken oder vielmehr sein Produkt nur angeschaut werden. Die gemeine Logik dagegen sagt: ich denke; wir behaupten: das Denken denkt, oder das Wissen denkt. In jenem: Ich denke, ist das Denken eben ein reines und absolutes, so daß es das absolut Erste ist. Bei uns: das Wissen denkt; doch wohl im Wissen! Also in der unmittelbaren Anschauung. Das allererste und höchste Produkt des Denkens aber ist das Ich, und in ihm und in seiner Fortbestimmung sind alle anderen Begriffe enthalten: darum müßten wir zuerst dies nachweisen auf die rechte Art, d. h. in der Anschauung.

In Summa: darauf kommt es an, zu zeigen, wie aus dem Gesetze, das wir hier darstellen als einen notwendigen Zusammen-

hang mannigfaltiger Glieder, das Bild einer solchen Sich-Konstruktion eines Ich, oder der Erscheinung als eines objektiven und selbständigen Daseins, notwendig folge. Was wir gesagt haben, daß in allem unseren Denken als das Höchste immer stattfindet eine Anschauung unseres Denkens, daß eine Anschauung der Anschauung sei, wollen wir hier deduzieren in seiner Ursprünglichkeit aus dem Gesetze. Für die Erzeugung dieser Einsicht haben wir die mannigfaltigen Glieder, an deren Darstellung wir schon lange arbeiten, zusammen gebracht und bringen sie noch zusammen. Auf diese Folge des notwendigen Hervorgehens eines Bildes der Erscheinung von sich aus dem Zusammengebrachten, werden Sie nun ganz vorzüglich Ihre Aufmerksamkeit zu richten haben.

Und jetzt wieder hinein in unseren Zusammenhang, weiter folgernd.

Wir fanden: Bestimmtheit durch ein faktisch waltendes Gesetz (als da ist rot u. dgl.) ist anschaubar und ist ein Bild nur im Gegensatze mit einer bestimmten Bestimmbarkeit überhaupt, indem Bestimmtheit sich nur denken läßt im Gegensatz gegen eine geschlossene Bestimmbarkeit, in der und durch die jene zur Bestimmtheit wird. Wie ist das Bild einer solchen Bestimmbarkeit selbst möglich? Zuvörderst: das Bild jedes bestimmten Elementes aus solcher allgemeinen Bestimmbarkeit ist durchaus nicht Bild eines Seins, und aus einem Sein folgend, nach jener Reihe; sondern es kann nur aus einem absoluten Bilde erfolgen, setzt darum das freie Prinzip des Bildens voraus. Keins dieser Glieder, im Gegensatze mit welchem z. B. rot bestimmt wird, ist ein Sein, oder als solches gesetzt, vielmehr ist dies von ihm negiert. Die Sprache nennt es möglich; also nur als möglich ist die Summe der Bestimmbarkeiten gesetzt. Was möglich sei, können wir hier freilich noch nicht bestimmen; so viel aber ist klar, daß das Mögliche als solches liege in der Klasse der reinen Bilder, deren Sein als Bild vorausgesetzt ist durch das absolute Bilden. Also um das Bild der Bestimmbarkeit, durch welches das Bild der Bestimmtheit allein möglich ist, zu erklären, müssen wir zum absolut bildenden Prinzip aufsteigen. Was das Erste wäre.

Weiter: Bestimmbarkeit, was ist das eigentlich für eine Anschauung? Es ist eine von lauter Gegensätzen, deren jeder vernichtet und aufgehoben wird durch alle übrigen, und die eigentlich, laut unsers gestern geführten Beweises alle insgesamt aufgehoben werden, durch die Eine, als Bestimmtheit gesetzte. Es ist darum in der Bestimmbarkeit gar nicht einmal die Bestimmtheit, das Stehen, und die Festigkeit eines Bildes, sondern sie ist ein ewiges Bestimmen des einen Gliedes durch das andere. Diese für das Bild notwendige Festigkeit und Einheit kann sie nur, wie auch aus unserm Zusammenhange hervorgeht, dadurch bekommen, daß sie das Mannigfaltige hindurcherblickt durch sich selbst, als Bestimmbarkeit eben ihrer selbst, der Erscheinung. Sie muß darum in jenem Bilde der Bestimmbarkeit ein Bild haben von sich selbst, als ein selbständiges Sein, das durch das faktisch waltende Gesetz bestimmbar sei auf die und die Weise. Die Grundlage und der stehende Punkt einer Anschauung der Bestimmbarkeit kann nur sein die Anschauung der Erscheinung von sich als einem selbständigen Sein, welches bestimmt wird durch die Bestimmbarkeit. Wir werden darum durch das Bild der Bestimmbarkeit getrieben zur Voraussetzung eines Bildes der Anschauung von sich selbst. Was das Zweite wäre.

Anschauung der Bestimmbarkeit setzt Anschauung des Bestimmbaren, des Ich, und ist ohne diese nicht möglich.

Weiter: Ein Bild der Erscheinung als des Bestimmbaren, um das erste, die absolut vorausgesetzte Prinzipheit zu zeigen, ist unmittelbar ganz unmöglich. (Wir kommen dadurch zu einem wichtigen und durchgreifenden Satze, der hier an seiner Stelle ist, und darum hier am verständlichsten wird. Scheinbar mag er nicht sein; aber die Folgen werden ihn bewähren.) Bestimmtheit sowohl, als Bestimmbarkeit ist Beschränktheit des Bildens der Erscheinung, darum nur im Gegensatze mit dem Bilden. Ein Bild der Beschränktheit darum ist nur möglich neben einem Bilde des Bildens, und das eigentliche, ursprünglich und schlechthin mögliche Bild ist nicht, wie wir es erst ansahen, das Bild der Begrenztheit, sondern des Gegensatzes der Begrenztheit

und des Bildens, und durchaus nichts anderes: eine Synthesis aus diesen beiden Gliedern.

Hier nun sind wir erst angekommen bei dem eigentlichen Mittelpunkte und Fokus der ursprünglichen Anschauung, in unserm Zeichensysteme x: — dadurch, daß die Eine Hälfte für sich als durchaus unmöglich einleuchtet. Ich wollte ihn angeben, um Ihnen den Endpunkt der Untersuchung zu zeigen.

Jetzt aber zur Analyse der zweiten Seite der Synthesis, bei welcher wir dadurch angekommen sind. Die Sache stand so:

Forderst du ein Bild der Bestimmbarkeit, welches du schlechthin fordern mußt, um ein Bild der Bestimmtheit, und dies wieder, um ein Bild überhaupt setzen zu können, so forderst du ein Bild des Ich. Und zwar kannst du wiederum nicht unmittelbar haben ein Bild des Ich als des Bestimmbaren und dadurch der Bestimmbarkeit, denn diese ist nur denkbar im Gegensatze und Verhältnis mit einem Bilden: also forderst du zugleich ein Bild des absoluten Bildens, worin erst möglich wird das Bild eines beschränkten Bildes. Also:

die Erscheinung bildet sich, heißt: sie bildet ein Bild ihres Bildens; in jedem anderen Bilde hätte sie nicht sich, sondern das sie Beschränkende.

Es sind in Absicht dieser Formel drei Bemerkungen zu machen:

a) Sie bildet dieses Bilden eben schlechtweg, schaut es hin. Keineswegs haben wir etwa dadurch gesagt: sie bildet sich als es bildend, d. h. hat nicht nur das Bild, sondern zugleich das Bild ihres Bildens, den Begriff ihrer selbst als Prinzipes. Dies mag wohl in einem anderen Zusammenhange der Fall sein. Bei uns, den darüber Schwebenden und Reflektierenden, ist es allerdings der Fall, aber dies ist hier nicht gesagt, vielmehr es ist gesagt, daß es nicht gesagt sei, und muß in der Einbildungskraft sorgfältig abgehalten werden. (Ich weiß aus Erfahrung, wie sehr es die richtige Einsicht in das Ich erschwert, wenn man die Erscheinung nicht eben schlechtweg sich hinschauen läßt, sondern auch dieses Hinschauen zum Bewußtsein erhebt, um nur recht bald das formale Ich zu bekommen. Alle Mißverständnisse

der W.-L. über diesen Punkt haben recht eigentlich darin ihren Grund. Hier ist der ganze Gang des Vortrages darauf angelegt, dies Mißverständnis zu verhindern, auch war das die Absicht der Bemerkung am Eingange der Vorlesung. Um nur gleich das Ich fertig zu haben, sagte ich, glauben Sie ja nicht, daß jenes Bild des Bildens schon sei das Ich; dazu gehört noch ein ganz anderer Bestandteil, eben jenes Bild des Bildens selbst; und dies liegt nicht in den Elementen und Teilen, sondern in der Synthesis: und dies ist eben die Absicht, zu zeigen, daß er nur in ihr liege.)

b) Die Erscheinung schaut demzufolge hin ein Bild ihres Bildens. Es mag sein, daß dies Bild nicht möglich ist, es sei denn das Bilden, d. h. das als unendlich vorausgesetzte Bildleben sei beschränkt. Solche Beschränktheit setzen wir ja aber auch allerdings: eine faktisch waltende Notwendigkeit, durch die alles entsteht und bedingt ist, wovon hier die Rede sein kann. Nur unter ihrem Gebiete lassen wir die Erscheinung ihre Konstruktionen vollziehen, nicht außer demselben: wie das ja auch die ganze Absicht unserer Ableitung mit sich bringt, indem wir ja genetisch entstehen lassen wollen, wovon wir sagen: es ist: das faktisch gegebene Wissen nämlich.

c) Durch diese absolute Hinschauung ihrer selbst, d. i. ihres Bildens, ohne alles Bild dieses Hinschauens, scheidet nun die Erscheinung schlechthin sich von sich selbst, und teilt sich in zwei Hälften, die innerhalb des Anschauens, da ja das Gesetzte die absolute Anschauung ist, gar keinen Zusammenhang mehr haben: deren eine, die objektive, allen Inhalt hat, da ihr ja zugefallen ist der Grund alles Inhaltes, das Bilden selbst; deren andere lediglich ist der bloße untätige Reflex und das Nachbild der ersten. Es kommt schon an dieser Stelle, und es kommt durch die ganze Philosophie sehr viel an auf diese Einsicht, und daß man diese Anschauung ohne allen Wandel fest auf ihrer Stelle lasse und für sich sie als unveränderlich denke, als die Einheit, die da bleibt. Viele Irrtümer und Mißverständnisse in der W.-L. sind eben aus Vernachlässigung dieser Einsicht entstanden, indem in derselben von einer Fünffachheit des Ich die

Rede ist, und man nun nicht wußte, welches eigentlich unser Ich sei; hier habe ich Ihnen den bestimmten Platz gegeben, den Sie nur festzuhalten haben. Die Erscheinung verändert sich nicht, und nur in ihrem Objekte gehen alle Veränderungen vor. Dies könnte wohl die oben erwähnte Anschauung des Denkens in seiner ganzen Höhe sein, und nur dies, daß man sie nicht kennt, kann den Satz möglich gemacht haben: Ich denke.

Jetzt zum Inhalte des Bildes. Die Erscheinung bildet schlechthin ihr Bilden. Was ist das? Was gibt dies für ein Bild? Wir haben es schon oben ausgesprochen in der allgemeinsten Form, nur mit einem Zusatze, den wir hier wegdenken müssen. Dies Bild der Erscheinung ist Folge des Seins (im Bilde wohl freilich, also für die unmittelbare Anschauung) in der bildlichen Form der Gesetzmäßigkeit, d. i. der Ausnahmslosigkeit (S. 240). Lassen Sie uns dies näher analysieren.

Die Erscheinung bildet ihr Bilden. Dies ist überhaupt Folge eines Seins im Bilde, in unmittelbarer Anschauung: nach dem Ausdrucke: ich bin mir bewußt. Aus dem Bilde folgt notwendig ein Sein: Ich denke; darum werde ich mir bewußt des Produktes meines Denkens. Aber die Erscheinung denkt auf unserer Stelle nicht, d. h. sie hat kein Bild ihres Bildens; sie bildet aber doch, und so entsteht die Anschauung eines Seins $= x$. Das Bilden selbst, dessen Folge es ist, bleibt unsichtbar; x ist darum die Anschauung eines Seins, das da eben absolut ist, zufolge der Anschauung ohne allen Grund; diese Weglassung des Grundes gibt ihm seinen formalen Charakter. Im Denken also erscheint x als ein Begründetes, als ein Sein im Bilde: doch die Erscheinung bildet ohne Bewußtsein des Bildens, darum erscheint das Produkt als Sein, das eben schlechthin ist.

Was aber nun ist dieses x? — Folge, also Mannigfaltigkeit, und zwar Folge nach einem absoluten Gesetze; also durch und durch Folge, so daß schlechthin nichts sei in dem Mannigfaltigen, was nicht als unmittelbare Folge zu betrachten sei, also

kontinuierliches, unendlich Mannigfaltiges in sich. Es ist Bild des Bildens der Erscheinung, also Folge des Seins aus dem Bilden ist in ihm abgebildet und niedergelegt. Das ist wohl gut. Aber es ist ja gar kein Bilden gebildet, das Bilden bleibt unsichtbar, und nur inwiefern es unsichtbar ist, ist die Folge, die Anschauung x, ein Sein schlechtweg. Um nun diesen Charakter an x nachzuweisen, müssen wir uns eben vorgreifen. Das Bilden der Erscheinung ist nicht zu bilden, denn sonst ginge das Sein verloren, wir hätten nicht Anschauung, sondern Denken. Aber was verhindert denn, daß die Anschauung selbst das absolute Bilden versuche an diesem Mannigfaltigen, innerhalb desselben, nämlich, wie es gegeben ist? Was müßte sodann erfolgen? Sein Bilden müßte ihm allenthalben ein Sein geben: die Anschauung müßte also innerhalb des Mannigfaltigen ins unendliche fort, d. h. das Mannigfaltige ins unendliche teilen können, ohne daß durch alle diese Teilung sie je zu einem Nichts käme, d. h. das Bilden aufhörte, sein reales Sein zu setzen. Dies kontinuierliche Mannigfaltige, das nicht zwar gegeben wird als ein unendlich Geteiltes, bei den angestellten Versuchen sich aber als unendlich Teilbares findet, also im ganzen ein Sein, das eben unmittelbar ist im Bewußtsein, ist nun, was alle den Raum nennen. Der Raum ist Bild des Bildens, welches wir oben beschrieben haben.

Bemerkungen:

1. Die Lehre sagt: es ist eine Anschauung, Bild, das da ist, wie das Wissen selbst ist, mit demselben gesetzt, eines Seins, — ein objektives Bild des Raumes. Der Raum ist wirklich und in der Tat, als ein absolutes Faktum der Anschauung. Dies geht aus unserer Erklärung hervor, nach dem absoluten Gesetze des Wissens und nach dem bestimmten, das aufgezeigt worden ist.

2. Man könnte aber sagen, es ist in dieser faktischen Anschauung noch mehr enthalten als bloßer Raum, es ist Materie im Raume, und dies ist eigentlich das erste Gegebene: der Raum ist ja erst Abstraktion, der von der Materie ausgeleerte Raum: kann auch wohl sein, ich leite aber jetzt erst bloß die Eine

Seite ab, um später die Synthesis daraus zusammenzusetzen; was zu ihm etwa noch hinzukommen möchte, damit er Materie werde, wird sich zeigen.

3. Nach mir ist der Raum absolute Anschauung der Erscheinung selbst in ihrem Bilden. Kant sagt, der Raum sei Form der Anschauung, und zwar der äußeren, wie die Zeit die der inneren Anschauung. Was heißt das, Form der Anschauung? Der Ausdruck ist unklar. Dasjenige, was das Bild dadurch, daß es Bild ist, mit sich bringt. Hier also wäre er das, was die äußere Anschauung als solche schlechthin mit sich bringt. Kann sein, wird sich auch wohl bei uns so finden. Aber dies ist erst der abgeleitete Gebrauch und die Synthesis, nicht das Ursprüngliche. Also Anschauungsform des Äußeren: Äußeres aber ist eine Relation und in einem Gegensatze, nur durch einen solchen kann das Äußere zum Äußeren werden. Die Form des Äußeren wäre also dasjenige in der Anschauung, wodurch sie zu einer äußeren wird; also es selbst müßte eben darum ein Inneres sein. (Ob dies Kant klar gewesen sei, weiß ich nicht; aber es liegt eigentlich in seinen Worten.) Bei uns ist der Raum offenbar innere Anschauung: er ist die Anschauung des Bildes selbst, welches aber aufhört ein Bilden zu sein, und seine Beweglichkeit dadurch verliert, weil es eben eintritt in die Form des festen, stehenden Bildes.

4. Man kann in der Transzendentalphilosophie kaum einen Schritt tun, ohne über den Raum Rechenschaft zu geben. So habe ich selbst wohl sonst, besonders in den Tatsachen des Bewußtseins[1], ihn als Form der Anschauung beschrieben; dies aber ist ein synthetisches Glied; und dies ist er in der Tat. und wir werden ihn auch hier so nehmen, wie Sie dies schon aus dem obigen ersehen. Also die reine Deduktion desselben muß ihn darstellen, wie er ist an sich und vor aller Synthesis; dies ist die eben gelieferte. Darum halten Sie diese fest. Der Grundcharakter derselben ist, daß der Raum nicht konstruiert werde (er ist keine Konstruktion, und ich erinnere mich noch wohl,

[1] Titel einer Vorlesung Fichtes. Vgl. Fichtes Sämtliche Werke, herausgegeben von I. H. Fichte, II, 535 ff. (auch IX, 401 ff.).

wie viel ich gegen dies Mißverständnis zu streiten gehabt habe), sondern daß er gefaßt werde als bloße Anschauung, die ihr Objekt gibt und als seiend setzt. Er kann wohl nachkonstruiert werden, und dann wird er Form der Anschauung, aber ursprünglich ist er es nicht. Darum habe ich erinnert, und ich bitte Sie, es nicht zu vergessen, daß ich vorgegriffen habe, indem ich auch die unendliche Teilbarkeit desselben zugleich mit nachgewiesen, genötigt durch den Grundbegriff, ohne welchen ich ihn nicht darlegen konnte. Dies wird sich weiter finden. Ursprünglich ist er ein in sich zusammenhangendes Mannigfaltiges, so weit als seine Anschauung geht, weder teilbar noch nicht teilbar, indem die Teilung gar nicht an ihm versucht wird, und dies wo anders liegt als in seiner ursprünglichen Anschauung.

Dies ist also festzuhalten. Der Raum ist bloß Anschauung eines Seins, ja es wird sich bald zeigen, daß das ganze sinnliche Sein gar keinen anderen Grund hat als den Raum.

XVI. Vortrag. Der synthetische Mittelpunkt des Ganzen ist angezeigt, und wir rücken ihm immer näher. Sie müssen ihn sich für das Heutige in Erinnerung bringen.

Für unseren künftigen Beweis haben wir folgende Vordersätze aufgestellt: die Erscheinung ist durch sich und in ihrem formalen Wesen ein unendliches Bildvermögen; dies würde indes zerfließen ins unendliche, und wir hätten kein Bild. Soll ein solches entstehen, so müßte dies Bildvermögen durch eine faktische Notwendigkeit beschränkt werden.

Aber die Beschränkung kann selbst nur sein in einem Bilde; denn sie ist, als Beschränkung, selbst kein Sein, sondern nur ein Verhältnis. Beschränkung ist im Bilde, heißt: das Bild des Gegensatzes findet statt, in welchem sie ist. Nun gibt es hier keinen anderen möglichen Gegensatz als das Bilden selbst. Die Beschränkung müßte darum sein eine Beschränkung des Bildens, und als solche müßte sie angeschaut werden. Resultat: das Bild einer Beschränkung des Bildes selbst ist das einzige Bild, das ursprünglich möglich ist. Also das ursprüngliche Bild

ist zugleich das einer Synthesis, ein Bilden, und eine Beschränkung des Bildens. Beides ist nur neben und durcheinander möglich. Es kann keine Beschränkung geben ohne Bild des Bildens, weil die Beschränkung nur ist als ein Verhältnis, das einzige aber, was unmittelbar als beschränkt gebildet werden kann, das Bilden selbst ist. Unmittelbar sage ich; dies ist die Hauptsache: das Bilden, wenn es überhaupt bildet, kann nicht nur, sondern muß zufolge innerer Wesensnotwendigkeit sich bilden: steht es aber unter einer beschränkenden Notwendigkeit, so bildet es eben, bildet also schlechthin sich.

1. Wir wollen diesen Satz erst durch eine Analyse geltend machen. Ein Bild einer Beschränktheit des Bildens wäre das einzig ursprünglich mögliche Bild. Ist darum irgendein Bild, so ist dies also beschriebene, und dieses ist allein schlechthin möglich, und die Bedingungen seiner Möglichkeit sind auch schlechthin gesetzt.

Was ist denn dies nun für ein Bild in Beziehung auf die Erscheinung überhaupt, die wir ja immer als das Letzte und Höchste hingestellt haben? Das unendliche Bilden ist doch wohl das der Erscheinung. Dies Bilden ist beschränkt. Also der Ausdruck des ganzen Bildes der Beschränktheit wäre Ausdruck eines Zustandes der Erscheinung. Ich sage: Zustand, und habe mich schon früher dieses Ausdruckes bedient und mich da mit der ungefähren Anschauung, die gewiß ein jeder von Ihnen von einem Zustande hat, begnügt. Hier kommt es uns aber auf die größte Schärfe und Klarheit an, und ich frage demnach: Was ist Zustand? Wie läßt sich dieser Begriff recht deutlich machen? Am klarsten und genauesten wird alles erkannt durch Negation und Gegensatz, und da finden wir: Zustand ist Nicht-Folge, absolute Negation der Form der Folge. Also das ursprüngliche Bild wäre das einer Nicht-Folge, und als solches wäre es hier nachzuweisen.

Wir haben eine doppelte Folge nach dem obigen; 1. eine Anschauung zufolge des absoluten Bildens, wo die Anschauung Produkt eines solchen Bildens ist. Auf diese Weise wird die Beschränktheit, von der die Rede ist, nicht gedacht: denn sie

folgt weder aus dem inneren und absoluten Wesen der Erscheinung: dies ist Unendlichkeit, unendlicher Fluß; noch aus einem Akte der Unendlichkeit, denn die Begrenztheit ist das gerade Gegenteil des Aktes, — des Bildens, und seine Hemmung und Negation. 2. Wir haben eine Folge des Bildes aus dem Sein, oder, wie wir jetzt es näher kennen, eine Folge durch ein das freie Bilden beschränkendes Gesetz. Diesem Gesetze wird nun wohl die Beschränkung, oder richtiger und schärfer: das Bild einer solchen Beschränkung zugeschrieben werden: das aber könnte geschehen nur hinterher, in einer Reflexion, und in einer Ansicht des hier vorliegenden Bildes in bezug auf das Gesetz, und einer Prüfung an demselben, wovon jetzt noch gar nicht die Rede ist. In unserem Bilde liegt bloß die Beschränktheit, nicht der Grund der Beschränktheit.

Das Bild demnach ist Bild eines Zustandes eines Seins; — der Wirklichkeit, des faktischen Seins der Erscheinung. Was ist Wirklichkeit? Auf solche Fragen hat unsere Philosophie keine Antwort. Vielmehr: Was ist Bild der Wirklichkeit? Antwort. Bild der Wirklichkeit ist Bild einer Bestimmtheit — versteht sich des Bildens — ohne allen Grund oder Gesetz. Und zwar in doppeltem Sinne: a) Es gibt keinen Grund von dem in ihm Abgebildeten an, ist nicht Bild einer Herleitung oder Folge, objektiv. b) Es leitet sich auch selbst nicht ab, sich als Bild, sondern setzt sich eben schlechthin, subjektiv. Was das Erste wäre.

Hat diese Beziehung der Erscheinung auf sich selbst, wonach sie unmittelbares Bild ist ihrer völlig grundlosen, rein faktischen Bestimmtheit, einen Namen in der Sprache? Ich sage, ja: diese Beziehung heißt der Sinn (*sensus* in der ersten und ursprünglichen Bedeutung des Wortes, nicht etwa in der abgeleiteten, wo es heißt: der wahre Verstand und Begriff; davon ist noch nicht die Rede), der Sinn schlechtweg, noch ohne allen Unterschied des inneren und äußeren, denn wenn es solche verschiedenen Sinne gibt, so muß dieser Unterschied ja erst begründet werden durch einen Gegensatz in Beziehung auf ein gemeinsames Merkmal des Sinnes überhaupt, also innerhalb des Einen, allgemeinen

Grundcharakters des Sinnes. Was das Zweite wäre. Es liegt mir daran sehr viel, weil gerade die nicht sorgfältige Fassung dieses Satzes dem Verständnisse der W.-L. Abbruch getan haben mag, und der[1] Idealismus derselben einem leeren und bloß formalen annähert. (Wir sagten schon oben: das Denken sei nur ein Verstehen, kein Ausdenken; verstehen aber setzt das Bild eines Faktums, das verstanden wird; zum Faktum aber kommt es nur durch den Sinn. Wir werden uns in unseren künftigen Untersuchungen dieses absoluten Sinnes bedienen, um die freie Konstruktion der Einbildungskraft zu zügeln und derselben ihren Gehalt anzuweisen.)

Damit aber dadurch nicht wieder Mißverständnisse anderer Art veranlaßt werden, so füge ich hinzu: dieser Sinn, mit dem besonderen Bilde einer Beschränktheit, das er etwa liefern mag, ist wirklich nur also zu denken, wie er aufgestellt worden, als ein Bild durchaus ohne allen äußeren Grund, ein lediglich durch das Sein der Erscheinung (und durch den etwaigen Grund dieses Seins, das Absolute, das uns dermalen nichts angeht) gesetztes Bild, also ein durchaus absolutes. Nicht etwa jedoch: als ob es ein unbekanntes Sein an sich gäbe, welches die Erscheinung, auch als etwas an sich, als ein Bildloses, beschränke; wir haben ja gezeigt, daß dies in die Erscheinung nie hineinkommen würde: — sondern die Beschränktheit ist im Bilde, und durchaus nicht außer demselben: das Bild der Beschränktheit aber ist eben schlechtweg, wie die Erscheinung ist; es wird nicht etwa innerhalb derselben. Die Erscheinung ist schlechtweg Sinn, in der ausgesprochenen Bedeutung des Wortes; sie wird es nicht etwa durch irgendeinen Einfluß, sondern sie ist es durch ihr unmittelbares Sein und ist dadurch alles, was im Sinne liegt, also beschränkt im Sinne.

Könnten wir nicht auch die Formel versuchen: „Die Erscheinung ist nicht beschränkt; aber sie hat ein Gesetz, sich zu beschränken"? An dieser Stelle nicht; denn wir wollen ja hier der Erscheinung durchaus kein reales Vermögen oder Freiheit zuschreiben. An einer anderen Stelle mag die Formel richtig sein,

[1] den (?)

hier nicht. Oder könnten wir uns vielleicht so ausdrücken: die Erscheinung ist nicht beschränkt, aber sie hat ein Gesetz, sich als beschränkt zu bilden? Auch nicht; das kann sie nicht, denn sich als beschränkt bilden ist bedingt durch Beschränkung des Bildens, das Bilden aber ist durch sich selbst unendlich, kann sich also selbst nicht beschränken. Es bleibt darum nur übrig: die Erscheinung ist Bild ihrer Beschränktheit, das fertige Bild im Sein, ohne alle Konstruktion: aber auch nur dies: als das erste und alles, was in demselben liegt.

Gesetzt ist ein Sein oder Zustand der Erscheinung, wie er beschrieben worden: absolute Bestimmtheit. Diese hat zwei Merkmale: innere Bestimmtheit, Qualität: der Form nach Grundlosigkeit, nacktes Sosein.

Ein solcher Zustand ist auch nur im Bilden. Es gibt also ein Bild und eine Bildweise, die nur einen Zustand ausdrücken und durchaus nichts anderes; und umgekehrt ein Zustand wird ausgedrückt nur durch solche Bildweisen: diese haben wir genannt Sinn, der nur einen Zustand ausdrückt. Soviel über die Form des Bildes, von dem die Rede ist.

2. Jetzt über den Inhalt. Wir haben gesagt: x ist Bild einer Beschränktheit des Bildens, ganz, wie die Worte lauten. Zuvörderst über die Form dieses Bildens, wie es in der Anschauung vorkommen kann. Es kommt darauf viel an. Diese Gesetze sind, soviel ich mich erinnere, noch nie mit dieser Schärfe entwickelt worden. Nun kann ich hier noch nicht einmal sagen, wozu diese Schärfe nützt, indem dies sich erst in der Zukunft zeigen wird; so muß ich zunächst nur Glauben in dieser Rücksicht fordern. — Ein Bilden in einem geschlossenen und fertigen Bilde, in der Form der Anschauung. Darauf kommt es an, auf das Anschauungsbild des Bildens, wo also alles Denken, und freies Konstruieren ausgeschlossen ist. Ein Bilden ist eine Folge aus einem Prinzipe, und mit hingeschautem Prinzipe: das Prinzip muß angeschaut werden, wenn das Bilden angeschaut wird, denn außerdem wird gar kein Bilden angeschaut. Soweit das Bild des Bildens sich erstreckt, muß sich auch erstrecken das Bild des Prinzips, und jedes im Mannigfaltigen als Bild Erblickte muß nachgebildet sein als Prinzipiat des Prinzips; es

muß erblickt werden durch die Einheit des Prinzips hindurch. Nur durch die absolute Hinzusetzung des Prinzips zum Bilde, und zwar schlechthin innerhalb desselben wird es ein Bilden.

Ferner Bild einer Folge, wie vorher am Raume sich fand; aber diese Folge muß, wenn ein Bilden angeschaut werden soll, insgesamt hervorgehen aus der Einheit eines Prinzips. Es ist das Bild eines Konstruierens. Die Anschauung eines solchen Bildens, haftend auf dem Einen Prinzip, wird mit demselben hindurch gerissen durch die Reihe. Es ist darum ein eigentlicher Fluß in der Reihe der Abhängigkeit, weil überall das Prinzip gesetzt wird als das Erste, und das Bilden erst herkommen soll aus dem Prinzip; dies ist die Form des Linienziehens, die von einem Punkte aus gezogen wird zu einem Zweiten und Dritten. (Man erinnere sich der früheren Anschauung des Werdens: S. 200 f.) Nun aber, was die Hauptsache ist, dies Bilden soll liegen lediglich in der leidenden Anschauungsform, die aus sich selbst nichts hinzutut. Das Prinzip ist darum nicht etwa das Anschauende; es gibt ja auch kein anschauendes, indem dazu gehören würde, daß die Anschauung sich selbst begriffe, also Synthesis wäre von Anschauung und Begriff, was wohl sein könnte, was wir aber erst deduzieren wollen, und nicht erschleichen dürfen. Das Ganze ist Bild eines Flusses, der hervorgeht aus der Einheit eines über den ganzen Fluß, und wie weit er gebildet ist, sich verbreitenden Prinzips.

Soviel über die Form. Jetzt näher zum Inhalte desselben. Ein Bild der materialen und qualitativen Weise alles Bildens, d. i. die Form des Bildes, haben wir schon früher ersehen, den Raum. Jetzt wird uns zuvörderst zwar einleuchten, daß, da es überhaupt nicht gibt ein Bild des Bildens überhaupt, sondern nur eines beschränkten Bildens, es unmittelbar und für sich ein solches Bild des Raumes nicht geben könne, sondern daß wir dasselbe nur vorläufig, als ein einzelnes Glied unserer Synthesis zustande gebracht haben: wie wir auch nicht ermangelten, dieses zu erinnern und einzuschärfen. Nun muß aber wohl ohne Zweifel das angeschaute Bilden sich richten, und als sich richtend angeschaut werden, nach den Gesetzen des Bildens überhaupt; denn

nur insofern ist es ein Bilden und ist angeschaut als solches (und kann nur insofern, falls etwa späterhin es dazu kommen sollte, auch verstanden werden als solches). Das Gesetz des Bildens überhaupt aber ist das Bilden im Raume.

Es ist nötig, diesen höchst wichtigen, und eine Menge Mißverständnisse beseitigenden Punkt noch näher auseinanderzusetzen.

Sie haben nicht vergessen, daß die Anschauung der Beschränktheit des Bildens, von der wir hier reden, eine des Sinnes ist, und ein Faktum, eine wirklich sich zutragende Begebenheit eines Bildens ausdrückt. Nun aber liegt in der Form der Anschauung alles Sinnes nichts weiter als das Faktische, daß sich eben etwas begibt; daß aber dies sich Begebende ein Bilden sei, liegt nicht darin. Das kann nur darin liegen, daß es sich nach dem allgemeinen Gesetze des Bildens richtet, und dieses ausdrückt. Es wird ein Bilden gebildet, heißt darum: 1. es wird im allgemeinen gebildet das Bilden in seinem Wesen; dieser Teil ist dargestellt an der früher abgeleiteten Anschauung des Raumes. 2. Es wird ein Faktum gebildet, das da einhergeht nach diesem Wesensgesetze, und dies haben wir jetzt hinzugesetzt. Beide Bestandteile sind aber nur miteinander und in absoluter Synthesis möglich. Das Bilden als Faktum wird nur wahrgenommen, inwiefern es Bilden ist im Wesen; und umgekehrt das Bilden im Wesen nur, inwiefern es an dem Gegensatze eines Faktums angeschaut wird.

Dieses faktische Bilden ist darum ein Konstruieren des Raumes im schon fertigen vorausgesetzten Raume; darum ein bloßes Nachkonstruieren des in und durch dieselbe Anschauung schon Gegebenen, keineswegs ein Erschaffen desselben. Das von uns wohl eingesehene Erschaffen liegt in dem Bilde der Erscheinung ihres Bildens selbst, des Wesens, nicht eines Faktums: dieses Bilden nun verbirgt sich, weil es bloße An- und Hinschauung ist, und es bleibt nur die Anschauung des Gebildeten; in dieser ist aber der Raum gegeben als ein absolut Faktisches, und ist ein synthetischer Bestandteil der Anschauung, von der wir hier reden, indem nur durch den Hinzutritt dieses Gliedes gesagt werden kann, es werde angeschaut ein faktisches Bilden; da also

die Anschauung bleibt, bleibt auch ihr Objekt, der Raum; und die Konstruktion, die angeschaut wird, ist nur ein Nachbild. Abgerechnet die Zukunft: hieraus die richtige Ansicht vom Raume: 1. hier wird der Raum Anschauungsform eines Faktums; er ist das in und für den Sinn und seine Wahrnehmungen Bestimmbare: das könnte er aber gar nicht sein, wenn er nicht absolute Anschauung *a priori* wäre, da der Sinn nur die Anschauung ist einer Bestimmung des ersten absolut Apriorischen, des Bildens. Was seit Kant *pro et contra* über den Raum disputiert worden, ist alles nur Halbheit. 2. Es ist hier wohl zu unterscheiden, was in dieser Anschauung und in den Bestandteilen derselben angehört dem Sinne, was dagegen der Anschauung des Wesens; denn das möchte wohl unsere eigentliche Aufgabe sein, indem wir ja eben sehen wollen, was in dem ursprünglichen Wissen dem Denken angehört und was nicht: nun möchte aber wohl, was in der Anschauung des Wesens liegt, Denken sein; dagegen was bloß angehört dem Sinne, eben im Denken nicht liegen.

Der Ausdruck der Anschauung des Bildens ist demnach Bild eines Faktums desselben, und dies das Bild eines Nachkonstruierens des Raumes, aber nur im Bilde. Ist nämlich denn ein solches Nachkonstruieren des Raumes? Wer sagt denn das? Konstruiere ich im ursprünglichen Bilde, z. B. Bild des Ofens, den Raum wirklich nach, durchlaufe ich ihn etwa, und statte ihn aus mit den Merkmalen des äußeren Seins? Nun gar Ich! Davon ist noch gar nicht die Rede: wo dies herkommt, wollen wir erst nachher sehen. In allen diesen Fragen ist also gar kein Sinn. Es ist weiter nichts gesagt, denn dies: es ist ein Bild eines Nachkonstruierens, und damit gut; wovon hier die Rede ist, existiert nur im Bilde und nirgends anders; und diese Nachkonstruktion ist nicht die eines Subjekts, sondern eben Nachkonstruktion absolut, die rein und abgerissen in ihrem Bilde gesetzt ist. (Sie sagen, das können Sie nicht denken! Ich auch nicht, und dieser Satz wird gerade zu seiner Zeit geltend gemacht werden: Eigentliches Denken? Das soll aber auch nicht geschehen; ich will ja eben das Ich und das Denken abhalten. So erfordert es die

Regel unserer Analyse. Daß übrigens dies nicht also gesetzt werde, um der Erklärung auszuweichen, sondern um in der Tat zu erklären, wird sich zeigen.)

3. x ist Bild der Begrenztheit eines Bildens, habe ich gesagt. Betrachten wir näher dieses letztere Glied, indessen nur den Inhalt übersehend. 1. Begrenztheit setzt ein System der Begrenzbarkeit voraus, welches wir seinem Inhalte nach schon von oben her kennen: es sind die äußern Sinne: 2. ein Bilden in diesem Systeme der Begrenzbarkeit des Bildens schlechthin, des Raumes: daß ein Bilden desselben innerhalb dieses Systems in dem faktisch Gebildeten vorkomme. Noch einmal. Das Grundgesetz des Bildens ist der Raum; das angeschaute Bild ist ein Nachkonstruieren des Raumes im Raume. Nun kann im Raume selbst keine Begrenztheit vorkommen, denn der Raum ist Bild des Bildens, ein an sich schlechthin Unendliches; darum müßte der Raum auch sein unendlich, und ebenso sein Nachkonstruieren. Aber Begrenztheit ist nur innerhalb der Begrenzbarkeit. Nun soll ein begrenztes Bilden gebildet werden; also, soll ein Bild eines begrenzten Raumes sein, so müßte das Bild des Raumes hineinfallen in jenes System der Begrenzbarkeit. Der gebildete und nachkonstruierte Raum müßte ein solches Merkmal tragen aus jenem Systeme der Begrenzbarkeit und mit jenem in Vereinigung; so daß mit dem Bilde des Raumes ein solches Bilden, z. B. des Roten, schlechthin vereinigt wäre. Beides muß so Eins sein, daß in der Anschauung des Bildens, das wir als Nachkonstruktion aufgestellt haben, nicht bloß Nachkonstruieren des Raumes vorkäme, sondern ein Nachkonstruieren des Raumes zugleich mit einem Bilde aus dem Systeme jener Begrenzbarkeit, d. h. einer sinnlichen Bestimmtheit.

Was nun unter dieser Voraussetzung die Begrenztheit innerhalb der Begrenzbarkeit bedeute, ist schon klar. Wenn z. B. rot mit dem Bilde des Raumes gesetzt ist, so ist er dies innerhalb der Begrenzbarkeit überhaupt. Das Bilden, übrigens frei und unbestimmt im Bilden des Raumes, ist hier darauf beschränkt, in rot zu bilden, nicht gelb, usf. Sodann ginge hieraus noch eine andere Begrenztheit hervor, daß nicht überhaupt der Raum

mit diesem Merkmale des äußeren Sinnes zu bilden sei, sondern nur ein bestimmter Teil desselben; welche Bestimmtheit läge gerade in der Anschauung eines solchen Bildes, und damit gut. Endlich ergibt sich hier überhaupt der Ausdruck der Beschränkung. Dieser Teil des Raumes ist Gegenstand des äußeren Seins, Ausdruck der Begrenztheit, und ist darum undurchdringlich, hemmt die Freiheit, die für diesen Behuf eben auch gebildet werden muß; denn es ist mit dem Raume vereinigt der äußere Sinn, der äußere Sinn aber ist Begrenztheit und Nicht-Freiheit; er ist ihr schlechthin undurchdringlich = Materie.

Der Raum wird Materie durch die Synthesis mit der Qualität; Materie ist er als Gegenstand des äußeren Sinnes überhaupt, d. i. mit Qualität. Materialität ist Begrenztheit der freien Konstruktion, und so wird der Raum dadurch Ausdruck der Beschränkung überhaupt. Wie sich dies mit dem Früheren vereinigen lasse, ist hier freilich noch nicht klar, wird sich aber zunächst ergeben.

XVII. Vortrag. In welchem Zusammenhange wir überhaupt sind, ist Ihnen gegenwärtig. Wir suchen den Anteil des Denkens in dem ursprünglichen Wissen, und diese Aufgabe haben wir auf die Formel zurückgeführt: die Erscheinung muß sich sehen als das Sehende schlechthin. Dies nachzuweisen, ist noch unser gegenwärtiges Geschäft.

Sie muß sehen sich als das Sehende. Es ist mir besonders um sorgfältige Auseinandersetzung dieses Punktes zu tun gewesen: Sehen ist nicht etwa Tun, Denken durch Freiheit und Erdenken; sondern es ist absolutes Bildsein, ohne wieder zu haben ein Bild dieses Bildes und seines Prinzips. Dies ist der sattsam beschriebene Charakter der Anschauung (des durchaus untätigen und leidenden Verhaltens des Bildes zu seinem Gebildeten). Wenn nun hier die Erscheinung sich sieht als sehend $\frac{a}{b}$, so muß das erste Sehen durchaus nur Anschauung sein, die in

das zweite nichts hineinträgt: das zweite muß erscheinen als eine Begebenheit, die da ist und sich zuträgt, wenn auch das erste gar nicht wäre, und die als völlig unabhängig von demselben gebildet wird. Darauf beruht nun die fast immer verfehlte richtige Ansicht des ursprünglichen faktischen Wissens = Empirie; darauf die des Denkens, und der eigentliche Grund des Widerspruchs unserer transzendentalen Logik gegen die gemeine. Darum habe ich allenthalben, die einzelnen Punkte unserer Synthesis berührend, sie als Anschauung eingeschärft. Gerade auf diesen Umstand zu achten, darauf kommt es auch jetzt an, da wir jetzt die Synthesis schließen wollen. An dem endlichen Resultate wird sich der Grund unserer Sorgfalt deutlich, und wie ich glaube, überraschend aussprechen.

Wir blieben in der letzten Stunde dabei stehen: die Anschauung der Beschränktheit der Erscheinung müsse sein eine Beschränktheit ihres Bildens; denn nur dieses Bilden könne sie unmittelbar anschauen, und davon allein die Selbstanschauung derselben ausgehen. Dieses Bilden zeigte sich aus dem hier nicht zu wiederholenden Zusammenhange als eine Nachkonstruktion im Raume, mit welcher ein qualitatives Bild, aus der Beschränktheit dessen, was wir den äußeren Sinn genannt haben, im Bilde eben schlechthin vereinigt sein müsse. Diese notwendige Synthesis des zweiten Elementes, der Qualität, mit dem ersten, dem Raume, im Bilde, wäre nun das Bild einer Beschränktheit; d. i. einer Unzulänglichkeit des Bildens zur Hervorbringung des Bildes, das da ist, oder nach unserer Demonstration, sein soll.

Dabei haben wir abgebrochen. Liegt denn nun in dem Bilde eines mit Qualität schlechthin vereinigten Raumes Beschränktheit des Bildens? Wir sagten, es liege darin, daß das gesamte Bilden, d. h. Nachkonstruieren, nicht hinlänglich sei, um das Bild, von dem hier die Rede ist, zu konstruieren, indem in diesem Bilde nicht bloß liege Raum, sondern auch Qualität. Also, setze ich heute hinzu, unsere Behauptung ist ganz richtig: wenn das Element der Qualität im Bilden, in der Einheit des Bildes schon ist, so ist das Raumbeschreiben allerdings auf die angegebene Weise dadurch beschränkt. Aber wie soll denn dies zweite Ele-

ment in das Bild hineinkommen? Ich sagte: über die Vereinigung der beiden Elemente sei die Frage; dieses könne ich nicht abtun. Jetzt fordere ich Sie auf, mit mir einzusehen, und sich zu konstruieren, daß eine solche Vereinigung des Raumes mit der Qualität in der Einheit des Bildes nach dem bisher Aufgestellten ganz und gar unmöglich sei. Also: vom Bilde des Bildens, des Konstruierens des Raumes, muß das ganze Bild ausgehen: dies ist gezeigt worden. Dieses Konstruieren nun müßte sich als beschränkt zeigen, unmittelbar, in seinem faktischen Bilde; und zufolge dieser Beschränktheit würde gesetzt ein Beschränkendes, daraus dasselbe gleichsam geschlossen, und so wäre die Einheit des Bildes erklärt aus dem Einen Elemente desselben = *a*. So verhält sich die Sache denn auch zum Teil: der allgemeine durchaus unbegrenzte Raum ist gegeben durch die absolute Anschauung des Wesens des Bildens überhaupt. Innerhalb des Raumes nun ist das abgebildete Konstruieren beschränkt, zu gehen nur so weit und nicht weiter; und so ist allerdings im Bilde Beschränkung jenes Bildens ausgedrückt. Aber inwiefern denn? Nicht unbedingt, sondern nur mit dieser Qualität vereinigt kann das Konstruieren so und so weit gehen; nur mit demjenigen Raume, der mit dieser Qualität synthesiert ist, dem roten z. B., der als solcher nur so und so weit geht, ist Beschränkung des Konstruierens im Bilde. Also das Bild der Begrenztheit setzt das der Qualität und die absolute Synthesis des Raumes mit ihr als seine Bedingung schon voraus, weit entfernt, daß die Qualität dadurch erst entstände und als bloße Begrenzung der Konstruktion im Raume sich begreifen ließe. Unsere versuchte Erklärungsweise genügt deshalb nicht; unsere Annahme, daß die ursprüngliche Begrenzung nur sei eine Begrenzung des Bildens, reicht nicht aus, und wir sind durch diese Annahme nicht hinein in die Tiefe gekommen. Denn das Bild einer Begrenzung des Bildens, dergleichen es allerdings gibt, setzt die Qualität als ihre Bedingung schon voraus, und diese liegt deshalb höher. Was das Erste wäre.

Die Glieder des Gegensatzes, Raum und Qualität, sind darum schlechthin entgegengesetzt, und es zeigt in ihnen selbst

sich durchaus kein Band der Einheit, keine Folge des einen aus dem anderen. Es ist eine Einheit durchaus ohne allen Grund, ein bloßes Mit- und Nebeneinander, ohne konstruierbare und sichtbare Gesetztheit des einen durch das andere. Wie sind sie denn darum zuvörderst Eins für uns, die Philosophierenden? Als ursprünglicher Zustand eben der Erscheinung. Wie können sie darum Eins sein für die Erscheinung selbst? Eben auch nur so als ihr Zustand. Die Erscheinung muß haben ein absolutes Bild ihres Zustandes, der da eben ist, und in welchem jene beiden Glieder schlechthin, also nebeneinander liegen. Im Bilde der Erscheinung selbst würden beide Glieder vereinigt; dies Bild ihrer selbst sagte aber auch nichts weiter aus, als daß sie sei oder habe diese beiden Bilder, ohne alle Einsicht ihres Zusammenhanges; sie hat sie eben faktisch in der Einheit desselben angeschauten Zustandes. — Es ist darin ein Zusammenhang des Mannigfaltigen, welchen fertig zu denken man sich üben muß.

Setze: x hat schlechthin ein Bild seiner selbst. Dies ist sein gesetzliches Sein; so ist alles, was in ihm ist, α, β, dadurch, daß es in ihm ist, auch in dem Bilde von sich. Ist in diesem Sein auch ein Mannigfaltiges, Entgegengesetztes, so ist es, wenn es nur zugleich ist und in diesem Zugleichsein das Sein ausmacht, auch im Bilde vereinigt. So wie wir nun x hier setzen, so haben wir von vornherein die Erscheinung gesetzt.

Nun sagen wir hier insbesondere: die Erscheinung ist ein Bild $= a$, und ein anderes, mit dem ersten durchaus nicht zusammenhangendes Bild $= b$. Ist nun dies wahr, so muß sie sein ein Bild dieser beiden Bilder; ein Bild der beiden, habe ich gesagt; nicht sie selbst: daß sie selbst a und b ist, ist schon erwiesen, und wenn wir nur dies sagen wollten, sagten wir nichts Neues und hätten rein nichts erschlossen. Wir haben aber allerdings etwas erschlossen: das Bild nämlich der beiden Bilder. Wie dies Bild der Bilder von ihnen selbst innerlich verschieden sein möge, soll eben weiter untersucht werden: vorläufig sollen wir nur einsehen und merken, daß ein solcher Unterschied wirklich gesetzt sei, und daß durch die Anmerkung, daß die Einheit der Entgegengesetzten nur sei im Bilde des Zustandes

der Erscheinung, in der Tat ein ganz neues Glied eingesetzt worden sei. Ja, Sie können sich diesen Gedanken sogleich befestigen durch den vorläufigen Schluß, der sich sicher bestätigen wird, daß es somit gar keines besonderen Seins der beiden Bilder *a* und *b* bedürfe, sondern daß es hinlangt, daß sie nur sind in ihrem Bilde; daß wir gar nicht, wie wir bis jetzt gewollt haben, einen wirklichen Zustand der Erscheinung in Bildern solcher Gegensätze anzunehmen brauchen, sondern daß uns vollkommen hinreicht ein Bild eines solchen Zustandes in solchen Bildern, welches die Erscheinung von sich hat. Wir kommen demnach mit dem Einheitsgliede, in welches wir den Gegensatz aufzunehmen gedenken, vollkommen aus und werden dadurch allein die Sache erschöpfen, wenn wir diesen Einheitspunkt genau kennen und bestimmen werden.

In einem Bilde ihres Zustandes müßten der Erscheinung diese beiden Gegensätze sich vereinigen, und dieser Zustand wären eben die Bilder der Gegensätze. So weit waren wir. Jetzt weiter. Bild ihres Zustandes: was heißt das, und wie ist ein solches möglich? Zustand ist ein bestimmtes Sein, wie denn auch in unserm authentischen und absoluten ursprünglichen Bilde eines Zustandes ein solches bestimmtes Sein in zwei bestimmten Bildern *a* und *b* niedergelegt ist. Das Bild eines Zustandes ist darum das Bild einer absoluten Bestimmung eines Etwas; das Bild seines Überganges aus dem schlechthin unbestimmten Sein zum bestimmten, und zwar ist dieses Sein die feste Grundlage des Bildes, eines und desselbigen, als unbestimmtes und als bestimmtes; denn nur unter dieser Voraussetzung hat das Bild des Zustandes seine eigene innere Einheit.

Bild des Zustandes ist also eine Genesis: Einheit des Bildes erfordert Einheit des in ihm Gebildeten im Übergange von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit.

Nun bemerken Sie: die Bestimmtheit im Bilde des Zustandes wird der Voraussetzung nach offenbar nicht durch das hinzugefügte Bild; sondern sie ist gegeben an den Bildern *a* und *b*,

und das gegenwärtig beschriebene Bild x ist nur Nachbild; wohl aber bringt dieses Bild durch sich selbst mit sich das des unbestimmten Seins, zu welchem es, um einen Zustand zu bilden, übergeht. Da es Bild der Bestimmung schlechthin ist: das Bild eines durchaus unbestimmten Seins, eines gar nicht qualitativen, also rein formalen. Es hat gar kein Sein, als daß es ist Gebildetes überhaupt und schlechtweg; denn nur als solches, ohne weiteren Zusatz, und um an ihm die Bestimmung zu bilden und von ihm aus einen Anfangspunkt des Überganges zur Bestimmtheit zu haben, ist es gebildet. Es ist also nur ein Sein durch das Bild. Wenn das Bild sich aussprechen könnte, so würde es sagen: es ist, schlechtweg und absolut, zufolge der Aussage meines Bildes; weiter aber, als daß es ist, kommt ihm auch gar nichts zu. Es wäre gesetzt ein formales Sein ohne alle Bestimmung, das seinen einzigen Seinsgrund hätte in dem Bilde eines Zustandes.

Nun aber soll dieses formale Sein sein das der Erscheinung; denn es soll den gebildeten Zustand anschauen als ihren, der Erscheinung, Zustand. (Es kommt darauf an, in der Einsicht zu bleiben, daß dies sowohl als das vorige schlechthin liegt in der Voraussetzung.) Wie aber ist der Erscheinung Sein zu bestimmen? Es ist uns bekannt aus dem obigen als ein solches, aus dessen Sein ein Bild folgt, inwiefern es daraus folgen kann. Aber es kann daraus folgen nur, inwiefern das Sein bestimmt ist, weil nur dies dem Bilde die für seine Form nötige Bestimmtheit gibt. Also die Bedingung davon, daß die Erscheinung habe ein Bild ihres Zustandes, ist die, daß sie habe ein faktisches Bild ihres Seins überhaupt: d. i. ihres unbestimmten und formalen Seins, als eines solchen, das unmittelbar und durch das bloße Dasein ein Bild hat seines bestimmten Seins. (Es kommt hier allenthalben auf Schärfe an. Der Vortrag ist einfach, und wie ich denke, plan; aber die Sätze sind von der allerhöchsten Bedeutung.) Sie bemerken:

1. daß dies ein absolut reines Denkbild gibt der Erscheinung eben selbst, nicht ihres Zustandes, mit dem Grundgesetze ihres Wesens, das auch kein Zustand, sondern der Grund aller ihrer

Zustände ist, das jedoch, wie es selbst schlechthin faktisch ist, durch sich das faktische Sein der Erscheinung setzt. Sie ist zufolge dieses Bildes da; eben als ein schlechthin ihr selbst, nämlich in ihrem Bilde, Gegebenes. Ein anderes Dasein wollen wir ihr doch nicht zuschreiben; können es auch nicht wollen, ohne sie zum Absoluten selbst zu machen.

2. Daß das Sein dieses Denkbildes selbst innerhalb eines gesetzmäßigen Zusammenhanges abgeleitet worden, also daß es ist, so gewiß der ganze Zusammenhang unseres Räsonnements ist. Denn die Einheit jener Bilder *a* und *b* setzt das Bild des Zustandes; dies ein Bild des durch den Zustand bestimmten Unbestimmten, des für die Bestimmung im Bilde der Erscheinung vorausgesetzten reinen Seins. Es möchte wohl kommen, daß wir späterhin die Reihe der Folge umkehrten und sagten: das Bild des formalen Seins der Erscheinung soll sein; dies setzt als seine Bedingung Bild ihres Zustandes, und dies wiederum setzt als seine Bedingung jene beiden entgegengesetzten Bilder *a* und *b*. Aber immer werden wir dies reine Denkbild nie setzen für sich, schlechtweg, sondern nur als Glied eines synthetischen Zusammenhanges und als durch diesen bedingt in seinem Sein. Dies sage ich, um einzuschärfen, daß ich treu bleibe dem Satze: es wird nicht rein gedacht: sondern es wird durch das Denken nur verstanden ein ihm Gegebenes.

3. Aus den gemachten Anstalten, daß die Erscheinung haben soll ein Bild ihres Zustandes, sehen Sie, daß ich die Form der reinen Apperzeption, die Ichform ableiten will. Seien Sie aber nicht zu voreilig und finden Sie nicht das Ich gesetzt, bevor es wirklich gesetzt und gefunden ist. Ist jenes Denkbild schon das Ich? Nein, die Erscheinung hat ein Bild ihres Seins; sie kann nur sagen: es ist; was denn? Ob ich sage dies oder jenes Bild, das entscheidet hierbei nichts, es ist eben nur irgend ein Bestimmtes, und durchaus nichts mehr: soll es ein Ich sein, so müßte jenes Bild selbst sich wieder reflektieren; das liegt aber nicht in der vorigen Ableitung.

Vergessen Sie nicht den Zusammenhang unserer Deduktion. Wir fanden Gegensätze, die gar keine Einheit haben, und dies fanden wir als Zustand der Erscheinung, indem sie bilden sollte beschränktes Bilden. Dies gab Bild des Raumes und Bild der Qualität, beide schlechthin nur neben einander und damit sich entgegengesetzt. Sollen sie nun in der Anschauung Einheit haben, so ist dies nicht anders möglich, als indem die Erscheinung beide anschaut als ihren Zustand. Ihr Zustand aber ist ein bestimmtes Sein. Sie müßte darum anschauen ihr Sein überhaupt vor dieser Bestimmung; kurz sich anschauen, als sich. Die Ichform, die Apperzeption ist als notwendig abgeleitet. Diese Deduktion hat nur ihre Schwierigkeit; a) weil das Allerbekannteste sich am tiefsten verbirgt; also b) die Bilder, die vorausgesetzt werden, nicht sehr geläufig sind.

Wir erläutern sie durch Analyse unseres gewöhnlichen faktischen Bewußtseins; diese setzt und beweist an sich nichts, sie ist nur Mittel (wie auch aus den Tatsachen des Bewußtseins[1] bekannt sein wird) der Erläuterung und Entwicklung. Zu dieser Verdeutlichung muß nun der Deduktionspunkt zuerst getroffen sein. Wir verstehen also dadurch die Deduktion selbst erst wieder: darum nun erst zu ihr zurück!

Die Erscheinung soll ein Bild haben von ihrem Zustande als ihrem: diese Beziehung der Erscheinung auf sich selbst, die Ichform soll allerdings sein und ist gesetzt. Wie soll es nun zu dieser kommen?

Wir haben vorher gesagt: so gewiß das vorausgesetzte *a* und *b* ist ein Zustand der Erscheinung, so gewiß entsteht ein Bild dieses Zustandes; denn das Vorausgesetzte, dessen Zustand die Bilder *a* und *b* sind, ist ihr Sein. Sie hat aber kein anderes Sein, als im Bilde; ist darum das Sein der Bilder *a* und *b* ihr Sein, so ist dasselbe nur in seinem Bilde. So sagen wir, die Philosophierenden, die Erscheinung schlechthin setzend und nach dem uns bekannten Gesetze aus ihr folgernd.

Jetzt aber haben wir gesagt: die Erscheinung selbst hat ein Bild ihres Daseins und ihres Gesetzes, daß sie notwendig ein

[1] Vgl. S. 268.

Bild von sich habe. Beide Zustände sind schlechthin vereinigt: denn die Erscheinung muß dies als ihren Zustand ansehen, sie kann das aber nicht, ohne ein Bild zu haben ihrer selbst. Also beide Bilder sind schlechthin zugleich; mehr wissen wir bis jetzt noch nicht.

Nochmals:

1. Die Erscheinung hat ein Bild eines solchen, das da ist, d. h. hat das Bild ihres bestimmten Seins. Hier ist im Gebildeten die Ichheit gebildet. Denn diese wird haben Bild ihrer Bestimmtheit unmittelbar: das Sein, welches bestimmt ist, und welches ein Bild hat von dieser Bestimmtheit, ist dasselbige, das eben aus dem Bilde hingeworfene absolute Sein. Also das Gebildete wird sprechen: ich bin das und das, dies ist meine Bestimmung. Es ist gedacht ein Ich, problematisch. Im Gebildeten nämlich, sage ich, ist die Ichform, keineswegs aber ist das Bild, unser *x*, schon Eins damit, indem dies Bild noch gar nicht wieder gebildet ist.

2. Setze, daß es komme zu dem verwirklichten Zustande, wo dieses Bild *x* zugleich ist das vorherbeschriebene Bild einer wirklichen Bestimmtheit. Sind die Bilder *a* und *b* Zustand der Erscheinung, so hat sie unmittelbar ein Bild ihres Zustandes. Ein solches Bild des Zustandes ist unmittelbar; aber da ist kein Ich; solches Ich könnte nur sein, wenn dies Bild sich wieder bildete und sich ansähe, als schlechthin notwendiges Bild; das ist nicht gesetzt, darum ist auch keine Ichheit gesetzt. In dem ersten ist die Ichheit problematisch hingeschaut an dem Gebildeten, in dem zweiten ist ein wirkliches, wahrhaftiges Bilden von einem bestimmten Sein und Zustande; doch ist darin keine Ichheit. Diese beiden Bestandteile sind schlechthin vereinigt und unzertrennlich; denn sie sind zufolge des Gesetzes der Erscheinung; sie sind vereinigt mithin in einem dritten Bilde. Wie verhalten sich in diesem Dritten die beiden? Machen wir nur selbst vorläufig das dritte, und vergleichen sie: a) Wir haben ein Bild von Einem, das unmittelbar Bild ist seiner Bestimmtheit = Ich. b) Dazu kommt ein unmittelbares Bild einer Bestimmtheit; die Bedingung des Ich ist also erfüllt. c) Mithin ist dies Ich, und

die Bestimmtheit ist die seinige. Das zweite Bild wird subsumiert unter das erste, und daraus unmittelbar geschlossen, es sei Ich. Das erste ist Bild eines Ich, dem Gesetze nach; das zweite ein Verhältnis, wie es dem Gesetze zufolge sein muß, das dritte ist die Einheit beider, das Erblicken des zweiten durch das erste, beide in ihrer Einheit, also Erblicken des zweiten Bildes als Bildes eines Ich von sich selbst: eines Ichbildes, und zwar ein notwendig zufolge der Vereinigung sich machendes Bild.

Wenn Sie auch Dunkelheit finden möchten: es ist wahr, und nur diese Darstellung ist wahr und kann nicht anders gegeben werden (wie sich morgen zeigen wird). Jetzt: das jetzt bezeichnete dritte Bild ist das wahre: dies ist Bilden des unten Liegenden nach einem Gesetze des Ich, als Ich; also nicht etwa sich selbst Setzen des Ich, sondern Erkannt-werden in einem gesetzmäßigen Bilde als solches. Nun möchten wohl die drei Momente, die wir hier haben, nicht so auseinander fallen, es möchte wohl das Gesetz nicht besonders hingestellt werden, sondern das Bild und die Ansicht sogleich bestimmen; es möchte auch wohl, wie sich von selbst versteht, das durch das Gesetz vermittelte Bild unmittelbar eintreten. Dennoch müssen wir so unterscheiden, indem es uns bei dieser Untersuchung nicht bloß auf die Einsicht in die Empirie, sondern auf eine tiefere Einsicht in die W.-L. überhaupt ankommt.

XVIII. Vortrag. Wir haben das Ich hier aus dem Zusammenhange abgeleitet und bewiesen. Indem aber diese Untersuchung schwierig ist für den, der in die Philosophie hineintritt, da er etwas, was er beständig als Prinzip zu setzen gewohnt ist, hier sich objektivieren soll, und hier gerade alles auf Klarheit ankommt: so will ich versuchen, Ihnen die Sache durch Analyse des faktischen Bewußtseins noch mehr aufzuhellen.

1. Die ursprüngliche Vorstellung Ich ist keine unmittelbare Anschauung des etwa auf der Tat sich ertappenden Bildes, denn eine solche ist unmöglich: die Anschauung ist absolutes Bild

und letztes; denn außerdem käme es gar nicht zu einem Ist, sondern zu einem als solches sich verstehenden Denkbilde aus einem freien Denken. Das absolute faktische Ist in jedem Sinne beruht auf der Absolutheit der Anschauung.

2. Sondern die Vorstellung Ich ist Resultat eines Urteils: a) Was heißt denn: „Ich bin das Sehende, ich sehe es?“ Es wird in diesem Satze offenbar vorausgesetzt das Sehen, und vorausgesetzt das Ich, beide als bekannt; das Produkt des Urteils, das Neue, welches zukommt, ist bloß, daß das bekannte Sehen des bekannten Ich Zustand und Bestimmung sei. b) Um daher dieses Urteil zu verstehen, lassen Sie uns die einzelnen Teile, aus welchen dasselbe zusammengesetzt ist, konstruieren. Bild eines Sehens ist, d. i. Bild eines Bildes und seines Gebildeten, das da ist und vorausgesetzt wird: dies ist die Basis unserer dermaligen Konstruktion. Dies ist ein auf sich selbst Beruhendes, in sich Geschlossenes, das auch, wie sich gleich zeigen wird, durchaus so bleibt, wie es ist. Dieses also fertige Bild wird nun durch eine hinzutretende Anschauung weiter bestimmt, in die Ansicht derselben aufgenommen, nämlich in die: ein Gesehenes sei ein Zustand des gleichfalls bekannten und als bekannt vorausgesetzten Ich.

(Machen wir uns zuvörderst die Form eines solchen Urteils klar. Es sei gegeben irgendein Gegenstand, z. B. irgendein historisches Gemälde, so ist ohne Zweifel die Anschauung des Gemäldes fertig und vollendet, es wird alles darin gesehen. Ich weiß aber noch nicht, welche Begebenheit das Gemälde vorstellt, doch voraussetzend, es stelle etwas vor. Da möchte ich also mein fertiges Bild noch bestimmen und bilden durch ein anderes Bild, es noch bestimmen in einer anderen Rücksicht. Es leuchtet mir plötzlich ein: das ist's, z. B. Hektors Abschied, der mir auch schon bekannt ist; so ist das Bild vom Gemälde, welches ich hatte, weiter bestimmt durch ein anderes Bild als identisch mit demselben, durch dasselbe (diesen „Begriff“, sagen wir) gebildet, und zu bilden: ohne doch dadurch an sich selbst verändert zu sein. So ist es gerade in dieser Synthesis. Das Bild des Bildes ist hier, was dort das vorausgesetzte Gemälde; Ich,

was Hektors Abschied, die weitere Bestimmung des ersteren. Das Erkennen des Bildes als Hektors Abschied ist hier die Anerkennung des Sehens als Zustand des Ich. Das erste Bild wird dadurch nicht verändert, sondern es wird nur in eine ganz andere Region der Anschauung aufgenommen. Da wir hier von dem absolut ersten und ursprünglichen Urteile reden, so ist freilich in diesem ein sehr großer Unterschied von den besonderen und gewöhnlich so genannten Urteilen, der sich allmählich ergeben wird.)

3. Ich bin's, der da sieht, ist ein Urteil; dies setzt ein Bild des Beurteilten, das aber an demselben gar nichts ändert, sondern es in eine ganz andere Region und andern Zusammenhang erhebt. Die Anschauung, wenn sie als Zustand des Ich angeschaut wird, bleibt darum dieselbe, die sie vorher war; sie behält also ihre Absolutheit und die ihrer Folge. Sie wird nur aufgenommen in einen allgemeinen Begriff, und durch denselben charakterisiert, des Ichlichen. Soviel über die Form des: Ich bin's, das fast durchgängig verkannt wird und auf die doch alles ankommt.

Jetzt zu einer näheren Analyse des Inhalts. Es kommt dabei zunächst an

1. auf den im absolut vorausgesetzten Begriffe des Ich liegenden Grundsatz des Urteils, zufolge dessen das Urteil vollzogen wird: das bin ich. 2. auf den Grund der Subsumtion des zu Subsumierenden, warum von dem, wovon gesagt wird: das bin ich, dies gesagt werden kann, und inwiefern es paßt unter den allgemeinen Grundsatz.

Ad 1. Der absolute Grundsatz ist der Begriff von der Erscheinung, daß sie sei unmittelbar Bild ihres Seins, daß Seinsein und Bildsein in ihr schlechthin dasselbe ist, und daß das Eine in ihr notwendig vorkomme in beiden Formen. Hierin ist nun, falls ich gestern mich nicht ganz scharf ausgedrückt haben sollte, noch nicht etwa die Ichheit gesetzt als wirklich und faktisch, sondern nur als problematisch. Also in unserm Falle wird der Grundsatz heißen: Wird die Erscheinung ein bestimmtes Sein bekommen, so wird sie auch ein Bild desselben bekommen. Da nun dieselbe Eine Erscheinung das Bild und das Sein ist,

so wird sie denn freilich Ich sein: wohlgemerkt, für die in dem Denken dieses Gesetzes sich aussprechende Einsicht; es darf aber nicht so verstanden werden, daß sie selbst ein Bild dieser Beziehung auf sich haben sollte. Es wird in diesem Falle sein ein bestimmtes Bild $= x$, setzend ein Sein $= x$ und weiter nichts. Daß dies Bild wieder als Bild seines Seins begriffen werde, dazu bedürfte es ein Bild von diesem Bilde und Sein, und der Beziehung beider aufeinander; dies aber ist in diesem Denken nicht gesetzt.

Ad. 2. Der Grund der Subsumtion. — Nun ist hier unmittelbar Bild eines Seins: Bild von den beiden gegebenen Bildern a und $b = B$: denn von jenen beiden sind wir aufgestiegen zu der ganzen Untersuchung, von dem Gegensatze zwischen Raum und Qualität, und von dem Bilde derselben als eines Zustandes der Erscheinung. Dieses Bild darum ist, für uns zuvörderst, die Philosophierenden; denn es ist durch die Voraussetzung der Subsumtion schlechthin gesetzt. Sodann es ist für sich, in der Subsumtion, die wir eben aufstellten, und zwar ist es für sich als Bild; mit dem Verständnisse, daß es dies sei, schlechthin durchdrungen, als bloßes Ab- und Nachbild, in seinem eigenen Bilde von sich; denn nur unter dieser Voraussetzung bleiben a und b wirklich in sich beschlossene Bilder, worauf ja eben alles ankommt. Es liegt darin zweierlei: 1. das Bild B ist für sich: denn nur aus ihm heraus werden a und b gebildet als seiend, die ja für dasselbe sind, und in ihm umfaßt. Dies gibt eine Beziehung des Bildes a und b auf sich selbst in B, wodurch das faktische Dasein desselben in ihm selber ausgedrückt wird, und nicht mehr; welche Beziehung wir nach dem bisherigen Wortgebrauche Sinn nennen. B ist Sinn, Anschauung faktischen Daseins für sich selbst, und in sich selbst für a und b. Das Bild setzt sich unmittelbar als seiend, indem es ist: es ist reiner Sinn, der nichts anderes sein kann als Sinn. Was das Erste wäre.

2. Das Bild B ist für sich als Bild, versteht sich schlechthin so, und durchdringt das im Sinne Seiende mit dem Bilde eines Bildes überhaupt, und nimmt es darin auf. Es ist inso-

fern intellektuell, Wesensanschauung eines Gebildeten, des *B*, als das und das, nicht in der Form der Bestimmtheit sondern des Wesens. Dieses recht schlagend: Mit dem Bilde des Wesens ist das Hinschauen eines faktischen Seins in Einem und demselben Bilde unzertrennlich vereinigt.

Und nun wird, sofern es Ihnen gelingt, überraschend klar, woher das Bild *B* überhaupt entstehe, und wie es die Einheit liefere des *a* und *b*. Das, was, mit aller Abstraktion vom Gehalte, in *a* und *b* Bildwesen überhaupt ist, wird abgesondert hingestellt und in jener Wesensanschauung begriffen. Wie und wodurch wird es so hingestellt? Dadurch, daß es begriffen wird. Und warum hingestellt? weil es eben begriffen wird. Das faktische Sein ist darum kein anderes, als das $a - b$. Es ist jetzt von demselben nur abgesondert, was die reine Bildform ausdrückt; das Faktische und Objektive ist das Begriffene zum Begreifen, was das Begreifen, inwiefern es doch auch Bild überhaupt und eine Weise desselben ist, als sein Gebildetes notwendig absetzt. Bild des Bildes, und die Aussage, daß ein solches ist, lediglich durch das Begreifen, Herausheben und Aussondern dessen, was an *a* und *b* bildlich ist. So in dem vorigen Beispiele am Gemälde; was ist denn nun das Eigentliche? Diese Figuren, die so und so durch Linien und Farben bestimmte Fläche, oder der Abschied Hektors? Was stellt der unmittelbare Sinn als seiend hin? Fürs erste wohl nur die Figuren. Wenn ich nun sage: es ist der Abschied Hektors, so habe ich, was in dem Gemälde den reinen Gedanken ausspricht, abgesondert: in diesem Bilde sage ich, und verstehend, das Bild zum Gedanken erhebend und den Gedanken als Grund setzend dieses Bildes (nicht etwa den Abschied Hektors frei denkend überhaupt). Beide Bilder, der Begriff des Bildes und das Bild der Fläche, bestimmen sich gegenseitig: nur in verschiedenen Regionen, in dem äußeren und inneren Sinne. Für meinen inneren Sinn ist es der Abschied Hektors, der freilich am äußeren seine Grundlage hat. So hier mit dem Bilde des Bildes; das Bild *B* ist nur, inwiefern aus *a* und *b* ausgesondert wird das rein Bildmäßige, dies aber ist nicht leer, sondern ist in *ab*, und darum sind *a*

und *b*, und daß sie Bilder sind $= B$, in Einer und derselben Anschauung vereinigt, statt daß in unserm Beispiele die Figur ohne den Begriff sein kann, und dieser Begriff erst innerhalb des schon begonnenen faktischen Wissens mit Bewußtsein erzeugt wird, welches hier nicht der Fall ist.

Es ist also jetzt ganz klar, was es heiße: *B* ist unmittelbar Bild des Seins. In dem *B* stellt das Bild selbst sich selbst dar in seinem absoluten Wesen an einem Exemplare, eben dem *a* und *b*, die für diesen Behuf sein mögen, was sie wollen, indem alles andere an ihnen weggefallen ist, und nur noch das reine Bildwesen aufgenommen wird in das Bild der Sich-Darstellung. Die Erscheinung ist also hier ein Ich; das Bild darstellend das Bild, nämlich sich selber. Hier bedarf es keiner Subsumtion nach dem aufgestellten Grundsatze, und es ist keine möglich.

Aber Sie haben nicht vergessen, daß in diesem Bilde des Bildes als solchem der besondere Inhalt des *a b* ganz wegfällt. Geht dieser verloren? Nein, denn das Bild *B*, das als Bild verstanden wird am Wesen, wird ja zugleich angeschaut als Bild des bestimmten $= ab$. In dieser Beziehung also bleibt der Inhalt, und nur in Beziehung auf dieses *a b* dürfte eine Subsumtion nötig sein, welche in Beziehung auf *B* wegfällt und unmöglich ist. Dies wollen wir uns nun vorbehalten. — Denn es ist ein Doppelsinn in dem Ausdrucke: Bild eines Bildes; und so ich diesen nicht erst logisch aufklärte, müßte ich das Verständnis dessen, was ich noch sagen will, auf gutes Glück ankommen lassen.

Bild eines Bildes kann zweierlei heißen: 1. faktische Anschauung, Hinschauung; da hieße Bild eines Bildes Hinschauung eines anderen Bildes, das Setzen, daß ein solches Bild ist, welches Setzen eben auch ist. 2. Kann das erste Bild bedeuten Begriff, absolutes Bild des Wesens eines Bildes, intellektuelle Anschauung eines Gesetzten durch das erste Bild. In der letzten Bedeutung müßte man eigentlich sich ausdrücken: Bild eines Bildes als solchen. Unser *B* ist beides in absoluter Einheit, faktisches Bild eines anderen Bildes *a b* und intellektuelles Bild der Bildform überhaupt, wie aus der ersten Beschreibung

klar hervorgeht und nach aufgezeigter Zweideutigkeit noch bestimmt ausgesprochen wird. Von ihm in dem letzten Sinne, als Wesensbild, haben wir bisher gesprochen; und wir haben nun noch zu reden von ihm in dem ersten Sinne, inwiefern durch dasselbe faktisch gesetzt wird ein anderes Bild *a b*.

Jetzt zur Sache.

Mit der Subsumtion wird es also stehen: das darum, was als Erscheinung klar ist, indem es ist ein Bild seines Wesens, bringt zugleich ein Bild einer Bestimmtheit von *a b* mit sich, laut der Aussage der unmittelbaren Anschauung in *B*. Aber die Erscheinung bringt mit sich das Bild nur ihres Seins, laut des aufgestellten Grundsatzes.

Da in *a* und *b* ausgesagte Sein, und alles, was aus demselben folgen könnte, ist darum der Erscheinung, des Ich Sein: Ich bin es: es ist mein Zustand. So ist das Urteil zustande gekommen, durch die Aufnahme der faktischen Bestimmtheit in die reine Ichform, die Apperzeption.

Wie ich nun in der vorigen Stunde von dem Standpunkte der Deduktion aus dasselbe gesagt: mich ausdrückend: die Apperzeption gründe sich auf eine Subsumtion, und wie ich dabei die Prämissen, auf die es ankommt, aus dem Zusammenhange deduziert habe, ist Ihnen erinnerlich. Ich werde auch zu diesem Punkte zurückkehren. Aber durch tiefe Einsicht in die Bedeutung verliert man nie Zeit, sondern die Klarheit gewinnt, wenn ein jeder Punkt an dem Orte vorgetragen wird, wo er am verständlichsten ist. Ich werde darum einige Folgen aus dieser gründlichen Ansicht der Apperzeption entwickeln; nachher aber noch einen Hauptpunkt, der Licht über das Vorhergehende und Nachfolgende verbreitet, der überhaupt eine Welt voll Klarheit in sich hat und in der W.-L. sich in allen seinen Folgen zeigt, aber doch in dieser Einheit und Tiefe noch nicht ausgesprochen ist. Also

Anmerkung. Es gibt kein reines Denken, sondern nur ein Verstehen. Alles Denken darum ohne Ausnahme ist eine Synthesis des Denkens mit einer ein Faktum setzenden Anschauung. Dies ist das Grundgesetz (was wir wohl im allge-

meinen auch umkehren durften, behauptend, es gebe auch keine Anschauung ohne Denken). So sind wir auch hier verfahren: wir haben das reine Denkbild des Bildes nicht etwa in die Luft gestellt, sondern es hervorgehen und erzeugt werden lassen aus *a b*. Läßt sich nun nicht der Grund dieser Unabtrennlichkeit, wenigstens was fürs erste die Anschauung anbelangt, mit einem Worte und in einem einzigen Lehrsatze aussprechen, daß wir ihn nicht allenthalben einzeln nachweisen müssen, und unsere einzelnen Nachweisungen einen festen Boden erhalten? Ich sage Ja.

Wo nur irgend von einem wirklichen Wissen die Rede ist, wird notwendig vorausgesetzt ein Bild, welcherlei es auch sei, als seiend: denn das Wissen ist Bild, und es ist ein Wissen heißt: es ist ein Bild.

Dieses darum ist immer das schlechthin Vorausgesetzte, Erste. Ein Bild aber setzt ein Gebildetes, das eben, da es durch das Bild ist, nicht mehr ist denn ein Gebildetes, ein faktisches Sein: und so gewiß du das Bild desselben sein lässest, und nicht mit dem Setzen desselben wankest, sondern es in allem Ernst und Nachdruck damit meinst, so gewiß setzest du auch ein dasselbe bleibendes Gebildetes. Nun aber ist das Denken nichts anderes als das die Form des Bildes innerhalb des Bildseins überhaupt weiter bestimmende Gesetz, das das Bild zu einem solchen Machende, das aber doch überhaupt Bild ist und bleibt. Das Denkgesetz steht darum immer unter dem Gesetze des Bildes, weil es eben nur ein Gesetz, ein Bestimmendes desselben ist, welches zu Bestimmende als Grundlage der Bestimmung immer vorausgesetzt wird. Also bleibt überall das Resultat des faktischen Seins. Ist nun das Bild bestimmt durch das Denkgesetz, so ist freilich auch das Gebildete dadurch eben also bestimmt, aber das Ist kann durch keine Bestimmung verloren gehen, weil es überhaupt nicht liegt in dem Bestimmenden, sondern in dem bestimmten vorausgesetzten Bilde, über alle Bestimmung hinaus. Und so ist denn das Denken immer nur das Bestimmende eines faktischen Seins, und als demselben einen Charakter gebend. Das Denken ist Gesetz des Bildes, darum nicht ohne das Bild und sein absolutes Resultat, ein Gebildetes und Faktisches. Das

Denken bleibt immer ein Bestimmen eines faktischen Seins, niemals ein Setzen desselben. So sind wir auch hier verfahren, in unserer Grundargumentation über die Apperzeption. Diese ist Bild des Bildes, und darin liegt das Ich. Daß sie dies ist, liegt in dem Gesetze und ist durch das Gesetz (des Zweckes, daß es eben kommen solle zu einem Sehen, d. h. eben zu einem Bilde des Bildes). Aber das Gesetz setzt doch wohl voraus, daß das Bild sei, damit es auch sein könne Bild des Bildes; also die Apperzeption wirft hin ein faktisches Sein. Nicht sieht sie dasselbe überhaupt, weil sie sodann nicht sähe, kein Bild wäre. Reines Denken würde heißen: ein bestimmtes Sehen, ohne doch überhaupt zu sehen; bestimmtes Bild, ohne überhaupt Bild zu sein. Dadurch ist nun der Widerspruch und die absolute Unmöglichkeit klar; ich übergebe diesen Satz Ihrem Nachdenken. Wenn dies die Logik wüßte, welche Folgen würden sich ihr daraus ergeben!

1. Kant sagt: das Sein ist nicht eine Eigenschaft oder Bestimmung, sondern das, was allen Eigenschaften zugrunde liegt, der Träger derselben. Ganz recht, und hier ist der Grund davon angegeben, nämlich das Sein ist das Gebildete aus dem Bilde schlechthin, ohne alle Beziehung auf das Gesetz. Dies paßt durchaus und gilt ohne alle Ausnahme für alles, was im Wissen vorkommt: alles Sein ist ein aus dem Bilde hingeworfenes Faktum. Gilt es auch für das Absolute? Wohl ebenso; nur daß dies nicht als bloßes Gebildete erscheint, sondern als Sein an sich, dafür muß es noch eine andere Regel geben, welches die Folge des Bildens im Bilde selbst wieder vernichtet, wie wir späterhin sehen werden.

2. Ich habe auch wohl gesagt: das Sein ist Geschlossenheit in sich selbst, es müsse eine feste Unterlage haben. Alle diese Sätze sind nur weitere Ausführungen und Anwendungen des Einen: das Bild ist ein in sich Geschlossenes; seine Unterlage und Gegenhalt bringt es durch sich selbst mit, als Bild: dieser faktische Inhalt: es ist das und das, ist seine Grundlage.

XIX. Vortrag. Da ich glaube, daß einiges Ihnen noch dunkel sein könnte, so wollen wir den eigentlichen Hauptpunkt, auf den es ankommt, und den ich durch die vorhergehende Bemerkung vorbereitet habe, noch klarer machen.

1. Wir fanden die Synthesis der entgegengesetzten Form, Raum und Qualität in der Einheit eines Bildes $= B$. In B als intellektueller Anschauung ist ein Bild des Bildes schlechtweg; ein Bild des Wesens. (Wir wissen nämlich, daß B in derselben Einheit zugleich faktisch ist Bild eines Bildes, des in $a\,b$ gesetzten: dies aber soll dermalen abgesondert werden.) In dieser Rücksicht nun ist B durchaus nicht Ausdruck irgendeines Faktums, sondern eines rein intelligibelen Seins, eines Soseins, oder Wesens. Es ist mit Einem Worte durchaus reines Denken, allein aussprechend den Charakter des Bildes, ohne Beziehung darauf, ob ein solches ist, und wo es herkommt. Was das Erste wäre.

2. Aber ein reines Denken gibt es nicht, denn es ist bloß innere Bestimmung eines absoluten Bildes. Um darum dieser intellektuellen Anschauung des Bildes einen Boden zu verschaffen, müssen wir annehmen ein absolutes Bild, d. i. eine rein faktische Hinschauung, ein absolutes Bild, das sich selbst nicht wieder bildet, und das sichtbar werden könnte nur durch sein Resultat. (Denn auf die absolute Verborgenheit und Unsichtbarkeit dieses Bildes kommt schlechthin alles an.) Dies würde nun heißen: die ursprüngliche Anschauung, von der wir ausgehen, ist faktisch und intellektuell zugleich. Faktisch, indem sie ist Hinschauung, absolutes Bild, dessen Resultat ein Gebildetes ist; intellektuell, weil wir sie nur deshalb faktisch gesetzt haben. In der Einsicht der absoluten Unabtrennbarkeit beider Momente, und ihrer Schärfe beruht alles. Was das Zweite wäre.

3. Dieses Bild nun, was wäre es? Eben ein Bild, das ist, faktisch; es ist eine Begebenheit. — Bei uns ist es die Einheit von a und b, das Bild des Raumes und der Qualität. Also die hingestellte faktische Anschauung ist von einer anderen Seite und in ihrem zweiten Teile, als Bild des Bildes, $= B$. B spricht aus, was ein Bild sei an einem angeschauten Exemplare, was die Einheit ist von $a\,b$. Sie sehen darum, wie und

warum wir *B* in diesem Gegensatze dennoch als eine absolute organische Einheit hingestellt haben. Es ist das Denken, das nicht sein kann ohne die Grundlage einer faktischen Anschauung. Was das Dritte wäre.

4. Nun zur Synthesis selbst. In *B* wird verstanden, intellektuell als Bild angeschaut, was denn? In *B* wird auch hingeschaut ein Bild; die Einheit von *a b*. Also diese wird verstanden als Bild, subsumiert unter den Begriff, als reines Bild. Ich sagte oben, daß das Hinschauen von *a b* verloren gehe, absolut unsichtbar bleibe; doch sehen wir, daß sie sich hier wiederfindet durch die Subsumtion; diese ersetzt die verloren gegangene Objektivität der Anschauung. In ihr begreift sich die faktische Hinschauung als Ich, aber nur als Ich: als Identität mit dem schlechthin Begriffenen. Das Begreifende *(B)* und Begriffene *(a b)* sind identisch = Ich. Kurz, indem gesehen wird in *a b*, wird das Sehen zugleich begriffen: das Sehen setzt sich darum als Ich. Ich, das Sehende, bin dasselbe, was ich begreife, das Gesehene nämlich.

Das Ich demnach, dem einen seiner Bestandteile nach, ist faktisches Bild: dem andern nach, Verstehen dieses Bildes als solchen. Das Ich selbst, die Identität, ist die Unzertrennlichkeit der beiden, des Bildseins, wenn es verstanden werden soll, da es gar kein reines Verstehen gibt, sondern nur das eines faktischen Bildes; des Verstehens, falls es Bild sein soll. Ich ist also absolute Unabtrennlichkeit des Faktums und des Begriffes.

Zur ersten Erläuterung der Lehrsatz:

Die intellektuelle Anschauung kann nur sein die eines faktischen Ich; und umgekehrt die faktische Anschauung kann nur sein ein Verstehen des Ich.

Ad 1. Die absolute intellektuelle Anschauung kann nur sein ein Verstehen ihrer selbst, der Anschauung. Denn wäre sie Verstehen eines anderen, so wäre sie abhängig von diesem, also nicht absolut. Alles Verstehen aber ist Verstehen eines Etwas, eines Gegebenen. (Denken setzt Anschauung.) Darum eben der faktischen Anschauung. Soll darum das Verstehen sich selbst wieder

verstehen, so muß es sich die Anschauung, sich selbst wieder der Anschauung voraussetzen.

Ad 2. Die absolute faktische Anschauung ist ein Bild. Dies aber ist Bild, nur inwiefern es sich als solches versteht. Die absolute Anschauung muß darum sich verstehen, darum sich als Bild schlechthin setzen.

Kurz darum nochmals. Im Sein des Bildes liegt es (wenn wir wissen, was wir reden, und energisch denken); das Bild ist dies nur im Verstehen seiner selbst; es stellt darum in diesem Verstehen notwendig sich als das Verstandene hin, hebt sich gleichsam ab von sich selbst, in einem Denkbilde. Dies heißt der Satz: die Erscheinung ist schlechthin für sich selbst, sie versteht sich, schaut sich *intellectualiter* an.

Zur Erläuterung. Analyse der faktischen Einsicht: ich stelle vor (welche uns aus den Tatsachen des Bewußtseins[1] bekannt ist).

1. In Beziehung auf die Form. Es ist ein Begreifen eines Vorliegenden; denn es sieht doch aus, als hätte ich das Bild des Ofens fertig; nun besinne ich mich, und sage: ich stelle ihn ja nur vor, in einer weiteren Besinnung des schon Gegebenen, als eine Erhebung desselben in eine neue und höhere Region. Wie es damit sich verhalte, wird sich zeigen! Denken Sie nur an das früher gewählte Beispiel von dem Gemälde. Es ist mir zunächst noch nichts als eine solche Fläche mit solchen und solchen Linien und Farben gegenwärtig. Ich habe daran ein durchaus fertiges vollständiges Bild. Jetzt sage ich: es stellt den Abschied Hektors vor; da erhebe ich es in eine ganz andere Region. Ebenso hier bei dem: Ich stelle vor. Der Ofen soll mir da ganz fertig sein, ehe ich ihn erkennen kann als meine Vorstellung. Ich erhebe also dasselbe gleichfalls in eine ganz andere Region; subsumiere ein Vorliegendes unter ein ganz anderes, der Subsumtion vorausgehendes, in ihr nicht schon bekanntes Wesensbild oder Denkbild.

2. In Hinsicht des Inhalts. Was spricht dies Urteil? Es ist eine Vorstellung; also es subsumiert das Vorliegende unter das Genus der Vorstellung. Für die Subsumtion wird schon

[1] Vgl. S. 268.

vorausgesetzt, daß ich weiß, was Vorstellung ist, um das Vorliegende an dem Charakter derselben anzuerkennen und es darunter zu subsumieren. (Hier liegt ein Zeugnis für die absolute Blindheit der Nichtidealisten, wo man sie zwingen kann. Ihr sagt doch alle: ich stelle vor, subsumiert also irgend etwas unter den Charakter der Vorstellung überhaupt. Ihr wißt also, was Vorstellung ist; doch woher? Aus Erfahrung? Durch Abstraktion? Aber wie kommt Ihr denn zu der allerersten Einsicht von dem, was Vorstellung sei, da ja schon diese die Bekanntschaft des Begriffes voraussetzt? Sodann sei Euch dies noch einmal geschenkt; Ihr wißt also schlechthin, was Vorstellung ist! Nun so definiert mir sie doch! Gebt mir ihr Genus und ihre spezifische Differenz! Sie werden es bleiben lassen! Warum aber? Weil sie nur unmittelbar im Faktum selbst erkennbar ist, und nicht in einer Abstraktion, und weil sie ebenso ursprünglich das Faktum begleitet, als die sinnliche Qualität, z. B. rot. Daran sollte man erkennen, daß es ein schlechthin apriorischer Begriff ist. Dafür drücken sie nun lieber die Augen zu und geben sich absoluter Blindheit hin. Was sie nicht verstehen aus ihrem Unverstande, das ignorieren sie. Bei uns ist jenes die absolut intellektuelle Anschauung des Bildes, die sich nicht weiter beschreiben, sondern sich nur anerkennen läßt im Faktum eines Bildes; ein Begriff, der schlechthin nur vorkommt an einem bestimmten Exemplare.)

So wie nun gesehen und gefunden wird, es sei ein Vorstellen, so ist die absolut unmittelbare Folge: also *ich* stelle vor; und zwar so, daß der Begriff der Vorstellung das erste, und das: Ich stelle vor, die unmittelbare Folge desselben ist. Was heißt denn nun das: *Ich* stelle vor? Die Vorstellung des Ofens ist *mir* gegeben; mithin bin ich's, der da vorstellt; jenes Bildsein des Objekts ist mein Zustand. Wer ist denn nun dieser Ich, der durch dieses Verstehen des Vorstellens erst zum Vorschein kommt, durch dieses sich aber auch unmittelbar einleuchtet, als das, dessen Zustand das Vorstellen ist? Offenbar das *Verstehen* selbst, das sich versteht, und nur sich versteht, und zwar als *sich* selbst, das Bild, verstehend. Also das Verstandene ist

das Verstehende, weil beide Eins sind; und durch das Verstehen ist erst dem Verstandenen geliefert sein zweites Glied durch die Synthesis, mit welchem es Ich ist.

Zählen Sie die Glieder, aus denen das: Ich stelle vor, synthesiert ist:

1. Das Verstehen des vorliegenden Faktums, als Vorstellung oder Bildes. Dies ist selbst zwiefältig, intellektuelle Wesensanschauung des Bildes und, als Vorstellen, faktische Anschauung des Vorliegenden. Es ist also in Einheit Erschauung des Vorliegenden durch die intellektuelle Anschauung hindurch, in Einem und demselben Zustande. (Und das ist alles Denken, d. i. Urteilen, Verstehen eines vorliegenden Faktums, und wem es noch nicht klar ist, dem werde es jetzt.) Denken ist ein Hinschauen eines Vorliegenden, bestimmt durch ein inneres Gesetz: also es bleibt nicht ein Verstehen in einem Lichte überhaupt, sondern in einem solchen Licht; indem das Angeschaute also ausfällt. So ist die Synthesis zu denken, so ist sie hier gedacht.

2. Das Verstehen dieses Verstehens selbst, welches das erste Verfahren schlechthin bei sich führt. Das Verstehen, sage ich, und spreche darin wieder aus ein Doppeltes: teils die objektive An- und Hinschauung des ersten Verstehens schlechthin als eines Faktums; zu der es freilich, als besonderer Anschauung nicht kommt: teils ihr Verstehen. Verstehen eines Faktums aber gründet sich auf intellektuelle Anschauung des Gesetzes, nach welchem dieses Faktum zustande kommt. Also das Verstehen eines Faktums hebt eigentlich die faktische Form an demselben ganz auf und macht es zur Notwendigkeit. Dieses absolute Gesetz ist nun hier: das Bild versteht schlechthin sich selbst. Mit diesem Gesetze im Blicke wird nun das Verstehen, als Faktum, angesehen; es wird darum gesehen, daß das Verstehende und Verstandene Eins sind; das Sehende aber ist selbst das Verstehende, es ist darum durch das Verstandene. Die Einsicht, in der die ganze Synthesis sich konzentriert, sagt aus: ich, das hier Verstehende, bin auch das Verstandene. Ich bin darum auch das Vorstellende, als ein durch die Synthesis der Glieder unmittelbar sich Ergebendes, nicht abgesondert, sondern zufolge eines

in dem synthetischen Zusammenhange unmittelbar liegenden Schlusses.

Es kommt darauf an, daß das Ich sich erscheine als die Identität des Verstehenden und des Verstandenen. Beide sind Bilder, und sind darum identisch ihrem Wesen nach; das sehen wir recht gut ein; aber das hilft uns nichts: die Erscheinung muß selbst diese Identität innerlich einsehen; deshalb muß sie das Verstehen selbst verstehen.

Nun ist das Resultat der Anschauung doch nur das Sehende, Vorstellende; die Prämissen sind das Gesetz, durch welches die Anschauung bestimmt wird. Darum heißt es nur: Ich stelle vor, nicht, ich sehe das Vorstellen, und verstehe dieses Sehen, weil die Gesetze nicht in die Anschauung eintreten sondern dieselbe nur bestimmen. Das Verstehen des Verstehens demnach bleibt verborgen; aber die Ichform, die offenbar ein Begriff und Verstehen ist, woher stammt die anders, als aus diesem unsichtbar bleibenden Verstehen? Wenn man nicht den Begriff des Vorstellens hätte, könnte man gar nicht sprechen. Also das Gesetz zeigt sich bloß in seinem Produkte, dem Ich.

(Wie nun darin zugleich die Form eines Schlusses: *maior*, *minor* und *conclusio*, sich gezeigt habe, ist wohl Ihrer Aufmerksamkeit nicht entgangen:

maior: Alles Verstehen versteht sich, die Erscheinung versteht sich.

minor: Nun ist hier ein Verstehen eines Bildes als Bild.

conclusio: Also ist das Verstehen ein Sich-Verstehen des Bildes als Bild = Ich.

Eigentlich also haben wir unser Versprechen gelöst, und brauchen nicht ohne ein besonderes Bedürfnis dahin zurückzukehren. Ich kann Sie nicht besser ausstatten, Ihnen keinen sicherern Wegweiser für alle philosophische Erkenntnis geben als die Analyse des: Ich stelle vor. An sie können Sie alle Folgerungen, die wir noch machen werden, und so die ganze Transzendentalphilosophie anknüpfen an diese empirische Grundlage, die sich besser behält, als wenn Sie gleich von vornherein die künstlichen Konstruktionen sich gegenwärtig erhalten sollen.)

Um nun den Zusammenhang von oben herein, wie wir ihn bisher von unten, anhebend von dem Zusammenhange des *a b*, betrachtet haben, einzusehen, um dadurch sicher zu werden, daß wir kein Glied überspringen, lassen Sie ihn uns noch einmal durchgehen. Diese letzte Ansicht ist die wahre, bei der es bleibt; sie ist auch, wenn man nur gehörig vorbereitet ist, die leichteste.

1. Die Erscheinung ist schlechthin dadurch, daß sie ist, intellektuelle Anschauung ihrer selbst: Erkenntnis ihres Wesens. Dies ist sie dadurch, daß sie selbst ist; sie wird es nicht, sondern sie ist es aus Gott. Es ist nicht leicht, diese Bestimmung auf die rechte Weise zu denken, wie ich es doch wünsche; sie muß nämlich, als ausdrückend ein reines Denken, erfaßt werden auch nur im reinen Denken, was nicht jedermanns Sache ist. Man kann hier nur durch Negation nachhelfen. Negativ hätte ich mich auch so ausdrücken können: die Erscheinung ist auch nicht intellektuelle Anschauung ihres Wesens, d. h. ich habe durch das Gesagte nicht ein Faktum ausgesprochen (Erkenntnis nämlich hat der Natur der Sache nach eine doppelte Bedeutung): sondern die Erscheinung ist es in sich, ist sich selbst in ihrem Wesen schlechthin klar.

2. Sie ist eben dadurch, daß sie ist, auch faktische Anschauung, Bild schlechtweg, das aus sich heraus und durch sich setzt ein Gebildetes. Auch dies ist sie dadurch, daß sie ist: aus Gott: sie wird es nicht; denn auch diese Beziehung liegt in ihrem Sein. Merken Sie dies wohl. Es ist dies eine der Hauptbestrebungen meiner Vorträge der Transzendentalphilosophie in diesem Winter, das absolute Sein der Erscheinung an Gott recht deutlich Ihrem Blicke darzustellen, in welchem sie durchaus nicht genetisch ist; sodann die Genesis recht klar zu machen, als vorhanden lediglich in dem Bilde, welches die Erscheinung von sich hat; darum nicht im wahrhaften Sein gegründet, weil ich bemerkt habe, daß dieser Punkt noch nicht recht verstanden worden, und daß dies Mißverständnis andere zur Folge hat. Darum hüten Sie sich, die Genesis hier schon hineinzutragen; das aufgestellte Hinschauen ist durchaus zu denken als liegend im Wesen. Es ist nicht Resultat irgendeines Faktums oder Wandels, welcher

durchaus abzuhalten ist von der absoluten Erscheinung, und nur erst in dem Bilde liegt, welches sie von sich hat.

Sodann habe ich gesagt: Hinschauen aus sich; nicht etwa Empfangen, Rezeptivität u. dgl., sondern schlechthin Aussich-Erzeugen. Dabei bleibt es ernstlich: kein Fremdes kommt in sie hinein. Gibt es so etwas, wie wir allerdings mit Ernste darauf dringen, so kann es nur in dieser Beziehung auf sich selbst liegen, was wir eben erst ableiten wollen.

3. Beides ist die Erscheinung schlechthin zugleich, wie sie ist. Sie ist Anschauung ihrer selbst, sie ist darum auch Bild ihrer selbst, ihr unter 2. bemerktes Gebildetes ist auch sie selbst. (Bis jetzt noch für uns, noch keineswegs für sie.)

Aber sie ist zugleich Begriff ihrer selbst, das Resultat ihres Hinschauens, das Gebildete, wird darum schlechthin begriffen, *intellectualiter* angeschaut, als Bild.

Dieses ist sie also: vorher sagten wir, die Erscheinung ist sich selbst klar in ihrem Wesen: da aber dies Wesen nicht eben nur ist, sondern in dem Bildsein ist, und dies ihr Bildsein zum Wesen gehört, so ist sie eben Begriff desselben und dadurch des Gebildeten.

Als ich vorher sagte: die Erscheinung ist schlechthin Erkenntnis ihrer selbst, so war das Objekt dieser Erkenntnis ein durchaus leeres und unbestimmtes; und indem ich sagte: sie begreift sich in ihrem Wesen, konnte ich dazu weiter nichts hinzusetzen. Jetzt fange ich an, dies Wesen zu bestimmen, und sage: sie ist durch ihr Wesen Bildsein; da nun die Erscheinung sich begreift durch ihr Wesen in ihrem Wesen, dieses Wesen aber Bildsein ist, so begreift sie sich eben als absolutes Bildsein. Nun folgt aus dem Bilde ein Gebildetes; dies Gebildete, als Resultat, wird darum auch in ihr angeschaut.

Sie bemerken da gerade die Hauptpunkte, auf die es auch schon oben ankam. Die absolute Anschauung, das absolute Bild, schaut sich selbst durchaus nicht an, aber sie wird begriffen. Der Begriff darum, die Wesensanschauung überhaupt, ersetzt die Anschauung der Anschauung. (Das absolute Bildsein schaut sich durchaus nicht an. Recht gut; aber es gehört doch zum Wesen

der Erscheinung, nun aber begreift die Erscheinung ihr Wesen schlechthin, sie begreift darum auch das absolute Bildsein, es wird begriffen im Begriffe der Erscheinung überhaupt. Gerade so, wie wir jetzt die Sache argumentierend heraussetzten, ist die Erscheinung schlechthin in sich. Wird aber begriffen ein Bild, so wird dadurch freilich auch gesetzt und begriffen ein Gebildetes.) Jetzt weiter zur Hauptsache.

4. Die Erscheinung setzt sich in ihrem Begriffe als wirklich seiend, schaut sich hin, weil der Begriff ohne diese Hinschauung gar nicht sein könnte, da er Begriff ist des Wesens. Bedürfen wir nun noch einer besonderen Hinschauung als eines Faktums? Ich denke, nein, zu diesem Behufe nicht: begreift sich die Erscheinung als Bild, so setzt sie sich ebenso im bloßen Begriffe, und setzt im Bilde ein Gebildetes, welches, da die Erscheinung sich anschaut, abermals die Erscheinung ist, nur in dieser Beziehung: so setzt sie eben im bloßen Begriffe auch dies. Sie, die Erscheinung, ist darum in ihrem bloßen Begriffe Bild, wesentlich; und zwar Bild ihrer selbst, indem sie eben schlechthin faktisch und absolut als bildseiend begriffen wird; also zufolge der Aussage ihres Begriffs. Alles dies, das beschriebene synthetische Sein ist sie nun schlechthin unmittelbar, dadurch, daß sie ist aus Gott: sie wird es nicht, und es tritt in dieser Rücksicht durchaus nichts Fremdes oder eigentlich Faktisches in sie ein. Alles dies ist sie im bloßen Begriffe, im reinen Denken ihrer selbst, ihres Wesens. Dies ist der Teil *B*, der rein intellektuelle, ohne alle faktische Beziehung auf *a b*. (Das erste ist aber eben deshalb hier eigentlich noch kein Verstehen, sondern eben ein reines Denken, das andere aber ist ein absolutes Verständigen des reinen Denkens, indem es ihm gibt seinen Gehalt; ein absolutes Bild, eben durchaus nur durch das Verstehen herbeigeführt: es ist nur eine bestimmtere Darstellung des reinen Verstandes, von dem wir gesagt haben, er sei schlechthin, und die Erscheinung des Absoluten sei eben er.)

Wenn es nun damit sein Bewenden hätte, so wären wir fertig, aber dies hat es nicht: das Aufgestellte ist aufgestelltermaßen nicht möglich, d. h. es ist faktisch nicht möglich, weil

es eben hier noch kein Faktum, d. h. kein Bild, gibt, das schlechthin und absolut in sich Bild sei, sondern, wie ich das eben sorgfältig herausgehoben habe, Bild nur im Verstande eines absoluten Bildes existiert. Die Beziehung nun auf ein solches muß sich im Verstande eben selbst zeigen. Dies morgen, wo ich gerade da wieder anheben werde.

Das jetzt Aufgezeigte aber ist das, was die Erscheinung dadurch, daß sie ist, schlechthin ist, was sie nicht wird, darum auch nicht vergeht, und in allem Wandel, der sich einstellen mag, nicht wandelt: also bei allem Wandel, der in ihr ist, gleichmäßig dabei ist und immer sich wieder findet. Darum ist mir so viel daran gelegen, dies rein hinzustellen. Aller Wandel, nicht der ganze Teil desselben nur, den wir hier bedürfen, liegt diesseits, in dem eigentlich und absolut Faktischen. Darum hier der allerbedeutendste Punkt.

XX. Vortrag. Wir haben den Satz abzuleiten, und dadurch zu verstehen: die Erscheinung sieht sich als sehend. Vorher haben wir dies getan aus faktischen Voraussetzungen: ein Bild ist, darum ein Bild des Bildes usf. Das wäre nun für unsern Behuf, da wir hier nicht eigentlich W.-L. treiben, sondern nur eine Kritik der gewöhnlichen Logik, die die Tatsachen gar nicht in ihrer Gültigkeit ableugnet, nur daß sie dieselben nicht einmal richtig hat, sondern in einer Erdichtung sich herumtreibt, hinlänglich.

Gerade aber um größerer Leichtigkeit und Klarheit willen haben wir jetzt den Weg der strengen Deduktion eingeschlagen, aus der bloßen Voraussetzung: die Erscheinung ist, rein folgernd und diese Voraussetzung analysierend.

Wir fanden gestern: die Erscheinung ist schlechthin, dadurch daß sie ist, begreiflich; die Form ihres Seins ist ein absolutes Sich-Begreifen. Dies hat eine doppelte Bedeutung: 1. sie begreift das Wesen des Bildes (daß es nämlich nicht das Sein selbst, das Absolute sei, sondern nur sein Abdruck und Äuße-

rung); 2. sie begreift sich als seiend ein Bild, und das, was aus demselben folgt, ein Gebildetes. Indem sie dies in ihrem Begreifen faktische Bild begreift als sich selbst, ist es eben sie selbst: Bild ihrer selbst.

Nun war es uns besonders darum zu tun: dies Bildsein, die faktische Hinschauung aus der Erscheinung, wo ist sie, und wie ist sie in der aufgestellten Betrachtung? Ich frage: ist sie wirklich und in der Tat eine absolute Hinschauung, und ist sie auch nur in unserer Argumentation also gesetzt? Keineswegs; sondern dies Bild ist gesetzt in dem Begriffe der Erscheinung von sich selbst, also in einem bloßen notwendigen Bilde von ihrem Sein: es ist darum gar nicht an sich, sondern nur im notwendigen Denkbilde von sich. Dies ist die Erscheinung schlechthin durch sich, es liegt in ihrem formalen Wesen. Die Erscheinung gesetzt, ist dies gesetzt: bleibend durchaus in allem Wandel, und immer in demselben nachzuweisen.

Also auf diese Weise haben wir gar keine absolute Anschauung: eben kein Faktisches, d. i. kein Gebildetes, das schlechthin keinen anderen Grund hätte als sein Bild, wozu die Absolutheit des Bildes gehört, die hier mangelt. Ein solches absolutes Bild bedürfen wir noch in anderer Betrachtung. Hier ist die Erscheinung lediglich Bild ihrer selbst in ihrer bloßen Form. Sie ist aber nicht bloß Bild ihrer selbst, sondern auch des Absoluten; und inwiefern sie das ist, ist sie unendlich Qualitatives, nicht durch sich selbst, sondern durch das Absolute, das in ihr nicht anders ist denn eben als fertiges Bild in dieser Form. Wir nehmen hier darum unser ganzes oben geführtes Räsonnement wieder auf, nur in eine Übersicht zusammengedrängt.

Hier aber und an dieser Stelle wollen wir ein solches absolut faktisches Bild aus der Form der Erscheinung selbst ableiten; wie gestern gesagt wurde, wir wollen zeigen, daß das Aufgestellte schon an sich unmöglich ist. Wenn uns dies gelingt, so wird die Absolutheit der Anschauung Resultat sein einer gemeinsamen und ineinander greifenden Wirkung zweier Gesetze, teils des Gesetzes, daß das absolute Sein erscheine, teils dessen, daß die Erscheinung sich erscheine; auszusprechen also: die Er-

scheinung kann sich nicht erscheinen, wenn nicht das absolute Sein in ihr erscheint, und das Absolute kann in ihr erscheinen, nur insofern sie sich erscheint. Die Erscheinung des Seins und die Sich-Erscheinung sind nicht zwei, sondern schlechthin Eins, und das Sein ist in der Erscheinung, insofern sie sich als absolut erscheint, niedergelegt.

Gehen wir darum zur Führung des Beweises: Wir haben gesagt: die Erscheinung versteht sich zuvörderst als Bild seiend (auf diesen Punkt kommt es hier an, und der andere, daß sie das Bildwesen verstehe, gehört hier nicht zur Sache). Ich aber sage, ein Verstehen eines faktischen Seins ist gar nicht möglich, ohne ein Verstehen des Verstehens selbst. Verstehen eines Faktums ist niemals bloßes Verstehen, sondern in sich selbst zurückgehendes Verstehen; dies ist der zu erweisende Lehrsatz, durch welchen hindurch wir zu der beabsichtigten Einsicht kommen werden, daß ein absolut faktisches Bild gegeben sein müsse.

Bemerkungen.

1. Zunächst ist zu sehen auf die Beschränkung, die wir dem Satze gegeben haben. Verstehen eines Faktums, wie hier, daß die Erscheinung Bild eben ist, aus sich heraus ein Gebildetes projiziert. Denn es gibt auch ein Verstehen des Wesens; davon reden wir hier nicht unmittelbar (daran erinnern wir nur, um einzusehen, wo der *nervus probandi* eigentlich liegt), wiewohl mittelbar das Verstehen des Wesens und des Faktums in dieselbe Synthesis zusammenfällt; denn es gibt kein Verstehen des Wesens außer mit einem Verstehen des Faktums zugleich. Gefunden hat sich dies in der vollzogenen Synthesis, besonders in der Darstellung des *B* immer so. Wir haben den Satz nur noch nicht deutlich ausgesprochen.

2. In dieser Erkenntnis liegt nun eigentlich das klarere Licht, welches ich über die Lehre von der Apperzeption und dadurch über die ganze Transzendentalphilosophie zu verbreiten versprochen. Sie faßt alles bis jetzt einzeln und zerstreut Vorkommende zusammen in einen gemeinsamen Brennpunkt.

Beweis.

Bloßes Verstehen eines Faktums ist von der Anschauung

desselben ganz und gar verschieden. Das ist in unserm Falle, der statt aller dienen kann, indem er alle möglichen Fälle unter sich enthält, unmittelbar klar. Die Erscheinung versteht sich, als Bild seiend schlechthin: das heißt eben, sie setzt sich also in einem neuen Bilde dieses Bildseins. Anders haben wir es auch nicht genommen und nicht mehr herausgebracht. Also nur Bild eines Bildseins wäre da, und darauf gründete sich eben unsere Behauptung, daß dadurch kein absolutes Bild gesetzt sei; indem das, was das rechte Bild sein soll, wieder nur gesetzt ist in einem Bilde seiner selbst. Daß wir nun hinzusetzten, dies Bild des Bildes sei selbst nicht absolut, sondern nur zufolge des Sich-Verstehens der Erscheinung, war unser, der Philosophierenden, Zusatz, der in der objektiven Anschauung nichts ändert, worauf uns ja doch alles ankommt.

Aber das Verstehen muß von der Anschauung verschieden sein: Verstehen setzt das Gesetz, nach welchem eine absolute Anschauung ist: ist sie mittelbar durch das Gesetz, so ist sie nicht absolut; darum muß das Gesetz außer der Anschauung liegen. Das Verstehen muß von der Anschauung verschieden sein, heißt, es muß davon unterschieden werden in einem neuen Bilde der Gleichheit und des Gegensatzes beider. Das Verstehen eines Faktums ist darum ein Verstehen nur in einem Bilde des Gegensatzes dieses Verstehens mit dem in ihm verstandenen Faktum. Die ganze Schwierigkeit und der scheinbare Widerspruch beruht darauf, daß ein und dasselbe *A* sein soll absolut, schlechthin aus sich, von sich, durch sich; und doch nach dem Gesetze, also nicht aus sich, von sich, durch sich. Daß das unmittelbare Sein der Erscheinung gerade in diesem Widerspruche liege, ist klar. Denn sie soll schlechthin durch sich selbst sein, und absolut Bild, was nur sie ist, nicht das Absolute. Dann aber soll die Erscheinung sein nicht durch sich, sondern durch das Absolute, Erscheinung des Absoluten. Hier haben wir nun diesen Widerspruch in seinem absoluten Hervortreten aus seinem Urquell, und zugleich in seiner Lösung. Es ist wohl klar, daß nach dem Gesetze dieser Lösung durchaus alle Erscheinung des Seins ohne Ausnahme einhergeht.

Es ist darum gar kein Verstehen eines Faktums außer in seinem Verstehen, d. i. in dem Bilde des Verstehens als dem Bilde des Gesetzes, nach welchem das Faktum notwendig ist, im Gegensatze mit dem Bilde des Faktums selbst, als eines, das absolut ist, d. h. welches im Sein das Gesetz, nach welchem es ist, nicht versteht: Sie fassen dieses recht: das Verstehen, als Bildsein des Gesetzes, ist ganz und gar nicht für sich, und als Begebenheit, sondern nur in seinem Bilde, dem Verstehen des Verstehens.

Resultat. Das Verstehen darum des Faktums, als niemals ein einfaches Verstehen, sondern allemal Verstehen des Verstehens, setzt schlechthin ein absolutes, d. i. ein für sich selbst grund- und gesetzloses Bild, das auf keine Weise sich versteht; dergleichen wir eben wollten. Denn wir wollten ein absolutes Bild, das nicht in einem anderen Bilde gesetzt, sondern in sich selbst geschlossen wäre.

Wenden wir jetzt dies Gesetz auf den vorliegenden Fall an. Die Erscheinung, sahen wir ein, schlechthin dadurch, daß sie ist, versteht sich als ein Bildsein. Dies ist dem soeben geführten Beweise zufolge nicht wahr, und es ist von uns gar kein Verstehen gesetzt, wenn sie sich nicht versteht als verstehend, wenn sie diese Form des Verstehens nicht versteht im Gegensatze einer anderen, des Nichtverstehens, darum bloßen und absoluten Hinschauens.

1. In Beziehung auf die Form. Das Verstehen ist schlechthin durch das Sein der Erscheinung. Nun aber ist ein Verstehen gar nicht, sondern nur ein Verstehen des Verstehens; darum ist auch dies schlechthin, wie die Erscheinung ist, und alles, was durch dasselbe gesetzt ist. Wir haben also nichts Fremdes in die Erscheinung hineingelassen, sondern sind noch immer in der reinen Entwickelung des formalen Seins der Erscheinung.

2. Lassen Sie uns jetzt dies eigentliche, bekannte Verstehen analysieren. In ihm liegt das Bild des Gesetzes des Faktums, und das Faktum, das da ist nach dem Gesetze. Betrachten wir erst die beiden Bestandteile.

1. Bild des Gesetzes. Ich habe gesagt: die Erscheinung

versteht sich notwendig zufolge ihres Wesens als Bildsein: so sagte ich, indem ich verstand und bildete dies ihr Verstehen. Jetzt hat die Erscheinung ein Bild ihres Verstehens; sie sagt darum gerade so, wie wir gesagt haben, nur mit dem Unterschiede: sie versteht ihr Verstehen, sie sagt darum gleich: ich habe schlechthin ein Bild, bin durchaus Bild. Dies sagt sie, und nur dies; denn ein Verstehen ist nicht, sondern nur ein Verstehen des Verstehens. Sie spricht darum eben absolut aus das Gesetz als solches, hier ohne alles Setzen eines Faktums. Bemerken Sie, denn darauf kommt es an, daß sie da zuerst ein Bild hat ihres Seins, vor dem Bildsein, sich zuschreibt ein formales Sein mit dem Zusatze eines notwendigen Prinzipseins, ohne doch das Prinzipiat hinzuzusetzen. Ein wichtiger, oft eingeschärfter Satz, der jedoch hier, in seiner Urquelle, nicht zu vernachlässigen ist. Wenn die Erscheinung schlechthin durch ihr Sein Bild ist, ist es nicht ein Widerspruch, ihr ein Sein ohne Bildsein zuzuschreiben, wie wir doch tun durch das formale Sein? Daher, weil sie sich begreift, und darin das Gesetz ablöst von dem Faktum, wie sie denn tiefer unten auch wieder das Faktum ablöst vom Gesetze: und dadurch, daß sie als begreifend sich begreift, wird dies formale Sein ein Ich. (Das soeben Vorgetragene ist der bekannte *maior* unsers Syllogismus.)

2. Bild des Faktums, das nach dem Gesetze ist: das Faktum ist ein Bild, das eben ist, absolut, und durch sein Bildsein in sich geschlossen, ohne auf irgendeine Weise sich zu begreifen, weder in seinem Wesen als Bild, noch als Faktum aus seinem Gesetze. Ferner, was daraus folgt, ist es ein absolutes Bild ohne alle Bestimmtheit, weil in ihm ja kein Denken und Verstehen ist, alle Bestimmtheit des Bildes aber aus dem Denken kommt; es ist also das Bild keines Wesens, das Wesen könnte in ihm nur vorkommen durch den Verstand, in ihm aber liegt kein Verstand; mithin ein Bild, dessen Gebildetes nichts weiter ist denn ein Gebildetes überhaupt, das bloß ausspricht ein absolut faktisches Ist und weiter nichts. So liegt es offenbar in der absoluten Begrifflosigkeit desselben.

Nicht entgehe Ihnen, was schon erinnert ist, daß dies Bild

gerade in dieser Form gesetzt sei durch das Begreifen des Begreifens, dies aber, für uns, gesetzt sei schlechthin durch die Form der Erscheinung selbst. Wir darum begreifen seinen faktischen Grund, weil wir das Begreifen des Begreifens wieder begreifen; wie wir dies können, darüber mögen wir ein andermal Rechenschaft geben. Es selbst ist nicht gesetzt als sich begreifend, sondern es ist hier das absolut Letzte, die Spitze der gegenwärtigen Synthesis. Darum bleibt auch das Bild schlechthin unbegriffen, wie es in ihm selbst hingestellt ist.

Diese Anschauung des Bildes, als des zweiten Teiles des Begreifens des Begreifens, ist nun dasjenige, was in unserem früher aufgestellten Syllogismus der *minor* war.

Dieses nun die Teile als solche, die Disjunktion im Begreifen des Begreifens; jetzt zu ihrer Einheit. Wir haben gesagt: es begreift das Faktum aus dem Gesetze. Das Gesetz war: *maior:* ich bin schlechthin Bild. *minor:* Nun ist hier ein Bild. Schluß: ich bin darum dies Bild, bin Schluß, vermittelst der Subsumtion des Faktums.

Einige Bemerkungen:

1. Eine Einsicht, die sich macht durch das Zusammenhalten eines Faktums und eines Gesetzes durch die darin erfolgte Subsumtion, ist Einheit des Bildes aus der Zweiheit. Diese Einheit erscheint als ein Werden und Sich-Machen; solches nennt man in der philosophischen Sprache Evidenz, die ursprüngliche Genesis der Einsicht. Woher diese kommt, sehen wir hier, sie liegt in dem Verstehen des Verstehens, welches ist das Zusammenhalten zweier Elemente, des Gesetzes und des Faktums, welches hingeschaut ist. Die Einheit beider Glieder ist die Folge des Faktums aus dem Gesetze, und die Quelle der Evidenz ist das Sich-Verstehen des Verstehens. Die absolute ursprüngliche Evidenz aber ist das: ich stelle vor, welche allen anderen zugrunde liegt, dieselben bei sich führt, und alle möglichen Evidenzen sind eigentlich nur Analysen dieser Einen Grundevidenz.

2. Schon oben ist erinnert, daß das jetzt beschriebene Begreifen des Begreifens zwar ist, sich aber nicht selbst wieder begreift. Dies ist bedeutend, denn es ist gerade der Charakter des

Satzes, den ich ableiten wollte. Die Erscheinung sieht sich als sehend: oder der Charakter der Empirie; und in dem Begreifen wieder dieses Begreifens liegen die höheren Stufen des Bewußtseins, z. B. der Punkt, wo die Erscheinung sich sieht als Prinzip, die Reflexibilität. Auch verstehen wir nur unter dieser Voraussetzung das ausgesprochene Resultat. Das Verstehen des Verstehens versteht sich hier nicht selbst wieder, d. h. es ist. Es versteht sich nicht, heißt, es versteht auch das Verstehen nicht, hat dies nicht in einem besonderen Bilde, denn es könnte das nur haben im Gegensatze mit sich selbst. Alles darum, was wir es eben aussprechen ließen, spricht es freilich nicht aus, sondern es ist's. Wenn das unmittelbare Bewußtsein so spräche, so bedürften wir keiner Transzendentalphilosophie, sondern diese wäre uns unmittelbar gegeben. Ich stelle vor, spricht die Anschauung. Dies Ich ist ja offenbar Einheit einer Zweiheit. Wo liegt denn die zweite Hälfte? Wo die beide Hälften vereinigende Einheit? Die zweite Hälfte und die Einheit beider, die sich nur in ihrem Resultate zeigt, ist der sich verstehende Verstand selbst, der nicht sich bildet sondern ist und dies sein Sein ausspricht an der Identität. Das erste kann durch Begriffe erzwungen werden, das zweite muß Ihrer Anschauung und der Tätigkeit Ihrer Einbildungskraft überlassen werden.

3. Dies Verstehen allein ist es, welches das absolute Bild setzt, wie gezeigt worden: nur in diesem Verstehen ist es, es ist aber in ihm, sowie verstanden wird. Nun aber ist das Verstehen nur in dem: ich stelle vor; mithin ist auch das Bild nur in ihm und außer ihm nicht. Es bestätigt sich darum, was zuvor gesagt wurde, daß der Schein eines Seins des Bildes vor der gleichfalls nur scheinbaren Reflexion nur Täuschung sei. Es ist nicht wahr, daß ich vorstelle, und daß die Bestimmung: ich stelle es ja nur vor, erst ein hinterher hinzutretender Schluß sei, sondern das Bild selbst ist nur in dem: ich stelle vor. Also es ist nicht wahr, daß ich vorstelle und hinterher in einem zweiten Akte vorstelle mein Vorstellen, sondern das Wahre ist: ich stelle immer vor als vorstellend, und das Ganze: ich stelle vor, ist ein reines Produkt des Verstandes. Das ursprüngliche Ich ist ein

Sich-Verstehen, und zwar als vorstellend, als ein Bild. Ich ist da ein schon vollendetes, zu einer fertigen Hinschauung gewordenes Sich-Verstehen. Aber es kann sich nur verstehen als Bild, also es bringt mit sich die Vorstellung, weil es sich eben versteht nur als Bild. Hier ist also keine Reflexion sondern nur der Schein derselben. Aber ein guter Philosoph muß nicht bloß zeigen, daß es Schein ist, sondern auch, woher der Schein kommt; und zwar dieser Schein der Reflexion kommt aus der oben angezeigten Evidenz, indem das Verstehen des Verstehens sich erscheint als hinschauend und dann verstehend, Einheit einer Zweiheit ist aus dem Aneinanderhalten zweier Glieder: dies aber ist eine Form, die das Verstehen selbst bei sich führt, und das Bild wird gar nicht hingeschaut, außer im Verstande. (Ich habe dadurch einen sehr bedeutenden Satz ganz einfach vorgetragen: in dessen Mißkennung liegen alle Irrtümer.)

4. Ein Vorstellen versteht sich, und setzt dabei sich. Es ist dies ein Sich-Verstehen der Erscheinung, als Bild, welches sich nicht anders verstehen kann, da es nichts anderes ist. Wir haben nun bisher immer nur von einem Bilde gesprochen; woher denn aber das objektive Sein? Entscheiden wir dies gleich! Der Verstand setzt ein absolutes Bild, als solches nämlich. Aber wie wird denn ein Bild verstanden? Nicht ohne Gebildetes, ohne Sein, da es nur im Gegensatze ist mit einem solchen. So gewiß also der Verstand es setzt, verständig, so setzt er auch das Gebildete, das ist. Der Verstand, sage ich, setzt das Sein zufolge des Bildes. Daher versteht sich, daß auch das Korrelat des Bildes, das Gebildete, nur ist im Verstande und durch den Verstand. Da aber derselbe sich selbst nicht sieht, sondern nur das Bild als Zustand und Bestimmung des Ich, so setzt er als sein Produkt auch das Sein ab in dem Ich, und sagt: ich stelle vor; setzt es als objektiv hin als ein außer ihm liegendes Faktum.

Wir haben damit unsere eigentliche Aufgabe gelöst, wie das Ich sich sehe als sehend, oder das ursprüngliche Bewußtsein

abgeleitet aus dem formalen Sein der Erscheinung. Die Erscheinung schlechthin dadurch, daß sie ist, versteht sich als vorstellend; denn ihre Form ist absolutes Sich-Verstehen. In der nächsten Stunde wollen wir noch einiges hinzusetzen; sodann hat die transzendentale Logik ihre Funktion geleistet, und wir wollen von ihrem Standpunkte aus Rechenschaft ablegen lassen über die Aufgabe der gemeinen Logik: das System der Begriffe, Urteile und Schlüsse aufzustellen.

XXI. Vortrag. Wir haben das, Ich stelle vor, abgeleitet, als ein Sich-Verstehen der Erscheinung. Sie versteht sich eben schlechthin. Darin zeigte sich nicht der Grund irgendeiner faktischen Anschauung. Aber das Verstehen ist ein in sich Zurückgehendes; dies liegt in seinem Wesen; außerdem ist es kein Verstehen sondern ein bloßes Hinschauen. (Es kommt auf diesen Satz an.) In diesem Gegensatze mit dem Verstehen wird nun notwendig gesetzt eine Anschauung, die sich schlechthin nicht versteht, nicht ist nach irgendeinem Gesetze, sondern eben absolut faktisch, weil sie ist, und wie sie ist; beides, weil sie ist schlechthin.

Im Verstande ist dieses Bild, und das, was in der Konstruktion desselben vorausgesetzt wird, das ihm entsprechende objektive Sein, und außerdem nicht. Andere Annahme ist ein Irrtum. Zwar versteckt sich der Verstand, weil er hier ist, nicht selbst sich versteht, absoluter Verstand ist, und er dies auch sein muß, indem es außerdem zu einem absoluten Verstande gar nicht käme. Wir verstehen ihn; aber was wir sehen, müssen wir nicht zuschreiben dem Gesehenen. Darum nicht: ich stelle vor, sondern: ich verstehe mich als vorstellend; Ich, die sich verstehende Erscheinung, versteht sich, den zweiten Teil, als das Vorstellende.

Nun ist hierüber jedoch uns gänzlich aus den Augen gerückt worden der Punkt, von welchem aus wir auf die ganze, soeben abgeschlossene Untersuchung getrieben wurden, daß das absolut faktische Bild sein solle *a* und *b*, Synthesis eines absoluten Gegen-

satzes zweier Glieder, die in sich selbst einen Grund des Zusammenhanges gar nicht tragen, sondern nur Eins sind, inwiefern beide Zustand der Einen Erscheinung ausmachen, nämlich daß dies Bild sein solle Synthesis des Bildes eines Bildens, als Raum, und einer Qualität innerhalb desselben. Das haben wir sonach noch in den Umfang unserer gesamten Synthesis aufzunehmen und es darin nachzuweisen als einen notwendigen Bestandteil. Als einen notwendigen Bestandteil: wir dürfen es nicht etwa willkürlich hineinfügen, sondern müssen es in unserm Prinzipe nachweisen. Wir haben die ganze Synthesis abgeleitet aus dem Verstehen als einem in sich Zurückkehrenden. Wir möchten also wohl diese Analyse noch nicht vollständig und gründlich durchgeführt haben, weil wir auf diesen Umstand noch nicht getroffen sind; denn er muß rein und lediglich in jenem Prinzipe liegen. Zuvörderst: Die Untersuchung betrifft das schlechthin faktische Bild, welches als Gegensatz des verstandenen Verstehens unmittelbar gesetzt wird. Hierauf allein haben wir darum unsere Aufmerksamkeit zu richten.

Es ist klar, und ist schon oben angemerkt, daß dieses Bild sein muß 1. ein bestimmtes, denn es ist ja nur insofern ein faktisches Bild, inwiefern es durch den bloßen Begriff, durch das bloße Verstehen des Gesetzes nicht da ist: es wird nicht vollständig begriffen, noch ist es vollendet dadurch, daß die Erscheinung überhaupt begriffen wird als habend ein Bild, sondern es wird ausdrücklich faktisch angeschaut, durch die innere Anschauung und ist nur dadurch. Also es müßte sein ein besonderes Bild, eins aus der möglichen Sphäre der Bilder und Bildweisen, welche Bildweisen darum hierdurch gesetzt sind; was das Erste wäre. (Von der Einen Seite können wir dies vollkommen verständlich machen. Das Bild des Bildens überhaupt ist der Raum; das vorhandene Bild ist darum eine schlechthin und durch keinen Begriff gesetzte Bestimmung innerhalb des Raumes, ein begrenzter Teil desselben. Falls das absolut faktische Bild nämlich Raum ist; hierzu der Beweis unten.)

2. Bei dieser Bestimmtheit soll das Bild durchaus nicht aus dem Begriffe zu erklären sein, seinem inneren Wesen und Ge-

halte, der eigentlichen Bildmaterie nach. Der eigentlichen Bildmaterie nach, sage ich. Dies folgt aus der Bestimmtheit; nicht etwa der Faktizität nach, daß es überhaupt ist, wäre es unerklärlich. (Wir sogar haben auf dem Standpunkte, auf dem wir stehen, es erklärt.) Es ist darum in ihm eine solche Bildmaterie, eine absolute Qualität gesetzt, welche durchaus unbegreiflich ist. Durchaus, sage ich: denn hier ist der absolute Verstand, der Grund alles anderen Verstehens, der in allen anderen verstanden wird. Was darum diesem unverständlich ist, bleibt es in Ewigkeit und ist auch durch keine Philosophie zu erklären. — Noch näher. Haben wir ein absolut Verstandenes hier, ein intellektuell angeschautes *Quale?* ja, das Bild. Dieses ist eben darum verstanden als verstanden; d. i. es kann nachkonstruiert werden: das Ich, welches sich darin versteht, kann sich erscheinen, als das Bildende. So muß nun jene Bildqualität durchaus nicht sein, also nicht zu konstruieren. Sie ist nur durch das absolute Sein des Bildes, nicht in einem neuen Bilde ihrer selbst, schlechthin faktisch in sich verschlossen, rein faktisch, ohne alles Surrogat des Verstandes. So muß das faktische Bild sein, zufolge des Verstandesgesetzes. Das Beschriebene nun ist, wie Sie bemerkt haben müssen, die sinnliche Qualität, ein schlechthin in sich fertiges unkonstruierbares und unbegreifliches Bild.

Resultat. Das faktische Bild ist notwendig ein absolutes, unkonstruierbares *Quale*, indem es im absoluten Verstande alles Verstehen negiert. (Sie sehen, auf die Unkonstruierbarkeit kommt es an; dies ist der einzige Charakter der absoluten Qualität, diesen gerade hatten wir abzuleiten und haben ihn abgeleitet.)

3. Lassen Sie uns diesen Begriff des absoluten Bildes sogleich vollenden. Es wird in der darauf bezogenen Anschauung, die uns die Stelle des *minor* vertritt, verstanden als Bild. Denn nur unter dieser Bedingung kann es subsumiert werden als Zustand des Ich. Insofern es aber verstanden wird als solches, liegt in ihm der Charakter des Bildes: es ist in diesem darum Bild des Bildes: dies ist aber der Raum, inwiefern es als Bild verstanden wird, wird notwendig der Raum konstruiert, der in der hingeschauten Anschauung eben in dieser Bestimmtheit

sein sollte. Also es wird gebildet als Bild eines bestimmten Raumes, der bei dieser Gelegenheit mit angeschaut wird.

Sodann wird dies Bild zugleich angeschaut als durchaus unbegreiflich und unkonstruierbar, und insofern als Bild einer bestimmten Qualität, z. B. rot. Beides ist im Bilde des Bildes schlechthin vereinigt, weil das Verstehen gerade ein solches Bild fordert, das 1. verständlich sei als Bild, also Raum; 2. durchaus unverständlich sei seiner Qualität nach.

4. Es ist Ihnen nicht entgangen und entgehe Ihnen nicht, daß wir nichts weiter getan haben als unsere Voraussetzung, die Erscheinung versteht sich schlechthin, analysiert. In dieser bloßen Analyse hat sich alles Aufgezählte gefunden, und wir haben nicht etwa Fremdes hinzugetan. Insbesondere fanden wir eine absolut bestimmte faktische Anschauung. Wie weit hat sich die letztere in den Gesetzen des absoluten Verstandes gefunden? Rein ausgedrückt: nur negativ bestimmt, und durch ein Gesetz also bestimmt, nämlich durch das Gesetz der Gesetzlosigkeit, der absoluten Unbegreiflichkeit. Im Verstandesgesetz lag bloß, daß das Bild absolut faktisch bestimmt sein muß. Nun ist aber die Anschauung und das Bild nicht nur überhaupt bestimmt (wie das Gesetz überhaupt nur Bestimmtheit fordert), was ganz und gar unmöglich ist, sondern sie ist in ihrer Anschauung durchaus in Vollendung bestimmt: sie ist eine solche, die jeden möglichen Gegensatz eines solchen in sich ausschließt. Diese Bestimmtheit der Bestimmtheit ist durch das Verstehen nicht gesetzt, sondern es ist durch dasselbe nur gesetzt, daß sie überhaupt gesetzt sein müsse. Zwar, wie ein bestimmter Raum ein durchaus bestimmter sein könne, gibt dermalen noch gar keinen Sinn. Der Raum ist in unserer Ansicht eines ersten absoluten Bildes in der Tat nur überhaupt bestimmt: ein bestimmter Raum innerhalb des unendlichen; das versteht sich. Was es aber diesem bestimmten Raume verschlage, ob er da oder da liege, und wie ein solches Da im Verhältnis zum unendlichen Raume überhaupt möglich sei: dabei läßt sich gar nichts denken. Von dieser Bestimmtheit des Raumes müßten wir also sagen: es gibt gar keine solche Bestimmtheit, wenn man nicht die Qualität hinzu-

nimmt. Auf diesen Punkt bezieht sich auch unsere ganze Argumentation nicht. — Anders verhält es sich mit der Qualität; diese ist ein durchaus bestimmtes Bild, und in dieser durchgängigen Bestimmtheit und Einzelheit ohne alle erst durch eine Konstruktion zu ziehende Grenze und zu beschreibende Kontinuität besteht eben ihr Charakter. Was ist denn rot? Ein Gesichtsausdruck. (Was Gesicht sei, sollte Ihnen schwer werden zu definieren.) Es ist eben nur einer von den bestimmten Gesichtsausdrücken. Wie kommt denn durch die Beschränkung der übrigen Farben rot zustande? Haben Sie ein Bild der Farbe überhaupt, in welcher Sie Grenzen abstecken, wo das Rot angeht, wie Sie in dem unendlichen Raume die einzelnen Örter durch Konstruktion abstecken? Dies können Sie nicht; und eben in der absoluten Unkonstruierbarkeit besteht die Qualität. Und da ist denn klar, daß der Verstand nur die Form, keineswegs aber die Bestimmtheit derselben fordert. Eine Qualität muß das Bild haben; jede ist dazu recht: warum denn nun ist es rot, nicht gelb oder grün usf.? Das Verstandesgesetz besteht eben darin, daß dies kein Gesetz habe.

Die eigentliche Folgerung, die ich daraus ziehen will, tiefer unten; jetzt wollen wir die einzelnen Punkte ordnen.

5. Ein solches Bild, in dieser Form (von welchem Inhalte, tut durchaus nichts zur Sache), ist nun im *minor*, wie wir ihn gesetzt haben. Aber die ganze Scheidung in *maior*, *minor* und Schluß ist nur eine willkürliche, lediglich zum Behufe des Vortrages. Der *minor* ist nur im Schlusse, im Verstehen des Verstehens, und dies Verstehen sagt: ich stelle vor. Dies Ich, das logische Subjekt ist die Erscheinung überhaupt, gedacht lediglich durch ihr Gesetz, mithin ohne alle faktische Bestimmung, im bloßen formalen Sein. Diesem also zustande gekommenen Ich wird beigelegt das Faktum: ich stelle vor. Es ist darum, um es mit dem Kunstausdrucke auszusprechen, das Ich die Substanz, und das ihm als sein Zustand zugeschriebene Faktum des Vorstellens sein Akzidens. Substanz ist = ein formales Sein, das nach dem Gesetze faktisch ist; darum ein reiner Gedanke. Akzidens ist ein durch die Anschauung gegebenes Faktum, welches

durch Subsumtion im Verstehen jenem formalen Sein beigelegt wird, in einem Denken, im Subsumieren nämlich. Wir haben hier also erklärt, was Substanz und Akzidens ist im allgemeinen, ausgehend dabei von dem Geburtsorte derselben, und nicht, wie gewöhnlich zu geschehen pflegt, analysierend den bloßen Begriff, welches zum wenigsten ein schlechter Vortrag wäre, woraus ein leeres, formales Philosophieren entstehen würde.

Uns ist es hier nun vorzüglich darum zu tun: Alles, was der *minor* aussagt, wird dem Ich beigelegt, es ist durch und durch Zustand des Ich. — In ihm ist das erste Glied die Anschauung des faktischen Bildes; diese wird verstanden als die des Ich, das Ich schreibt sie sich zu: ich schaue an. Diese Anschauung, inwiefern sie nämlich reine Anschauung ist, nicht inwiefern in ihr zugleich liegt der Verstand, daß sie Bild sei, ist schlechthin faktisch bestimmt:[1] eines solchen objektiven Bildes, und durch die Bestimmtheit dieses Bildes ist die Anschauung selbst also gesetzt. Faktische Bestimmtheit der Anschauung nennt man Sinn, darum wäre diese Anschauung, weggedacht in ihr, was Verstehen ist, Sinn, und zwar innerer Sinn; und der Satz würde ausgedrückt werden müssen: das Ich versteht sich als inneren Sinn. Wo ist nun der innere Sinn? Offenbar im Verstande; denn dieser allein liefert die in ihm liegende Beziehung auf sich selbst durch das reine Denkbild, das Ich. Es ist der Begriff einer schlechthin durch das Denken nicht bestimmten qualitativen Sich-Anschauung der Erscheinung, wie wir dieselbe hier konstruiert haben.

Es liegt ferner im *minor* das auf diese Weise angeschaute Bild: auch dieses ist zufolge der Subsumtion Zustand des Ich; und zwar ist es dies zufolge der ersten innern Anschauung und lediglich in ihr. Das Ich versteht sich darum als durch den inneren Sinn sich wahrnehmend, als faktisches Bild seiend, also als äußerer Sinn, z. B. als Bild des Roten. Nun ist dies Bild eine Bestimmtheit des dauernden substantiellen Ich; in demselben darum voraussetzend eine Bestimmbarkeit. Durch den

[1] sc. als Anschauung

inneren Sinn wird jenes äußerlich faktische Ich wahrgenommen, also dadurch wird wahrgenommen seine äußere Bestimmbarkeit; darum der gesamte äußere Sinn, als das Substantielle, zu dem bestimmten Ausdrucke, z. B. rot, oder dem Gesichtsausdrucke, als dem Akzidentiellen. Der äußere Sinn, sowohl überhaupt als auch in seiner faktischen Bestimmtheit, ist demnach Gegenstand des innern. Er ist dies nicht, und es ist überhaupt kein innerer noch äußerer Sinn, wenn nicht ein bestimmtes faktisches Bild, also eine durchaus bestimmte Qualität, gegeben ist.

Es gibt keine Anschauung eines faktischen Bildes, wenn nicht dies Bild ist; d. i. durch diese Anschauung wird erst ein solches Bild gesetzt und projiziert, wie sie selbst gesetzt ist durch das Sich-Verstehen der Erscheinung: wiederum, es ist kein faktisches Bild, ohne die Anschauung desselben; denn nur in ihr ist es gesetzt. Es ist darum kein äußerer Sinn ohne den inneren, und umgekehrt (hier — was späterhin sich ergeben möge, steht zu erwarten) kein innerer ohne den äußeren; denn er wird innerer Sinn nur durch seine Beziehung auf den äußeren. Es gibt ferner keine faktische Anschauung überhaupt außer in dem Sich-Verstehen der Erscheinung, und umgekehrt, es gibt kein Sich-Verstehen ohne diese Faktizität, ohne Sich-Zuschreiben eines Sinnes. Die ursprüngliche Vorstellung ist darum die absolute Vereinigung beider, und für sich ist keines der beiden möglich.

6. Dadurch endlich, daß der Verstand gesetzt ist, ist schlechthin gesetzt die absolut faktische oder sinnliche Anschauung. Aber gerade dadurch, daß er gesetzt ist, ist diese nicht durch ihn bestimmt. Seinem eigenen Gesetze zufolge geht er nicht bis dahin. Es ist nötig, genau zu übersehen, was nicht durch ihn bestimmt ist. Faktische Anschauung der bloßen Form nach ist durch ihn gesetzt: darum, daß die Erscheinung sich überhaupt finde, sich erkenne in einem Bilde: daß es irgendein faktisches Bild gebe, von dem sie sagen müsse: dies ist Bild meiner selbst. Scharf: ein absolut faktisches, nicht erzeugtes, und durchaus als nicht erzeugt begriffenes Bild, das eben sagt: es, das Gebildete ist, und damit gut; ohne allen Grund. Solches Bild ist gesetzt als Bild des Ich; darum wird es unmittelbar, dadurch, daß es ist,

begriffen, *intellectualiter* angeschaut als Ich; so daß dasselbe nicht bloß mehr sagt: es ist, sondern unmittelbar: ich bin Bild des Gebildeten. Das ist nun die Form des innern Sinnes; jene die des äußeren.

(Hier haben Sie das höchste Exemplar der Vereinigung der faktischen und intellektuellen Anschauung. So gewiß der Verstand ist, muß sein ein absolutes Bild, faktische Hinschauung, der Form und dem Gehalte nach, welche demnach ein schlechthin Objektives hinwirft: $O = x$. Weiter vermag es nichts, und diese Absolutheit ihm zu nehmen, müssen wir uns wohl hüten. Tritt nun in dieser Projektion hinzu die intellektuelle Anschauung, so sagt sie aus: nicht O ist, sondern ich bin O. Dies ist die Form des innern Sinnes, denn die Anschauung ist rein faktisch.)

Das aus dem inneren Sein Hingeschaute ist Ich. Ich aber ist ein Bild; also so gewiß ein Ich ist, folgt aus ihm wieder ein anderes Bild: $O = y$; also einer Substanz, die da selbst wieder Bild ist. Jetzt erst ist der Umfang des Bildes geschlossen. Dies äußerste und letzte Bewußtsein wäre nun eben der genannte äußere, durch den inneren vorausgesetzte Sinn, der seinerseits selbst gesetzt ist durch das Gesetztsein des Verstandes; mithin auch das durch diesen Sinn Gesetzte mittelbar durch jenen Verstand gesetzt ist. Demnach ist durch den Verstand auch gesetzt die Form des äußeren Sinnes. Es ist darum durch den Verstand gesetzt ein absolut qualitatives Bild der Erscheinung von sich, mit dem Verstande und der intellektuellen Anschauung durchdrungen, daß es dies sei; diejenige Beziehung der Erscheinung auf sich, die wir Sinnlichkeit nennen, eine Beziehung auf sich selbst als Sein; Wahrnehmung überhaupt in ihrer reinen Form, faktische Anschauung, Qualitätserfassung. Soweit der Verstand.

Nun haben wir gesagt, das Bild sei ein faktisch qualitativ Bestimmtes: durch sich, weil es nun einmal also sei, bildend ein solches $= x$. Von dieser Bestimmung zieht der Verstand durch sich selbst sich zurück: denn wenn dies x folgte aus einem Gesetze, so wäre es nicht faktisch, und es gäbe auch keinen Verstand, indem es keine faktische Anschauung gäbe. Der Form nach kennen wir dies x sehr gut: es ist Bild des Ich als des äußeren

Sinnes, das wissen wir, und es ist zufolge des Verstandes. Dieser äußere Sinn ist aber ein bestimmter, geschlossener, weil er ist in einem geschlossenen und faktischen Bilde, das das Verstehen des Ich bedingt. Also die Bestimmtheit ist in sich selbst Grund einer solchen Summe der sinnlichen Qualitäten. Alles dies gibt der Verstand, bis auf das solche der sinnlichen Qualität, welches in der Anschauung selbst liegt und nicht im Verstande. Der innere Sinn ist nicht, es sei denn im Verstehen, und das Verstehen ist nicht, ohne ein durchaus bestimmtes Bild des äußeren Sinnes. Alles, was in dem Umfange des äußeren Sinnes überhaupt, als Gegenstand des innern, liegt, ist möglich. Ganz gewiß aber ist nur eins unter allen diesen möglichen, z. B. rot, wirklich; denn außerdem käme es zu gar keinem Bilde des äußeren Sinnes. Warum aber ist gerade dies wirklich, warum hebt z. B. die Erscheinung gerade bei diesem an? Dies ist schlechthin durch sich: es ist beides, der Inhalt des äußeren Sinnes x, und die Bestimmtheit desselben y, faktisch; der Verstand sagt sich davon los (indem gerade in diesem Sich-Lossagen des Verstandes die absolute Faktizität besteht).

Die letzte Zusammenstellung, in welcher Verstehen und absolut faktische Anschauung sich beieinander finden, und wie das formelle Sein der Erscheinung weder das eine noch das andere, sondern die organische Einheit der beiden sei, davon morgen. Jetzt wollen wir das soeben Gesagte noch in einen höheren Standpunkt aufnehmen.

Wir haben durch bloße Betrachtung des absoluten Verstandes, den wir am ersten zu verstehen hofften, den Satz gefunden: daß es geben müsse ein absolut qualitatives Bild der Erscheinung von sich selbst, das da ist, wie sie ist; das darum ihr absolutes Sein selbst ist. Sie ist darum durch ihr bloßes Sein Bild ihrer selbst, nicht Gedanke, nicht Erzeugnis, sondern was eben durch den absoluten Gedanken als Bild ihrer selbst begriffen wird. Das ist ja, auf eine andere Weise durch das Verstehen herbeigeführt, dasselbe, was wir oben suchten: ein Bild, das das Sein

gibt, ein Bild, das in dem Sein aufgeht, da die Erscheinung ursprünglich Bild ist, und das daher nicht aus irgendeiner formalen Tätigkeit an sich sondern aus dem Erscheinen des Absoluten selbst stammt. Wir sind also hier zurückgekehrt zu dem früher nicht ganz klaren Punkte, wo wir eine Synthesis hatten des Seins und Bildes, in welchem einmal Bild Schöpfer des Seins, das anderemal durch das Sein selbst kommen sollte. Nun ist bekannt, und wird nicht vergessen werden, daß alles, was in der Form der äußeren Sinnlichkeit vorkommen kann, nichts ist, bloß das Bild ist von dem wahrhaft Bedeutenden. Aber dieses ist es denn doch; und an diesem Bilde von der wahren Realität wird der Verstand denn doch aufsteigen müssen zu dem rechten[1]: denn was ist, um an etwas Allgemeines zu erinnern, das, was die W.-L. als das eigentliche Sein hinstellt, die Sittlichkeit anders, als das absolut qualitative Bild der Erscheinung? ein faktisches, nicht ein erräsoniertes, durch Denken erzeugtes; also gerade in derselben Form, wie hier. In der Form der bloßen Sinnlichkeit haben wir demnach die Bildform der Sittlichkeit, indem beide das gemein haben, daß sie schlechthin qualitativ bestimmte Bilder sind, welche die Erscheinung durch ihr bloßes Sein mit sich führt. Darum kommt auf die Einsicht, die wir hier erzeugen wollen, von der Unzulänglichkeit des Verstandes an sich selbst, und daß durch ihn noch etwas anderes gesetzt sei als er selbst, alles an, damit wir nicht einen leeren Idealismus aufstellen. — Bild eines Seins, nicht bloß seiner selbst, was in der Form nicht einmal möglich ist; nur nicht eines wandelnden und selbst vielfachen, sondern des Einen, des Absoluten. Es ist hinzuzusetzen: von der absoluten Anschauung des Qualitativen, zu der es nur in der höchsten Region kommt, ist das Gesetz oder der Grund eben das Absolute.

Wie wäre es nun, wenn die Ichheit nichts wäre als der bloße Verstandesbegriff, und dies Bild dadurch gerade hindeutete auf ein wahrhaftes Sein Gottes? Der Verstand muß von dem zweiten Bilde aufsteigen zu dem ersten wahren, ursprünglichen

[1] sc. Bilde

an Gott. Dies Wahre ist jedoch auch ein absolut Faktisches, das sittliche Gebot, und wird nicht durch künstliches Denken erzeugt. —

XXII. Vortrag. Versuchen wir, recht in die Mitte, den Kern und Wurzelpunkt zu gehen.

Wir haben der transzendentalen Logik die Aufgabe gestellt, das ursprüngliche Wissen, in welchem wir alle durch unser Sein uns finden, genetisch zu machen und zu verstehen. Was haben wir ihr dadurch angemutet?

1. Sie versteht ein bestimmtes Gegebenes $= x$; das heißt: sie sieht es werden, entstehen nach einem Gesetze, sieht es als notwendig. Vor der Philosophie schaut der natürliche Mensch dies x an, ist sich dessen bewußt; es reflektiert sich ihm, als etwas, das da eben ist. Damit will sich die Philosophie nicht begnügen, das Faktische ist überhaupt nicht in ihrem Auge und Organ, sondern das Notwendige. (Dies macht deutlicher, worin der oft angegebene Unterschied bestehe.) Darin besteht nun alle Philosophie ohne Ausnahme, und ihr Objekt ist darum das Wissen, weil kein anderes genetisch und aus dem Gesetze eingesehen werden kann. Also ihr Resultat muß sein, daß dasselbe x, wie es gesehen wird faktisch, ebenso als aus dem Gesetze hervorgehend erblickt werde.

2. Ihre Voraussetzung, das von ihr absolut hingestellte Gesetz war: die Erscheinung versteht sich. Wohlgemerkt: ganz so einfach, wie der Satz ausgesprochen ist. Die Erscheinung gerade, und kein anderes an ihrer Stelle sei das logische Subjekt (wie denn auch, was indessen hier nicht zur Sache gehört, von keinem anderen dies Prädikat ausgesagt werden könnte). Sie versteht sich eben schlechtweg, ein bloßes Verstehen; nicht etwa: versteht sie sich als das und das, in irgendeiner besonderen Bestimmtheit. Ein solches Verstehen liegt in ganz anderen Regionen, und es kommt hier alles darauf an, daß man einsehe, es sei durchaus nichts mehr vorausgesetzt denn dies, und nur was aus der einfachen Voraussetzung folge, solle hier gelten.

3. Verstehen heißt ein Sein im Bilde weiter bestimmen. a) Ein Sein, sage ich, welches darum die Form desselben trägt, als Sein eben ist, fertig und durchaus bestimmt, und als solches gar nicht weiter bestimmt werden kann, ohne Widerspruch. Würde es weiter bestimmt, so wäre das zu Bestimmende nicht das Sein, sondern erst nach hinzugefügter Bestimmung würde es dies, welches gegen die Voraussetzung, daß ein Sein weiter bestimmt werde, streitet. b) im Bilde sage ich. Es findet sich darum ein Bild, das sich rein und lediglich als Bild gibt, also eine reine Bilderwelt, die Sphäre eines bloß bildlichen Seins. Innerhalb dieser Sphäre wird das vorausgesetzte Sein aufgenommen; als ein solches in die Sphäre der Bilderwelt, nicht des Seins gesetzt. Das bedeutet: es wird im Bilde weiter bestimmt, oder verstanden. Die Voraussetzung also ist die einer absoluten Bilderwelt, und daß das Sein in einem höheren Sinne, im Verstande eben, nur Bild sei, und für Sein, Absolutes nur gehalten werde durch Unverstand, und daß überhaupt die Bilderwelt die wahre und absolute sei, und die des Seins nur, inwiefern sie zu jener gehöre. Daß Ihnen dies deutlich sei, darf ich wohl voraussetzen; außerdem hätten wir gar nichts gewonnen. Denken Sie an das Beispiel vom Gemälde, das erst begriffen wird durch seinen Sinn, und dadurch, indem es übrigens bleibt, wie es ist, gehoben wird in eine andere Region. Aber dies haben Sie 1. fest zu merken und es zur stehenden Ansicht Ihres Lebens zu machen, diese Erkenntnis wirklich gelten zu lassen und alles Ernstes auf ewiglich auch in Ihrem Willen alle Erscheinung fallen zu lassen, und nur sich zu halten an den Sinn derselben, der nur im Denken, also im Bilde ist: 2. zu begreifen, daß alle falsche Philosophie, Dogmatismus von den Dingen an sich, Nichtidealismus, in der Unkunde dieser einfachen und leichten Erkenntnis besteht, ein Leben im Fleische, nicht im Geiste ist. Dagegen wird klar, was der Idealismus wolle und sei: eben im Geiste leben.

Folgerung. Das Verstehen ist darum notwendig eine synthetische Einheit. Es ist durch dasselbe außer dem Verstehen im eigentlichen Sinne gesetzt ein Sein, als das Verstandene und

weiter Bestimmte; und da das Verstehen ein Bestimmen im Bilde ist, ein Bild des Seins, eine Anschauung. (Ja nicht mehr; es bedarf keines andern Seins als dessen in der Anschauung, und kann, wenn man vom Verstehen ausgeht und dies als das Letzte und Absolute begreift, zu gar keinem anderen kommen.)

Es kommt dabei auf folgende leichte Überlegung an: das Verstehen (im eigentlichen Sinne) setzt ein Verstandenes, d. i. ein Nichtverstehen, ein Glied außer sich, Anschauung eines Seins = faktische Anschauung. Wo haben wir denn nun in dieser Zweiheit die organische Einheit, deren wir doch bedürfen? Könnten wir nicht etwa sagen: das Verstehen selbst ist diese Einheit? Es kommt darauf an, wie wir das Verstehen nehmen. So gewiß das Verstehen ist, so ist durch dies kategorische Ist allerdings die Anschauung gesetzt. Also die organische Einheit ist das ernstlich und kategorisch genommene Sein des Verstandes. Daß wir vorher beide Teile sonderten und sondern mußten, kam bloß daher, weil wir das Verstehen bloß in seinem Bilde als möglich faßten und so die Bildung seines wirklichen Seins außer ihm erwarteten.

Übrigens befinden wir uns auch noch in einer anderen Rücksicht im bloßen problematischen Denken. Das Sein des Verstehens (überhaupt) führt mit sich eine faktische Anschauung. Ein bestimmtes Verstehen führt darum mit sich eine bestimmte Anschauung; dadurch, daß es ein Verstehen dieses *A* ist, ist es notwendig zugleich die faktische Anschauung dieses *A*. Dies ist nun hier der Fall; denn wir haben hier ein bestimmtes Verstehen: die Erscheinung versteht sich; also sie schaut sich auch faktisch an, und ihr absolut formales Sein ist eine verstandene Selbstanschauung. Bemerken Sie, daß hier von der Bestimmtheit der Erscheinung die Rede war. Ich denke nachher einen höchst bedeutenden Schluß daraus zu ziehen.

4. Zusatz. Sein als Bild einsehen, heißt Verstehen, sagten wir: dies setze eine reine Bilderwelt. Wessen nun? Bild setzt ein Gebildetes voraus. Ganz richtig; aber das Gebildete ist ein Gesetz. Die Verstandesbilder sind Bilder des Gesetzes, Ausdruck und Darstellung eines solchen im Bilde. Dies ist ihr, und des

Verstandes absoluter Charakter. Wenn darum gesagt wird: die Erscheinung versteht sich, so heißt das: sie sieht das faktische Bild ihrer selbst an als einen Ausdruck des Gesetzes, und auf diese Weise erhebt das Verstehen ein faktisches Sein in die Region reiner Bilder.

5. Jetzt zu einer tieferen Scheidung. Bestimmtes Verstehen setzt ein bestimmtes faktisches Bild, zum Verstehen eines Bestimmten. Aus dem bloßen Ausdruck des Verstehens eines Bestimmten ist klar, daß die Bestimmtheit dem Verstehen vorausgehen, nicht durch dieses, das ja die bloße Form ist, erfolgen soll. So: die Bestimmtheit ist schlechthin vor allem Verstehen, und wenn das Verstehen auch nicht hinzukäme, so bliebe es bei einer solchen $= x$. Jetzt tritt hinzu die Form des Verstehens: das x wird aufgenommen in diese Form. Was fügt nun die Form hinzu? (Sie sehen wohl, welchen wichtigen Satz ich hier ausspreche, indem ich an[1] der Tat die Erscheinung, wie sie aus Gott ist, hineinführe in die Form des für sich Seins.) Antwort. 1. Eine faktische Anschauung des x: x, welches vorher in sich verborgen war, schaut sich selbst an; 2. die intellektuelle Anschauung eines Gesetzes, nach welchem x ist. Das Verstehen ist also die synthetische Einheit beider, d. i. das wirkliche Verstehen und Ableiten des x aus seinem Gesetze. Es ist klar, daß x gar nicht zu sein braucht, außer in seinem Verstande, oder aus dem Gesetze, nur daß es durch dies Verstehen selbst in die Form desselben, als ein verstandenes, d. i. als ein dem Verstehen vorausgehendes, sonach faktisches Sein gesetzt ist.

Wenn nun ein solches Sich-Verstehen der Erscheinung gesetzt würde, so verstände sie sich als das und das, was sie schlechthin an sich jenseits alles Verstehens ist, und das sichere Kennzeichen eines solchen Verstehens wäre eben, daß das faktisch angeschaute Sein darin verstanden würde als aus dem Gesetze hervorgehend. — Wenn es ein solches Sich-Verstehen der Erscheinung gibt, so ist es wenigstens nicht das, von welchem wir hier reden und aus welchem wir ableiten: denn in ihm versteht die Erscheinung nur sich überhaupt, nicht als das und

[1] in (?)

das: überhaupt, d. h. als seiend. In diese Bestimmung der Verstandesform, die wir hier untersuchen, kann durchaus nichts von der innern Bestimmtheit $= x$ der Erscheinung eintreten. Es bleibt darum gar nichts übrig, als daß sie ihrer bloßen Form nach, eben als Erscheinung, ohne allen Gehalt verstanden werde, und dies ist ganz sicher der Sinn des vorliegenden Verstehens.

6. So ausgerüstet, lassen wir die transzendentale Logik weiter folgern: die Erscheinung hat eine faktische Anschauung, welche verstanden wird aus dem Gesetze als notwendig folgend aus dem Sein der Erscheinung, also als Anschauung ihrer selbst.

So weit geht das Verstehen. Diese Anschauung ist nun faktisch bestimmt: sie gibt ein solches qualitatives Bild des Ich: des Ich, als selbst bestimmten bildenden, also mit einem solchen Bilde aus seinem substantiellen Bildsein überhaupt. Ist nun dies doppelte faktische Sein seiner Bestimmtheit nach verständlich aus irgendeinem Gesetze? Nein, denn es ist nicht nach einem Gesetze. Das einzige denkbare Gesetz, nach welchem es sein könnte, wäre die ursprüngliche Bestimmtheit der Erscheinung aus Gott $= x$. Diese aber tritt hier nicht ein, denn dann verstände sich die Erscheinung nicht überhaupt, sondern als das und das Bestimmte. Also diese faktische Bestimmtheit ist durchaus ohne alles Gesetz.

Wollen wir nicht endlich über diese Gesetzmäßigkeit und Nichtgesetzmäßigkeit und deren Grenze uns bestimmt aussprechen? Ich hoffe, es geschieht so; und fassen Sie es: durch das Sein des Verstehens ist gesetzt eine faktische Anschauung als das im Verstehen Verstandene. Dies ist, denke ich, eingesehen. Angewendet auf unsern Fall. Durch das Sich-Verstehen der Erscheinung ist gesetzt eine durchaus bestimmte faktische Selbstanschauung derselben, ein sinnliches Bild derselben von sich, das eben Bild sei und die Vollendung der Bildform an sich trage. Dies ist gesetzt und mehr nicht. Nun bleibt für uns, die wir darüber stehen, eine unendliche Bestimmbarkeit dieses faktischen Bildes der Erscheinung von sich übrig. (Sie verstehen mich wohl, welche unendliche Bestimmbarkeit ich meine, und verwechseln nicht.) Was durch das Gesetz verlangt wird, ist nur, daß die Erscheinung sich,

als Bild und Sehen, schlechthin verstehe; das ist an jedem Bilde an jedwedem Sehen zu erreichen. (Populär ausgedrückt: das Sehen soll gesehen werden, darauf kommt es an, dies ist das einzig Wahre an der Sache; das aber kann gesehen werden an jedwedem Sehen, welcherlei Art es sei, wenn es nur Sehen ist.)

Denken Sie sich nun, daß diese Unentschiedenheit unter den unendlich möglichen Bestimmtheiten in der Tat existiere, wie sie jetzt ist in Ihrem Denken, und daß Sie bis zur Bestimmtheit warten wollen, bis ein Gesetz derselben sich finde, dergleichen es nicht gibt: so käme es eben zu keiner faktischen Anschauung, darum auch zu keinem Verstehen. Dies aber ist schlechthin gesetzt: dadurch ist darum auch die Unentschiedenheit *ipso facto* aufgehoben. Daß gerade diese Bestimmtheit ist, hat gar keinen Grund, als daß eben irgendeine sein muß, und diese so gut sein kann als jede andere. Also die absolute Faktizität und weiter nichts ist das Gesetz. Dies sei Ihnen nun klar auf immer und unvergeßlich.

Dieses absolut bestimmte Sein ohne alles Gesetz ist die reine Empirie, das lediglich durch die faktische Anschauung oder die Sinnlichkeit Gegebene; und darin eben, daß es bloß ein Gesetz ihres formalen Seins gibt, nicht aber ihrer Bestimmtheit, liegt ihr Charakter als bloße Empirie; das, daß sie eben nur in der Anschauung faktisch, nicht aber im Begriffe vorkommt, und daß man von ihr sagen kann nur: sie ist, keineswegs aber: darum ist sie.

Die faktische Anschauung in ihrer Totalität — in welcher sie den gesamten äußeren Sinn, der, wie wir gesehen haben, ein geschlossenes Ganzes ist, umfaßt — objektiviert, wie sie das, zufolge eines oben angeführten Gesetzes, welches hier uns wenig verschlägt, werden muß, ist nun die gesamte Sinnenwelt: das erscheinende Ich und die Welt der Iche, sowie die Welt der Objekte des Bewußtseins dieser Iche. Es ist darum gar keine Frage, ob von dieser gesamten Welt gelte, was wir soeben vom Grundbegriffe der Empirie ausgesprochen haben.

Sie ist lediglich durch das faktische Sein des Verstandes, ohne alles Gesetz, und da nur das gesetzliche Sein Wahrheit und

Realität ausdrückt, ohne alle Wahrheit und Realität. Sie ist bloß das Materiale zu einem Bilde des Ich, und zwar zu einem gleichfalls leeren Bilde, ohne alle innere Realität: bloß dazu, daß an ihr der Verstand sich zur Einsicht eines Ich, einer Erscheinung über allem sinnlichen Bildwesen, zur Anschauung der Wahrheit im Verstande erhebe. (Was soll man zu denen sagen, die selbst dieses Schein-Ich nicht ertragen mögen, sondern es materialistisch zur physischen Welt wieder herunter erklären wollen?)

Bei dieser also ausgesprochenen Ansicht des Empirischen bleibt es auch in unserer ganzen Philosophie; und es ist keine Milderung derselben etwa durch den Fortgang und durch Beziehung der Sittlichkeit auf die Empirie zu erwarten. Falls ich etwa in früheren Vorträgen mich also geäußert, daß eine solche Hoffnung übrig geblieben, so nehme ich dies hierdurch ernstlich zurück. Denn die Sittlichkeit, und überhaupt alles ohne Ausnahme, das aus intellektueller Anschauung stammt und im Begriffe sich ausdrückt, wird ja nicht durch die Sinnlichkeit bestimmt, so daß eine Wechselwirkung entstände, sondern umgekehrt, die Sinnlichkeit soll ganz und durchaus durch die Sittlichkeit und den Begriff als absolut souveränes Prinzip bestimmt werden. Durch den Begriff in jeder Rücksicht ist ja die Welt gesetzt, und diesen muß sie ausdrücken, außerdem wäre sie nicht. Was aber durch den Begriff bestimmt ist, ist ja nicht das Empirische, sondern für das Empirische bleibt uns übrig dasjenige, was nicht durch den Begriff bestimmt ist. Es kommt in dieser Einsicht uns darauf an, daß man diese beiden Bestandteile des faktischen Seins wohl unterscheide. Diese aber geschieden, bleibt eine Schwierigkeit gar nicht mehr übrig, sondern es geht das vollständigste Licht auf.

Das Empirische ist zwar seinem Dasein nach, durchaus aber nicht seiner Bestimmtheit nach begreiflich. Diese Unbegreiflichkeit, mithin Absolutheit für den Verstand, ist es nun, welche von jeher veranlaßt hat und noch veranlaßt, dieselbe für ein absolutes Sein zu halten, und welche allen Dogmatismus und alle Naturphilosophie uns herbeigeführt hat. Es ist darum Obliegenheit einer Transzendentalphilosophie, diese Absolutheit eben zu gestehen, zu kennen, sie abzuleiten und zu deuten, damit der Miß-

verstand anerkannt werde und ergründet. Der Fehler derer, die in der Empirie eine Absolutheit fanden, lag nur darin, daß sie den Verstand lediglich bis zu diesem Punkte versuchten und keinen Schritt weiter gehen wollten. Hätten sie das getan, so hätten sie die objektive Sinnenwelt allerdings verstanden ihrem Dasein nach, wie wir es soeben vollzogen haben. Hätten sie dies, so würden sie eingesehen haben, daß die empirische Qualität nur eben darum unbegreiflich ist, weil sie das absolute Nichts ist, lediglich dazu da im Begriffe, um am Gegensatze mit derselben das wahrhafte Was zu verstehen als solches.

Die Möglichkeit unendlicher Sinnenwelten, die wir oben nachgewiesen haben, haben die Philosophen gleichfalls begriffen, wie sie sich auch nicht verbergen konnten, daß unter den unendlich möglichen nur Eine wirklich geworden sei. Da sie aber nicht begriffen, daß ein Grund hierher gar nicht reiche, so stellten sie sich die Aufgabe, zu finden, warum gerade diese wirklich geworden. Da sagten sie: Gott habe sie als die beste gewählt. Dies ist aber eine belustigende Verwirrung der Begriffe. In der Verschiedenheit der Welten, die in die Wahl fallen, ist gar nicht ein dem Gut oder Bösen ähnliches, sondern es ist ein reines und lauteres Nichts, nicht gut noch böse, und dieser Prädikate gar nicht fähig. Das Gute in der Welt ist die Begriffsmäßigkeit derselben; diese fällt aber gar nicht in die Wahl, ob sie sein solle oder nicht: sondern sie muß sein, wie wir ersehen haben; außerdem ist keine Welt möglich. Nicht das Beste oder das Schlechtere, denn dies gibt gar keinen Sinn, sondern das Gute, daß in ihr der Vernunftbegriff darzustellen sei, hat jede mögliche Welt; denn dies gehört zu ihrer Möglichkeit, und macht eigentlich ihre Möglichkeit aus. Ohne Ausnahme gilt: die Welt kann uns um nichts verbessern oder verschlimmern. Wem die Welt nicht recht ist, und wer sich nach einer anderen sehnt, dem ist eigentlich das Pflichtgesetz nicht recht, welches diese Welt ihm vorhält, und er will gern dieses Gesetzes erledigt sein: aber eine Welt, worin das Gesetz nicht spricht, findet man nicht.

Letztes Resultat.

In dem Sich-Verstehen der Erscheinung liegt darum gerade

ein solches Wissen, wie wir es unmittelbar durch unser Sein vorfinden; und es ist durchaus nichts anderes, als eben das Sich-Verstehen der Erscheinung. Die Deduktion ist geleistet.

Wie aber liegt es in dem Sich-Verstehen der Erscheinung? Durch das bloße Sein dieses Sich-Verstehens. Die Erscheinung aber ist gar nicht, ohne sich zu verstehen, denn ihr formales Sein ist ein Sich-Verstehen, Sein für sich. Also durch das bloße Sein der Erscheinung, ohne aus demselben irgend herauszugehen, ohne Hinzufügen irgendeiner Begebenheit, eines Gesetzes usf. ist dies Wissen. Es ist abgeleitet (und muß so begriffen, und alles das Gegenteil Vorspiegelnde abgehalten werden) als schlechthin seiend, nicht werdend, und in dem nichts wird. Es ist die Erscheinung oder das Sein der Erscheinung selbst. Was in ihm als werdend abgebildet wird, wie das: ich stelle vor, ich werde mir bewußt, ich nehme wahr, und wie dies noch auszudrücken sein möchte, wird nicht, sondern es ist in einem solchen stehenden und festen Bilden einer Werdensform. So haben wir bewiesen, und so haben wir es festzuhalten. Also gerade so wie der Dogmatiker oder der Naturphilosoph will, so will ich auch ein stehendes, festes, durchaus bestimmtes Sein, nur nicht wie er als Sein, sondern als Bild. Dies letztere vergißt er, bemerkt es nicht, aus Mangel an innigem Bewußtsein; dies ist hinzuzusetzen.

Darauf kommt nun alles an, und dadurch ist fürs erste das faktische Bewußtsein, so wie es aufgegeben ist, begriffen. Was in höheren Regionen sich hierin noch ändern möchte, geht uns hier nichts an.

XXIII. Vortrag. Unsere Aufgabe war, das faktische Wissen zu prüfen in Rücksicht dessen, was darin Sache der reinen Anschauung ist, und was des Denkens.

Gleich dies: des Denkens in dem ursprünglich faktischen Wissen. Also des Denkens, das nicht gedacht, hinzugedacht wird durch ein freies, das faktische Wissen weiter bestimmendes Prinzip, sondern das schlechthin ist. Das Denken im Wissen,

der Begriff, oder wie man es nennen will, wird nicht, sondern er ist.

Die ganze Lehre der Logik von Entstehung der Begriffe durch Abstraktion fällt damit als durchaus falsch hinweg.

Wir haben gefunden: Resultat der Anschauung, des bloßen Bildseins, ist lediglich das formale ist; das und das ist wirklich und in der Tat, zufolge des rein formalen Bildes, welches nur das Ist setzen kann. Im ursprünglichen Wissen, dessen Bild durchaus nur formal ist, ist diese Anschauung insbesondere Sein[1]. Der Sinn gibt das Ist.

Aber niemals ist ein bloßes reines Bild, darum niemals auch ein bloßes reines ist, sondern das Bild ist allemal ein bestimmtes.

Das Bestimmende des Bildes ist jedoch das Denken: dasjenige, wodurch das ist ein das wird.

Im ursprünglich faktischen Wissen ist demnach niemals ein bloßes ist, sondern ein Was, das da ist. Es ist dasselbe darum nicht bloße Anschauung, sondern zugleich Denken. — Im ursprünglich faktischen Wissen, so gewiß es da ist, ist jedoch auch umgekehrt niemals das bloße Bild eines das, eines solchen, ohne daß es zugleich als wirklich seiend gesetzt werde; es ist darum dasselbe auch nicht bloßes Denken, sondern zugleich Anschauung; also Synthesis aus beiden.

1. Es ist ein durch ein in ihm liegendes und über dasselbe waltendes Gesetz weiter bestimmtes Bildsein. — Das Bild kann nicht sein, ohne ein bestimmtes zu sein (laut des tiefer liegenden Gesetzes: es ist Bild der Erscheinung). Die Bestimmtheit kann nicht sein, wenn nicht ein Bild ist; denn sie ist nur Bestimmtheit des Bildes. Was das Erste wäre.

2. Diese Bestimmtheit des Bildes, diesen Anteil des Denkens an dem faktischen Wissen haben wir nun im vorhergehenden aus einem Gesetze, also selbst denkend, und so rein *a priori*, abgeleitet. Wir stellen mit Bedacht jetzt nur das Resultat der Ableitung als das reine Faktum auf, ohne seine Prämissen, die wohl Prämissen sind, nicht aber das Faktum selbst.

[1] Sinn (?)

Die Voraussetzung war: ein Bild ist; die Frage: wie ist dies Bildsein weiter bestimmt?

Zuvörderst: Es hat notwendig ein Bild von sich selbst als solches: mit dem Ausdrucke, daß es selbst dieses Bild sei. Es erfaßt sich schlechthin als Ich; und dies Ich ist der letzte Einigungspunkt des Bildes. Von allem, was im Bilde liegt, sagt es: ich bin es — eben das, was dies alles ist, zugleich aber dieses Sein auch hat im Bilde. So gerade, wie ich es ausgesprochen habe, ist es im Faktum. Das absolute Bild x hat ein Bild von sich, in dem es dargestellt ist als Bild (Vorstellung) und eben darum als ein dem Bilde entsprechendes Sein. Ferner hat es ein Bild von der Identität, als Bild, das eben darum Sein setzt: also von der Identität eines Seins, welches beides Gesetzte ist, das Bild x oder das Bewußtsein, und das Sein x. Dieses Dreifache ist zufolge des Gesetzes. So ist das faktische Bild schlechthin bestimmt. Wie dies möglich ist und nach welchem Gesetze, darüber befragen Sie indes nicht das Bild selbst: denn es ist, bildet sich nicht wieder: sondern die Transzendentalphilosophie, die eben dies ist, weil sie über das faktische Bild hinausgeht und es ableitet aus dem Gesetze. Diese hat sich bei uns ihrer Obliegenheit erledigt.

Nach ihr liegt dies Bild in der absoluten Notwendigkeit, daß die Erscheinung, so gewiß sie sei, sich verstehe.

3. Also zufolge des eben angeführten Satzes ist das Bild x gesetzt als ein Bild seiner selbst. In der Tat und Wahrheit also gesetzt; also x ist faktisches Bild des Ich; also eines Bildenden auf gewisse Weise, aus einem mannigfaltigen Bildvermögen heraus. Gesetz der absoluten Notwendigkeit ist, daß eine solche faktische Anschauung sei; wie sie sei, bleibt durch das Gesetz unbestimmt. So gewiß aber jene Faktizität überhaupt ist, ist sie auf eine bestimmte Weise gesetzt, und auf diese, wie sie es eben ist. Was darum die weitere Bestimmung der faktischen Anschauung ausmacht, die als Bestimmtheit ja allerdings ein Denken ist, liegt nicht im Inhalte des absoluten Gesetzes, sondern bloß darin, daß das Gesetz überhaupt Anwendung bekomme und sein Fall da sei, also in der absoluten Faktizität desselben. Es

ist das rein Empirische des Denkens, das jedoch, als bestimmend die Anschauung, allerdings ein Denken, und seine[1], dem Daß nach begreifliche, dem Inhalte nach schlechthin unbegreifliche, Notwendigkeit auch ein Denkgesetz ist.

4. Wir haben das ganze faktische Wissen, bis auf das Ist in seiner Form, eingesehen als notwendig unter der Voraussetzung, daß eine Erscheinung ist, welches wohl für das Denken die absolute Voraussetzung bleiben dürfte, und über die der Zweifel nicht anders zu lösen ist außer durch die faktische Anschauung selbst. Bloß mit dem Unterschiede, daß wir für den Einen Teil des Faktums, die Ichheit, das bestimmte und qualitative Gesetz in seinem Inhalte einsehen, für den faktischen Inhalt dieser Sich-Anschauung aber nur eben überhaupt einsehen, daß einer sein müsse, dafür aber, daß gerade dieser sei, kein Gesetz haben: zugleich aber auch scharf einsehen, daß es ein solches Gesetz gar nicht geben könne, daß darum das qualitative Gesetz für diese Bestimmtheit eben die Gesetzlosigkeit selbst sei.

Wird nun das Notwendige apriorisch genannt, so haben wir in diesem Sinne die ganze Faktizität apriorisch eingesehen, selbst die Empirie, indem wir sie abgeleitet haben als unableitbar.

5. Wenn man nun die besonderen Bestimmtheiten des Bildes überhaupt durch die Denkgesetze Begriffe nennt, so hätten wir durch das obige einen guten Grund gelegt zu einer Übersicht der sämtlichen möglichen Begriffe. Da wir aber dadurch aus unserer bisherigen Betrachtung, der Ableitung des ursprünglich faktischen Wissens, ganz herausgehen, so lassen Sie uns zuvörderst die gewöhnliche Logik hören, der wir hier ohne Zweifel folgen. (Wir gehen aus der besonderen Reihe unserer Betrachtung dadurch heraus, sage ich. Der Teil der Transzendentalphilosophie, die Logik, hat nunmehr das Seinige geleistet, und wir sind zu einer Kritik, und vielleicht zu einer tieferen Begründung der Lehre der Logik nun ausgestattet, von jener uns eben die regulativen Prinzipien versprechend.)

Faktischer Grundsatz. Obwohl im ursprünglichen Wissen Begriff und Anschauung schlechthin verschmolzen sind

[1] eigentlich: und dessen

zu einem einigen absoluten Bildsein, so vermag doch das Wissen hinterher durch freie Reflexion und Reproduktion des Ursprünglichen diese Bestandteile wieder zu trennen und unter anderem ein besonderes Bild dessen, was dem Denken allein angehört, zu erzeugen. Das Ich ist schon durch das ursprünglich faktische Wissen gesetzt: alles Bildsein schreibt es unmittelbar sich zu als sein Akzidens, nach dem aufgestellten absoluten Grundsatze: ein solches Erzeugen wird darum notwendig begleitet sein von der Einsicht: Ich erzeuge dieses Bild: Beilegung als Akzidens dem stehenden Bilde des Ich. Das Bewußtsein des Ich wird bei einer solchen Reproduktion unmittelbar faktisch hinzutreten, ohne daß darin das Bewußtsein des Gesetzes, noch auch das Hinzutreten selbst dem bekannt werden wird, dem es nicht schon anderwärts her bekannt ist. Es könnte nur bekannt sein durch die Deduktion, nach welcher wir das Ich als alles sein Bildsein begleitend abgeleitet haben; wenn aber das Deduzierte solche Deduktion nicht kennt, so tritt es bloß faktisch hinzu.

Ferner ist ein solches Erzeugen kein Denken: dies hat sich schon ursprünglich zugetragen; sondern es ist ein Nachbilden, Nachkonstruieren des Denkens, dieses aus seinem organischen Zusammenhange mit der Anschauung gerissen, also wenn man will, ein Denken des Denkens.

Dieses beschriebene und von uns als möglich anerkannte Verfahren ist nun das Geschäft der gewöhnlichen Logik. Sie denkt durchaus nicht, und es kommt in ihr ein Denken gar nicht zum Vorschein, sondern sie denkt nur das Denken, aus der zweiten Hand, und hält dieses für das Denken selbst.

Wohl und gut! Hätten wir wohl in dieser Rücksicht Ursache, uns über sie zu erheben? Waren denn wir in unserer transszendentalen Logik etwas anderes denn das Denken des Denkens, das Bild desselben? Wir leiteten ab das Denken aus seinem ursprünglichen Gesetze, waren darum allerdings ein Bild desselben und nicht es selbst. Es selbst können wir ebensowenig als die gewöhnliche Logik sein mit Kunst und Freiheit: sondern das sind wir schlechthin ohne alles unser Zutun durch unser bloßes Sein, gegen unser Denken und Wollen. Aber eben indem

wir ableiteten und objektivierten etwas anderes außer unserem Treiben, uns hingaben an eine Evidenz, wußten wir recht gut, daß wir nur Bild wären, des wahrhaftigen Wesens nämlich. Die gemeine Logik aber weiß dies nicht und verwechselt darum das Bild mit dem Wesen, und kann vor dem Bilde und über dasselbe hinaus nicht zum Wesen kommen. Sie wird dadurch ein offenbarer Grundirrtum, und diesen rügen wir; nicht, daß sie Bild ist: das kann sie nicht lassen, so wenig wie wir; sondern darum, daß sie das Bild für die Sache hält, weil sie es als Bild nicht erkennt.

Ferner, was für ein Bild ist sie? Das unsere ist genetisch, das Denken sehend in seinem Werden, hervorgehend aus dem Gesetze; da jenes lediglich reproduzierend und nachkonstruierend ist, und außer ihm selber nichts sieht, ist es bloß faktisch und empirisch, und es vermag gar nicht irgendeinen anderen Grund seiner Wahrheit und Realität zu haben als den, daß es denken und so denken kann, sein bloßes Vermögen: also Probieren und bloße empirische Selbstbeobachtung, wie es wohl geht.

(Die gewöhnliche Logik denkt, und sieht darin: ihr Gedachtes. Wenn sie nun dies allgemein aussprechen will, was könnte sie sagen? Ich sehe nichts anderes denn: „es ist ein Faktum, daß ich denke und so denke". Will sie doch weiter, kann sie nur sagen: es ist möglich, so zu denken, wie ich gedacht habe. Darum ließe sie sich allenfalls ansehen als ein Ausmitteln der Möglichkeit des Denkens, ein Probieren.) Dabei ist zu bemerken:

1. Hast du denn durch dein Probieren dein Vermögen ausgemessen?

2. Was folgt denn nun aus dieser Möglichkeit, und wie möchtest du irgendeine Folge daraus herleiten? Freilich ist Logik und logische Philosophie also verfahren; die Denkmöglichkeit haben sie gemacht zum Kriterium der Realität (auch dies durchaus ohne allen Beweis, *pro lubitu*). Da man aber doch eine Schranke der Denkmöglichkeit haben mußte, war dies der Satz des Widerspruchs: ich kann das Widersprechende nicht denken; was *ipso facto* sich des Widerspruchs zeiht; denn wie konntest du doch denken, daß du den Widerspruch nicht denken könnest, wenn

du ihn nicht in dem Denken selbst, daß du ihn nicht denken kannst, gedacht hättest? Dies ist eine bloße Verdrehung: ich sage bloß: nur als wirklich kann ich den Widerspruch nicht denken. So, als wirklich? Also du lehrst in deiner Denklehre nicht vom bloßen Denken, sondern du unterwirfst dasselbe auch einem anderen, außer ihm liegenden Gesetze der Wirklichkeit? Woher hast du denn dieses Gesetz? Und wie kommt es in deine Denklehre? Kurz, und alles dies geschenkt: die Logik ist lediglich empirisch, das Denken ist, und es ist so, laut meiner Selbstanschauung, und damit gut. Solche Logik ist Empirie.

Ich will bei diesem Punkte einen Augenblick verweilen; denn er scheint mir dem Beweise, daß alle Philosophie W.-L. sein müsse, den ich hier schon sehr scharf herausgehoben habe, eine neue Klarheit geben zu können. Alle Spiritualisten, die deutsche Leibnitz-Wolfische Schule, und die unter den Alten, deren Geist durch diese fortgepflanzt wurde, haben dies ernstlich geleugnet, und mußten es wohl; denn sie wollten sich durch das Denken zu dem absolut Nicht-Empirischen, Notwendigen und Übersinnlichen erheben, worin sie recht haben, und mit uns übereinstimmen. Aber bei dieser Behauptung, daß ihr Denken nicht empirisch sei, blieb ihnen nur die dreiste Versicherung, die Nachweisung, daß außerdem das Denken nicht so gebraucht werden könnte, und was das einzig Bedeutende war, ihr dunkles Gefühl von dem eigentlichen Wesen des Denkens übrig. Andere, und an ihrer Spitze der Engländer Locke, getrauten sich, durch keinen geistigen Wunsch geblendet, hinzusehen, wie sich die Sache verhalte, und fanden, daß auf diese Weise das Denken lediglich empirisch wahrgenommen sei, wofür ihrem Scharfsinne und ihrer Ehrlichkeit Achtung gebührt; waren aber nachher gleichwohl so inkonsequent, daß sie mit diesem auf dem Gebiete der Sinnlichkeit entstandenen Denken dies Gebiet verlassen, und ein Übersinnliches sich anschaffen wollten, durch welche Inkonsequenz sie sich des Ruhmes, den wir ihnen für den ersten Punkt gern zollten, wieder auf eine schmähliche Weise verlustig machten. Dieser Streit war es nun eigentlich, den Kant, dessen Scharfsinne sich das auf beiden Seiten befindliche Unrecht nicht verbergen konnte,

schlichten wollte. Seine Frage war deshalb: wie ist eine Erkenntnis des Übersinnlichen möglich, und wie muß das Denken genommen werden, um als Organ solcher Erkenntnis angesehen werden zu können? Die runde und klare Antwort auf diese Frage wollte sich freilich in der Kantischen Untersuchung nicht ergeben; es blieb beim hin und her und daran herum Reden, und man war ungewisser als zuvor: doch ergab sich aus ihr der Gewinn, daß beiläufig die Prämissen für die Beantwortung gegeben wurden, für den, der sie nur besser als der erste Urheber zusammenzustellen wußte. Das, besonders erst seit Kant sich offenbarende Resultat für die Verständigern, die es doch nicht in dem Grade waren, um aus den Kantischen Prämissen sich die Antwort selbst zu finden, war ein Skeptizismus, wie ich ihn oben beschrieben habe, eine gänzliche Verzichtleistung auf die Beantwortung der Frage, von welcher man durch diesen letzten glänzenden Versuch belehrt zu sein glaubte, daß sie durchaus unbeantwortbar sei, und ruhige Ergebung in dies Rätsel. — Gott, der nicht zufolge ihrer Philosophie sondern ihres Katechismus vorausgesetzt und als Weltschöpfer vorausgesetzt wurde, habe den menschlichen Verstand nun einmal so eingerichtet, und es sei durchaus unnütz, sich darüber weiter die Köpfe zu zerbrechen.

So die Verständigen, unter denen es die Freimütigen sagen, die andern zwar nicht, aber so denken und handeln. Denn von dem andern Volke, die Phantasieren für Philosophieren, und ihre Einfälle für Gedanken halten, Naturphilosophen, Ästhetiker, und die dieser Zucht sind, ist nicht die Rede: das ist ein possenhaftes Zwischenspiel in dem großen Fortgange der Entwickelung des menschlichen Geistes.

Jene haben es geleugnet, daß das Denken der Logik und aller logischen Philosophie nur empirisch gegeben werde; diese haben es behauptet; ein Dritter hat *pro et contra* gesprochen; niemand aber hat recht vernommen, was. Wir haben es soeben auch behauptet. Getrauen wir uns wohl den Beweis mit der Evidenz zu führen, daß von keinem, der ihn nur verstanden, etwas Verständiges dagegen erwidert werden könne? — Ich denke: ja!

Wenn einer Ihnen sagt: ich denke, und Sie sich unterfangen, ihm die Frage zu stellen: Ei, woher weißt du das? Was kann er antworten? Nichts als: ich weiß es eben, kurz und gut so ist's, aus keinem weitern Grunde; und ich weiß dafür keinen Grund anzuführen. Er hat darum ausgesagt ein faktisches, ein Faktum schlechthin setzendes Selbstbewußtsein: sich als im Zustande des Denkens. Ein Faktum ohne Grund: dies ist uns genug! Also Wahrnehmung. Hinzusetzen können wir, daß diese faktische Selbstanschauung der innere Sinn ist. Sein Denken darum und seine Überzeugung und Behauptung, daß ein Denken sei, ist eine Wahrnehmung durch diesen inneren Sinn. Hat er die Wortscheu, und verdrießt ihn: Sinn und Wahrnehmung, so können wir ihm auch das schenken. Indem er uns geantwortet, daß er von seinem Denken eben wisse, und gewollt, daß wir es damit gut sein lassen, hat er uns alles gestanden, was wir wollten.

Also der Charakter der gemeinen Logik und aller daher ersprießenden Philosophie ist, daß sie das Denken hat als ein bloßes Faktum des Selbstbewußtseins; daß aber jemand dies nicht inne wird und darum auch die Folgen nicht inne wird, kann wohl sein; in jener Lage waren die Spiritualisten. Sie waren sich ihres Denkens so fest bewußt, daß sie sich die Frage, woher sie es denn wüßten, nicht stellten, und ein anderer stellte sie ihnen auch nicht. Da nun ihr Bewußtsein und das Bewußte ihnen konkreszierte, so übertrugen sie leicht die von ihnen gefühlte höhere und übersinnliche Natur des Bewußten auch auf die Weise seines Bewußtseins. Überdies wird eben der Charakter eines Etwas nur im Gegensatze klar, wenn das andere Glied, und so der ganze Gegensatz gegeben ist. Das Denken, als bloß wahrgenommen, konnte nicht füglich einleuchten, bis es auf eine andere Weise, nicht durch die Wahrnehmung, gefaßt wurde. Das aber ist, sobald nur diese Täuschung gehoben ist, klar, daß ein solches nur für den Sinn vorhandenes Denken, selbst Gegenstand des Sinnes, im Sinne bleibt, und daß es ein Widerspruch ist, dasselbe Rechenschaft ablegen zu lassen über das Übersinnliche. So betrachtet Kant das Denken in seiner Kritik der reinen Vernunft; oder der theoretischen: er dachte wohl damals nicht an

die praktische: und dies lieferte denn das höchst anstößige Resultat dieser Kritik, welches zu Kants Glücke nur niemals recht verstanden worden ist.

Wie soll nun der Philosophie, wenn sie gleichwohl, und, worauf es eigentlich ankommt, das von ihr vertretene und verteidigte wirkliche Wissen Anspruch macht auf eine übersinnliche Erkenntnis, geholfen werden? Was hätte Kant, der den Fehler deutlich einsah, der Philosophie raten sollen? Wenn man es weiß, ist es unendlich leicht! Eben Wissenschaft zu sein; genetische Erkenntnis, nicht faktische; das Denken nicht zu finden als ein Gegebenes, sondern es einzusehen aus einem Gesetze als ein notwendiges. Oder eben selber zu denken im Philosophieren, nicht zu beobachten; und zwar das Denken selber zu denken, d. i. es in der Notwendigkeit seines faktischen Seins, nicht in der bloßen Anschauung desselben zu finden. (Denn die gewöhnliche Logik denkt nicht einmal das Denken, sie schaut es nur an als ein Vorhandenes, und wir haben ihr eben noch zu viel Ehre erwiesen.)

Wie dies nun geschehe, haben wir gezeigt, denn wir haben es im obigen getan.

Auf diese Weise ist nun unmittelbar klar, wie übersinnliche Erkenntnis möglich, und wie sie allein die rechte, eigentliche und unmittelbare Erkenntnis sei. Das Denken ist nämlich die unmittelbare Erscheinung des Übersinnlichen, des Einen und absoluten Seins selbst; und dessen, des Denkens, oder der Erscheinung Sein setzt erst das faktische und sinnliche. — Das Denken und das Wahrnehmen sollte durch die Philosophie als Einheit begriffen werden, was ganz richtig war. Alle Philosophie vor der W.-L. wollte das Denken zum faktischen Sein, zum sinnlichen machen, durch eine Vergeistigung, was durchaus unmöglich ist; sie machte das faktische Sein zum Ersten, weil es ihr in der Zeit zuerst vorkam, und erklärte das Denken als eine Vergeistigung des Sinnlichen. Die W.-L. kehrt es um, und leitet das Faktische ab aus dem Denken, es ist das faktische Sein des Denkens selbst; und nun ist die Einheit der Wahrnehmung und des Denkens durchaus begreiflich. Es ist aber auch begreiflich — und in dieser

Absicht erhob ich diese Untersuchung —, daß nur auf diesem Wege die begreifliche Einheit zustande kommen konnte.

XXIV. Vortrag. Die gemeine Logik hat gar nicht das Denken, sondern ein Reproduktionsbild des Denkens, welches sie nicht erkennt, sondern für das Denken selbst hält. Diese Reproduktion ist ein schlechthin sich machendes Faktum des inneren Sinnes.

Wir haben dies noch in einer höheren Bedeutung zu nehmen, als es gestern dargestellt worden. Da auch dies zur tiefern Einweihung in die Transzendentalphilosophie gehört, so ist es nicht zu übergehen! Wir haben eingesehen, das gesamte faktische Wissen ist die bloße Form des faktischen Daseins der Erscheinung, die da ist schlechthin dadurch, daß das Absolute ist. Sie ist darum und wird nicht, denn in ihr ist kein Werden. Was als Werden erscheint, ist eben auch Bestimmung des seienden Bildes. Zu diesem schlechthin seienden Wissen gehört auch die Reproduktion des Logikers, sein: ich denke, wie das von uns abgeleitete: ich stelle vor das sinnliche Objekt; wie unmittelbar daraus klar ist, daß diese Reproduktion ja ein Objekt des innern Sinnes ist und innerhalb desselben sich begibt. Diese Reproduktion darum und die Logik und die gesamte auf eine solche faktische Logik sich stützende empirische Philosophie ist, wie sie ist; sie wird nicht. Alles dies, durch das Gesetz des faktischen Seins des Verstandes oder der Erscheinung können wir füglich nennen: Naturgesetz. Also durch das Naturgesetz, das faktische Gesetz, welches freilich ein mannigfaltiges und sich abänderndes ist, weil es darstellt im Bilde die Freiheit der Erscheinung: in allen diesen Veränderungen aber durchaus unter dem Wesensgesetze dieser faktischen Erscheinung, daß sie durchaus nicht ausdrückt, was sie sei, sondern nur daß sie sei; nur[1] ist und bleibt ein Bild ihres formalen Seins. Jene gesamte Philosophie ist darum ein bloßes Naturerzeugnis, keineswegs eines der Freiheit. Freiheit ist, wenn die Erscheinung innerhalb ihres gegebenen Seins sich weiter be-

[1] eigentlich: daß sie [die faktische Erscheinung] nur ...

stimmt, dies fallen lassend, und von ihm abstrahierend: aber diese Erhebung gibt allemal ein Bild ihres qualitativen Seins (die reale, die Anschauung des Sittengesetzes), ein Was, nicht ein bloßes Daß. Sie sind alle Naturphilosophen, Naturalisten, ohne die Freiheit und Besonnenheit der Kunst so gewachsen und geworden. (Jene Spiritualisten, Wolf und Leibnitz hätten dies sehr übel genommen. So nicht gewisse Neuere: diese wollen gern sein begünstigte Naturen und setzen darein ihren größten Ehrgeiz; Genies rühmen sie sich zu sein. So bescheiden sind wir nicht: wir wollen Geist sein, keines Mittelgliedes bedürfen; die Erscheinung des Einen, reinen Geistes, Gottes; das Produkt wird aber nicht geben die Erscheinung einer Naturbegünstigung, sondern des freien Fleißes, die Besonnenheit herzustellen und zu erhalten.)

Es ist darum klar 1.: und dadurch wird unsere ganze Bemerkung wieder klarer, daß ihr erster Satz: ich denke, ganz und gar falsch ist. Wie kann ihr Ich denken? Sie haben kein Ich. Die Wahrheit ist, daß die absolute Erscheinung sich darstellt im inneren Sinne (und dieser ist ihr Ich) als ein denkendes Ich: im inneren Sinne als einem stehenden und festen Bilde. Erst wenn sie diesen ihren Sinn mit ihrem vorgespiegelten denkenden Ich entstehen sähen und so sich über alle Natur zum Grunde derselben erhöben, würden sie zum wahren Ich, d. i. zur absoluten Erscheinung aus Gott kommen.

2. Unmittelbar klar ist die Folgerung: da diese Logik (und die auf sie gegründete Philosophie) empirisch ist, so ist sie eben nicht Wissenschaft. Es ist sonderbar und eine offenbare Inkonsequenz, daß Kant sie dafür gelten läßt. Wie wollte er denn Platz erhalten zu seiner Kritik, und zu seiner transzendentalen Logik, welche dieselbe Frage behandelt, wie auch die gewöhnliche Logik, wenn die vor ihm vorhandene Logik das Phänomen schon begründet hätte? Er hat sich blenden lassen durch die äußere Form der Wissenschaft, welche die Logik sich gibt (wie es auch damit steht, werden wir stückweise ersehen): aber was kann dies beweisen? Auf das Innere kommt es an. Man könnte das Schuhmacherhandwerk in systematisch wissenschaftlicher Form

vortragen, wie Wolf die Aufgabe, einen guten Mantel oder dauerhafte Ziegeln zu verfertigen.

3. Die Logik ist Reproduktion des von der Anschauung abgesonderten Denkens im ursprünglichen Wissen. Es ist darum klar, daß die Wahrheit und Richtigkeit des in ihr Aufgestellten sich darauf gründet, ob sie eine richtige und treue Reproduktion sei, ob im wirklichen Wissen das Denken ebenso vorkomme, wie sie es beschreibt, ob sie in ihrer Beschreibung nichts davon nimmt, oder hinzutut. Sie ist Bild, ein Bild aber hat kein Verdienst als das der Treue, daß es nichts sei durch sich selbst und für sich selbst, sondern alles durch das in ihm Abgebildete und mit ihm. Und so könnte demnach die Logik ihre Richtigkeit beweisen nur durch eine Vergleichung mit dem in ihr Abgebildeten, und die dargetane Übereinstimmung des Bildes und des Gebildeten. Also durch ein zweites Bild; und wie soll sie zu diesem kommen? Wenn sie nichts Besseres weiß als alle Logik, auf demselben Wege, wie sie zum ersten kam, auch durch Reproduktion. Wie soll es nun kommen, daß die zweite Reproduktion anders ausfalle als die erste; und falls sie anders ausfiele, woher wollte sie beweisen, daß sie besser ausgefallen sei? Etwa durch die dritte, vierte, fünfte? — Welche kann irgendein größeres Recht haben als die andere? Es gibt also kein Mittel, die Reproduktion zu prüfen, außer durch sich selbst, und so kommt denn die Reproduktion und so auch die Logik niemals aus sich heraus und kann sich selbst gar nicht prüfen. Ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit hängt ab vom Ungefähr. Jeder wird sagen, er habe recht, und ein Richter kann da gar nicht gefunden werden, denn alle sind nur Partei.

Wir dagegen, von Reproduktion gar nichts wissen wollend und dieselbe ganz überspringend, haben ein solches Bild des ursprünglichen Denkens, das seine Richtigkeit selbst beweiset. Es ist aus dem schlechthin angeschauten Gesetze, durch welches das Denken da ist, gefolgert. Das Denken muß sein, sagen wir, wenn es auch gar nicht zu beobachten und anzuschauen wäre. Wir können die faktische Anschauung ganz entbehren und ersetzen; wiewohl wir zugleich einsehen, daß auch sie notwendig ist nach

dem Gesetze. Das Denken muß so sein, sagen wir, nach dem Gesetze, wenn es auch gar nicht so angeschaut würde, wiewohl es so angeschaut werden muß. Bei uns ist darum die faktische Anschauung des Denkens, Beobachtung und Reproduktion als Erkenntnisquelle gänzlich ihrer Dienste entlassen, weil sich uns eine andere Erkenntnisquelle geöffnet hat, die intellektuelle Anschauung des Gesetzes. — Jetzt, könnte man sagen, ist ein Kriterium der gewöhnlichen Logik gefunden, mit dem Verstandesbilde des Denkens muß ihr faktisches Reproduktionsbild desselben übereinstimmen. Wohl: die Absicht war, ein Bild des Denkens zu haben: dies haben wir, und zwar ein solches, das den Beweis seiner Richtigkeit in sich selbst trägt. Wozu braucht man denn noch ein zweites zu bilden, das seinen Beweis nicht in sich selbst trägt, das richtig ist nur, inwiefern es mit dem ersten durchaus übereinstimmt und die bloße Wiederholung desselben ist? Wozu diese zweimalige Setzung desselben, und wie ist sie überhaupt möglich? Also die gemeine Logik ist durch eine wissenschaftliche Philosophie, und durch einen Teil derselben, die transzendentale Logik, ganz und gar aufgehoben und vernichtet. Sie war ein für die Entwicklung des menschlichen Geistes notwendiger Versuch, durch empirische Beobachtung das zu finden, zu dessen Gesetze sich die Einsicht noch nicht erhoben hatte. Jetzt wird es eingesehen aus dem Gesetze; die empirische Beobachtung fällt darum weg. Nachdem der Tag angebrochen ist, wird das Organ, wodurch man in der dicken Finsternis freilich allein sich orientieren konnte, das Tappen, des Dienstes entlassen. Eine lästige und der W.-L. sehr beschwerliche Inkonsequenz von Kant (seiner Schüler gedenke ich da nicht, diese waren maschinenmäßige Nachtreter) war es, daß er neben seiner transzendentalen Logik doch die gemeine noch wollte stehen und gelten lassen. Ich habe im obigen den strengen Beweis führen wollen, daß dies nicht geht.

Zusatz. Die genetische Einsicht des Denkens sieht zugleich ein, daß eine faktische Anschauung desselben notwendig sei, und was diese sei: faktische Anschauung eben, Reproduktion, als eine Wahrnehmung des inneren Sinnes. Diese faktische Anschauung ist nun eben die gemeine Logik. Sie darum, welche

begründen wollte in letzter Instanz, wird hier selbst begründet und abgeleitet als ein Phänomen, und zwar als ein nach einem Gesetze zu regelndes Phänomen. Es versteht sich darum, daß sie aus der Region der Gründe und Gesetze, welche allein ja die Wissenschaft aufzustellen hat, gänzlich herausfällt.

4. Jedoch hören wir sie weiter. Die gemeine Logik ist Reproduktion des ursprünglichen Denkens. Es ist, wie wir gesehen haben, wirklich und in der Tat nur als ein Verstehen, und als ein in sich zurückgehendes Verstehen des Verstehens. Es ist in diesem Verstehen des Verstehens enthalten zuvörderst die intellektuelle Anschauung eines Gesetzes, als der *maior*; die faktische Anschauung, eines Faktums eben, als der *minor*, und die absolute Einsicht, daß das Faktum nach dem Gesetze einhergehe, als die Subsumtion. *Maior* und *minor* sind ursprünglich nicht außer der Synthesis beider, sondern in absolut synthetischer und organischer Einheit. Alles wirkliche Denken ist diese synthetische Einheit, darum ein Syllogismus. Es ist kein Begriff ohne Urteil und Schluß, denn der Begriff ist nur im Begreifen, darum im Urteilen, alles Urteilen aber geht einher nach einem Gesetze und ist darum ein Schließen aus dem Gesetze, ein Anwenden desselben auf den vorliegenden Fall. So ist umgekehrt auch kein Urteil ohne Begriff, denn es ist ein Begreifen, dessen Weise eben Begriff genannt wird. Daß Urteil nicht ohne Schluß ist, ist schon im ersten Gliede gesagt. So ist auch keine intellektuelle Anschauung eines Gesetzes, als das Wesentliche des Schlusses, ohne Urteil und Begriff: denn, wie gezeigt worden, die intellektuelle Anschauung ist nicht ohne die faktische, den *minor*, die faktische nicht ohne die intellektuelle, den *maior*; beide sind wieder synthetisch vereint in der Subsumtion. Die faktische Anschauung ist eben das Dasein der intellektuellen für sich selbst, wie sattsam gezeigt worden ist. Keine Vorstellung irgendeines Etwas ist darum ohne die intellektuelle Anschauung des Ich und die Subsumtion dieser Vorstellung unter das Ich als Zustand desselben.

Also was Eines der Dreie sei, läßt sich nur begreifen, indem alle drei begriffen werden, und aus der Einheit derselben;

denn sie werden nicht so willkürlich aneinandergesetzt, sondern sie sind ursprünglich in organischer Einheit verschmolzen.

Die gemeine Logik, welche erst das Denken von der Anschauung trennte, reißt nun auch diese drei Stücke des Denkens, Begriff, Urteil und Schluß, auseinander, und behandelt sie in besonderen Abschnitten. Durch diese Trennung macht sie nun ihre besonderen Abschnitte, die ja nur auf dem Boden der gesamten Einheit ruhen, bodenlos und unverständlich und kommt, da der organische Zusammenhang sich doch in der faktischen Erscheinung nicht verleugnet, in Verwirrungen, Verwechslungen und Wiederholungen. Z. B. die Logiker lassen die Begriffe, als den ersten abgesonderten Teil ihrer Wissenschaft, entstehen durch Abstraktion. Es ist in der faktischen Anschauung gegeben z. B. ein Pferd, als unbestimmtes Etwas: ich zerlege nun seine Merkmale, finde, daß es ähnlich ist dem und dem anderen, welches ich schon mehrmals bemerkt habe, und nenne nun das also Angeschaute ein Pferd. Hätten sie nicht zerrissen, hätten sie gewußt, daß der Begriff, hier des Pferdes, nur ist im Begreifen eines Etwas als Pferdes, d. h. im Urteilen, daß es ein Pferd sei, so wären sie auf diese abgeschmackte Ableitung gar nicht gekommen. Hätten sie aber dies ursprüngliche Sein des Begriffs lediglich im ursprünglichen Begreifen selbst aufgefunden, so würden sie auch wohl entdeckt haben, daß diesem Begreifen und Verstehen als solchem ein Gesetz zugrunde liegen müsse, daß das ganze Begreifen des Pferdes so einhergehen müsse: ein Solches, so Bestimmtes ist ein Pferd; nun ist das in faktischer Anschauung Gegebene also bestimmt, mithin ist es ein Pferd.

Hätten sie aber einmal dies begriffen, so würde die Verwunderung, woher denn der *maior*: ein soundso Bestimmtes ist Pferd, komme, sie ohne Zweifel zu der Erkenntnis getrieben haben, daß das Denken überhaupt sei eine Anschauung absoluter Gesetze, nach denen das Faktum sich richtet, die aber selbst nicht Faktum sind; und so hätte ihnen das klare Licht aufgehen können über das übersinnliche Wesen des Denkens und damit die Transszendentalphilosophie. Die Zerreißung ihres Gegenstandes allein

verdeckte ihnen vollends alles Licht, das allenfalls noch aus ihnen selbst heraus sie hätte ergreifen können.

Wir werden im Verfolg noch auf andere mannigfache Folgen dieser Zerreißung treffen. (Wir haben die organische Einheit schon vorher zum Grunde gelegt, und sind wohl sicher, sie nicht zu vergessen. Wir können darum in unserer Kritik jener Einteilung wohl ohne Gefahr folgen.)

5. In der Lehre von Begriffen unterhält nun die Logik zuvörderst über die Entstehung der Begriffe. Wir haben das Denken überhaupt schon entstehen sehen aus dem absoluten Gesetze des Seins der Erscheinung, und es als solches begriffen. Was wir etwa noch von anderen, besonderen Denkformen zu begreifen nötig haben, wird, wo wir es bedürfen, aus diesem Prinzipe ohne Zweifel gleichfalls sich ergeben. Jene Ableitung der gemeinen Logik aber haben wir schon ehemals und soeben gänzlich abgewiesen. Sie wollen Begriffe haben ohne ein Begreifen. Dies ist ein greifliche Absurdität, und es wäre schlimm, wenn ihnen die Ableitung solcher Begriffe gelänge.

Sodann suchen sie eine Klassifikation der verschiedenen Arten der Begriffe aufzustellen.

Endlich lehren sie in einem Kapitel vom Gebrauche der Begriffe die Regeln der Definition und der Einteilungen.

Was nun zuvörderst die Klassifikation der verschiedenen Arten von Begriffen betrifft, so sieht es in allen Logiken, die mir zu Gesichte gekommen sind (wenn es andere gäbe, so würde man wohl etwas davon vernommen haben), so aus, als ob sie nur klassifizierten, um zu klassifizieren und dieses ihnen auferlegten Geschäfts sich zu erledigen. Warum und wozu, läßt eben keiner deutlich merken. In dieser Klassifikation scheint ihnen die Hauptsache zu sein, Einteilungsgründe, *fundamenta divisionis*, herbeizuschaffen, so viel sie sich nur ausdenken können. Doch sind diese *fundamenta divisionis* selbst meistenteils ohne Fundament, und nun wird danach eingeteilt, was denn nicht ermangeln kann, darunter zu passen. So teilt Platner (phil. Aphorism. § 380) die Begriffe ein 1. ihrem logischen, 2. ihrem wirklichen Inhalte nach; der logische Inhalt oder die Form des Begriffes wird bestimmt teils absolut aus ihm selbst, teils relativ, d. h.

durch das Verhältnis, in welchem man ihn mit anderen Begriffen betrachtet usw., ohne alle Ordnung. Anders die Kantianer. Sie haben die von Kant aufgestellte Kategorientafel; bei ihnen muß daher alles nach den vier Grundformen einhergehen: Qualität, Quantität, Relation und Modalität; aber Modalität z. B. ist ja Resultat eines Urteils. Begriff und Urteil wird hier also untereinander geworfen; und diese Einteilungen der Begriffe sollen Einteilungen alles Vorhandenen sein, *de omni scibili et quibusdam aliis!* Es ist eine Verwirrung sondergleichen! Ich habe niemals die gute Laune über mich erhalten können, Ordnung in diese Verwirrung zu bringen, und ich wünsche irgendeinem nach mir bessere Geduld.

Ich muß darum notgedrungen diese Klassifikation der Begriffe auf sich beruhen lassen. Interessanter ist es, zu verstehen, was sie dabei beabsichtigen mögen. Offenbar eine erschöpfende Übersicht des ganzen Denkvermögens in seiner organischen Einheit: dies wollen sie durch ihr Klassifizieren auf gutes Glück erreichen. Die Weisen möglicher Klassifikation, denken sie, seien doch leichter gefunden, als die der Klassen; hätte man aber die ersten, so ergäben sich die zweiten; und wenn man auf das Vorhandene hinsähe, auch seinen Inhalt mitnimmt, so werde sich wohl endlich einmal Vollständigkeit ergeben. Weil sie sich aber doch vor ihrem eigenen Gewissen nicht leugnen können, wie dies ausfällt, so lassen sie die wahre Absicht nicht merken oder werden vielmehr verhindert, sie selbst klar einzusehen.

Wir rühmen uns, das Denken *a priori* eingesehen zu haben, hervorgehend aus seinem Gesetze. So gewiß diese Einsicht Einsicht war, in der geschlossenen Form des Bildes, so gewiß haben wir ein Geschlossenes und Vollendetes hervorgehen sehen. Es kann sich im Denken nichts Neues erzeugen; das Denken ist. Für uns ist das Denken ein Ganzes, wir müssen darum sehr leicht, vermittelst unserer Deduktion, der Logik diese erschöpfende Übersicht des Denkens leisten können.

Unter anderem auch darum war die gemeine Logik ihrer Sache nicht sicher und getraute sich darum nicht hervor mit einer Entscheidung, die wir hier versprechen. Wie war jedoch unser Denken geschlossen? Die Hauptgegensätze in unserer Übersicht

waren das durch den Inhalt des Denkens selbst gesetzte Ich, mit einem inneren und äußeren Sinne; sodann ein durch die bloße Faktizität des Denkens gesetzter Inhalt der faktischen Anschauung, mithin des Sinnes, welcher Inhalt jedoch, weil das Sein der Erscheinung Eins ist und schlechthin bleibt, auch derselbige bleibt: kurz die gesamte Sinnlichkeit. Wir haben darum die Denkbilder oder Begriffe des Ich in der Sinnlichkeit. Unter den letztern haben wir die Begriffe der verschiedenen Sinne selbst und die der besonderen Bestimmungen jedes besonderen Sinnes. Also der Hauptgegensatz ist reines Denken, dessen Qualität aus einem erkannten Gesetze hervorgeht, und empirisches, dessen Qualität nicht aus dem Gesetze eingesehen wird, sondern wovon bloß eingesehen wird, daß es sein muß. Aber es tritt hier noch eine Art der Begriffe in die Mitte. Das bestimmte faktische Bild bringt mit sich eine Raumausdehnung. Dieser ist das Bild des Bildes überhaupt, nichts Empirisches, sondern ein absolut durch das formale Sein der Erscheinung Gegebenes. Aber die sinnliche Qualität ist immer auf eine besondere Weise innerhalb des Raumes begrenzt. Also es ist, als dritte Klasse, noch das Bild des Raumes überhaupt und der möglichen Begrenzungen innerhalb des Raumes.

Im Vorbeigehen:

Es ist Kant einmal der Ausdruck entwischt: der Raum sei Form unserer Anschauung, und es lasse sich wohl die Anschauung eines Wesens denken, das diese Form nicht habe. Was er mit dem letztern gemeint habe, zu erklären, würde uns zu weit führen. (Er setzte die intellektuelle Anschauung der empirischen entgegen, und kann wohl bei jenem Wesen an Gott gedacht haben.) Aber das Unser, da kamen seine Nachfolger darüber, und fragten: wer sind denn die Wir? Etwa Endlichkeit, faktische Bildlichkeit der Erscheinung überhaupt? Nein; wir sind bescheiden! Menschen, Form der menschlichen Anschauung sei der Raum, sollte Kant gesagt haben, ungeachtet er es keineswegs gesagt hatte.[1] Ob es aber wahr wäre, wer wollte sich der Prüfung

[1] Fichte täuscht sich; Kant hat es doch gesagt. Vgl. Kritik d. r. V., 2. Aufl. 42 u. 72 (Reclam 55 u. 75); Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik (Sämtl. Werke, hrsg. v. Hartenstein 1867/68, VIII, 528).

unterstehen, denn Kant hatte es ja gesagt! Ein Kräftiger sagte gar, der Raum sei Anschauungsform nur für dieses Leben, im Himmel keineswegs, dort würden wir des Raumes und auch der Zeit, die er als Zugabe ihm noch beifügte, überhoben sein, und dies wurde mit einer Stelle aus der Offenbarung Johannis belegt, damit es doch ja nicht zweideutig bliebe, woher die Weisheit eigentlich stamme.

Ich hoffe, durch die obige Ableitung des Raumes solchen Abenteuerlichkeiten vorgebaut zu haben. Der Raum ist faktisches Bild des Bildes selbst, die aus einem solchen Bilde eben schlechthin projizierte Bildweise. Ich habe gezeigt, daß das Wesen des Verstehens darin besteht, das Gesetz und die Gesetzmäßigkeit[1], die an sich schlechthin Eins sind, zu trennen, und wieder zu verbinden: sein eigentliches Geschöpf ist darum das zwischen beiden Eingeschobene: die Bedürftigkeit eines Bandes, und das Setzen eines solchen durch die Folge. Dieses absolute Geschöpf nun des Verstandes als Bildungskraft ist es, was durch die faktische Anschauung als seiend hingestellt wird und als Raum eben ausfällt. So gewiß darum das Verstehen ist, ist der Raum, und kann nicht nicht sein; kann auch nicht etwa anders sein; wie die Sinnenwelt wohl anders sein könnte; sondern muß schlechterdings also sein, denn er ist Bild des wahrhaft seienden Bildes selber, das da ist so, wie es ist. Er liegt darum in der absoluten Grundform der Erscheinung selbst. Sie darf also nicht hoffen oder wünschen, ihn, in der Ewigkeit etwa, abzustreifen, so gewiß sie nicht abstreifen kann ihr eigenes Dasein.

Auf eine noch tiefere Weise hängt mit der Grundform der Erscheinung zusammen das Ich. Dies ist die durch die Zerreißung notwendig gewordene Identität des Gesetzes und des faktisch Gesetzmäßigen; also das unmittelbar durch die Form des Verstehens gesetzte Bild der Erscheinung selbst in ihrem Sein vor der Zerstreuung. Wer ist denn also dieses Ich, oder falls diese Einheit nach einem freilich hier noch nicht klaren Gesetze sich wieder spaltet, diese Wir? Eben selbst die Erscheinung, das Erste nach Gott, und Einzige außer Gott! Wer spricht denn da von Menschen, und was mögen das wohl sein, Menschen? Daß sie nicht

[1] das Gesetzmäßige (?)

Tier sind, nun das versteht sich. Wer hat aber jenseits in der geistigen Welt eine Bestimmung dieses Begriffs? Etwa die Engel der jüdischen Fabel? Warum nicht ebensowohl die Feen der Ammenmärchen? Wie doch solche Leute bei aller philosophischen Miene, die sie sich geben, oft ehe man sich's versieht, wieder in den plumpsten Aberglauben fallen. So bezeugt mir ein Rezensent meiner Schriften in den Heidelberger Jahrbüchern seine Verwunderung, daß ich bei meinen Deduktionen mich bloß mit den Menschen begnüge und nicht zu Engeln und Erzengeln aufsteige. Die Kabbalisten hätten mehr Mut gehabt. So mag er sich denn wundern bis ans Ende der Tage! Wo hat er denn her, daß ich in meiner Deduktion von Menschen rede? Aus seinem eigenen Unverstande hat er es, den er aus Großmut auch bei mir voraussetzen will. Wo habe ich in Schriften oder auf dem Katheder das Wort Mensch je in den Mund genommen, außer etwa, um, wie eben jetzt, die Nichtigkeit und Sinnlosigkeit dieses Wortes zu zeigen?

XXV. Vortrag. Die Absicht der Klassifikation der Logiker ist eine Übersicht des gesamten Denkens, oder der Noumene. Daß dies ein Übersehbares ist, ist bei uns bewiesen. (Unendlich und unerschöpfbar ist bloß die Anschauung, das unmittelbare Bild, in der Empirie als formelle Unendlichkeit, als Wiederholen des ist, in der Sittlichkeit erst als qualitative Unendlichkeit; alles dies aber in der Anschauung gemeinschaftlich einherschreitend nach dem vollkommen zu erschöpfenden Denkgesetze.)

Wir teilen das Denken in reines, das des Ich, und in empirisches, das des Sinnes; in der Mitte zwischen beiden liegt das Bild des Raumes und der möglichen Begrenzungen in ihm, schlechthin apriorisch, weil der Raum nur ist Bild des absoluten Bildes, der Folge.

Wenn wir nun auch bloß empirisch das uns bekannte Denken beobachten, so finden wir, daß wir durch die aufgezeigten Denkweisen das Denken noch keineswegs erschöpft haben. Woher denn die Begriffe der Art, als da ist: Materie, Pflanze, Stein,

Tier, von deren Beobachtung die logische Theorie von den Begriffen ganz vorzüglich ausgegangen ist?

Analytisch. 1. Materie usw. sind allerdings Begriffe, Bestimmungsweisen des absoluten Bildes: denn Pflanze, Tier, Pferd usf. ist ein Was. 2. Der erst angegebene sinnliche Stoff liegt darin, gewisse Qualitäten der Sinne, des Gesichts, Gefühls, Gehörs usw.; bestimmte Raumbegrenzung, Figur. 3. Es ist eine unzertrennliche Einheit solcher sinnlichen und räumlichen Qualitäten: das Zusammen macht es erst zu dem Was, zum Tier, zur Pflanze. Woher nun dies Zusammen, da wir bei der obigen Ableitung eines sinnlichen Bildes überhaupt vielmehr gelehrt haben, ein solches Bild müsse mit Ausschließung aller übrigen Sinnesqualitäten durch eine einzige unter allen bestimmt sein, was auch gewissermaßen wahr bleiben muß? Inwiefern und in welchem Sinne bleibt es wahr, und in welchem anderen Sinne ist das Gegenteil, die Mehrheit der Merkmale gesetzt? 4. Schon das bloße Zusammen möchte uns darauf führen, wie wir dies Bild eigentlich anzusehen haben; dann aber gibt es auch der bloße Anschein, daß ein ganz anderes und für unsere Ansicht neues Element in diesen Begriffen liegt. Alle diese sind ohne Zweifel im ursprünglich faktischen Wissen enthalten und müssen sich darum in einer Deduktion desselben ergeben. Da sie sich nun in unserer Deduktion nicht ergeben haben, so ist dies ein Beweis, daß wir einen Umstand derselben nicht gehörig erwogen und herausgehoben haben. Wir haben darum diesen Umstand nachzuholen, und dies ist heute unser Geschäft.

1. So viel ist klar und bekannt, daß das gesamte faktische Wissen nicht Bild irgendeines Realen ist, sondern bloß Bild des Bildes, daß in ihm nichts gebildet ist denn das Bild überhaupt; was das Erste wäre. — Sodann ist das innere Wesen des Bildes in seiner absoluten Einheit uns ganz bekannt. Das zwischen das Gesetz und das gesetzmäßige Faktum Eingeschobene ist das absolute Produkt des Bildes. Im Bilde und für dasselbe wird, was jenseits desselben ist, und wird zwar nach einem Gesetze als Folge, Genesis. So haben wir es betrachtet, und

aus diesem inneren Stoffe des Bildes haben wir z. B. den Raum als die im absolut stehenden Bilde niedergelegte absolute Folge beschrieben und abgeleitet.

(Ganz im Vorbeigehen, und bloß um das Ganze noch klarer zu machen, bemerke ich: in der Darstellung dieses Zerreißens des Gesetzes und des Gesetzmäßigen besteht auch der ganze Charakter des faktischen empirischen Wissens oder die Empirie; eben dadurch ist es Bild des Bildes, und durchaus keines Realen; in der realen Anschauung des Sittlichen ist das Gesetz und sein Erfolg nicht getrennt, sondern schlechthin in und mit einander. Das Bild selbst richtet sich nach dem Gesetze und drückt es aus in ihm selber; das Bild unmittelbar. Nur in der Analyse und in der Vergleichung mit dem Empirischen wird beides wieder getrennt, und verstanden, daß es Bild sei des Gesetzes, dieses ausdrücke; welches Verstehen in den höheren Regionen möglich ist nur dadurch, daß im empirischen Wissen das Wesen des Bildes erkannt worden, um abgezogen werden zu können von der in ihm wahrhaft liegenden Realität.)

2. Dieses Werden im Bilde hat sich nun schon oben gezeigt an dem: Ich stelle vor; was ja war das Bild eines Werdens des Ich aus einem anderen und früheren Zustande des Bewußtseins; wir haben gezeigt, daß dies bloßes Bild ist und nicht der Wahrheit gemäß: daß Ich nicht vorstelle, wohl aber, daß es sich verstehe als vorstellend, und daß dies Werden nur ist das Bild des Verstehens als selbst eines Werdens, da es doch ist, und schlechthin ist, sowie die Erscheinung ist, deren absolut formales Sein es ist. Ich hoffe, daß dieser mit vollkommener Klarheit auseinandergesetzte Punkt Ihnen gegenwärtig ist, und halte mich dabei nicht auf.

3. Hier ist es uns zu tun, und darum habe ich, um des scharfen Gegensatzes willen, diese Erinnerung vorausgeschickt, durchaus nicht um das Verstehen und das reine Denken sondern um das Verstandene; um die materielle und faktische Selbstanschauung des Ich im sinnlichen Bilde. Das Ich hat schlechthin ein Bild seiner selbst im Sinne, und zwar dem inneren. Nun ist das Bild in seiner inneren Wesensform ein Werden nach einem Gesetze. Alles darum, was in diesem Bilde, welches das

Ich von sich hat, liegt, alles, was unmittelbar Gegenstand ist des inneren Sinnes, ist in einem Werden und bringt diese Form schlechthin mit sich. — Nehmen Sie es streng, wie es gesagt ist, denn nur so verstehen Sie, wovon die Rede ist. Alle faktische Anschauung, z. B. der durch rote Farbe begrenzte Raum, ist, und wird nicht, denn er ist ein fertiges Faktum in einer Anschauung. Weil er aber doch nicht ein Sein an sich ist, sondern Bild des Bildes, das Bild aber in seiner Wurzel ein Werden ist, so ist er ein Stück aus einem Systeme des Werdens. An sich ist er dies; ob es nun jemand bemerkt oder nicht. Bild des Bildes ist die gesamte gegebene Sinnlichkeit, wie sie im inneren Sinne liegt, oder die ganze empirische Welt. Diese, so gewiß sie dies ist, ist Bild eines Werdens der einzelnen Anschauungen, nach einem Gesetze, also einer Folge derselben, in welcher jedes Folgende Glied eines Vorhergehenden ist, und nicht diesem Vorhergehendes und wieder Vorhergehendes eines andern; in einer gesetzmäßigen Reihe von Folgen,[1] und in dieser Reihe entwickelt sie sich notwendig, stets ein wirkliches Glied oben lassend, dieses sodann versenkend durch sein folgendes, und so ins unendliche fort: eine unendliche Zeit, bei einer unendlichen Summe der Entwickelung. So ist das Bild notwendig. Bild einer solchen Reihe wie die beschriebene nennt man nun Zeit. Die empirische Welt entwickelt sich notwendig in der Zeit, zufolge des aufgestellten Prinzips.

Es ist ein Werden der einzelnen Anschauungen, die für sich bestimmte sind; jede von diesen ist geschlossen, aber das Gesamte ist ein Werden. Sie liegen insgesamt in einem einzigen Flusse des Werdens. Ein Werden in einem Gesetze, und zwar dem Gesetze der Folge, daß z. B. *b* folgt aus *a*, und nicht Vorhergehendes ist von *a*, aber von *c*, und nicht Folgendes von *c*. Denn sie ist eine gesetzliche Folge. Der Raum war Bild der gesamten empirischen Anschauung, also auch der Folge, aber niedergelegt in einem vorgefundenen Sein, wo willkürlich jedes dem anderen vor- oder nachgesetzt werden kann: Sie können folgen lassen Ich, Baum, Pferd, oder Baum, Pferd, Ich. So

[1] Glied eines Vorhergehenden ist (und nicht . . . eines anderen) in einer . . . Folgen; (?)

nicht in der Zeit, weil in ihr das Werden gebildet wird als gesetzliche Folge.

4. Dadurch würde nun das Ich zerrissen in so viele einzelne Zeitmomente, als sich entwickelten. In allen wird es sich aussprechen: ich stelle vor; aber wir haben kein gemeinschaftliches Vorstellen in allen diesen Momenten. Es wäre allemal ein neues Ich, aber kein durch den Zeitwechsel dauerndes.

Wie soll es nun kommen zu diesem über allen Zeitwechsel dauernden Einen Ich? Sehen wir doch nur zu, wir haben es ja schon; wir haben bloß, um durch ein zu reiches Mannigfaltiges uns nicht zu zerstreuen, uns überhoben, auf diesen Umstand zu attendieren. Denn wir haben eingesehen: das Ich versteht sich durch den reinen Gedanken als Substanz zu den besonderen faktischen Anschauungen als seinen Akzidenzen, d. h. es versteht sich in intellektueller Anschauung als Bild schlechtweg und in reiner Einheit alles faktischen Bildes, welches, wie wir jetzt sehen, ein Werden ist in einer Zeitfolge. Dies Bild schlechtweg in reiner Einheit alles Werdens ist doch auch faktisch, außerdem könnte es sich nicht also intellektuell anschauen; es ist in allem Vorstellen ja Vorstellung des Vorstellens. Also es ist schlechthin Bild des Einen, allgemeinen Werdens oder der Zeit, und nur innerhalb derselben ist es Bild eines besonderen Zeitwechsels, gerade so, wie es Bild ist des Einen Raumes, und nur innerhalb desselben des besonderen Raumes, der Stelle. Es zerreißt also das Ich nicht: denn das Eine Bild aller Zeit steht, und das Ich ist selbst dieses Bild, schlechthin dadurch, daß es ist.

5. Das Ich ist dies Bild, habe ich gesagt und erwiesen: keineswegs es bildet dieses Bild, ist des Zeitbildes Bild: dies ist zweierlei, und es ist höchst nötig, es zu unterscheiden. Wenn es nun doch etwa aus irgendeinem Grunde zu einem solchen Bilde kommen sollte, wie hätten wir dies zu erklären? Die Zeit ist Folge nach einem absolut faktischen, nicht weiter zu erklärenden Gesetze einer bloß formalen Notwendigkeit; denn es ist hier durchaus nur von der empirischen, darum durchaus unbegreiflichen Zeitfolge die Rede; doch aber immer Notwendigkeit: und so steht denn das Ich im Setzen der besonderen Anschauung

in Absicht ihrer Stelle in der allgemeinen Zeit allerdings unter einem, hier freilich ihm nur mechanisch gebietenden Gesetze (es ist dadurch bedingt, d. i. nur in dieser Ordnung hat es die faktische Anschauung). Also das Bilden in eine bestimmte Zeit hinein ist ein Bilden lediglich nach einem Gesetze, ein Denken und Verstehen des einzelnen nach seiner Zeitbestimmung. Denn die faktische Anschauung $= a$ ist fertig. Verschlägt es ihr denn etwas, ob sie in die oder die Zeit fällt? Doch fällt sie in die Zeit; das ist offenbar ein Höheres, also zufolge eines Denkens derselben, eines Weiterbestimmens einer schon völlig fertigen empirischen Anschauung, ein Verstehen des Faktischen in einer höheren Rücksicht, wie wir oben das Denken bestimmten. Wenn nun etwa dies Verstehen wieder verstanden würde in seiner Form, d. h. abgebildet würde, so würde allerdings das Bild der Zeit, als bedingend jenes Bild eines Setzens in der Zeit, mitverstanden, und es wäre unter dieser Bedingung erklärt, wie es zu einem Bilde der allgemeinen Zeit komme. Lassen Sie uns darum diese Bedingung wohl verstehen. (Es hängt von ihr alles Künftige ab.)

6. Ich sagte, das Setzen in die Zeit, als ein Bilden innerhalb des schon vollendeten Bildes der faktischen Anschauung, sei ein Bilden nach einem besonderen Gesetze; ein Verstehen und Weiterbestimmen des Bildes. Aber es gibt ja kein Verstehen, sondern nur ein Verstehen des Verstehens; so gewiß darum ein solches Verstehen ist, so wird es auch verstanden. Wir brauchen darum gar nicht, wie wir beginnend sagten, jenes Verstehen des Verstehens, und was es mit sich bringt, hypothetisch zu setzen; wir müssen es schlechthin setzen, als integrierenden Bestandteil des faktischen Wissens selbst, und wie dieses, als absolut formales Sein der Erscheinung. Wir haben dadurch, wie sich zeigen wird, sehr viel gewonnen.

Nur recht verstanden, und gegen Verwechslung sich gesichert! In dem bisher aufgestellten absoluten Verstehen wird verstanden das Ich als Substanz schlechthin aller in dieser Region des Wissens liegenden Akzidenzen. Das Verstehen, von welchem wir gegenwärtig reden, liegt innerhalb dieser Region und ist bloß

eine Weiterbestimmung des ersten. Darum hier wird verstanden das Ich als verstehend: gerade auf dieselbe Weise, wie es oben verstanden wurde als vorstellend. Dieses Verstehen ist ein Glied aus der Mannigfaltigkeit und Akzidentalität: es ist z. B., wie wir dies sogleich werden geltend machen, ein Gegensatz gegen die in ihm verstandene besondere faktische Anschauung. Aber das substantielle Ich ist absolute Selbstanschauung alles in ihm dargestellten faktischen Werdens, als innerer Sinn; also dies Verstehen ist ein Gegenstand des innern Sinnes, durch welches nun einmal schlechthin und ohne alles begreifliche Gesetz also bestimmt ist die Selbstanschauung des Ich von sich selbst. Es ist darum nicht etwa ein solches Verstehen, sondern es wird nur gebildet, damit Bild des Verstehens überhaupt sei, welches sein muß; da aber kein Bild des Verstehens überhaupt sein kann, irgendein bestimmtes Verstehen.

Ich habe dies erinnert, und bitte Sie es sich einzuschärfen, zuvörderst darum: Das Verstehen, durch welches das Ich ist, ist, habe ich gesagt, und zeigt sich an seinem Resultate: es wird aber nicht etwa selbst verstanden, und darin besteht eben das Wesen des faktischen Wissens, daß dies Verstehen des Ich nicht verstanden werde. Es selbst verstehen, erhebt in höhere Regionen, über alle Faktizität hinaus, über die wir uns hier nicht unterhalten. Das Verstehen eines Verstehens, von dem ich hier rede, ist kein höheres, sondern ein untergeordnetes.

Sodann, um diese Lehre sogleich in einen höheren Zusammenhang zu erheben, was soeben sich zeigte: ist das gesamte faktische Wissen Bild des Bildes, vollständiges Bild desselben, so muß es ja durchaus notwendig auch sein Bild des Verstehens; denn das gesamte Bilden ist ja nicht bloße Anschauung, sondern die synthetische Einheit beider, des Bildens und des Verstehens; und das Bilden ist nur durch den Verstand und um desselben willen, wie wir die Sache in höchster Klarheit dargestellt haben. Es versteht sich darum unmittelbar aus dem höchsten Prinzipe, das wir hier zuvörderst aus dem Zusammenhange und als ein Glied des Zusammenhanges ableiteten.

Verstehen ist allemal eines Verstehens Verstehen, eines Bil-

dens nach einem Gesetze, Bild; ferner ist es ein Verstehen des Ich; also das Ich bildet sich zufolge des aufgestellten Satzes als bildend nach einem Gesetze. Hier zuvörderst als ordnend und stellend in die allgemeine Zeit die einzelnen Anschauungen; frei durchlaufend und konstruierend die Zeit, und setzend in dieselbe ein *a b c d etc.* als *antecedens* und *consequens*. Also dies Verstehen ist die bekannte Reproduktion, als welche wir schon historisch und in bloß faktischer Anschauung die gesamte gemeine Logik begriffen haben. Sie ist erklärt, und wir sind über sie zu einem merkwürdigen Resultate gelangt, das eine Menge Irrtümer über diesen Punkt beseitigt, stammend aus einem notwendigen Scheine, dessen Ursprung ich nächstens aufzeigen werde. Die Reproduktion ist gegeben durch das absolut faktische Bild: sie ist in ihrer Bestimmtheit Erscheinung des innern Sinnes. Es ist eine gewisse faktische Anschauung, welche das Ich von sich hat und der Form nach haben muß, der letzten Bestimmung nach aber gesetzlos hat: Ich reproduziere nicht: das ist nicht wahr: auf dem gesamten Standpunkte der bloßen Reproduktion des Faktischen ist gar kein Ich, sondern bloß ein leeres Bild eines solchen. Wahr ist bloß, daß die Erscheinung sich abbildet als ein reproduzierendes Ich.

7. Ein Verstehen ist gebildet, nur inwiefern es gebildet ist in seinem notwendigen Verhältnisse. Alles Verstehen aber setzt voraus ein faktisch gegebenes Bild, das aus dem Gesetze, dessen Anschauung dem Verstehen desselben zum Grunde liegt, also folgt; mithin auch dieses; im Verstehen wird ein solches faktisches Bild vorausgesetzt als Bedingung des Verstehens. Hier z. B.: die einzelne und besondere Erscheinung ist wirklich in diesem Zeitmomente, als Wahrnehmung, ehe sie, durch eine scheinbare Besinnung, auf die Eine allgemeine Zeit bezogen und in ihr im Verhältnis zu anderen Zeiterscheinungen in Absicht des Vor und Nach und des näheren Vor oder Nach geordnet wurde: denn dies sind die einzigen Zeitbestimmungen. „Ehe sie", spricht das Bild der Reproduktion; denn das faktische wird vorausgesetzt. So wird die gesamte Reproduktion in ihrem Bilde nachgesetzt der ursprünglichen Wahrnehmung, als einem vorhergehenden und sie

bedingenden Zustande. Wie verhält es sich nun damit in der Wahrheit? Durch das Bild der Reproduktion selbst wird eine solche Wahrnehmung vorausgesetzt, weil es eben als Bild einer Reproduktion ist: anders aber außer im Bilde ist ja diese gar nicht da; mithin auch nicht ohne Gegensatz. — Es verhält sich ganz so mit dem: ich reproduziere, wie mit dem: ich stelle vor. Hier erscheint das Bild des Vorstellens als Resultat eines sich Besinnens, und sich Losreißens von einem früher vorhandenen bewußtlosen Bilde. Wir haben gezeigt, daß dies nur Bild ist der Evidenz als eines Werdens, und daß ein solches Bild nur möglich ist in dem sich Anschauen als vorstellendes Ich. Ebenso hier: der Schein des sich Losreißens von der Wahrnehmung zur Reproduktion ist bloß das Bild der Evidenz im Verstehen der faktischen Erscheinung. In der Wahrheit ist das aus einem anschaulichen Gesetze Erfolgende im faktischen Bilde nur durch das Verstehen des Gesetzes; es ist darum beides durchaus vereinigt: die Reproduktion nicht ohne Wahrnehmung, und umgekehrt die Wahrnehmung nicht ohne Reproduktion. Das gesamte faktische Wissen ist Eins in allen seinen Teilen und hängt zusammen in der Einheit des Begriffes des Einen Ich und des Bildes der Einen Zeit. Das erscheinende Wissen hängt bloß davon ab, ob dieser oder jener Teil der Akzidentalität zum Fokus werde, von welchem aus alles Übrige erfaßt wird, ob dieser äußere Sinn oder jener, und diese oder jene Bestimmung desselben; ob das faktische Anschauen, oder das Verstehen überhaupt. Im ersten Falle versteht es *implicite* im Anschauen, im letzten Falle schaut es an *implicite* im Verstehen, und durch das Verstehen hindurch. Im ersteren Falle erscheint sich das Ich als wahrnehmend, im zweiten als mit Freiheit reproduzierend. Welcher dieser Grundpunkte nun Fokus werde in diesem bestimmten Zeitmomente, ist gesetzlos und durchaus gleichgültig, wenn sie es nur alle werden; denn nur dadurch entsteht ein umfassendes Bild und Begriff des gesamten faktischen Wissens.

Soviel über das faktische Bild eines Verstehens des Ich überhaupt, welches wir hier angeheftet haben an die Zeit. Es entsteht aus dieser Anwendung für unsere Übersicht der neue

Begriff der Zeit und ihrer Formen, des *antecedens* und *consequens;* denn andere Formen hat sie nicht.

8. In dieser Zeitordnung war das als bestimmendes Gesetz Angeschaute lediglich ein formales, Notwendigkeit überhaupt, ohne allen sichtbaren Grund. Die Folge der Erscheinungen ist eine bestimmte; diese Bestimmtheit aber ist eben schlechthin und unmittelbar faktisch. Dies ist bloß die Form des Verstehens. Das qualitative Bild des Verstehens müßte geben die Anschauung eines bestimmten Gesetzes, aus welchem eine solche Qualität des faktischen Bildes verstanden würde. Das reale Bild der Erscheinung ist bestimmt durch das Gesetz des qualitativen Seins der Erscheinung, wie wir wissen; ein solches Bild wird verstanden, heißt: ein qualitatives Gesetz wird angeschaut, zufolge dessen es also ist. Nun kommt es hier zwar durchaus nicht zu einem solchen realen Bilde des Seins, und ebensowenig zu einem Verstehen eines solchen Bildes; aber zum vollständigen Bilde des Bildes muß es kommen, und darum auch zum formalen Bilde dieses Verstehens, was ja das rechte und eigentliche Verstehen ist.

Zuvörderst müssen wir dies recht fassen: — Es ist gesetzt ein Doppeltes, eine faktische Anschauung, die da selbst ist, und ihr objektives Ist bei sich führt: sodann eine Konstruierbarkeit des qualitativen Inhalts dieser Anschauung, ein Werdenlassen derselben in einer Reproduktion; welches letztere selbst ein sinnlich anschaubares ist. — Sehen wir das erste an, so hat die Anschauung die Einheit und Geschlossenheit des Bildes; welche Einheit nun recht gut zu bestimmen ist; es ist die Einheit des Zeitmoments: der Anschauung, wie schon oben der synthetische Grund der Qualität des Raumes überhaupt und der sinnlichen Qualität kein anderer war. Sehen wir auf das zweite, so ist diese Einheit ein Mannigfaltiges, das werden kann in der Konstruktion und zu einem anderen hinzugesetzt werden kann aus den vorliegenden sinnlichen Grundqualitäten. Also eine solche Anschauung, als Bild eines Denkens, ist notwendig ein Mannigfaltiges von sinnlichen Qualitäten (ein anderes liegt hier der Reproduktion gar nicht offen), die nur in dieser Vereinigung eine Anschauung, und gerade diese faktische Anschauung ausmachen.

Z. B. solche Farbe, Fühlbarkeit usf.; solche Größe, solches Verhältnis der Teile zueinander, denn wir haben ja ein Mannigfaltiges. Die absolute Einheit dieses Mannigfaltigen ist die faktische Anschauung. Es gibt solche Anschauungen, denn nur diese sind Bild des Denkens; es gibt solche bestimmten, aus dieser Mannigfaltigkeit gerade der sinnlichen Elemente bestehenden Anschauungen, denn das gesamte System der Erfahrung ist ein bestimmtes; es gibt eine endliche Anzahl solcher Anschauungen, denn das System der Erfahrung ist ein geschlossenes. Vielleicht sogar läßt sich ein bestimmtes Einheitsgesetz des Systems derselben nachweisen. — Die absolute Einheit = faktische Anschauung. Die Analyse dieser Einheit der Zusammensetzung aus den verschiedenen Elementen des sinnlichen[1] ist das Verstehen derselben; und diese Analyse ist möglich; denn die faktische Einheit ist nur durch die Komplexion der Analyse.

Daß wir nun dadurch diejenige Art von Begriffen haben, die wir eigentlich wollten, die organischen Einheiten von Qualitäten, als da ist Pflanze und solche, Tier und solches usf., ist wohl klar.

Fassen wir nur die Deduktion recht, die freilich heute nicht vollendet werden kann, sondern nur vorbereitet wird.

Faktisches Bild eines Denkens. Faktisches: also nicht etwa Denken eines Denkens, sondern Anschauung, Bild, das sich nicht selbst versteht, sondern absolut nur Bild ist, wird gefordert. Was ist dies nun? Produkt, das, wenn es Produkt wäre, eines Denkens Produkt wäre. Denken ferner ist Bilden nach einem Gesetze; nun kann das absolute Bildwesen, was hier ist, die Qualität, nicht dargestellt werden, als gebildet nach einem Gesetze; denn es ist gebildet als schlechthin gegeben, ohne alles begreifliche Gesetz. Es bleibt also durchaus nur übrig dem Bilden eine sichtbare Folge des Mannigfaltigen, also, daß jedes Element setze die übrigen usf. Dieses wäre darum das Gesetz, wie wir einsahen, nach welchem ein solches Bild zustande kommen müßte. Ein solches hat nun ferner zwei Grundformen: die faktische Anschauung, eben des Produkts: $a + b + c$, in

[1] sinnlichen Mannigfaltigen (?)

absoluter Einheit: das Verstehen dieser Einheit, oder die Reproduktion, welche das Faktum sich voraussetzt, was nun eigentlich nicht wahr ist: denn die Anschauung ist nur die Anschauung dieser Analyse.

Soviel über die Form: nun liegt noch ein anderes Tieferes darin, wodurch, wie ich hoffe, das Vorgetragene, welches ich Sie gleichwohl zu merken bitte, eine andere Klarheit erhalten wird.

XXVI. Vortrag. Unser Zweck ist eine Übersicht des gesamten, in dem ursprünglich faktischen Wissen niedergelegten Denkens, oder der Begriffe; welche die gemeine Logik durch ihre Klassifikation der Begriffe gleichfalls bezweckt. Wir hatten es eingeteilt in das des sinnlichen, und das des reinen Ich, und des in der Mitte liegenden Raumes und seiner Begrenzungen. Doch war dies noch nicht erschöpfend. Wir hatten die merkwürdigste Art der Begriffe, dergleichen da ist (wir müssen es erst wohl mit Beispielen erläutern) Körper, Pflanze usf., dadurch nicht mit befaßt.

In dem Forschen nach dem Ursprunge dieser Begriffe hat sich gezeigt, daß wir in der obigen Ableitung einen Teil des Prinzips des faktischen Wissens ganz und gar übersehen hatten. Das faktische Wissen ist Bild des Bildes. Das Bild ist aber nicht etwa bloß ein Anschauen, sondern auch ein Denken. Das Ich darum, welches da ist Bild des Bildes, muß sich finden auch als ein Denken; das Denken muß in dem Gesichte, das es von sich schlechthin hat, in einer faktischen Anschauung, d. i. in dem Sinne abgebildet sein. Zuvörderst der Form nach: im Setzen nach einem Gesetze überhaupt, das denn doch ein reines Denkgesetz ist, indem es zur innern Bestimmung der Anschauung gar nichts beiträgt. Als solches fand sich das Setzen in die Zeit. Hier war ein Denken, denn es wurde durch dies Setzen nicht das Innere der Anschauung bestimmt, sondern die Anschauung in Beziehung auf ein Höheres. Daß in diesem Setzen in der Zeit das Bild der Zeit überhaupt, und der Verhältnisse der Anschauung zu dieser Zeit in einer so erscheinenden Reproduktion ge-

setzt werden müsse, sahen wir zugleich. Dadurch war zu dem System der Begriffe hinzugekommen der Begriff der Zeit und ihrer Formen: Vor und Nach.

Aber, sagten wir weiter, das Denken muß auch wirklich und in der Tat als erzeugend sein Objekt, darum als Anschauung eines qualitativ bestimmten Gesetzes abgebildet werden; außerdem ist es nicht, somit auch das ganze Bilden nicht, abgebildet in der faktischen Anschauung.

Wir haben hier zwei verschiedene Arten des Denkens; es kommt alles darauf an, daß man den Unterschied beider recht genau fasse. Zuvörderst bleibt hier, um uns nicht zu zerstreuen und unser Objekt rein zu haben, der Teil, der die Reproduktion betrifft, vor der Hand ganz weg, und es ist nur die Rede von der weiteren Bestimmung der unmittelbar faktischen Anschauung. Auf die erste Weise zeigt sich (ist in der Anschauung desselben niedergelegt) am Objekte in seiner äußeren Form das Resultat der Anschauung eines Gesetzes, das der Folge in der Zeit, ohne jedoch daß das Objekt selbst in seinem Innern dadurch auf irgendeine Weise bestimmt sei. Im Gegenteil muß auf die zweite Weise durch das Denken oder durch die Anschauung des Gesetzes das Objekt der faktischen Anschauung in seinem Innern bestimmt sein; nur durch jene Anschauung des Gesetzes und zufolge derselben und des in ihm ausgedrückten Gesetzes soll es innerlich ein solches sein, wie es ist und gefunden wird.

Soviel im allgemeinen; jetzt an das Besondere. (Diese Untersuchung ist nicht eigentlich an sich schwer, sie ist nur neu, weil diese Region des Wissens kaum jemals gründlich untersucht worden ist, und es bedarf eigentlich bloß der Genauigkeit im Ordnen der Prinzipien, die uns sehr bekannt und geläufig sind.)

1. Das Bild eines solchen Denkens kommt vor in einer geschlossenen und vollendeten faktischen Anschauung des äußeren Sinnes, die sich ausspricht: es ist nicht, es wird. Es ist darum klar, daß in der Anschauung, von der wir reden, nicht etwa ein wirkliches Denken vorkommen kann; denn dies ist nur das Bild eines Folgerns, also eines Werdens und Flusses. Der Satz kann darum nur bedeuten: das Angeschaute ist niedergelegtes Produkt

des Denkens; es für sich betrachtet ist schlechthin, und ist schlechthin so, wie es ist *ex ipso facto:* wenn es aber erklärt werden sollte, so würde es sich durchaus nicht anders ansehen lassen denn als Produkt des Denkens.

Deutlicher: es läßt sich nur ansehen als Produkt des Denkens: was heißt das? Denken ist Folgerung aus einem Gesetze als der Prämisse. Das eigentliche Produkt des Denkens ist darum die Folge. Es läßt sich etwas ansehen nur als Produkt des Denkens heißt darum, es läßt sich nur als Folge ansehen. Nun aber vergessen Sie nicht (denn davon hängt die ganze beabzweckte Einsicht ab), daß diese Folge sein soll in einem durchaus in sich geschlossenen und vollständigen Bilde, das darum nicht etwa aus sich herausgeht zur Anschauung eines anderen als seines Grundes. (Dies gäbe ein wirklich angeschautes Denken, nicht ein bloßes Produkt.) Die Folge ist innerhalb der Anschauung heißt: Grund und Folge liegen beide in ihr; also es liegt in ihr gewiß, falls es nämlich zur Unterscheidung käme, ein anschaubares Mannigfaltige, das aufs wenigste ein zwiefaches sein muß, und insbesondere läßt jedes sich ansehen und muß sich ansehen lassen als die Folge des andern, und darum auch jedes als den Grund des andern. Kurz, es gäbe die Ableitung der sehr bekannten und von uns oft bei anderen Gelegenheiten beschriebenen organischen Einheit des Mannnigfaltigen, in welcher durch das Gesetztsein des Einen Teils schlechthin alle übrigen Teile gesetzt sind als seine Folge, und dieses Eine doch wieder gesetzt ist als Folge jedes möglichen der übrigen. Diese innere Gemeinschaft und absolute Wechselwirkung der Folge, wodurch allein die organische Einheit des Mannigfaltigen entsteht, ist das gesuchte Bild. Es versteht sich wohl, daß, falls dies Bild in absoluter Form erscheint, das auf diese Weise vereinigte Mannigfaltige ein unendliches sein muß. Was das Erste wäre.

2. Ein solches Bild ist nun in der Tat das, was wir wollen, ein faktisches Bild des Denkens. Zuvörderst ist in einem solchen Bilde eben die Folge, als das absolute Erzeugnis des Denkens, aller aus allen, der notwendige Zusammenhang der-

selben, der kein einzelnes herausfallen läßt, das, was die Anschauung schlechtweg mit sich bringt, um Eine zu sein in der Mannigfaltigkeit, und was die Anschauung eben selbst schlechtweg ist. Doch ist diese Folge hier nicht, wie in dem Bilde des Raumes, die ganze Anschauung; sondern sie ist, in ihrer Bestimmtheit, Grund, und ist lebendig hingeschaut als Grund eines anderen, eben dieser Mannigfaltigkeit in der faktischen Einheit der Anschauung. Durch das Bild einer solchen Einheit, d. i. einer solchen Folge des Mannigfaltigen ist ja das Mannigfaltige selbst in der Anschauung gesetzt. Von diesem Bilde der organischen Einheit, und einer solchen organischen Einheit innerhalb der Form der Folge geht das Ganze aus, und das Mannigfaltige ist selbst die notwendige Folge jener Einheit. Etwas, das durch seine absolute Form sich als Denken bewährt, wird hingeschaut als Grund eines Hingeschauten, der Glieder, welche zueinander in dem Verhältnisse der wechselseitigen Folge stehen. Die Anschauung, von der wir reden, ist darum unmittelbar, und in der eigentlichen Wurzel ihres Seins Anschauung eines Denkens, eines durchaus bestimmten Folgerns und Verknüpfens, das jedoch, weil es in faktischer Anschauung ist, der Form des Werdens entbehrt; und dadurch, daß sie dies ist, sind ihre übrigen Teile schlechthin gesetzt. Eines Denkens, welches nicht etwa auch außerdem noch ist und sich zuträgt; das wäre allem, was wir aufgestellt haben, durchaus zuwider; das Bild eines solchen Denkens ist schlechthin, als zum absolut formalen Sein der Erscheinung gehörig und integrierender Bestandteil derselben; und das darin Gebildete, das Denken, ist nur in und zufolge dieses Bildes; daher erhält es auch die ihm eigentlich widersprechende Form des Nichtwerdens. Bild eines Denkens muß so sein: Bild eines solchen Denkens, weil es kein Bild des Denkens überhaupt geben kann; es ist schlechthin, so gewiß die Erscheinung ist, es wird nicht. Oder mit anderen Worten: die sinnlichen Qualitäten und Räume kommen nicht bloß in unmittelbarer Anschauung, sondern auch in einem, sie nach einer Regel vereinigenden Denkbilde vor.

Daß das in einem solchen organischen Einheitsbilde befaßte

Mannigfaltige allein aus dem hier vorliegenden sinnlichen und räumlichen Stoffe sein könne, versteht sich von selbst und ist eine leichte Folgerung; so lange, bis wir etwa durch die Art der Bilder selbst ein neues Prinzip in die Erfahrungswelt hineinbringen.

3. Ein solches Bild ist, sage ich, denn es gehört zum formalen Sein der Erscheinung, die das Denken auch bilden muß: es wird eine solche bestimmte Einheit der Mannigfaltigkeit. Darum angeschaut in Einheit des Zeitmoments. Die Anschauung z. B. einer Pflanze, eines Tieres, wie dies sein soll an sich als Pflanze, ist in einem Momente vollendet, Ein Schlag, und es ist dabei kein Zusammensetzen oder Überlegen, laut der aufgestellten Prinzipien, daß das Bild sei schlechtweg. Ein ganz anderes ist die Frage, ob sie auch als Pflanze begriffen werde, d. i. ob die faktische Anschauung begleitet sei von dem Bewußtsein: ich sehe da nicht Materie überhaupt, sondern eine Pflanze, ein Tier. (Die Beantwortung der Frage, ob mit der Anschauung notwendig auch der Begriff gesetzt sei, hängt davon ab: was würde dazu gehören, wenn ein solches Bild zugleich mitgesetzt sein sollte?)

Wir sagten früher, zu dem: ich stelle vor, ich schaue an überhaupt, gehöre das Verstehen des Ich überhaupt als eines Bildes. Hier würde erfordert werden insbesondere das Verstehen des Ich, als selbst der Einheit in der vorher beschriebenen faktischen Einheit der Folge. Die beschriebene Anschauung ist notwendig an sich die Einheit der Folge, des Schließens aller aus allen. Wenn nun in diese Einheit hineinträte das Bewußtsein des Ich: ich schließe, so wäre erst das Verständnis des Mannigfaltigen aus der Einheit und umgekehrt erreicht. Es würde heißen: ich bin und bleibe das Eine in dem Mannigfaltigen, das organisch zusammenhält in dem Flusse dieser Einheit, der nun erst durch die hinzukommende neue Einheit und im Gegensatze mit derselben zu einem Flusse würde, die Form des Werdens annähme. Dieses Verstehen des Ich in der organischen Einheit gäbe darum die schon früher abgeleitete Reproduktion: — Bemerken Sie:

a) Das Verstehen des Ich ist zufolge unseres Beweises schlechthin; denn dadurch allein wird die faktische Anschauung Selbstanschauung, Sinn. Das gegenwärtige Verstehen, durch welches das Ich als die Einheit des Erscheinens in jener Einheit sich versteht, ist kein neues, sondern nur die Erweiterung des ersten, die eben schlechtweg ist, inwiefern sie ist.

b) Eine Bemerkung, die wohl die an sich nicht leichte Sache klar machen wird. Dieses Denken des Mannigfaltigen, Reproduzieren dessen, was in dem absolut gegebenen sinnlichen Objekte schlechthin vereinigt sein soll, ist gar nicht möglich außer mit dem Bewußtsein des Ich vereinigt. In anderen Regionen verhält sich dies ganz anders: ein Übersinnliches kann ich denken, ohne meines Denkens mir bewußt zu werden. Gott ist, die Welt ist, sagen die meisten, und es kostet in der Tat Mühe, sie zu der Reflexion zu bringen, daß das Sein Gottes und der Welt für sie, in der Tat ihr Gedanke, Produkt ihres Denkens ist. Woher dies komme, mögen wir erklären, wenn wir einmal in dieser Region uns befinden werden. Aber den Gedanken eines Gegenstandes der sinnlichen Erfahrung, einer Pflanze, usf. haben wir nur als Gedanken, als solchen aber mit dem: ich denke: darum, weil ein solches in der faktischen Anschauung besonders sich hinstellt; dagegen die intellektuelle Anschauung sich nur an das Denken knüpft, und darum sehr leicht dieses selbst verdeckt. Ganz anders bei dem Sinnlichen, da legt sich das Sein nicht unmittelbar an das Denken an, sondern seine Anschauung stellt sich hin als ein Faktisches; darum muß das Denken hier bezeichnet sein mit dem Charakter des denkenden Ich; statt daß im Übersinnlichen die Anschauung im Faktum des Denkens mit ihm synthetisch vereinigt aufgeht.

Also — es ergibt sich hier in unmittelbarer Anschauung, und als Faktum derselben der als Grundsatz des ganzen faktischen Wissens hingestellte Satz: daß in ihm das Gesetz und die faktische Anschauung auseinander gerissen werden, nebeneinander treten. Hier wird die unmittelbare Anschauung dieses Gesetzes, das Denken, und die Anschauung der Anschauung eines solchen Denkens disjungiert und durchaus einander entgegengesetzt. Die

letztere ist die Anschauung des Mannigfaltigen in Einem; die erste, das Bild des Gesetzes, ist die Reproduktion dieses Mannigfaltigen durch ein offenbar nicht wirkliches, sondern als eine Bestimmung des Ich durch den innern Sinn nur wahrgenommenes Denken.

4. Was noch dunkel ist, wird sogleich klar werden, wenn wir tun, was ohnedies der Gang unserer Untersuchung fordert, wenn wir die synthetische Anschauung aufsuchen, in der die beiden aufgestellten Teile vereinigt sind.

Diese ist, wie alle synthetische Anschauung, Anschauung des Ich, absolut faktische, durch den innern Sinn; und zwar des Ich, als faktisch anschauenden, und als denkenden oder reproduzierenden in Einer und derselben objektiven Anschauung. Also ein Bild des Ich als anschauend, was es denkt, und denkend, was es anschaut. Die faktische Anschauung, wie wir sie vorher beschrieben haben, als Anschauung organischer Einheit, ist nicht unmittelbar, sondern sie ist selbst ein Angeschautes, innerhalb des als anschauend angeschauten Ich. Das Ich soll sich denken als anschauend, mit diesem bestimmten Charakter: aber die Anschauung ist solche nur im Gegensatze mit dem Denken; soll darum das Ich als anschauendes sich denken, so muß es zugleich in derselben Rücksicht als denkendes angeschaut werden; und es ist eins nicht ohne das andere (obwohl, da die Anschauung allenthalben dem Denken als Bedingendes voraus- und dies jenem als Bedingtes nachgesetzt wird, durch und in dieser Einheitsanschauung die beiden Teile, als in diesem Verhältnisse zueinander stehend, werden abgebildet werden).

Und nun erst ist das begehrte Bild des Denkens zustande gekommen. Es ist zuvörderst ein durchaus bestimmtes, außerdem wäre es gar kein faktisches Bild, in der Form der Faktizität d. i. ein durch ein Bilden nach einem Gesetze zustande gekommenes Bild (ein $a + b + c$ usf., in welchem jedes gesetzt ist durch alles). Das Bild kommt zustande durch das Bild des Bildens. Nur so ist's des Denkens Bild.

Ein Denken aber und Bilden ist ein Werden. Diesem Werden muß gegenüberstehen das faktische Sein des Werdens,

gleichfalls nach der Grundform des faktischen Wissens überhaupt, in welchem schlechthin diese beiden Teile sich einander gegenüberstellen. Jenes Werden ist darum nicht etwa ein ursprüngliches Werden, sondern nur ein Nachwerden, Nachkonstruieren. Hier wird nun das Ich schlechthin gebildet, empirisch, und für den Sinn, als ein denkendes. Es ist darum ein bloßes Bild eines Denkens, kein wirkliches. Dies ist nun das logische Denken, welches auch als bloßes Bild dadurch erscheint, daß ihm das Produkt seines Denkens, welches ja unabhängig von ihm dem äußeren Sinne gegeben ist, abgesprochen wird: es erdenkt ja nicht. —

Beides aber, die faktische Anschauung, und das dieselbe begleitende Bild eines Denkens ist schlechthin Eins, und kein Teil ohne den anderen. Dies nun angewendet: es ist keine Anschauung einer organischen Einheit des Mannigfaltigen, einer Pflanze, ohne das Denken derselben; denn die ganze Einheit ist nur Einheit des Denkens. Beides aber ist weder ein wahres Denken, noch ein wahres Anschauen, sondern nur eine Sich-Anschauung des Ich als denkenden und anschauenden, anschauenden das Denkprodukt. Diese Anschauung ist hier das Absolute, in der alles liegt und von der alles ausgeht, weil da sein muß ein Bild des Denkens in faktischer Form, die faktische Form aber die aufgezeigten Bestimmungen mit sich bringt.

5. Nun die folgende Bemerkung, die weit greift, und die ich Ihrer Überlegung besonders empfehle. In der synthetischen Anschauung des Denkens und der faktischen Anschauung wird die letztere dem Denken vorausgesetzt, und jenes gebildet als nachkommend. So haben wir es bisher im besonderen ersehen; so muß es wohl auch sein im allgemeinen. Es mag darum wohl sein, daß das Ich, wenn es zur Anschauung seines Denkens kommt, wovon allein, als der vollendeten faktischen Anschauung, wir ausgehen, einen Zustand seiner selbst im bloßen faktischen Anschauen, da es noch nicht dachte und alle die Gegenstände des Denkens anschaute, ohne sie zu denken, dem jetzigen Zustande voraussetzt und so die Entwicklung des Denkens setzt in eine spätere Zeit. Welche lange Zeit, und in welchen Zeitpunkt der-

selben es erst setzen möge das Denken, läßt sich nicht angeben und ist durchaus gesetzlos, da es rein empirisch ist. Wer nun fragen würde: ist es doch also nicht wahr, daß das faktische Anschauen dem Denken in der Zeit vorausgeht? den würde ich zurückfragen: ist denn überhaupt in dieser ganzen Region des faktischen Wissens Wahrheit und Realität? So wahr das Ganze ist, für so wahr mag auch dieser Umstand gelten; das Ganze nämlich ist nicht wahr. Wenn dein Ich sich zum höheren, der sittlichen Anschauung, erheben wird, dann erst wird es sich zum Wahren erheben, und in diesem zur wahren Zeit, und dann wird es erkennen, daß alles Frühere, welche Zeitverhältnisse es auch vorspiegelte, nichts war, und darum auch in demselben keine Zeit verging.

6. Das beschriebene Bild war Bild des Denkens als der Anschauung eines Gesetzes, auch nur der Form nach. Es war die bloße Folge in der Einheit einer Anschauung dargestellt. Nun muß doch ein Gesetz sein, welches diese Folge $(a + b + c)$ setzt, das selbst Grund ist einer solchen Folge. Oder anders: jetzt ist das Gesetz nur überhaupt in seinem Resultate angeschaut, in der Folge; und über diese Folge, dies Beieinander des Mannigfaltigen, hat weder die Anschauung noch die Reproduktion sich erhoben. Das Gesetz in seiner Einheit ist darum noch gar nicht angeschaut; in seiner Einheit wäre es unabhängig von der ganzen Folge und wäre das, durch dessen Gesetztsein die Folge gesetzt wäre als Apriorisches, ohne erst des Faktums der Anschauung zu bedürfen. Fassen Sie diesen feinen Unterschied indessen, er wird bald klar werden.

Zuvörderst: ein eigentlich qualitatives Sein der Erscheinung, darum ein dieses Sein ausdrückendes wahres Gesetz, kann in dieser ganzen Region nicht vorkommen. Es ist darum ganz klar, daß auch hier das Gesetz nur heraustritt in seiner Form, als absolute Einheit und Einfachheit, als Grund des Mannigfaltigen: aber das ist das Besondere und Neue, daß dies Gesetz eine objektive und für sich bestehende Einheit wird, als Grund des Mannigfaltigen.

Sodann: wie soll es zur Darstellung des Gesetzes in dieser

Form kommen? Denn in der Schilderung der bisherigen Anschauung lag dies auf keine Weise. Antwort: Wenn das Denken verstanden würde aus seinem Grunde. Aber alles Denken, welches hier liegt, muß verstanden werden können, denn alles ist Selbstanschauung des Ich. Darin hängt alles zusammen, und auf diese Ichanschauung muß alles zurückgeführt werden können.

7. Wenn nun auf diese Weise das Gesetz als Gesetz verstanden würde, was gäbe es für ein Bild? Ein Gesetz, welches unmittelbar in und durch sein bloßes Sein setzt seine Folge (wie dies hier sich verhält, da die Folge sogar ohne Gesetz angeschaut ist, denn das Gesetz wird aus ihr verstanden), heißt Kraft; die eben schlechthin ist, weil sie ist, in einer faktischen Anschauung, und zufolge welcher das Mannigfaltige notwendig Eins ist: darum Naturkraft, und die Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung als die Folge davon wäre Produkt der Naturkraft.

(Es tritt hier also zwischen das Gesetz und die Folge des Gesetzes nicht eine Freiheit, wie beim Sittengesetze; sondern hier tritt es ein in unmittelbare Anschauung und Denken; solches Gesetz, welches unmittelbar seine Folge setzt, ist aber Kraft.)

Das Grundbeispiel dafür dringt sich uns fast auf. In der unmittelbar einfachsten Anschauung wird Raum und sinnliche Qualität vereinigt, und dadurch die einfache Qualität verbreitet durch ein Mannigfaltiges. Das liegt in der Synthesis. Wodurch aber wird denn dieser leere, durchsichtige und nach Belieben zu begrenzende Raum in der Synthesis mit der Qualität zu einer zusammenhängenden, widerstehenden, wirklich versuchten Teilung, kurz zu dem, was wir Materie nennen? Es ist durch die Mannigfaltigkeit verbreitet ein absolutes Gesetz der Einheit, des Zusammenhaltens derselben, als Kraft. Anziehung nennt man dies: also die Anziehung des Mannigfaltigen, wodurch die Materie Materie ist, ist das Bild der schlechthin im faktischen Wissen gegebenen Kraft der Einheit überhaupt, des Mannigfaltigen überhaupt. Kräftige Einheit, weil sie bindet die Anschauung und dieselbe zu einer geschlossenen Einheit von Mannigfaltigen macht. Alles Denken eines Körpers, ob wir es verstehen oder nicht, ist Resultat jenes Grundgedankens der Kraft, und so ist

denn diese Anziehung das einfachste Bild der Kraft, die wir eben abgeleitet haben.

8. So bekommen wir denn hierdurch zwei neue Denkbilder, und ihnen untergeordnete Arten der Begriffe: das des Denkens selbst: Naturprodukt, und das seines Verstehens: Naturkraft. Das erstere ist auch Kraft, es ist in faktischer Anschauung ganz, was das letzte ist im bloßen Denken, die faktische Darstellung desselben. Die Teile des einzelnen wahrgenommenen Körpers hängen mit Kraft zusammen. Diese Kraft ist nämlich die der allgemeinen Anziehung der Materie in der Natur.

Wir werden diesen Begriff der Naturkraft, auf welchem diese Art der Denkbilder beruht, durch eine Einteilung noch weiter bestimmen, und so die von ihm abhängigen Denkbilder näher übersehen können.

XXVII. Vortrag. Das faktische Wissen, als Bild des Bildes, oder des Wissens überhaupt in seiner bloßen leeren Form, ist, wie sich versteht, auch Bild des Denkens, da dies zum Wissen gehört. Wir haben gezeigt, daß durch dieses Gesetz, das Denken zu bilden, sein Objekt, das empirisch schlechthin Gegebene sich verwandle in Kraft, und gewisse Erscheinungen derselben (eben die das Denken bilden, die organischen Einheiten eines Mannigfaltigen) in die Produkte dieser Kraft. Es ist zum Schlusse erinnert worden, daß, da die Produkte zur Kraft sich verhalten wie die faktische Anschauung zum Denken, sie darum nur die Erscheinung sind des in der Kraft Gedachten, in ihnen dieselbe Kraft niedergelegt ist und angeschaut wird, welche in der Naturkraft bloß gedacht wird. Wie sich dies am Beispiele jedes Körpers zeigt, dessen Teile ebenso sich anziehen, wie die Eine allgemeine Natur sich anzieht in allen ihren Teilen.

(Im Vorbeigehen: die besondere Wissenschaft, wenigstens inwiefern sie Naturwissenschaft ist, ist dadurch erklärt. Sie ist das Verstehen des Gesetzes, welches im Phänomen niedergelegt, und durch dessen notwendige Anschauung das Phänomen ist;

also in der Tat kein Herausgehen aus den Phänomenen, sondern nur ein sich klar Machen dessen, was man eigentlich denkt, wenn man das Phänomen denkt: eine Vergeistigung durch Denken und Verallgemeinerung dessen, was im Phänomen ganz und durchaus liegt. Wenn bei einem Körper überhaupt etwas gedacht, wenn er wahrhaft als eine Einheit begriffen wird, so wird die Anziehung gedacht, und wenn diese nicht gedacht wird, so wird überhaupt nichts gedacht. So sehr darum diejenigen, die nichts Höheres kennen, diese Wissenschaft bewundern mögen, und so sehr sie allerdings die Hochachtung derer verdienen mag, die nicht einmal sie kennen: so ersehen doch wir in unserm Zusammenhange, daß sie nichts so Erhabenes und Bewundernswürdiges ist, und dürfen es uns gar nicht befremden lassen, wenn in der W.-L. uns ein Höheres gezeigt wird.)

Überlegen Sie mit mir Folgendes:

1. Jene Naturkraft (denn von dieser rede ich jetzt) in ihrer Einfachheit ist gedacht und verstanden als ein Sein; sie ist eben und ist eine solche, und damit gut. Sie ist insofern in faktischer Form der Anschauung, und für diese; aber der faktischen Form entspricht nach dem aufgestellten Grundgesetze in dieser ganzen Region die genetische. Nehmen Sie dies in doppelter Bedeutung. Zuvörderst ist gesagt worden, daß die Kraft als Grund der Einheit des Mannigfachen im Phänomen verstanden wird; im Phänomen die letztere aus der erstern folge, wie die Materie überhaupt und die Materialität jedes Naturobjektes aus der allgemeinen Anziehung. Es wird also durch das Denken allerdings eine Genesis zwischen der Kraft und ihrer Folge, dem Naturprodukt, gesetzt.

Dies aber nicht allein, sondern wir sagen, die Folge erscheint auch, die Genesis tritt wirklich ein in das faktische Wissen, inwiefern sie in faktischer Anschauung erscheinen kann; es gibt in der Anschauung ein Fortrücken der Zustände des Objektes vom Nichtsein Naturprodukt auf gewisse Weise, zum Sein desselben, eben aus dem angeführten Grunde, weil der Form des Seins gegenübersteht in demselben Organe, welches hier die unmittelbare Anschauung ist, die des Werdens. Das einfachste und

absolute Beispiel ist hier die Bewegung. Bewegung ist ein Werden als Resultat der allgemeinen Anziehung. Was ruht, wird gehalten an seiner Stelle durch die allgemeine Anziehung. Was sich bewegt, wird bewegt durch dieselbe Naturkraft. Es ruhte, zufolge der allgemeinen Anziehung; ihr Gesetz war durch seine Ruhe erfüllt; es gerät jetzt in Bewegung, z. B. in Fall, dadurch, daß dies Gesetz sich anders bestimmt, populär, daß es angezogen wird durch etwas anderes außer ihm, z. B. den Mittelpunkt der Erde, weil ihm sein Stützpunkt entzogen und eben dadurch das Gesetz anders bestimmt worden ist. Es wird sich bewegen, solange bis dies durch weitere Bestimmung entstandene Gesetz erfüllt ist, hier, bis es einen neuen Stützpunkt gefunden hat. Und so ist denn die Bewegung ein Bild des Werdens einer Anziehung. Einer, sage ich, eines bestimmten Akzidens derselben; denn die Anziehung selbst ist, wird nicht, wie das System der Empirie, die Natur, ist, und diese ist, wie die Erscheinung selbst ist, welche ist, so gewiß Gott ist. (Weiter unten werden wir über diesen Ausdruck eine allgemeine Bemerkung machen.)

2. Wir haben die Naturkraft betrachtet als Kraft der Einheit des Mannigfaltigen überhaupt, des allereinfachsten Mannigfaltigen, welches die Synthesis der Qualität mit dem Raume gibt. Aber der Begriff eines Naturproduktes ist nicht bloß dieses Mannigfaltige, sondern auch eine Mannigfaltigkeit sinnlicher Qualitäten in organischer Einheit. Es gibt darum auch ein Gesetz der Einheit: zuvörderst der Einheit jeder Qualität für sich im Raume, sodann der Einheit mehrerer Qualitäten zur organischen Einheit eines Körpers. Gesetz der Einheit eines Mannigfaltigen können wir Anziehung nennen, wie wir es in seiner ersten Gestalt nannten; dies gäbe eine Anziehung dessen, was derselben Qualität ist, sowie die Anziehung verschiedener Qualitäten unter sich zur organischen Einheit eines Körpers; kurz es gäbe die Natur als chemische Grundkraft, und die Gesetze der chemischen Affinitäten, sowohl jeder Qualität mit sich selbst, als der verschiedenen, die stufenweise und nach einer systematischen Regel sich verwandt sein und sich anziehen müßten, um die

ganze Sphäre der Wahrnehmung zu verwandeln in ein System von organischen Einheiten der sinnlichen Qualitäten. Die Natur muß überhaupt chemisch sein, denn dies gehört zur Darstellung des Begriffs schlechthin: daß sie es auf so bestimmte Weise ist, wie es faktisch sich findet, kommt daher, weil sie es nicht überhaupt sein kann, sondern auf eine bestimmte Weise sein muß, und ist selbst ohne alles Gesetz, wie das bestimmte Sein der Natur überhaupt. Daher nun alle Mineralien, als Produkte der chemischen Naturkräfte.

3. Die abgeleitete chemische Anziehung muß sich unserm Grundgesetze zufolge auch im Werden in der Anschauung darstellen. Ich rede hier nicht von der künstlichen Darstellung durch das chemische Experiment; dies gehört in die Theorie der Wissenschaft und ist Auflösung, Analyse der Naturprodukte erster Art, sondern ich sage: in unmittelbarer Wahrnehmung muß sie dies sein. Diese Erscheinung ist nun, wie jeder sogleich einsehen wird, das Wachsen, und das Naturprodukt, in welchem sich dies darstellt, die Pflanze.

4. Die Natur ist in ihr selber selbständiger und letzter Grund der Bewegung, so gewiß eine solche Bewegung ist. Denn durch ihr Sein ist sie bloß Anziehung schlechtweg. Bewegung wird sie nur durch die absolute Fortbestimmung ihrer selbst innerhalb jenes Gesetzes, durch eigene, absolute Bestimmung, da die Natur ja in sich selbst geschlossen ist, und nichts außer ihr in sie eingreifen kann, da sie ein absolutes System ist. Als solche absolute Bewegungskraft muß sie sich darstellen und niederlegen: losgerissen von der allgemeinen Anziehungskraft äußerlich und in ihr selber. Ein sowohl zu ursprünglicher Fortbewegung im Raume als zur gleichfalls ursprünglichen Veränderung der Lage seiner eigenen Teile zueinander organisierter einzelner Körper ist bekanntermaßen der Tierleib.

5. Diese absolut selbständige Bewegung, die wir jetzt hingestellt haben in der faktischen Form des Seins, muß wieder in der Form der Genesis heraustreten: d. h. sie muß erscheinen als absolute Folge und durchaus nichts weiter als eben diese Folge eines Grundes. Darauf kommt alles an, wie das Resultat bald

lehren wird; denn die Form der geforderten Anschauung ist absolute Genesis. (Wie wir ja auch den ganzen Begriff der Naturkraft so aufgestellt haben; aus der absoluten Einfachheit folgt die organische Erscheinung der Einheit des Mannigfaltigen, und die letztere ist ganz und gar nichts als diese Folge.) Was wäre nun das: der Grund einer Bewegung? Bewegung ist absolut nichts weiter als Einheit der Mannigfaltigkeit; und hier dringt sich dieser Begriff auf: es ist das unendlich Mannigfaltige des Raumes verbunden durch die Einheit der Richtung, der Linie der Bewegung. Diese Einheit ist nun nur in einem Begriffe, also Grund der Bewegung kann nur sein ein Begriff. Die selbständige Bewegung tritt in der Form der Genesis heraus, heißt: sie wird angeschaut als schlechthin unmittelbare Folge ihres Begriffs: ist der Begriff, so auch sie. Die ganze Genesis darum, nicht das eine, noch das zweite, sondern die Synthesis beider tritt ein in die faktische Anschauung. Also auch der Begriff als Grund wird angeschaut als ein Faktum; die Anschauung eines Begriffs aber als ein Faktum, etwas, das nicht mehr wird, durch Hinschauung des dasselbe konstruierenden Ich, wie ich gestern das organische Bewußtsein des Denkens beschrieben habe, sondern ist fertig und vollendet: diese Anschauung ist die eines Wollens, wie ich Sie dies sich in der Anschauung zu konstruieren bitte. (Das Bild des Überganges vom bloßen Beraten und hin und her Überlegen zum Abschluß: so soll es sein, so will ich's, ist das Bild des Überganges desselben Begriffbildes aus der Form des Werdens zu der des Seins, der Abgeschlossenheit eben und Unveränderlichkeit, aus der des Quellens und der Veränderlichkeit, wie dies wohl jeden die innere Anschauung lehren wird.)

Also, die absolute Folge einer Bewegung, es versteht sich in einem dazu organisierten Tierkörper, schlechtweg aus dem Wollen, muß in der Empirie als der höchste und letzte Punkt derselben vorkommen. Denn dies ist die Genesis der absoluten Bewegungskraft. Diese Erscheinung ist nun bekanntlich die des Menschen. Des Menschen, sage ich hier, als Ausdruck einer empirischen Erscheinung, die durchaus Verzicht tut, die Gründe

ihrer letzten und vollendeten Bestimmtheit anzugeben. Der Mensch ist in seiner Wurzel Empirie, er ist aber empirisches Bild des Ich, welches ist ursprüngliches Bild der Erscheinung, welche ist Bild Gottes. Warum nun das Bild des Ich gerade so empirisch bestimmt ist, mit solchen 5 Sinnen, dafür ist kein Grund, und darauf kommt nichts an, da das Ganze gar nichts ist; denn der Mensch ist in dieser Region durchaus ein leeres Bild, welches auf unendliche Weise anders gebildet sein könnte. Was Wahres an dem Menschen ist, liegt darüber hinaus.

Bemerkungen.

1. Die Erscheinung eines Begriffs, der Faktum ist, d. i. eines Wollens als unmittelbaren Grundes der im Begriffe gefaßten Bewegung, ist eine absolut notwendige empirische Erscheinung, die durch das ganze System dieser Erscheinung oder des faktischen Wissens notwendig gesetzt ist. Und so hätten wir denn den so oft in Nachfrage gekommenen Zusammenhang des Leibes und der Seele nachgewiesen: die Bewegung im Leibe, das Wollen in der Seele. Aber es zeigt sich hier, daß beide gar nicht sind, kein Leib, keine Seele: sondern beide in ihrer Einheit nur Bild sind der absoluten Ursprünglichkeit der Bewegung, oder der Natur als sich bewegend aus sich, von sich, durch sich, in Einheit. Diese Seele darum mit allem ihren Wollen, Begehren und Beschließen und, wie wir früher gesehen haben, mit ihrem schärfsten logischen oder faktisch wissenschaftlichen Denken, ist selbst nicht mehr denn Natur: Phänomen des innern Sinnes. Freilich muß man sich dazu einen besseren Begriff von der Natur anschaffen, als daß sie bloß sei ein tot Materielles. Man muß sie eben selbst denken als ein Geistiges. Die Natur ist ein formales Bild der absoluten Erscheinung, das eben schlechthin ist, so gewiß da jene ist, und die Spitze der Natur ist der Mensch, das Bild der Folge der absoluten Bewegung aus dem Wollen.

2. So nun jemand sagte: ist es denn nun nicht doch wahr, daß ich will meine Hand ausstrecken, und daß ich sie ausstrecke, so erlaube ich mir zuvörderst eine scheinbar mikrologische Verbesserung des Ausdrucks; nämlich die: wenn ich dir zugebe, daß

du wolltest deine Hand ausgestreckt, so kann ich dir doch nicht erlauben, in einem zweiten Satze hinzuzusetzen, daß du sie ausstreckest, demnach ein zweites Ich als Grund der Bewegung zu setzen, nachdem du schon ein erstes hast als Grund des Wollens derselben: sondern du müßtest sagen: mein Wollen selbst streckt die Hand aus, mein Wollen des Ausstreckens ist unmittelbar zugleich das Ausstrecken; denn es sind nicht zwei Selbstanschauungen, die sich zueinander verhalten wie Grund und Folge, sondern es ist nur eine Selbstanschauung, die dieses Verhältnisses des Grundes zur Folge selbst. Sodann aber über die Worte hinaus zum Sinne: ich leugne dir auch dies ganz ab, daß du willst: daß du als wirklich lebendiger und realer Grund des Phänomens eines Wollens hier existierst. Denn das Wesen des faktischen Wissens, der Empirie, besteht eben darin, daß in ihm ein Wahres und Reales, das da Grund sein könnte, ganz und gar nicht ist, sondern ein leeres Bild eines solchen, welches selbst nicht ist durch irgendeine Kraftäußerung, sondern lediglich nach einem Gesetze, das nun einmal so ist. (So habe ich das Wesen des faktischen Wissens nochmals recht klar ausgesprochen, und wer es bedarf, der merke sich diese Wendung.) So einmal ein wahrhaft realer, ein übersinnlicher und sittlicher Begriff, der allemal in dir ist eine Fortbildung der sinnlichen Erscheinung, in dir zum Faktum werden wird, so kann es wohl kommen, daß du dir auch erscheinst als wollend deine Hand ausstrecken, und sie ausstreckend. Da zwar wirst du auch dies nicht wollen; dein Wollen wird aber dennoch sein ein begleitendes Bild eines wirklichen und realen Wollens. Solange du aber ohne in Beziehung auf einen übersinnlichen Zweck dir erscheinst als wollend, so ist dein Wollen nicht einmal Bild von etwas, ein wahres Bild, das sein in ihm Abgebildetes hat, sondern es ist Bild von nichts, ein leeres Bild.

3. Hierbei die oben versprochene Bemerkung: die Anziehung der Natur ist; so kann ich sagen von der ganzen Natur mit allen ihren Bestimmungen, das kleinste geringfügigste Phänomen ist, und kann nicht nicht sein, so gewiß die Erscheinung Gottes überhaupt ist; diese aber ist, so gewiß Gott ist. So ist in unserm

Systeme das niederste Phänomen angeknüpft an das absolute Sein, das göttliche, und ist in der Gewißheit jenem gleich.

Darin verstehen die Gegner den Idealismus nicht, das trauen sie ihm nicht zu, und sie wollen ihn zu einer bei weitem niedern Gewißheit erst bekehren. Wo liegt das Mißverständnis? Darin: sie glauben, wir leugnen oder bezweifeln das kategorische Ist, der Ofen ist. Dieses aber leugnen wir gar nicht, sondern begründen es fester, als jene es vermögen. Sie bleiben bei der ohnmächtigen Versicherung: es ist, und damit gut, ich weiß es ja: zu einer Anknüpfung dieses Ist an einen Grund, und zwar einen wahren und aushaltenden Grund, können sie sich nicht erheben, da müßten sie im Besitze der W.-L. sein.

Was also leugnen wir denn? Das werden sie freilich niemals recht verstehen. Wir haben außer jener Anschauung des Seins, des kategorischen Ist, auch noch einen Begriff des Seins, des wahrhaften und realen, der nun allerdings wieder auf mannigfache Weise bestimmt wird. Dieses reale Sein nun leugnen wir eben ab der empirischen Erscheinung. Sie ist, sagt Ihr; freilich, fahren wir fort, nur nicht das Sein, sondern sein bloßes Bild. Für sie ist aber jener Unterschied gar nicht da.

Dies wollte Kant sagen, oder sollte es wenigstens wollen, wenn er sagte: sein System sei empirischer Realismus, aber transzendentaler Idealismus; und wir können diesen Ausdruck, wohl erklärt, uns aneignen. Die W.-L. ist empirischer Realismus, sie gibt das kategorische Ist schlechthin zu. Transzendentaler Idealismus: denn sie erhebt sich über die Erscheinung zu einem reinen Begriffe des Seins, und wenn wir die Empirie an diesen halten, finden wir sie nicht als Sein, sondern als Bild.

Jetzt weiter.

6. Wir haben jetzt auch diese Quelle der Arten von Begriffen und der unter diesen enthaltenen Begriffe, die Erscheinung des Bildes des Denkens erschöpft, und so mit den vorhergehenden zusammengenommen, die Summe des faktischen Denkens gefunden, wie wir uns diese Aufgabe gestellt hatten. Eine Tafel der sämtlichen Begriffe, auf welche die gemeine Logik bei ihrer Klassifikation derselben (einem blinden Probieren) eigentlich aus-

geht, ist nun leicht aufzustellen. Dies ist mehr Händearbeit. Was wir aber soeben vollbracht haben, ist Kopfarbeit.

7. Was nach unserer Darstellung als das allgemeine, durch die ganze Denksphäre hindurchgehende Gesetz sich ergeben hat, ist die Unterordnung der Begriffe untereinander. Der Sinn ist Einer in dem inneren Sinne, dem Selbstbewußtsein: ein unmittelbar faktischer Gegenstand dieses Sinnes sind die bekannten 5 äußeren Sinne, deren jeder wieder seine spezifisch verschiedenen Eindrücke hat. Die möglichen Begrenzungen des Raumes stehen unter den Grundgesetzen der Flächen und Linien, der geraden und krummen, die alle wieder ihre Bestimmungen haben. Die Begriffe der Naturprodukte stehen insgesamt unter den Gesetzen der mechanischen Anziehung, sie sind alle Körper: erst durch die Bestimmung durch ein neues Gesetz der chemischen Anziehung sind sie, Körper bleibend, Mineralien: durch das Gesetz der Genesis dieser Anziehung, chemisch bleibend und auch Körper, Pflanzen, usf.

Hierauf gründet sich nun die Lehre der Logik von Genus und Spezies. Der Ausdruck des allgemeinen Gesetzes, welches in einem anderen Ausdrucke weiter bestimmt wird, heißt Genus, der letztere die Spezies, und die weitere Bestimmung die spezifische Differenz. So ist der Sinn überhaupt Genus zu nennen in Hinsicht des äußeren Sinnes, der eine Spezies des Sinnes überhaupt, und wieder Genus in Hinsicht auf Hören, Sehen ist; das Sehen Genus zum Sehen der roten Farbe usf., der Körper Genus zum Mineral, oder Pflanze usf. Die Pflanze Genus zum Rosenstock usf. Das Tier Genus zum Pferd u. dgl.

Diese Erklärung reicht hin, und jedes Weitere ist vom Übel. Die Ansicht eines Begriffs als Genus und Spezies ist durchaus nur relativ: man muß darum allemal den Begriff angeben, und wissen, in welcher Relation man ihn kennen will. Sie haben nun nähere und entferntere Genera und Spezies. Wozu soll das? Wenn ich nur Eins weiß, und die Tafel überhaupt kenne, so werde ich mir, falls das Bedürfnis eintritt, schon zu helfen wissen.

Die Logik ist Reproduktion; die Wahrheit dieser Angaben beruht darum darauf, ob es so ist im ursprünglichen Denken.

Darauf gründet sich die Regel der Definition. Diese ist die Angabe des Ortes eines Begriffs im Systeme des gesamten Denkens, also das Genus, und dann die *differentia specifica*. Z. B. Sehen ist Wahrnehmung des inneren Sinnes, die nicht ist Hören, Fühlen usf. Rot ist Eindruck des Gesichts, der nicht ist gelb, grün usf. Pflanze ein Körper, der da ist Ausdruck der Genesis der chemischen Anziehung. Was ist Körper? Chemische Anziehung. Das lerne du an seinem Orte. Dann gründet sich darauf die Regel der Einteilung. Angabe der im Genus enthaltenen Spezies, die Umfassung der Weisen, wie ein höheres Gesetz weiter bestimmt wird, dergleichen unsere Umfassung der möglichen Naturprodukte, d. i. der Formen eines Naturproduktes überhaupt war. Dieses zu wissen, auf welche Weise ein höheres Gesetz weiter bestimmt wird, suche man doch nur im ursprünglichen Wissen selbst; da kann die Regel der Einteilung nichts helfen. Dasselbe Genus kann nach verschiedenen Gesetzen weiter bestimmt werden, dann gibt es in diesem Genus mehrere Einteilungen; das Gesetz davon heißt *fundamentum divisionis*. So pflegt man das Dreieck nach *2 fundamentis divisionis* anzusehen, ein von drei Seiten eingeschlossener Raum; eine Figur mit drei Winkeln. Wie ist nun in demselben Genus ein doppeltes *fundamentum divisionis* möglich? In jedem wird eine andere Genesis des Dreiecks vorausgesetzt. Warum nimmt man nicht noch ein drittes an, die Gleichheit der Winkel? weil das als eine Folge aus dem Verhältnis der Seiten betrachtet wird.

Woher nun diese doppelte Ansicht des Dreiecks, darüber fragen Sie den Geometer. Sie werden freilich da auch keine befriedigende Antwort bekommen.

Lehre von den Urteilen und Schlüssen.

XXVIII. Vortrag. Wir haben schon oben bemerkt, daß die absolute Form des Wissens ist der Schluß, daß darum keiner der drei Bestandteile des Schlusses ohne alle übrigen ist, also im ursprünglichen Wissen keiner derselben für sich, sondern alle nur in synthetischer Vereinigung sind: daß kein Begriff ist außer im Urteile, und beide zusammen, Begriff und Urteil, nicht sind außer im Schlusse; daß aber die gemeine Logik zerreißt, was in organischer Einheit miteinander ist, und schon darin unrecht hat.

Doch haben wir das Kapitel von den Begriffen einzeln und abgesondert abgehandelt, weil wir demselben einen ganz anderen Sinn abgewannen, indem wir einsahen, die Frage sei: das gesamte faktische Denken zu umfassen.

Aber dieser Zerreißung können wir nicht weiter folgen, sondern müssen beides in seiner Einheit abhandeln, mit voller Beistimmung der gemeinen Logik, deren Lehre von den Sätzen und Urteilen beruht auf ihrer Theorie vom Syllogismus, welche die Urteile nur untersucht in ihrer Tauglichkeit für den Schluß, wie klar am Tage liegt. Hier hat die ursprüngliche Notwendigkeit über die Logiker gewaltet. Man kann nur ihre Lehre von den Urteilen nicht prüfen, ohne vorher die beiden anderen Kapitel geprüft zu haben. Wir wollen darum unmittelbar an die Lehre von den Syllogismen gehen, um aus ihr, was über Urteile zu merken ist, abzuleiten und zu beurteilen. Diese bedarf einer totalen Reform: sie ist (aus welchem Grunde, werden wir sehen) durchaus prinziplos. Was Kant mit ihr vornahm, indem er die vier Modos auf Einen zurückführte, trifft den Irrtum nicht in der Wurzel.

Wir schicken unsere eigene Theorie über den Syllogismus voraus, die sehr klar und einfach sein wird.

Der ursprüngliche Eine Grundsyllogismus, durch den das ursprüngliche Wissen zustande kommt, ist uns bekannt: 1. Anschauung eines Gesetzes: die Erscheinung bringt schlechthin mit sich ihr Bild; 2. faktische intellektuelle Anschauung eines Vor-

handenen als Bildes; 3. die Einsicht, daß darum dieses Bild Akzidens der Erscheinung sei, ihr angehöre: das Sich-Verstehen als Bild. Dies ist der absolute formale Syllogismus in aller Faktizität des Wissens.

Nach diesem Grundgesetze geht nun jeder besondere faktische Schluß einher; er ist nur eine Modifikation und weitere Bestimmung des erstern. Die Einheit des Gesetzes in ihm war, daß ein Bild eben sei, überhaupt, daß das vorhandene Bild nicht selbst Sein sei, sondern Vorstellung, und als solches verstanden werde: denn darauf gründete sich die formale Grundeinsicht alles faktischen Wissens: die Erscheinung, oder, nach einer sattsam erörterten, hinzutretenden Bestimmung, Ich, stelle vor: dieses Bild ist mein, mein Akzidens. Dies ist das formale, in allem faktischen Wissen auf dieselbe Weise erfüllte Grundgesetz. Die nun ebenfalls allenthalben hinzutretende Bestimmung ist, daß das Bild nicht überhaupt sei ein Bild, weil das nicht möglich, sondern allemal ein bestimmtes.

Der jenem Grundsyllogismus untergeordnete und allenthalben mit demselben als seine weitere Bestimmung vorkommende Syllogismus besteht darum aus folgenden drei Teilen: 1. aus der Anschauung irgendeines Gesetzes; 2. aus der faktischen Anschauung des Gesetzmäßigen; 3. aus der Einsicht, daß das letztere durchaus einhergehe nach dem ersteren.

Aus dem obigen ist sattsam klar, daß diese Dreifachheit die absolute Form ist aller objektiv faktischen Erkenntnis. Alle Bestimmtheit des Bildes überhaupt ist Bestimmtheit durch ein Gesetz. Das Gesetz aber wird in dieser Region anschaubar nur an seinem Falle, einem ihm gegenüberstehenden, nur ihm entsprechenden Faktum; und dies wird der Anschauung ein solches nur durch die Anschauung des Gesetzes. Beides darum, Faktum und Gesetz, werden angeschaut durch einander, in einer synthetischen Wechselbestimmung. Diese synthetische Wechselbestimmung nun in absoluter Einheit des Bildseins = der Sehe, ist das objektive Wissen selbst. Wo ich mir bewußt werde irgendeines Objekts, da liegt dies Dreifache zugrunde. Dies ist der empirische Blick, ohne alle Unterscheidung der Teile. Die Unterscheidung der

Teile und das Bilden ihres Zusammenhanges, dergleichen der Syllogismus ist, ist darum bloß die Reproduktion des ursprünglichen Verfahrens in seiner Form. (Was man in einen Syllogismus bringt, weiß man schon, und gibt sich nur hinterher Rechenschaft über die Form dieses Verfahrens. Wie irgend etwas erfaßt wird, geschieht dies in der Form des Syllogismus. Aber er selbst wird nicht offenbar, sondern nur das Resultat desselben.)

Folgerung (die eben der gewöhnlichen Syllogistik an das Leben geht):

Die Schlußform, von der wir reden, die das Ich stelle vor weiter bestimmende, setzt schlechthin voraus ein faktisch gegebenes, durchaus fertiges und bestimmtes Bild. Das Bild ist, es wird nicht; davon geht alle Einsicht des faktischen Wissens aus. So haben wir das faktische Wissen in seinem Prinzipe begriffen. Die Erscheinung setzt schlechthin ab durch ihr Sein, das so notwendig ist als das Absolute, unmittelbar und unbedingt ein Bild. Über dies unbedingte Bildsein erhebt sie sich nur in anderen und höheren Regionen, von denen in der zu erörternden Schlußform nicht die Rede ist. Also ein Bild ist, und zwar ein bestimmtes, mithin selbst organische Einheit einer Mannigfaltigkeit: davon geht die Betrachtung aus; dies ist ihr Kernpunkt, an welchen alles andere sich anschließt. Dieses Bild bringt nun mit sich das Bild seines Gesetzes; das Gesetz aber bringt mit sich durchgängige Bestimmtheit des ersten faktischen Bildes nach dem Gesetze: die gesamte Mannigfaltigkeit, wie sie in organischer Einheit angeschaut wird in dem Gesetze, ist gerade also in dem Faktum, das gesamte hier sich vorfindende Bildwesen geht einher im bestimmt Gegebenen. Ich will nämlich, um es durch das Gegenteil auszusprechen, hervorheben: eine Freiheit des ursprünglichen Bildens, so oder so Setzens, kommt in diesem ganzen Zusammenhange gar nicht vor: denn die Anschauung des Gesetzes, von welchem im Syllogismus die Rede ist, ist nur eine Nachkonstruktion des wahrhaften Naturgesetzes, das im Faktum waltet, und durch welches das Faktum ist. (Das faktische Objekt wird ja nicht erdacht, sondern nur das Gesetz, nach welchem sein Sein einhergeht, wird in einem Nachkonstruieren gedacht; und das Ich ist

in dieser ganzen Region des faktischen Wissens ja durchaus nicht Prinzip mit einem Prinzipiat, sondern nur Substanz mit einem Akzidens, welches Akzidens es durch sein Substanzsein schlechthin bei sich führt.)

Dieses wollen wir nun festhalten, und weiter daraus folgern, nachdem wir erst noch eine Vorerinnerung beigebracht haben.

Das Gesetz, durch welches das faktische Bild bestimmt ist, ist, zufolge des in dieser Region geltenden Grundgesetzes, organische Einheit einer Mannigfaltigkeit. So gewiß nun das letztere, das Faktum, durch dies Gesetz bestimmt ist, so gewiß ist in dem Faktum alles Mannigfaltige ohne Ausnahme begriffen als liegend in der Einheit des Gesetzes. Setzen Sie z. B., daß in dem Wesensgesetze des faktischen Objektes A zur organischen Einheit vereinigt seien die Merkmale: $a+b+c+d$: so ist im ursprünglichen Begreifen A nur begriffen, inwiefern es in einem Schlage mit begriffen ist als $a+b+c+d$.

Nun ist der ausgesprochene Syllogismus Nachkonstruktion des ursprünglichen Begreifens. Alle Nachkonstruktion aber ist analysierend. Die Darstellung des ursprünglichen Begreifens in syllogistischer Form ist darum eine Analyse der organischen Einheit des Mannigfaltigen im ursprünglichen Begreifen. In unserm Falle müßte das ursprüngliche Begreifen des A dargestellt werden in den Syllogismen:

$A = a$ unter anderm.	$A = b$	$A = c$	$A = d$
Faktum $= A$	$F = A$	$F = A$	$F = A$
Darum: $F = a$ unter anderm.	$\overline{F = b}$	$\overline{F = c}$	$\overline{F = d}$

und nun erst wäre durch die vier Syllogismen das ursprüngliche Begreifen des A dargestellt.

Jetzt an die Auseinandersetzung der Teile des Syllogismus.

Gehört zum Syllogismus der Ausdruck des Gesetzes, in Beziehung auf denjenigen in der organischen Einheit enthaltenen Teil des Mannigfaltigen, der, zufolge anderer Absicht, dem Faktum zugewiesen werden soll: so kann ich sagen $A = a$ unter anderm; $A = b$ unter anderm; $A = c$, $A = d$; diese Sätze kann ich alle hinstellen als Ausdruck des Gesetzes in Beziehung auf die

Mannigfaltigkeit. Ich kann sagen: der Mensch ist sterblich, nicht als hätte der Begriff der Sterblichkeit alles das Mannigfaltige erschöpft, das in dem Begriffe des Menschen liegt, sondern aus irgendeinem Grunde hebe ich davon gerade dies heraus. Da, wie gesagt, der ursprüngliche Begriff ein Mannigfaltiges setzt, der Syllogismus aber eine Analyse desselben ist, so sind so viele Ausdrücke des Gesetzes möglich, als Einteilungen innerhalb der organischen Einheit möglich sind. Welcher Ausdruck gewählt wird, ist weder durch die Form des Syllogismus, noch durch den Inhalt desselben bestimmt, sondern es muß seine Bestimmung von einem anderen Zwecke hernehmen, der in einem gewissen Zusammenhange liegen mag, und der uns hier als durchaus willkürlich erscheint. Doch muß eine solche Bestimmung durch Einteilung innerhalb einer solchen organischen Einheit geschehen, denn sonst hieße der Satz: $A = A$, der Mensch ist Mensch, ein identisches Urteil, aus dem sich nichts schließen läßt.

Dieser beschriebene Ausdruck des Gesetzes in der willkürlichen Beziehung auf einen Teil des Mannigfaltigen, heißt logisch ein Satz, Urteil mit Subjekt, Prädikat und Kopula. Sein Subjekt ist das Gesetz, sein Prädikat ein durch die organische Einheit desselben gesetzter Teil dieser Einheit. Jenes Subjekt, das Bild, von welchem das Denken ausgeht, und das es, das Denken, durch Reflexion auf das darin Enthaltene und Heraushebung eines Teiles weiter bestimmt. So, und nicht umgekehrt verhält es sich, ungeachtet man freilich durch eine grammatische Inversion sagen kann: sterblich ist der Mensch, $b = A$. Es wird dadurch das Verhältnis des $A = b$ nicht verändert: Mensch bleibt das Gesetz, das Bestimmbare, und sterblich ein willkürlich herausgenommener Teil dessen, was durch das Gesetz Mensch geworden ist.

Darum die Regel: man muß, um die Form eines Syllogismus beurteilen zu können, wissen, welches in den Sätzen desselben das Subjekt ist und welches das Prädikat, ohne es durch die äußere Stellung herausbringen zu wollen.

Bedeutender und belehrender ist die Frage: Was liegt nun eigentlich in dem Bilde, welches das erste Stück eines Syllogismus ist und allein sein kann Subjekt seines ersten Satzes?

a) Es ist das Bild der organischen Einheit überhaupt, ohne daß irgendein Mannigfaltiges besonders herausgehoben und bezeichnet wird. Der Beweis liegt darin, weil der Übergang des Denkens zum Prädikate erst ein Besonderes heraushebt; da im Subjekte alles Besondere ohne Ausnahme für die Möglichkeit des hinzuzufügenden Prädikats gesetzt ist, welcher Unbestimmtheit durch das Setzen des Prädikats ein Ende gemacht wird. Bei der Subsumtion ist derselbe Beweis von einer anderen Seite.

b) Es ist das Subjekt diese organische Einheit, inwiefern sie das Gesetz ist, es versteht sich: des so Denkens des Objekts, d. i. inwiefern in ihr lediglich das Ganze befaßt ist, ohne welches das Objekt gar nicht als das und das, etwa als Mensch, begriffen werden könnte.

(Wenn jemandem noch nicht klar geworden wäre, welcherlei Art die empirischen Gesetze des Denkens sind, so werde es ihm klar an dieser Stelle: Es sind lediglich Anschauungsgesetze des bestimmten Wirklichen, die Bedingungen, ohne welche nicht, des Begreifens eines Faktums unter diese und diese bestimmte Komplexion der Merkmale, welches im Ganzen des empirischen Begreifens liegt an der und der Stelle. Wenn etwas nicht unter dem und dem Gesetze steht, nicht diese bestimmte Summe von Merkmalen und nicht mehr und nicht minder vereinigt: was erwächst ihm denn nun daraus? Nicht mehr, als daß es entweder gar nicht wirklich ist (obwohl es phantasiert werden kann, z. B. ein Pegasus), oder nicht dies, nicht Mensch ist, aber ein anderes, z. B. Tier. Wodurch also ist eine Erscheinung genötigt, alles das zu sein, was ihr Begriff aussagt? Durch die Notwendigkeit, das zu sein, was sie ist, oder als das zum Bewußtsein zu kommen. Auf der Sünde gegen dies Gesetz steht der Verlust des Wesens.)

Das darum ist das Subjekt: das Gesetz des Wesens, die organische Einheit desjenigen, ohne welches das Objekt entweder gar nicht ist, oder dies nicht ist. (Das gar nicht Sein fällt der Strenge nach aus unserer Rechnung ganz heraus; denn die Bilder der Gesetze, von denen hier die Rede ist, sind gar nicht, außer ihrem faktischen Dasein gegenüber, also allemal Gesetze eines wirklichen Seins.)

Durch das Subjekt in diesem Sinne soll gesetzt sein das Prädikat: es soll sich ergeben durch seine Analyse. Es muß darum im Prädikate ausgesagt sein ein absolut wesentliches Merkmal; denn nur dies liegt im so begriffenen Subjekte, und anders genommen wäre der Satz nicht wahr, daß das Subjekt sei das Bild des Wesens nach dem Gesetze. Ein anderes kann hier nicht Subjekt sein.

Also in dem Satze: der Mensch ist sterblich, liegt ein Syllogismus, wenn auf Mensch der Akzent liegt, daß es bedeutet: der Mensch als solcher, in seinem absoluten Begriffe gefaßt; weil schlechthin behauptet wird, daß die Sterblichkeit in seinem Begriffe liege. Denn es liegt in ihm ein wahrhaftes Subjekt, welches ausdrückt das absolut Gesetzmäßige. Dagegen: der Mensch ißt Brot, trägt verschnittenes Haar, usf. ist in dem Sinne eines Syllogismus nicht wahr.

Dieser nun einen willkürlichen Teil des Gesetzmäßigen ausdrückende Satz des Syllogismus heißt der *maior*, als besonderer Satz hingestellt. Der *maior* muß das Gesetz ausdrücken, und was das Gesetz ausdrückt, ist der *maior*. Wo kein solcher Satz ist, ist kein Syllogismus. Um die Form eines Schlusses zu beurteilen, muß man wissen, ob ein *maior* da sei, und welcher es sei; und diese Beurteilung hängt ab von dem aufgestellten Grundsatze.

(Wir wollen nebenbei die Kritik der Logik, wo sie leicht ist, beibringen.) Daß der *maior* Ausdruck eines Gesetzes sei, konnte die Logik nicht füglich wissen; denn wie etwas zugleich ein Empirisches und Naturgesetz, zugleich auch ein Gesetz des Denkens sein könne, begreift man nur, wenn man durch den transzendentalen Idealismus das Denken selbst als Natur begreift, wie wir es getan haben. Daß aber nicht aus allerlei Sätzen, z. B. der Mensch trägt abgeschnittenes Haar, sich schließen lasse, konnte sich ihr nicht verbergen. Der Vernunftinstinkt half ihr auf die einzig mögliche Weise, indem er sie lehrte, das äußere Zeichen der Gesetzmäßigkeit in der Anschauung hinzuzufügen. (Wir haben diesen Satz oben S. 239 f. bewiesen.) Was ist die Anschauung der Gesetzmäßigkeit in der Empirie? Die äußere Allgemeinheit, Gültigkeit ohne Ausnahme, das *dictum de omni et nullo:* das

Alle bei bejahenden, Keiner bei verneinenden Sätzen; dies war das Auskunftsmittel; welches ihnen jedoch eine andere Unannehmlichkeit zuzog, wovon zu seiner Zeit. Dergleichen haben wir in unserer Theorie nicht nötig. Unsere Lehre ist nicht äußerlich mechanisches Probieren, sondern für den Verstand. Ob im Subjekte das gesetzmäßige Wesen bezeichnet worden, wirst du wohl am Prädikate sehen, da siehe du zu, und wenn du es daran nicht erkennst, kann man dich mit dem: Alle auch täuschen.

Satz, der bedeutend ist:

Jeder *maior* ist eine absolute, unbedingte kategorische Erkenntnis in doppeltem Sinne. Zuvörderst: das Gesetz, welches sein Subjekt aussagt, hat überhaupt objektive Gültigkeit und Bedeutung; denn es selbst ist nur seiner faktischen Darstellung gegenüber und mit ihr vereint. (Der Satz: der Mensch usf. bedeutet nicht etwa, der Mensch, falls es etwa einen gäbe, würde sein das und das, als eine hypothetische Folgerung; sondern so gewiß der Mensch vorkommt im *maior* eines Schlusses, läßt sich ihm hinzusetzen: er ist, und dasjenige, dem sich dies nicht unmittelbar hinzusetzen läßt, kann gar nicht erstes Subjekt sein eines Vernunftschlusses.)

Wie bedeutend dies sei, wird sich in der Anwendung auf die Subsumtion zeigen. Sodann: das Prädikat folgt schlechthin aus dem Gesetze, eben weil das Subjekt ein Gesetz ist des Wesens; und nur, was aus dem Gesetze folgt, kann Prädikat sein: die Kopula ist kategorisch, und durchaus nicht problematisch. Der Mensch ist sterblich, heißt, er kann nicht nicht sterblich sein, und was nicht sterblich wäre, wäre eben kein Mensch.

Der *maior* in einem solchen Schlusse hat keine Modalität; zuvörderst, er kann nicht ausgedrückt werden mit notwendig, denn der Ausdruck: das und das ist notwendig, setzt voraus den Begriff eines Gesetzes, dergleichen es hier nicht gibt, sondern nur die Anschauung des Gesetzes, das bloße Bild. Der Mensch ist notwendig sterblich, ist ganz etwas anderes und verspricht uns den Grund anzuführen, aus seiner sittlichen Bestimmung heraus, und ist die Antwort auf die Frage: warum lebt der Mensch nicht ewig auf der Erde? Ebensowenig ist er auszudrücken hypothetisch mit kann, denn auch dies setzt den Be-

griff eines Gesetzes, sondern nur durch ist. So ist der Mensch, so wird er gedacht und wahrgenommen, und damit gut.

In Absicht des letztern meint es nun die gemeine Logik anders. Sie gibt problematische *maiores* zu, die sie nur anders einkleidet, z. B. Einige Menschen sind gelehrt, heißt, der Mensch kann gelehrt sein. Aber solche Sätze setzen voraus den Begriff eines Gesetzes, es kann sein unter der und der Bedingung. Dies gehört jedoch gar nicht mehr in die Region des faktischen Wissens. Daß sie nun dadurch eine arge Verwirrung begeht und in ein anderes Kapitel hineinkommt, werde ich zu seiner Zeit zeigen; oben liegt schon der Wink. (Aber es geschieht auch nur mit einer Art von Widerspruch gegen sich selbst. So wäre es ja der kategorische Vernunftschluß: worin ich mit ihnen einverstanden. Davon eben rede ich jetzt. Wie lassen sie denn also die Kategorizität zur Problematizität herabsinken?) — Nun kann durch das Gesetz das Prädikat gesetzt sein auf doppelte Weise: entweder, daß es zur organischen Einheit gehöre; oder daß es zu derselben nicht gehöre, durch dieselbe ausgeschlossen sei. Also der *maior* kann bejahend oder verneinend sein. Beides jedoch ist kategorisch und unbedingt, als absolute Folge aus dem dieses bestimmte Sein setzenden Gesetze.

Hierbei 1. beide Teile des *maior*, Subjekt und Prädikat können ausgedrückt werden in der Sprache durch verneinende Bezeichnungen. Wer nicht glaubt, wird verdammt. Subjekt, nicht Glauben. Oder: dieses Menschen Geduld ist unverwüstlich, wo das Prädikat negativ ist. Dies ändert nichts im Wesen. Durch das erste ist ein positives Gesetz aufgestellt, aus welchem das und das folgt, durch das zweite eine positive Folge aus einem Wesensgesetze, wie man denn ja auch beide Ausdrücke mit bejahenden verwechseln könnte: Wer rein sinnlich ist, wird verdammt werden; und: dieses Menschen Geduld ist ausdauernd gegen alle Versuchungen zur Ungeduld. Ob nun die Negation zu den Teilen des Satzes, oder zur Kopula gehöre, das muß man aus dem Inhalte ersehen, und es ist nicht nötig, darüber besondere Auskunftsmittel zu geben. Wenn das Prädikat in einer Negation ausgedrückt wird, so verschlägt es nichts: die Negation muß aus beiden Gründen im Schlußsatze wieder vorkommen. Der erste

Fall, an demselben Satze, hat Leibnitzen zu einer höchst sonderbaren Bemerkung verleitet, die auch Kant, wie es mir scheint, irre geführt hat, worüber zu seiner Zeit.

2. Was zwar nicht unmittelbar zur Theorie des Schlusses gehört, aber doch nützlich ist zu bemerken. Die Negation des Prädikats kann durch das Gesetz gesetzt werden oft auf doppelte Weise, entweder weil gesetzt ist die entgegengesetzte Position, oder weil die ganze Sphäre dieses Prädikats durch das Gesetz ausgeschlossen ist. Hierauf gründet sich der Unterschied zwischen endlichen und unendlichen Urteilen. Ob die Negation ein endliches Urteil sei oder ein unendliches, geht den Syllogismus ganz und gar nichts an, der sie beide ganz gleich behandelt, wie negative Urteile; die Konklusion ist negativ.

Ein Beispiel: — der Rabe ist nicht grau — (weil er schwarz ist).[1] Der Triangel ist nicht grün (weil er eine Konstruktion ist im Raume ohne die Synthesis mit der Qualität). Kein Beweis ist süß, oder schmackhaft usf. Diese Sätze, und die Unterscheisceidung derselben ist höchst bedeutend in der Philosophie, besonders der transzendentalen. Es sind aus der gewöhnlichen Ignoranz derselben ihr sehr viele Nachteile erwachsen, z. B. die Beschuldigung des Atheismus, weil sie dem höchsten Wesen alle die in dem Wesen der Endlichkeit begründeten Resultate[2] absprechen muß, die oft ebenso abgesprochen werden den tiefer liegenden endlichen Wesen. Z. B. die Materie denkt nicht, weil in ihr das Gegenteil dieses Charakters gesetzt ist, sie ist bloße Einheit der Mannigfaltigkeit, ohne das Bild der Einheit; weil sie darum unter der Sphäre des Denkens liegt. Dagegen Gott denkt nicht, weil er über die Sphäre der Bestimmung durch

[1] In I. H. Fichtes Ausgabe lautet der Text: „Ein Beispiel: — der Rabe (der dann kein Rabe ist) ist grau — (weil er schwarz ist).“ Im Druckfehlerverzeichnis ist hierzu bemerkt, vor schwarz sei nicht ausgefallen. Allein das Wort nicht wird vielmehr vor grau eingeschoben werden müssen: es kann sich in diesem Zusammenhang lediglich um ein Beispiel eines endlichen negativen Urteils handeln. — Wenn der Relativsatz in der ersten Klammer nicht etwa bloß der Redaktion von 1834 angehört, so wird statt dann „sonst“ zu lesen sein.

[2] Prädikate (?)

Denken, und überhaupt aller faktischen Bestimmung hinaus liegt, weil ein Bild in ihm ganz und gar nicht sein kann, sondern eitel Sein. Also die Materie ist nur Gedachtes, Produkt des Denkens: Gott ist schlechthin unabhängig vom Denken und Bilden, und über dasselbe erhaben. Das erste ist ein verneinendes, das zweite ein unendliches Urteil. Damit nun die beschränkten Menschen nicht geärgert werden, wenn das letzte gesagt wird, und glauben, das absolute heilige Wesen, der Quell unsers Lebens und Daseins, werde dadurch gleichgestellt dem Stock und Stein: so wird es gut sein, ihnen dies zu sagen. Nicht daß sie es gerade begriffen, denn um diese absolute Scheidung der Bestimmungssphäre zu sehen, muß einem das Auge schon aufgegangen sein über das Übersinnliche (der Gegensatz durchgeführt sein); sondern damit sie merken, daß hier etwas ihnen Verborgenes liegt, und sie sich bescheiden.

Der Unterschied ist, denke ich, klar von Ihnen eingesehen; wer auf ein unendliches Urteil kommt, wird ohne Zweifel wissen, was er tut. Die Anwendung in Vortrag und Lehre ist klar.

Ob nun irgend jemand diesen Unterschied mit der Terminologie sich bestimmt gedacht hat, oder ob ich der erste bin, weiß ich nicht. Daß Kant einen Unterschied gemacht hat, und was er damit gesagt hat, davon nachher. Daß die Kantianer in ihren Logiken sich plagen, ohne daß es zu einem verständlichen Worte kommt, liegt am Tage. Was historisch sich darüber beibringen läßt, ist folgendes:

Leibnitz: Wer nicht glaubt, wird verdammt: der Jude glaubt nicht; darum wird er verdammt.[1] Hierbei: er wollte uns ein Licht aufstecken. Die Kraft der Kopula sei nicht genug erwogen worden. Der *minor* sei nicht etwa ein negatives Urteil, sondern ein bejahendes: so zu verstehen: verdammt sind, die nicht glauben; nun sind das die Juden. Ja: das sollte ich auch meinen: denn er enthält die Subsumtion: wenn aber nicht subsumiert würde, so wäre eben kein Schluß. Das seien nun unendliche Urteile, *infinitae enunciationes,* die in der Logik behandelt werden müßten wie bejahende, weil bejahend geschlossen würde.

[1] *Defensio Trinitatis per nova reperta logica* (Philos. Schriften, hrsg. v. C. J. Gerhardt, IV, 118).

[So auch Kant spricht: behandelt wie bejahende. Wenn in diesen Worten ein Sinn ist, was können sie heißen? Ein scheinbar negatives Urteil sei doch im Grunde ein bejahendes; Subsumtion unter das negativ ausgedrückte Gesetz, das Subjekt des *maior*. Denn etwas anderes findet nicht statt. — Läge die Verneinung in der Stelle des Prädikats, ein wahrhaft unendliches Urteil: — so würde es behandelt wie ein negatives. Kant spricht darin Leibnitzen nach, der — man nehme mir's nicht übel — diesmal doch nicht wußte, was er redete.

Kant setzt ihn nicht in den Schluß — die Seele ist nicht sterblich. Bejahend: nicht rot, nicht sinnlich, unendlich: bleibt überall dasselbe? Die guten Kantianer waren da freilich zu beklagen.][1]

XXIX. Vortrag. 1. Anschauung des Gesetzes. 2. Faktische Anschauung des Gesetzes; daraus Bildung der zweiten Prämisse, genannt *minor:* von ihm jetzt. Zuvörderst über das Wesentliche, dann über die äußere Form. $F = A$ Cajus ist ein Mensch.

1. F, das Faktum überhaupt, ist das Subjekt.

Was ist nun eigentlich in diesem Subjektsbegriffe befaßt, als Subjektsbegriffe, meine ich, vor Hinzufügung des Prädikats A? (Ebenso wie wir das Wesen des Subjekts im *maior* erforscht haben.) Ich sage: das Subjekt im *minor* ist die absolut reine Form eines Faktums der Wahrnehmung überhaupt; dies, daß in

[1] Die in [ ] stehende Stelle ist, wie I. H. Fichte mitteilt, nur in Fichtes Konzept, nicht in den Kollegnachschriften überliefert. Sie trägt daher den ursprünglichen Charakter der flüchtig niedergeschriebenen Notizen. Der Anfang des 1. Absatzes bezieht sich auf Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 97, wo Kant behauptet, die unendlichen Urteile würden in der allgemeinen Logik mit Recht den bejahenden beigezählt. Der in der Formulierung nicht durchsichtige 2. Absatz will sagen: Kant setzt ihn nicht in den Syllogismus, nämlich den ihm als Beispiel dienenden Satz: die Seele ist nicht-sterblich. Kant tut, als ob die Prädikate „nicht rot, nicht sinnlich" überall „unendliche" und in der Logik als bejahend zu behandelnde Urteile begründeten (wogegen an den Beispielen „die Materie denkt nicht — Gott denkt nicht" gezeigt worden ist, wie sprachlich gleiche Prädikate logisch verschieden zum Subjekt stehen; nur das erste dieser Beispiele, in Wahrheit kein unendliches Urteil, könnte im Syllogismus als bejahend fungieren).

einem Zeitmomente, der nach einem andern ist, und vor einem andern, wahrgenommen wird ein, ein faktisches ist setzendes Bild. Dies, und durchaus weiter nichts, ohne alle Bestimmtheit durch ein Gesetz; denn die Bestimmtheit durch ein Gesetz überhaupt wird ihm ja erst durch die Hinzufügung des Prädikats gegeben. Verhält dies sich also, so sind auch alle möglichen Subjekte der *minores* durchaus sich gleich; denn es ist in allen rein dasselbe, die Form eines bloßen Bildes, das da eben ist und damit gut, überhaupt. Auszusprechen: Etwas, irgend Etwas. Denn was ist das Etwas? Produkt eines Bildes, Gebildetes aus einem solchen überhaupt. Eine innere Bestimmung kann noch nicht hinzugesetzt werden; denn alle innere Bestimmung beruht auf dem Gesetze, das erst im Prädikate hinzugesetzt wird. Was allenfalls als beigefügt gedacht werden könnte, ist die äußere Bestimmung der Zeit: das Etwas, das wahrgenommen ist in dem und dem Merkmale innerhalb der Zeitreihe von Wahrnehmungen, das Etwas, das ich jetzt meine: „Cajus". Was ist Cajus, wenn er nicht ein Mensch ist, was er erst durch das Prädikat wird, aber auch nichts anderes sein kann, da er sich als Mensch findet, — als eben ein Etwas überhaupt, bestimmt durch diejenige Bestimmung, die dem Etwas überhaupt übrig bleibt, die Zeit?

Dies das Subjekt des *minor*, Reproduktion, daß ein Bild ist.

2. Das Prädikat desselben ist das Gesetz selbst $= A$: Mensch. Ganz dasselbe, und in dem Sinne, wie es als Subjekt des *maior* aufgestellt ist; als organische Einheit überhaupt, und in der Form des Mannigfaltigen, was es auch sei. Der Sinn des *minor* ist darum: das Faktum dieses Bildes $= F$, von welchem schlechthin nichts weiter ausgesagt wird, als daß es ist, geht durchaus einher nach diesem Gesetze, ist die faktische Darstellung dieser organischen Einheit der Mannigfaltigkeit. Indem ich wahrnehme dieses F, bin ich zugleich bestimmt in derselben unzertrennlichen Synthesis durch das Gesetz A.

Regel: das Prädikat des *minor* muß durchaus sein dasselbe, was da ist das Subjekt des *maior*. Außerdem ist ein Syllogismus nicht möglich.

3. So viel ist wohl schon klar, daß der *minor* die Subsumtion

des Faktums unter das Gesetz ist, und daß diese Subsumtion schlechthin geschieht, nicht durch einen vermittelnden Schluß, indem sie es ja selbst ist, die den Schluß, inwieweit er zustande kommt, in Beziehung nämlich auf das im *maior* ausgesagte Prädikat $= b$, oder sterblich, vermittelt. Es ist darum eine belehrende Frage: wie ist denn die unmittelbare Subsumtion des Faktums unter das Gesetz möglich? (Nicht um die Frage überhaupt zu beantworten; denn dies ist schon oben zur Genüge geschehen, sondern um die allgemeine Antwort an dieser Stelle wieder zu finden und daraus eine tiefere Einsicht in das Wesen des Schlusses zu schöpfen.)

Offenbar muß unmittelbar mit dem Faktum der Anschauung sich vereinigen das Bild des Gesetzes, die Konstruktion eines Mannigfaltigen nach diesem Gesetze, und das Urteil, daß das in der Anschauung Gegebene übereinstimmt mit dem nach dem Gesetze zu Konstruierenden, wie wir oben die faktische Erkenntnis überhaupt abgeleitet haben. Nur so ist der Subsumtionssatz $F = A$ möglich. Dies geschieht nun schlechthin dadurch, daß das Wissen überhaupt ist; dem mittelbaren Schlusse liegt darum ein absolut unmittelbarer zugrunde, und jener wird durch diesen allein möglich. Die unmittelbare Subsumtion, ohne welche ja gar kein Syllogismus ist, weist auf diesen Schluß zurück. Ich setze hinzu: sogar durch dasselbige Merkmal b, durch welches das F im mittelbaren Schlusse bestimmt wird, ist es schon bestimmt im unmittelbaren. Denn was sagt der *minor*? F sei diese organische Einheit A. Nun ist in dieser jedes durch alles gesetzt; man hat darum durchaus kein Bild der organischen Einheit, ohne zu haben ein Bild alles in ihr liegenden Mannigfaltigen, indem die Einheit nur ist das Mannigfaltige zusammengenommen; mithin, ohne zu haben ein Bild des b und dem F dies zuzuschreiben. Was darum die Konklusion hinzusetzt, liegt eigentlich schon in der Subsumtion unter anderm mit darin.

Was haben wir durch dies alles gesagt? Zuvörderst dasselbe, wovon wir ausgingen. Der Syllogismus ist nur Reproduktion, und allemal analysierende und teilweise Reproduktion der ursprünglichen Erkenntnis, und setzt diese voraus. Durch ihn wird nicht erkannt, oder erschlossen, sondern eine schon vorhandene,

und schlechthin vorhandene Erkenntnis nur in ein besonderes Bild gefaßt. Sodann: diese ursprüngliche Erkenntnis selbst, ihrer ungeteilten und organischen Einheit, kommt im Schlusse selbst in einem Bilde vor. Dieses Bild nämlich ist der *minor* des Syllogismus. Auf den Inhalt desselben gründen sich die übrigen Teile, und er ist die eigentliche Basis, und das Hauptstück des Syllogismus. Zuvörderst der *maior:* das Gesetz organischer Einheit, und daß in ihm unter andern *b* liege, — wo ist es denn begriffen, außer an dem Faktum in ursprünglicher Erkenntnis? Daß in *F* das Gesetz organischer Einheit liege, und mit ihr auch *b*, der Inhalt der Konklusion: wo ist es denn begriffen, außer im Begriffe des Faktums durch das Gesetz in ursprünglicher Erkenntnis? Daher kommt es auch, daß der Syllogismus die Vordersätze nicht beweist, sondern sie als bekannt voraussetzt, und seine ganze beweisende Kraft vernichtet ist, wenn man ihm einen von diesen ableugnet. Du weißt doch, daß *A b* bei sich führt, du weißt ferner, daß *F* ein *A* ist; also muß ja die *A*heit in *F* bei sich führen *b*. Woher aber weiß ich denn das? Aus der ursprünglichen faktischen Erkenntnis. Diese wird im Schlusse dem Menschen wieder vorgehalten, und er an sie erinnert im Bilde, welches alles ganz und vollendet beieinander im *minor* liegt. Aus diesem Gesamtbilde wird nun derjenige Teil im Schlusse herausgehoben, auf den es dermalen ankommt, nicht um ihn erkennen zu lassen, sondern um ihn nur zu erinnern, und anerkennen zu machen auch äußerlich das wohl Erkannte, das bewiesen wird nur aus seinem Erkanntsein. — Aus diesem Wesen des *minor* kommt es auch, daß derselbe bei den mannigfaltigen Syllogismen, die durch dieselbe ursprüngliche Erkenntnis gegeben sind, immer derselbe bleibt: $F = A$. *F* die faktische Form überhaupt in ihrer Allgemeinheit, *A* das Gesetz in seiner Allgemeinheit. Es ist das Bild der ursprünglichen Erkenntnis in ihrer faktischen Einheit. Dagegen der *maior* und die Konklusion Teile sind aus der Analyse dieser Erkenntnis, welche, da die Erkenntnis ein Mannigfaltiges enthält, notwendig selbst ist ein Mannigfaltiges. Der *minor* durch sich setzt keine bestimmte Konklusion ($F = A$: wie soll ich daraus schließen?), sondern die Möglichkeit aller, die durch diese ursprüngliche Erkenntnis gegeben sind, alles

dessen, was Prädikat sein kann im *maior*. Nur mit dem *maior* vereint ist eine bestimmte Konklusion gesetzt; durch das Prädikat des *maior*. Durch ihn bleibt dieselbe Unbestimmtheit, die da ist im Subjekte des *maior*, weil er in diesem Subjekte endigt.

4. Die logische Kopula des *minor*. Die Subsumtion ist kategorisch; denn sie ist Ausdruck eines ursprünglichen Bildes, das, so gewiß ein Schluß möglich ist, ist, und so ist. Sie ist ferner positiv bejahend: es muß subsumiert werden, darf nicht etwa ausgeschlossen werden, außerdem ist ein Schluß nicht möglich. $A = b$. *F non A*. Ein Elefant ist kein Mensch. Wie kann ich nun schließen? *b* kann ihm auf andere Weise zukommen. Die Negation der Subsumtion hebt die ganze Schlußform auf. Der *minor* ist durchaus bejahend. Das Subjekt ist eigentlich ein Etwas überhaupt, und seine Bestimmtheit erhält es nur durch die Subsumtion; das Etwas, was eben *A* ist. Es ist darum ganz darin aufgenommen, indem nur durch die Aufnehmbarkeit seine Sphäre bestimmt ist. Das Subjekt im *minor* hat darum gar keine Sphäre, als die ihm durch das Prädikat angewiesen wird, hat keine Quantität, wie der *maior* keine Modalität hatte. Es ist im Faktum bezeichnet, was dies ist; nur dies, dies aber ganz. Cajus ist ein Mensch, als solcher sterblich. Was er noch sonst sein mag, geht uns nichts an. Allgemein, nicht partikulär. — Der Mensch ist sterblich. Einige der Geschöpfe sind Menschen. Einige, welche darum? die da Menschen sind; also wir sind wieder beim *maior*, und haben uns nicht aus der Stelle bewegt, und nur scheinbar geschlossen. — „Einige" spricht gar keine faktische Wahrnehmung aus, sondern nur die Möglichkeit einer solchen. Jede Wahrnehmung hat ihr bestimmtes Objekt: Einige ordnet gar nicht unter das Gesetz, sondern spricht bloß aus die Möglichkeit einer solchen Unterordnung. Darum auch so: Ein Geschöpf kann ein Mensch sein: wieder ein Gesetz, das nicht ausschließt, ein problematischer *maior*. Ein Geschöpf kann sterblich sein, wenn es nämlich subsumiert wird unter den Begriff. Hier ist also nirgends eine wahre Subsumtion, ein *minor*, sondern Ausdrücke des Gesetzes, Vertrösten auf eine Subsumtion.

Sie nannten es den kategorischen Vernunftschluß. Wo ist darin etwas Kategorisches?

5. Resultat: Ein Syllogismus muß einen *minor* haben: der *minor* aber eines Syllogismus ist die nach Subjekt, Prädikat und Kopula beschriebene Subsumtion des Faktums unter das Gesetz.

6. Der dritte Satz, die Konklusion, ergibt sich nun leicht. Kommt dem F alles zu, was in der organischen Einheit überhaupt liegt, laut des *minor*; liegt aber in dieser b, laut des *maior*; so kommt F zu b: *ergo* $F = b$. Das Subjekt der Konklusion = das subsumierte Faktum, Subjekt des *minor*: das Prädikat, Prädikat des *maior*. — Denn um dieses Prädikat von F zu beweisen, wurde der ganze Syllogismus angelegt. Die Kopula in der Konklusion ist notwendig kategorisch, wie die Kopula der beiden Vordersätze.

Es kommt zu, sagte ich: dies kann nun sein positiv, bejahend, oder negativ, ausschließend. In Absicht der Bejahung oder Verneinung ist darum die Kopula der Konklusion wie die des *maior*. Dies darum ihre Regel.

7. Es kommen darum in einem Syllogismus drei verschiedene Begriffe vor, welche die Logik *termini* nennt. Der des Gesetzes A: genannt *medius*, weil er das vermittelnde Glied gibt; ferner der *terminus* eines Teils der durch die organische Einheit von A gesetzten Mannigfaltigkeit, z. B. b; und endlich die faktische Anschauung $= F$. Diese sind immer bestimmt durch ihr inneres Wesen; und an diesem soll man sie erkennen.

Die Sätze sind bestimmt gleichfalls durch ihr inneres Wesen, und aus diesem erkennbar. Der *maior* der partielle Ausdruck des Gesetzes, der *minor* die Subsumtion.

Durch dies Wesen der Sätze ist nun bestimmt die Stellung der termini in ihnen: *maior: medius — maior.*
minor: minor — medius.
conclusio: minor — maior, mit der Kopula, die der *maior* hat. Die Grundregel ist, Identität der *termini*.

Nun mag man Sätze und Begriffe durcheinander werfen; mit dieser Erkenntnis ausgerüstet, wird man sie wohl auseinander lesen und in ihre natürliche Ordnung zurückbringen können

(„reduzieren“, wovon zu seiner Zeit); z. B. Mensch ist doch wohl Cajus, sterblich ist aber der Mensch, sterben muß darum Cajus.

Und hiermit ist denn die Lehre vom eigentlichen Syllogismus, den kategorischen Vernunftschlüssen, geschlossen.

Die Grundverschiedenheit nun dieser Lehre vom Syllogismus von allen, die Kantische nicht ausgenommen, ist die, daß ich in den Vordersätzen desselben nur unbedingt gültige kategorische Sätze zulasse und allen Unterschied der Modalität oder Quantität (beides kommt auf Eins hinaus, wie ich gezeigt habe) gänzlich aufhebe: daß darum bei mir nur zwei Arten des Vernunftschlusses, die bejahende und verneinende, übrig bleiben. (*Barbara* und *Celarent;* nicht einmal *Darii* und *Ferio*, geschweige denn die anderen Formen, die auch Kant und alle Kantianer verabschieden. Das Nötige darüber zu seiner Zeit.)

Diese Theorie entsteht mir nun daraus, daß ich Syllogismus nenne nur die teilweise Reproduktion einer ursprünglich faktischen Erkenntnis, welche letztere darum durchaus fertig ist und bestimmt, und in der Reproduktion als fertig und bestimmt dargestellt werden muß, keineswegs aber als erst bestimmbar durch irgendein noch zu erkennendes Gesetz oder durch eine noch zu machende Subsumtion; denn in dem letztern Falle wird nicht reproduziert eine gegebene Erkenntnis, sondern es wird die Aufgabe einer zu erwerbenden gestellt.

Dies ist allemal der Fall, wenn einer der Vordersätze partikulär oder problematisch ist (beides ist Eins). 1. Einige Wesen sind sterblich, heißt so viel als: ein Wesen kann sterblich sein, d. i. durch den gesetzlichen Begriff eines Wesens ist die Sterblichkeit nicht ausgeschlossen. Cajus ist ein Wesen. Er kann darum sterblich sein, wenn er nämlich unter diese Sphäre gehört.

2. Schon oben gezeigt: der Mensch ist sterblich, einige Geschöpfe sind Menschen. Es ist ein völlig täuschendes Spiel und leere Wortmacherei! Das Einzige, was bei einem solchen Verfahren verdienstlich sein kann, ist, daß dadurch die Sphäre für Untersuchungen bestimmt und abgesteckt wird: z. B. „die Philosophie gibt sich für ein Wissen; einiges Wissen ist empirisch; die

Philosophie könnte darum empirisch sein. Wir wollen es demnach untersuchen.“ Dieser Gang der Untersuchung wird ohne Zweifel auch seine Stelle finden.

Auf diese Kritik könnte man uns nun entgegnen: Du gehst aus von einem durchaus anderen Begriffe des Syllogismus als die Logik, und nun schließest du daraus und hast für dich recht. Die gemeine Logik geht von einem anderen aus denn du, der auch dies letztere, was du gleichwohl zugibst, mit in sich faßt. Antwort: daß sie von einem anderen ausgeht, wird zugegeben. Welcher es leider sei, werden wir sehen. Aber ich leugne ihr das Recht ab, auszugehen von einem solchen Begriffe, der untereinander wirft, und als Form desselben Grundgesetzes betrachtet, was so verschieden ist wie Reproduktion eines Gegebenen und Aufgabe eines zu Findenden, wie (oben gezeigt) das Ich als Substanz zum Akzidens, von demselben als Prinzip eines nach einem begriffenen Gesetze hervorzubringenden Prinzipiates: dasjenige beizumischen, wodurch das eigentliche Wesen des Gegenstandes völlig verdeckt wird. Die Absolutheit des kategorischen Schlusses; wer erkennt sie wieder in diesem „kann“ etc.? Ich werde über dies und das dahin Gehörige, ein durchaus entgegengesetztes Prinzip Voraussetzende, das Nötige beibringen.

Die Logik ist nicht erfunden worden durch Aufsuchung der Gesetze des Wissens, wie die transzendentale; auch nicht einmal als ein Werkzeug, um die Wahrheit zu finden, als *organum* der Wissenschaft (man hat immer gefühlt, wie wenig sie dazu angetan ist): sondern als ein Verwahrungsmittel gegen den Irrtum in der Mitteilung mit andern, und noch viel mehr gegen das Ansehn und den Schein, daß man den Irrtum sich gefallen lasse. Es ist aber das Gesetz der Mitteilung: daß keiner in den andern hinein wissen kann; es kommt nur darauf an, daß man ihn anerkennen lasse, was er im Grunde schon weiß, was in seinem ursprünglichen faktischen Wissen liegt, durch Reproduktion in der Form des Syllogismus. Dies ist darum die ausführlichste Weise, sich mitzuteilen. Daß man nun nicht jemandem etwa einrede, es liege in seinem ursprünglichen Wissen, was doch nicht darinnen liegt, dafür gibt es kein Mittel, und es bedarf

auch eigentlich keines; darüber wird jeder verwiesen an sein unmittelbares Selbstbewußtsein. Daß aber jemand unter dem Vorwande und Anscheine, er erwecke bloß dieses, er schließe darum, nicht Unwahrheit vorbringe, indem er das nicht tut, war zu befürchten; daß er die Schlußform nur vorspiegle, während wirklich nicht geschlossen wird. Überdies hat diese Art der Verleitung etwas Ärgerliches, und die Person Verkleinerndes. Der Schluß geht immer in seinen Prämissen davon aus: du gibst zu. Kann nun dies geleugnet werden (laut des ursprünglichen faktischen Bewußtseins), so hat die ganze Gemeinschaft ein Ende. Muß aber dies zugegeben werden, so mag die Konklusion immer unserm natürlichen Bewußtsein widerstreben, wir erscheinen dennoch wegen der zugegebenen Prämissen und wegen der großen Kraft der Schlußform als Teilnehmer und Gesellen des Irrtums. Wir kommen in Verlegenheit und Widerspruch mit uns selbst. Von der anderen Seite der Reiz derer, die entweder täuschen oder sich nur auf Unkosten anderer erheben wollen, auf diese Weise, bei der sie allein sich Glück versprechen, Irrtum zu verbreiten, hat diese Kunst ausgebildet.

So entstand die Aufgabe, gegen dieses Übel sich zu schützen: sich nicht durch die Form des Schlusses täuschen zu lassen; des Schlusses: des Also. Eine Theorie des empirischen Also ist die ganze gemeine Logik. Aus Prämissen. Wo nur irgend dies im Leben anzubringen ist, schlägt in ihr Gebiet; damit man sich so etwas nicht aufbürden lasse, dagegen wollte sie schützen, und das durch Mittel, die soviel als möglich den Verstand überflüssig machten, wie man durch Würfel Menuetts komponiert; sie suchten darum nicht, was der *maior* und *minor* notwendig ist, sondern nur, wo keiner ist.

Was nun zuvörderst die syllogistische Form betrifft, das Problematische mit eingerechnet, weil in ihr auch ein Also liegt, so wird in ihr nicht allemal der Schluß so ausgedrückt, wie er nach den Regeln des Schlusses ausgedrückt werden sollte, sondern die Sprache, Lebhaftigkeit und Zusammenhang stellen oft die Sätze und Begriffe anders, als die aufgestellte Formel es fordert; es würde darum darauf ankommen, diese anderen Stellungen

zurückzuführen auf die rechte des Verstandes, um sie zu übersehen. Daher die vier Figuren. Die erste als die natürliche:

Asserit A, negat E, sed universaliter ambo.
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

1) Barbara Celarent, primae, Darii Ferioque.
2) Cesare Camestres Festino Baroco secundae.

Die Verschiedenheit der Schlüsse haben wir nach der Verschiedenheit der Kopula: ob diese affirmativ oder negativ ist, eingerichtet. Die gewöhnliche Logik hat vier Schlußformen, allgemein bejahende und allgemein verneinende. Also die erste Figur hat nach der gewöhnlichen Logik vier *modos*, die sie an der aufgestellten Form mit *a e i o* bezeichnet. Nach dieser Regel heißt ein Schluß in der ersten Figur, welcher *a* zum *maior* hat, und dessen Subsumtion auch *a* ist, eine *conclusio in Barbara*. Welche aber ausgeht von *e* mit der Subsumtion *a*, hat die Konklusion *e*: *Celarent*. 3. *a — i — i Darii* 4. *e — i — o Ferio*. Nach meiner Theorie werden bloß zugegeben *Barbara* und *Celarent*, das sind die Modi der von der Logik selbst für allein richtig anerkannten ersten Figuren[1]. Außerdem nahm die Logik noch eine dreifache Figur an, und der Professor Krug hat sich noch neue ausgesonnen. Ich zweifle nicht, die ganze Sache hat etwa so viel Wert als das Nachdenken über das Schachspiel. Es ist auch gar nicht zweifelhaft, daß ein Prinzip dieses Spiels gefunden werden könne und so auch der möglichen Figuren. Jetzt habe ich dazu die Zeit nicht. Wenn ich einmal wieder auf dieses Kollegium zurückkomme.

XXX. Vortrag. Überhaupt, ein Hauptgrund aller dieser Sophismen, seien sie nun willkürlich oder unwillkürlich, ist der, wenn der Sinn der *termini* geändert wird, und ein Begriff in der zweiten Stelle einen anderen Sinn bekommt als in der ersten. Dies läßt sich nun durch keine Regel über die Form kenntlich machen; es gehört dazu Verstand, Vergleichung des *terminus* in den zwei Stellen. Die formalen Fehler des Schlusses lassen

[1] Figur (?) — oder: *Celarent*. Das [oben Genannte] sind . . . Figuren.

sich offenbar darauf zurückbringen, daß sie 1. im *maior* oder *minor* liegen müssen. Daß der *maior* nicht wahr, das Gesetz unrichtig ausgesprochen sei, ist kein Fehler gegen die Form. Ist der *minor* nicht wahr, *F* nicht zu subsumieren unter dies Gesetz, so ist dies auch nicht gegen die Form. Die Form des Schlusses besteht in der organischen Vereinigung des *maior* und *minor* eben zum Schlusse; der einzig mögliche Fehler gegen die Form wäre darum, wo kein *maior* oder *minor* ist. Ich kann mir die Möglichkeit nicht denken, einen solchen Schluß vorzuspiegeln. Zwar, meiner Theorie zufolge ist in problematischen oder partikulären *maioribus* in der Tat kein Gesetz ausgesprochen. Einige Dinge sind organisiert. Welche denn? In welcher Fortbestimmung des Gesetzes eines Dinges überhaupt liegt es denn, daß es organisiert sei? Dennoch schließen sie fort: Sandhaufen sind Dinge; folglich können sie organisiert sein: und es ist richtig. Übrigens rückt durch alles Schließen die Erkenntnis nicht weiter; es wird nur unter die Unwissenheit subsumiert. Ich behaupte daher vielmehr: es ist gegen die Form des Schlusses.

2. Wenn keine Subsumtion da ist. Da es in dieser Art berühmte Sophismen gibt, mit denen noch bis heute geprahlt wird, als die Logik in Verlegenheit bringend, so wird es vielleicht nicht uninteressant sein, diese Fälle näher zu betrachten.

Erinnern Sie sich nur an das oben über die Subsumtion überhaupt Gesagte. Ich sage: die Subsumtion ist die Anerkennung eines Faktums unter dem Gesetze; nicht zufolge der Anschauung des Gesetzes, und schließend, analysierend, sondern schlechthin unmittelbar; denn sie drückt aus die synthetische Anschauung. Die Analyse des Gesetzes gibt bloß die Merkmale, nicht was, welche Fakta, darunter enthalten sind. (So leicht und doch so unbekannt! In der gewöhnlichen Logik sieht es in der Tat aus, als ob man durch die Analyse des Begriffs Mensch auf Cajus, Sempronius, Titius käme.) Analyse ist durchaus etwas anderes: jenes Anschauung, dieses Denken. Daher (eine Bemerkung, die noch nirgend vorgekommen ist, aber nicht unbedeutend) dringt sich auch das Ist im *maior* und das in der Subsumtion mit einem ganz anderen Sinne auf. Der Mensch überhaupt ist sterblich, Cajus ist ein Mensch. In anderen *terminis:* Wer sündigt, wird

gestraft. Die gesetzliche Enunziation. Cajus wird gestraft. Ich habe es gesehen, du kannst es sehen. Der Europäer lebt von Brot; ein solcher und solcher lebt etc. Schon die Grammatik unterscheidet es: im ersten nicht das Präsens, sondern zeitlos, aoristisch, dagegen im historischen Satze ein wahres Präsens.[1] Das Gesetz vernichtet die Zeit, und ist über ihr; das Faktum hat allemal seine Zeitbestimmung. Daran ist darum der Ausdruck des Gesetzes, und der der Subsumtion zu erkennen. Ob darum in einem streitigen Falle wirklich eine Subsumtion stattfinde oder nicht, läßt sich 1. daran erkennen, ob durch das letztere ein Faktum in der Zeit ausgesprochen worden. 2. Der *maior* in einem Vernunftschlusse postuliert schlechthin die Subsumtion, und zwar eine wahre, wie sie beschrieben worden. Dies ist oben gezeigt. Er drückt ja notwendig aus ein faktisches Gesetz; es läßt zu dem Subjekte sich setzen ein ist. Also es sind faktische Zeiterscheinungen, die sich subsumieren lassen, und sie sind gesetzt, so gewiß er gesetzt ist als eine Sphäre wahrer Subsumtion.

Wie nun etwa ließe sich eine Subsumtion vorspiegeln? Antwort: wenn etwa das im *maior* ausgesprochene Gesetz sich selbst wieder subsumiert würde als sein eigener Fall. Daß da keine Subsumtion, gar nicht diese Sphäre, mithin auch kein Syllogismus stattfindet, daß also gegen die Form gesündigt worden, ist aus dem Gesagten klar.

Man hat einen solchen Schluß, mit dem Vorgeben, er sei der Form nach richtig. *Maior:* Kein allgemeiner Satz gilt ohne Ausnahme. Gesetzlich, es liegt im Wesen der Allgemeinheit. — Die Wahrheit an sich will ich nicht prüfen. Wenn es wahr wäre, so gäbe es gar keinen Schluß. Für seine eigene Möglichkeit muß er gerade dies voraussetzen, daß er keine Ausnahme duldet. Dies ist darum schon widersprechend. Es wird durch den Inhalt des *maior* geleugnet, was er dadurch, daß er *maior* ist, notwendig setzt. Also er sündigt gegen den Satz der Substantialität des *maior* überhaupt. Die Nichtgültigkeit wird selbst als

[1] Im Druck von 1834 folgt hier der Satz: „Dagegen setzt das Faktum notwendig eine bestimmte Zeit." Vermutlich stammt er, in dieser Fassung wenigstens, aus einer bei der Redaktion des Textes zu Rate gezogenen Kollegnachschrift.

allgemeingültig aufgestellt, *protestatio facto contraria.* Dies will ich schenken.

Wie nun subsumieren? Irgendeines aus der Sphäre der bekannten allgemeinen Gesetze, z. B. das Gesetz der allgemeinen Anziehung in der Körperwelt ist ein allgemeiner Satz; mithin gilt er nicht ohne Ausnahme. Es gibt irgendwo Körper, die sich nicht anziehen. So wäre die äußere Form behauptet, und wer, einsehend, was er da eigentlich zugegeben hätte, den Schluß leugnen wollte, der müßte sich an die Vordersätze halten, und ohne Zweifel an den *maior.*

Sie aber so: dies ist selbst ein allgemeiner Satz: das Gesetz wird hier sich selbst untergeordnet als seinem Gesetze; also es ist keine Subsumtion da; und dies ist, denke ich, ein Fehler gegen die Form.

Lustiger ist folgendes:

Syllogismus des Meisters. Wer seinen ersten Prozeß gewinnt, der bezahlt (Gesetz des Vertrages); nun hat er in dem und dem nachgewiesenen Faktum gewonnen; also etc. — So nicht: sondern wir prozessieren selbst über das Gewinnen oder Verlieren des ersten Prozesses, das ja schon vorliegen müßte, als die Subsumtion. Das Gesetz soll selbst das Faktum hergeben und aufhören Gesetz zu sein. Durch das Faktum soll entschieden werden, ob das Gesetz gelte. Hier wird die Vermengung des *maior* und *minor* recht deutlich.

Ganz so wie meine Syllogistik entscheidet, entscheidet hier der gesunde Menschenverstand, oder die Richter müßten zu viel Respekt haben. Ich hoffe, ein Bauernrichter bei uns wüßte es und fragte: hat er den ersten Prozeß denn wirklich gewonnen oder verloren?

Ein ähnlicher Betrug liegt dem *sorites*, *acervus*, *acervalis* der Alten zugrunde. Man sollte sagen, ob z. B. 100 Schafe eine Herde wären. Wer darauf sich einläßt, ja sagt, den fragt man weiter, bis er entweder Eins als eine Herde bekäme, oder irgendwo, wenn er um eins aufhörte, bekennen müßte,

daß dieses Eins mehr oder weniger das Ganze zur Herde machte.

Ich sage, es wird da angemutet eine Subsumtion gegen das oben aufgestellte Gesetz der unendlichen Sätze. Ich soll etwas subsumieren unter ein Gesetz und bestimmen durch ein Prädikat, in Beziehung auf welches es schlechthin durch sein Wesen als unbestimmbar gesetzt ist: geradeso, als wenn ich gestehen sollte, daß, da ein Dreieck nicht grau sein könnte, es darum sein müßte von anderer Farbe. Denn Haufen, Herde, und alle Begriffe der Art sind Begriffe von den Anschauungen einer unbestimmten Mannigfaltigkeit, bei der uns auf irgendeine Art das Zählen vergeht; die Zahl ist in ihnen durchaus negiert, und nur durch diese Negation der Zahl überhaupt sind sie das. Hier wird darum durch die Subsumtion der Fehler gemacht. 100 Schafe sind 100 Schafe, und keine Herde. Eine Herde Schafe ist eine, in der Auffassung wenigstens als Herde, ungezählte Menge Schafe (verflossen zu einem Ganzen, die einzelnen gar nicht als solche geschieden). Für den Herrn oder Hirten mögen sie gezählt sein.

XXXI. Vortrag. So viel von dem Interessantesten in der Lehre vom Syllogismus. Jetzt wollen wir mit einer Zusammenfassung des Ganzen schließen.

Was haben wir durch diese Betrachtungen gelernt?

Der angekündigte Zweck dieser Vorlesungen war: durch Unterscheidung der Logik von eigentlicher Philosophie auf die letztere vorzubereiten. Es konnte nämlich in einer solchen Unterscheidung nicht fehlen, daß man dabei einen ziemlich genau bestimmten Begriff von der letzteren bekomme. Es sollte sein eine Unterscheidung des innersten und tiefsten Geistes beider, nicht etwa bloß eines äußerlichen und zufälligen. Es fand sich, daß der besondere Geist der Logik zugleich der Geist aller nicht wahren, d. i. nicht idealistischen Philosophie sei; und so wurde uns denn unsere Betrachtung zu mehr, als wofür wir sie angekündigt hatten, zur Aufstellung des Unterschiedes aller vorgeb-

lichen und Schein-Philosophie ohne Ausnahme, von der wahren, die die W.-L. ist, was die wahre Philosophie notwendig sein muß.

Der Unterschied beider in ihrem Verfahren beruhte auf der gänzlichen Verschiedenheit zweier innerer Organe, die sich ebenso unterscheiden, wie im Äußerlichen Sehen und Fühlen. Der Logik und aller darauf beruhenden Philosophie liegt zugrunde: Sehen eines Seins, daß es ist, und so ist; der W.-L. dagegen das Einsehen desselbigen aus seinem Gesetze. — Ihr Auge sieht niemals bloßes Sein, sondern gesetzmäßiges, Notwendigkeit, es ist Genesis: nicht zwar das Zusehen eines faktischen Werdens, sondern eines intelligibelen, durchaus nur erkennbaren.

Noch einmal in einer gedrängten Übersicht und in strenger Form wollen wir das Bisherige zusammenfassen.

1. Sehen überhaupt ist absolutes Bildsein. (Dies gerade weiß man nicht: dies stehe Ihnen fest, und konstruieren Sie es auf alle Weise. Jene gehen aus von dem Sein; daß ein Bild zu demselben hinzukommt, haben sie nie ernstlich erwogen.) Bild, so gewiß es ist, setzt ein Gebildetes. Nun gehört zum Sehen auch dies, daß dies Bild schlechthin, wie es ist, als Bild sich verstehe, indem es nur dadurch, und in diesem Gegensatze, das Gebildete versteht als Gebildetes; nicht Bild, sondern Sein. Dies nur ist Sehen überhaupt.

2. Der Unterschied im Sehen liegt in der inneren Natur dieses absolut seienden Bildes: was zufolge dieses inneren formalen Seins ist, wird sein Gebildetes. Dies ist entweder ein in sich Totes, Fertiges, Bestehendes, ohne alles innere Leben; das Bild sagt: es ist, und damit gut. In diesem Falle ist das Bild ein bloß faktisches Bild, Empirie, Logik, alle Nicht-Transzendentalphilosophie.

3. Oder zweitens, das Gebildete des Bildes ist ein Leben, ein Wirken, Kraft, Grund — also ein Gebildetes, das durch sich selbst setzt ein anderes Gebildetes. (Nichts verhindert, daß nicht dies letztere sei das durch das erste faktische Bild mitgebrachte.) — Ein Leben und Wirken; nicht gerade, daß dies selbst gebildet werde, eintrete in das Bild, durch die Anschauung auf der Tat ergriffen werde: sondern nur, daß gebildet werde,

es sei, wiewohl in sich selbst unsichtbar und nur an seinem Produkte, dem Begründeten, sich sichtbar machend. Dies Bildsein nennt man Denken. Dies ist die wesentliche Form der wahren Philosophie, ein Auge für faktisches Sein eigentlich gar nicht zu haben, sondern nur für Gesetz. Es ist gar nicht mehr sichtbar irgendein faktisches Sein für und durch sich; dergleichen ist aus ihrem Gesichtskreise ganz verschwunden; ihre Welt sind die Gesetze: das faktische Sein sieht sie darum nur mittelbar, inwiefern es aus dem Gesetze kommt. Mit der Logik und Scheinphilosophie aber verhält es sich gerade umgekehrt. Und so ist denn klar, daß es ein Unterschied im Organe, der Seheweise selbst sei, welcher Logik und Philosophie unterscheidet, und daß Philosophie gänzliche Umschaffung, Erneuerung und Wiedergeburt des innern Organes sei.

4. Nun haben wir den gesamten Umfang jenes ersten bloß faktischen Bildseins: Sehens des Seins, das da eben ist, und damit gut, objektiv hingestellt und unserer Betrachtung unterworfen. Und zwar vermochten wir dieser Aufgabe nicht genug zu tun, so, daß wir dieses faktische Sehen selbst waren; denn dieses ist in sich befangen, kommt nicht aus sich heraus, und kann sich nicht umfassen: sondern wir mußten es ersehen, es hervorgehen sehen aus seinem Grunde. So haben wir getan. Wir sind darum nicht Logik, Scheinphilosophie, Empirie gewesen, sondern selbst Philosophie. Wir haben philosophiert, nicht logisiert. Dies ist also transzendentale Logik.

5. So haben wir das faktische Bildsein aus seinem Grunde hervorgehen sehen durch folgenden Haupt- und Grundsatz:

Die Erscheinung, schlechthin dadurch, daß sie ist, ist Bild ihrer selbst, und zwar als bloßer Erscheinung, d. i. dessen, was sie ist dadurch, daß sie Erscheinung ist, nicht Sein, der Gegensatz desselben. Dies ist so zu verstehen: Sie ist Erscheinung des Seins, des wahren und absoluten, das da ist jenseits aller Erscheinung und unabhängig von ihr. Wie sie dies sei, und wie sie etwa werde ein Bild dieses ihres Seins und so eben des absoluten Seins selber, davon ist hier nicht die Rede und muß völlig weggedacht werden. Nun ist sie ferner alles dieses Sein

nicht in der Form des Seins, sondern in der der Erscheinung. Was ist nun durch diese bloße Form gesetzt? Davon ist die Rede, und darauf ist die Antwort: Von ihrem Sein, als bloßer Erscheinung eben, bringt sie durch ihr bloßes Sein ein Bild mit sich, und jenes faktische Bildsein, Empirie, und alles, was auf diesem Standpunkte liegt, ist dieses Bild.

Wir haben darum die Empirie, indem wir sie hervorgehen sehen aus ihrem Gesetze, auch in ihrem inneren Wesen und eigentlichen Sinne begriffen und verstanden, was keine bloß empirische Philosophie vermag. Sie hat nur das Bild, wir haben es aus seinem Gesetze, darum auch mit seinem Sinne.

Diese Einsicht nun ist der eigentliche Grundsatz unserer hier angestellten Untersuchung, die wissenschaftliche Einheit derselben. Alles übrige kann nur Folgerung sein aus diesem Gesetze und Analyse desselben als des Einen Bildes. So sind wir denn auch in der Tat verfahren.

6. Es kam darauf an, die Form dieses Bildes scharf zu fassen (wie heute, ist sie zu merken auf ewig). Wie die Erscheinung ist, ist das Bild, fertig und vollendet. Es entfließt dem Sein, nicht etwa irgendeiner Tat, oder einem Leben der Erscheinung. — Es ist Resultat des Seins = Natur: Ist, und alles, was in ihm ist, ist, und wird nicht. Darauf kommt es zunächst an. Es mag ferner wohl sein, daß in ihm eine Tätigkeit abgebildet wird, und daß dies notwendig eine solche sein muß, weil es eben ist Bild des formalen Seins, und darin wohl eine Tätigkeit liegt; aber dies ist nur gebildet, keineswegs wahr. Es mag wohl sein, daß es sich selbst bildet, als sich bildend, tätig, wandelnd und fließend in einer Zeit: aber dieses Wandeln ist nur Bild, d. i. es wandelt sich nicht, sondern es ist nur Bild eines sich Wandelns. Wer dies Bild nicht in der Wurzel als ein durchaus festes, unveränderlich und durch sein bloßes Sein fertiges faßt, der faßt es nicht recht und kommt nicht zu der Einsicht, die wir bei der Ableitung desselben beabsichtigen. Nun führt dies Bild in seiner Form freilich bei sich die Form des Bildseins überhaupt; es ist darum Bild als Bild, begreift sich schlechthin als solches: d. h. es ist Bewußtsein. Aber auch dies

in der Form des fertigen Seins, der Natur. Es ist ein solches Bewußtsein, und wird es nicht, und es wird keine seiner möglichen Bestimmungen, sondern ist sie. (Es mag abgebildet sein, wie es will — ich weiß, schaue an, denke, denke nach —, als ob dieses vorgebliche Ich nicht Bild wäre, sondern Grund des Bildes: so ist das Wahre von der Sache doch nur dies, daß als absolutes Bildsein und aus diesem gebildet ist ein wissendes und denkendes Ich. Und darin eben liegt die beabsichtigte Belehrung, und Erhebung über die Scheinphilosophie, daß wir dies eingesehen haben und es in Ewigkeit nicht wieder uns entgehe.)

7. Zur Analyse des Inhalts. Das absolute in diesem Bilde Gebildete, in allen Modifikationen desselben durchaus sich Gleichbleibende, ist das Ich, als selbst Bild seiend. Dies das Ich bildende Bild, dessen ist lautet: Ich bin, verbirgt sich eben. Das bewußte und verstandene Bild bringt jedoch mit sich ein Ich, und ein Bild desselben, in einer neuen Duplizität, als faktische Anschauung und als Denken, beides in ungeteilter Einheit; denn es ist Eins im Ich, und dieses ist Bildsein schlechthin.

Dieses Ich nun, was ist es denn? Bild der Erscheinung als bloßer Erscheinung, ohne allen Gehalt. Was nun ferner als Bild dieses Ich abgebildet sein mag, was ist daran das Wahre, als daß es Bild sei eben der bloßen Form der Anschauung eines Faktums, und Bild der bloßen Form der Anschauung eines Gesetzes oder des Denkens. Angeschaut wird nicht in dieser ganzen Region, noch wird in ihr gedacht: sondern es wird bloß ein Bild, das aus dem formalen Sein fließt, angeschaut, und ein Bild des Anschauens überhaupt gedacht. Dies, sage ich, ist das Wahrhafte an der ganzen Sache: die Wahrheit des Bildes des Anschauens und des Denkens, wenn es etwa einmal zu einem solchen kommen sollte. Nun kann ferner ein Anschauen nicht gebildet werden, außer als das von irgend etwas, noch ein Denken, ohne als ein Denken bestimmten Gesetzes: setzt darum das absolute Bild beides, so bringt es eben auch ein solches Etwas mit sich, teils als Faktum für die zu bildende Anschauung, teils als Gesetz desselben für das zu bildende Denken. Was ist nun

dieses Etwas? Bild der Realität überhaupt, der bloßen Form derselben in dem Verhältnisse zu Anschauung und Denken, so wie jenes Bild ist des Denkens und Anschauens überhaupt. Schlechthin allerlei Bild ist gut dazu, indem an ihm durchaus nichts wahr ist, als eben dieses Verhältnis zu Anschauung und Denken: der absolute empirische Gehalt der Natur für Anschauung und Denken, welche in der Einheit des Bildes der Erscheinung schlechthin Eins sind.

8. Hier nun springt deutlich in die Augen der eigentliche Unterschied der Logik und aller Scheinphilosophie von der wahren. Das absolute Bild, aus welchem hingebildet wird das Ich, sieht jene nicht, in einem neuen Bilde, sondern sie selbst ist es, und geht mit ihrem ganzen Leben darin auf. Sie sieht darum aus demselben Grunde nicht, daß das Ich ein Gebildetes ist (ein Bild eines anderen im Hintergrunde Liegenden), sondern hält es für das wahrhafte und erste Sein: seine Bilder, sein Denken und Anschauen für die ersten und ursprünglichen Bilder: mithin das, was in der Wahrheit nicht Anschauung irgendeines Gesetzes, sondern nur die leere Form eines solchen ist, für die Anschauung eines wirklichen Gesetzes; was in der Tat kein Denken ist, sondern nur das Bild eines solchen, für Denken; ebenso verhält es sich mit der Anschauung des faktischen Seins.

Auch kann diese Philosophie das Bild nie sehen und muß darum immerfort so schließen, wie sie schließt, so lange ihr inneres Organ nicht verändert wird. Dies ist faktische Anschauung, in der innigsten Wurzel des Seins, und als solche: dies Bildsein aber ist absolut die faktische Anschauung. Darüber hinaus geht es darum nicht. Innerhalb dieser mag die höchste Agilität, Scharfsinn und Konsequenz des Ich abgebildet werden.

Darüber hinaus kann der Blick nur, wenn er in der Wurzel wird Anschauung des Gesetzes. Denn dies ist nicht Gesetz, sondern Faktum zufolge eines Gesetzes. Wie darum dieses Organ aufgeht, so geht dieses Gesetz als das absolut erste und nächste auf. In ihm aber die Anschauung dieses Bildes, ein Bild desselben selbst: nicht faktisch, sondern als die Folge des Gesetzes. Was der erste war, sieht dieser: nicht daß sich ihm unmittel-

bar ein Bild desselben mache, wovon wir eben die Unmöglichkeit gezeigt haben, sondern, daß ihm ein solches hervorgehe als das der notwendigen Folge des Gesetzes, wie wir die Sache ausgesprochen haben. Da er nun das bildliche Wesen desselben einsieht, so geht ihm als eine leichte und natürliche Folge auf, daß das unter ihm Enthaltene zugleich nur sei Bild; Bild des Bildes in seinen notwendigen Relationen, wie wir soeben es beschrieben haben.

9. Aus dem Sein der Erscheinung folgt es, sahen wir ein. Es ist uns darum durch unsere Ansicht eines Gesetzes gesetzt ein durchaus anderes, jener Philosophie gänzlich verborgenes, und unsichtbares Sein, die Erscheinung selbst, die des wahren und absoluten Seins. Für uns und den von uns erzeugten Gesichtskreis, für die Durchbrechung der Schranken des Blickes, die unser bloßes Uns-Gegebensein setzt, geht darum eine durchaus neue Welt an. Unsere Welt geht da an, wo die jener Philosophie zu Ende ist, und die jener Philosophie versinkt uns und geht auf in einem bloßen formalen Bilde der ersteren.

Ich sage, wie die Worte lauten, eine durchaus andere und neue, dem faktischen Organe ewig verborgene Welt geht auf dem genetischen Blicke. Eine rein geistige Welt; indem sie eben alle Materialität durchaus negiert und sie bloß macht zum formalen Bilde jener, die da ist schlechthin aus und an dem rein geistigen Sein, dem göttlichen, und sein unmittelbares Erscheinen selbst ist eitel[1] Leben und Tätigkeit in sich, indem das bestehende Sein eben abgesetzt ist in dem formalen Bilde. Nur das Geistige ist, und das Leben; das Körperliche aber und das Bestehen ist ganz und gar nicht, sondern ist nur Bild des ersteren. Dies hoffentlich höchst einfache Resultat des allerersten Blicks in die wahre Philosophie ist nun durchaus also zu nehmen, wie die Worte lauten, und zu glauben, daß es uns Ernst ist, nicht etwa nur eine verblümte Redensart. Daß die Welt sei Erscheinung, Darstellung, Offenbarung Gottes: wenige Philosophen möchten dies wohl ableugnen. Sie reden nämlich von ihrer Welt, d. h. vom Ich, als absoluter Tatsache, und dem, was in diesem gesetzt ist.

[1] ist, eitel (?)

Von dieser leugnen nun wir es ihnen ganz und entschieden ab. Diese ist nicht Bild Gottes, auf keine Weise und in keinem Sinne, sondern nur Bild seiner Erscheinung, und zwar nur ihrer Form; Bild der Bildlichkeit überhaupt. Das, wovon wir reden, liegt jenseits, und ist ganz und gar nicht gegeben, sondern muß sich erst erzeugen innerhalb des Gegebenen durch eine absolut neue Geburt und Schöpfung.

Nun hat auch von jeher die Religion diese andere Welt gekannt, und vorgestellt, aber nur als einen Gegenstand des Glaubens, d. i. als ein solches, zu welchem es keinen stetigen Übergang gebe aus der sinnlichen Welt, sondern nur durch einen Sprung. Wir aber stellen sie hin als eine Welt des Sehens, wenn man nur sein inneres Auge zu einem Sehen bildet, und als eine solche, ohne welche die sinnliche Welt selbst gar nicht verstanden werden kann (wenn man nämlich zum Verstande kommt, woran es einer solchen sowohl Philosophie als Religion durchaus gemangelt hat). In jener Religionstheorie war die andere geistige Welt fremd der sinnlichen, und von ihr durch eine Kluft geschieden; nur zuweilen, wie durch eine Ausnahme, brach sie herein in die sinnliche. Nach unserer Theorie ist sie schlechthin und ist das einzige Sein, das da ist, ohne welches das sinnliche, als sein bloßer bildlicher Reflex, gar nicht zu sein vermöchte, und wir selbst sind sie in der Wurzel unsers Seins und können sie werden jeden Augenblick, den wir nur wollen.

Darin nun eben besteht der Idealismus der wahren Philosophie, in dem entschieden Geltenlassen nur des Geistigen und des Übersinnlichen, als des wahrhaften Seins, und dem entschiedenen Verwerfen des Sinnlichen und Faktischen ohne Ausnahme, bis in seine Wurzel hinein, des Ich, als bloßen und leeren Bildes des ersten; und hierüber findet keine Unterhandlung, und kein Nachgeben statt. (Die durch den Idealismus so befremdet werden, kennen ihn nicht. Kennten sie sein Wesen, so möchte vielleicht die Scham sie bedenklich machen, sich gar zu laut gegen ihn zu erklären.)

10. Also der Zweck dieser Vorlesungen war Vorbereitung zur Philosophie. Das ist hierdurch geschehen, der Standpunkt und

Ort der Philosophie und ihr wahres Objekt ist gefunden. Von der falschen und verwirrenden Philosophie sind wir auf ewig geschieden, haben sie in ihrem formalen Charakter, und ihrer ersten faktischen Voraussetzung, einem Ich an sich, also kennen lernen, daß wir vor der Gefahr, durch sie getäuscht zu werden, gesichert sein sollten. Auch wissen wir sehr gut, wie wir die Erscheinung selbst kennen lernen können, falls wir wollen, nachdem wir nun das Nichts erkannt haben: sie erscheint nur der Anschauung des Gesetzes, überhaupt in ihrem formalen Sein: darum kann auch ihr inneres und qualitatives Sein nur erscheinen als Gesetz: darum nur die Anschauung eines absoluten Gesetzes ist die ihrige.

11. Falls nun, wie ich voraussetzen will, diese Einsicht wirklich in uns erzeugt worden: wie wäre dieses möglich gewesen, wie wäre der Übergang aus unserm alten Sein zu diesem neuen wirklich geworden? — Wir wissen: die Erscheinung stellt sich selbst durch sich selbst dar, im Bilde, falls sie darstellt ihr bloß formales Sein; in ihrem wirklichen und wahren Sein, falls sie sich darstellt als Gesetz: welches sie nur tut, indem sie sich schlechthin durch sich selbst losreißt von der bloßen Faktizität. Erscheint sie uns nun wirklich auf die letztere Weise, so hat sie selbst durch sich selbst in uns diese Losreißung und Erhebung über sich in ihrer bloßen faktischen Form vollzogen. Sie, die Erscheinung selbst, durch sich selbst, sage ich. An unser Ich werden wir nicht denken, denn glaubten wir noch an ein solches, so hätten wir eben nichts eingesehen. In einer allgemeinen Formel: die Erscheinung selbst stellt sich dar, dort im bloßen Bilde, hier im Sein, wodurch das Bild nicht verloren geht, sondern aufgenommen wird in die genetische Form. Jenes ist faktische Anschauung der gesamten Erscheinung, nicht der untergeordneten; dieses der Begriff, das Denken, auch der gesamten. Dort Empirie, und, falls es zu einem Bilde systematischen Denkens kommt, empirische und Scheinphilosophie. Hier W.-L.

Die Philosophie ist nicht trockne Spekulation, und Kramen in leeren Formeln, wie so viele, die ihrer Unwissenheit darin sich schämen, gern vorgeben möchten, sondern sie ist eine Umschaffung, Wiedergeburt und Erneuerung des Geistes in seiner tiefsten

Wurzel: die Einsetzung eines neuen Organs, und aus ihm einer neuen Welt in die Zeit.

12. Diesen Durchbruch der Erscheinung des Geistigen und Übersinnlichen in dem Sinnlichen allenthalben zu erleichtern und zu befördern, ist nun ganz gewiß der Endzweck alles Treibens jedes wahren Philosophen, so gewiß er das ist. Wem selbst jenes Licht aufgegangen ist, der kann nicht mehr anders. Sie sehen jetzt, daß auch diese meine Vorträge auf diesen einzigen Zweck berechnet waren, und wie sie auf denselben berechnet waren.

13. Hören, vielleicht geduldig und aufmerksam Hören, ist noch nicht Einsehen. Das erste kann erzeugen höchstens das historische Wissen, daß so und so gelehrt werde; das letztere bildet, bildet um, schafft ein neues Sein.

Es bildet; es macht real und frei von der Sklaverei des gesetzlosen Seins. Wirklich da und frei ist nämlich nur derjenige, der sich erscheint als allenthalben und durchaus geleitet durch das absolute Gesetz, und sein Produkt: denn das Reale an der Erscheinung erscheint nur als ein Gesetz. Wer noch im Ich ist, dem täuschenden Bilde, erscheint sich als frei mit Willkür: aber er irrt sich, er ist auch Produkt, nur nicht eines Gesetzes, sondern einer absoluten Gesetzlosigkeit, des Ungefährs, des, das im Grund und Boden gar nichts ist als die Sphäre des leeren Bildes des Ich.

Wem nun dies, seine Nichtigkeit, sein Geknüpftsein an den Dienst der Nichtigkeit recht klar geworden wäre, dem sollte doch recht innerlich bange werden, und in ihm die lebendigste Begier entbrennen nach Erkenntnis des Gesetzes, und nach dem Gehorsam gegen dasselbe, der mit der Erkenntnis zugleich sich wohl finden wird.

Vorträge verschiedenen Inhalts

aus der

angewendeten Philosophie.

Aus Fichtes Nachlaß

zum erstenmal herausgegeben im Jahre 1820 unter dem Titel:

Die Staatslehre

oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche,

in Vorlesungen,

gehalten im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin

durch

J. G. Fichte.

Berlin, bei G. Reimer.

In der Ausgabe der Sämtlichen Werke seines Vaters hat I. H. Fichte den Titel des ersten Druckes beibehalten. Die in der vorliegenden Ausgabe gewählte Überschrift geht zurück auf Fichtes eigene Formulierung bei der Ankündigung der Vorlesungen.

Die den beiden älteren Ausgaben in vielen Anmerkungen beigefügten nicht von Fichte selbst stammenden Hinweise auf Stellen des Neuen Testaments sind getilgt worden mit Ausnahme einiger Angaben solcher Stellen, auf deren Wortlaut Fichte im Text deutlich anspielt.

Inhalt.[1]

Seite

Erster Abschnitt. Allgemeine Einleitung 421

Zweiter Abschnitt. Über den Begriff des wahrhaften Krieges . . . 451

Dritter Abschnitt. Von der Errichtung des Vernunftreiches 479

Voraussetzungen 479

Deduktion des Gegenstandes der Menschengeschichte 507

Alte Welt 542

Neue Welt 565

[1] Vom Herausgeber hinzugefügt.

Erster Abschnitt. [IV, 369]

Allgemeine Einleitung.

Vorträge verschiedenen Inhalts aus der angewendeten Philosophie haben wir angekündigt: — was nun zuvörderst Philosophie, und was angewendete sei, darüber können wir vorläufig und mit Einem Worte nicht deutlich werden; wie wir außerdem zu dem angegebenen verschiedenen Inhalte kommen, wird sich zeigen.

Wenn wir Philosophie anwenden, so fragt sich's, was Philosophie überhaupt sei. Dies beantworten wir vor allen Dingen, indem ohne dies über alles Künftige sich keine Klarheit verbreiten kann.

Der Name in seiner ursprünglichen Wortbedeutung macht schon wahrscheinlich, daß man etwas suche, was man selbst nicht kennt, durch Mißvergnügen mit dem Bekannten und dunkele Ahnung getrieben. — Wenn wir über diesen Zustand hinaus sind, so ist es unsere Sache, jenen ihre Ahnung zu erklären, und ihnen genau zu sagen, was sie eigentlich wollen. In dieser Lage könnte uns nun wohl begegnen:

a) daß keiner, der bisher darüber gesprochen, so sich erklärt, weil sie nämlich alle nur suchten, nicht fanden.

b) Daß also unsere Erklärung nicht schon bekannt sei, darum schon verständlich, sondern daß man eben lernen müsse sie verstehen, indem man sie konstruiert, im freien Denken sich [IV, 370] beschreibt. — Gleich jetzt also, beim Beginne schon, haben wir ein solches Selbstdenken zu vollziehen. Die Historie würde erinnern: „Du kennst doch!" So nicht wir.

c) Daß andere, die bisher schon darüber gesprochen haben und sprechen, unwillig werden; weil, wenn wir recht hätten, an den Tag käme, daß sie bisher etwas nicht gewußt, son-

dern es erst lernen müßten, was niemals ein Meister gern sich sagen läßt. Dies Schicksal nun müssen wir tragen und uns darein ergeben, als unabtrennlich von der Sache!

1. Erkennen, Wissen, Sichvorstellen, — die kennt ein jeder, kennt es unmittelbar, und muß es kennen, dadurch, daß er es ist: und wer es nicht kennte durch sich, dem wäre von außen her diese Kenntnis nicht beizubringen. Nun bemerken Sie wohl das Postulat, nicht überhaupt zu erkennen, sondern das Erkennen wieder zu erkennen, als besonderes, als etwas, das da ist, sich hinzustellen. — Dies nun muß jeder in eigner Person tun; jeder hat selbst etwas zu konstruieren und anzuschauen: nur dadurch ist er in unserer Methode, und nur von dem also Konstruierten ist die Rede, nicht von Fremdem, bloß Erzähltem; so kann es auch keiner auffassen, dies ist gegen alle philosophische Methode.

2. Philosophie wäre nun wohl Erkenntnis, Wissen; aber nicht alles Wissen, vielmehr ein besonderes, unter ein gewisses *genus* gehörendes, mit seiner spezifischen Differenz: — ein bestimmtes im Gegensatze mit anderem. Welches nun? Recht wär' es wohl nur durch den Besitz zu erkennen; — jetzt durch seinen Gegensatz.

Alle Erkenntnis liefert und hat ihre Welt, ihr System des Seins. Im Gegensatze gegen die gewöhnliche Welt und ihr System des Seins, liefert die Erkenntnis, von der wir sprechen, eine durchaus neue; — sie selbst ist schöpferisches Organ, neues Auge, eben für eine neue Gesichtswelt.

Denken Sie einen Blindgeborenen: für ihn ist da, was durch den Gefühlssinn gegeben ist, aber kein Licht, keine Farbe und alle die dadurch gebildeten Verhältnisse. Denken Sie, das Gesicht wird ihm geöffnet. So gerade ist es in der Philosophie.
[IV, 371] — Durch die Geburt sind wir niedergesetzt in einem gewissen Erkennen und Bewußtsein, der Dinge, der gegebenen Erfahrungswelt. Durch diese Erkenntnis werden eben die Dinge erkannt und gewußt: nicht einmal gewußt das Bewußtsein selbst, erkannt das Erkennen: dieses ist, in ihm geht man auf, als dem Höchsten und Letzten, dem absoluten Sein: — nach obiger Vergleichung der innere Gefühlssinn zu nennen. Dabei nun

kann der Mensch bleiben, aber auch darüber sich erheben: — eben das Erkennen und Bewußtsein selbst erkennen, wie ich Ihnen schon im Eingange angemutet habe. — Ich habe Sie dadurch in der Tat schon auf den Boden der Philosophie erhoben. Dies die neue Welt, gegeben durch das neue Organ. Es ist weiter auseinanderzusetzen: den Ort hätten wir gefunden.

3. Diese Bemerkung, daß man eben wisse, vorstelle die Erfahrungswelt, kann man nun zerstreut fassen, und doch bei der ersten Ansicht bleiben, daß Dinge an sich sind, kann beides für wahr halten, weil man seine Erkenntnis nicht zur Einheit vereinigt, unverständig und zerrissen ist. — Soll sie aber Einheit gewinnen, so kann beides nicht wahr sein: entweder nur Dinge, oder nur Bilder. Die Dinge sind durch ihr Sein vollendet: woher denn also ihre Bilder? Woher ein Wissen derselben? — Umgekehrt aber folgen aus den Bildern die Dinge notwendig, eben als die gebildeten, als der Gegenstand des selbst als Bild erkannten, und schlechthin dafür sich gebenden Bildes.

Dadurch nun hat die Welt sich uns verwandelt in eine ganz andere: dort Dinge, hier nur Erkenntnisse, Begriffe; dort materielle Welt und geistige: uns gilt die letztere nur als das Rechte und Einzige; und darüber muß jeder mit sich selbst aufs reine kommen. — Also dies ist festzuhalten: 1. daß nur eine geistige, Begriffswelt, durchaus nicht und in keinem möglichen Sinne des Wortes eine materielle zugegeben werde; 2. daß wir dies nicht zufolge eines Räsonnements, sondern eines unmittelbaren Bewußtseins erkennen. Eben nur der Bilder, der Bestimmungen des Wissens ist man sich bewußt, und durchaus keines anderen: zufolge der vorgegangenen Erhebung.

Philosophie sonach wäre ein unmittelbares Bewußtsein, das sich nicht andisputieren läßt, ebensowenig wie dem Blinden [IV, 372] das Auge; das nicht erwiesen, vermittelt werden kann, oder des etwas, sondern nur gebildet und entwickelt.

Zur ferneren Erläuterung:

1. Der Philosophie Weltansicht, deutlich ausgesprochen, ist diese: a) Es ist etwas, fest, unwiderruflich bestimmt. — Man denkt vielleicht, der Philosoph nehme kein Sein an: dies ist

grober Mißverstand. b) Dieses Seiende ist nun kein System von stehenden, auf sich beruhenden materiellen Dingen, sondern ein System von Bildern, in denen eben ein solches System von Dingen hingebildet wird. Es ist ein auf sich selbst beruhendes und durch sich selbst bestimmtes Bewußtsein, und durchaus nichts anderes. (Ich glaube Ihnen einen großen Dienst zu tun, wenn Sie auch nur diese Ansicht verstehen, und sich fest einprägen. — Für wenige nur erinnere ich: dies ist unser, die wir uns für Philosophen halten, ganzer und unumwundener Ernst, nicht etwa bloß eine Redensart, die an sich deuteln und drehen, und mit sich unterhandeln ließe. Wir wissen es unmittelbar, wie wir unseres Lebens uns bewußt sind: sonderbar kommt es nur denen vor, welchen jenes Auge noch nicht aufgegangen ist.)

2. Welches ist nun der eigentliche innere Unterschied jener ersten natürlichen und dieser erhöhten philosophischen Weltansicht: d. i. was ist eigentlich mit dem Menschen im Übergange von der ersten zur zweiten vorgegangen? (Es ist entscheidend für die Klarheit der Lehre, und von den wichtigsten Folgen.) Die Bilder, sich darstellend als solche, setzen ihr Abgebildetes. In dieser Operation des Bewußtseins geht der natürliche Mensch auf mit seinem ganzen Wesen: das Bild darum selbst und dessen Sein wird ihm nicht sichtbar. Er geht auf darin: d. h. sein Sein ist ein Produkt des ihm gänzlich verborgenen Gesetzes des Bewußtseins: er ist gefangen und befangen in dieser ihm dunkelbleibenden Gesetzgebung. Darin beruht sein formales Wesen. — Dagegen reißt das philosophische Bewußtsein sich los von dieser Befangenheit, und erhebt sich, frei über ihr schwebend, zu einem Bewußtsein ihrer selbst.

[IV, 373] Im Vorbeigehen: Freiheit von irgendeinem Gesetze gibt Bewußtsein dieses Gesetzes. (Dieses Verhältnis ist selbst ein Grundgesetz. Jenes Befangenheit, Blindheit, Mechanismus. Dieses Sehen, durch Befreiung erworben.)

Dies das Wesen und die absolut und spezifisch verschiedene Welt der Philosophie. Wer dies gewonnen, der ist im Gebiete der Philosophie, und ist derselben fähig, ohnerachtet er freilich noch keinen eigentlichen philosophischen Erkenntnisstoff sich erworben hat; wovon tiefer unten!

Jetzt nur zwei vorauszuschickende Bemerkungen:

1. Wer auf irgendeine Weise auch nur mit und neben der geistigen Welt eine materielle gelten läßt — Dualismus nennen sie es — ist nicht Philosoph. Räsonieren, ein Mannigfaltiges von Kenntnissen verknüpfen ist nicht Philosophieren; es kann dies in dem ganz gewöhnlichen Bewußtsein geschehen. Dahin gehört der Sprachgebrauch: wir wollen darüber philosophieren; gewöhnlich allerlei Träume und Erdichtungen schwatzen. — Die Verschiedenheit liegt in der Grundansicht. Ein Räsonieren, Sichbewegen in der Erkenntnis, frei konstruierend und Begriffe verknüpfend, kann allerdings ein Philosophieren sein; aber nicht dadurch wird es dies, sondern durch seine Grundansicht. Dies weiß man gewöhnlich nicht, gibt es nicht zu, ärgert sich daran, glaubt es nicht: aber es kann alles dieses nichts helfen, so ist's.

2. Jenen nichtigen Namen darum müßten wir aufgeben: offenbar wäre sie Wissen, Theorie, Lehre; und zwar, während das andere Dingelehre, Seinslehre, Weltlehre (gar Weltweisheit) sich nennte, müßte diese Erkenntnis-, Bewußtseins-, Wissenschaftslehre heißen. a) In Absicht des unmittelbar bewußten Seins sagt jene: es ist eine materielle Welt; diese: es ist ein so und so bestimmtes Bewußtsein. b) Analysieren beide, so behauptet jene: die Welt enthält das und das; diese: das ursprüngliche Bewußtsein enthält das. — Philosophie darum bedeutet eigentlich nichts; erst wenn sie Wissenschaftslehre wird, wird ihr ihre Aufgabe bestimmt angezeigt: das Wort könnte wohl anders gebildet werden; aber ein anderer Begriff kann der seit Jahrtausenden dunkel gestellten Auf- [IV, 374]
gabe nicht untergelegt werden.

Mißverständnisse wären es a) zu meinen, die Wissenschaftslehre sei nur der Name für meine Schriften, Vorträge usw., um etwas historisch Gegebenes zu bezeichnen, wie: Theorie des Vorstellungsvermögens, Kritik der Vernunft. — Nein, das, was schlechthin Allen angemutet wird, ist sie, und was vom Anbeginn eines bis auf auf einen gewissen Punkt klaren Denkens Alle suchten. Man könnte mir verstreiten, daß meine Schriften oder Vorträge nicht die Wissenschaftslehre seien: dies ein anderes. Daß Wissenschaftslehre überhaupt nicht sei, und nicht Philosophie — die unter dieser schwankenden Benennung gesuchte

Erkenntnis über alle bekannte Erkenntnis hinaus — sei, das kann man nicht wissen, nicht verstehen, weil man eben blind ist; aber man kann es nicht verstreiten. Auf solch einen Streit lasse ich mich gar nicht ein; ebensowenig als ich jemandem den Beweis seines Daseins führen kann. (Dies ist in der Tat das höhere geistige Dasein eines jeden, das sich ihm nicht geben läßt.) b) So denke ich auch über Philosophie nicht der Erste, oder allein. Kant genau so: er hat sich nur nicht mit dieser Bestimmtheit ausgesprochen. Transzendentaler Idealismus heißt ganz dasselbe. Man hat ihn nur nicht verstanden (wohl über einiges einzelne, nicht aber über den Grundgedanken); seit geraumer Zeit aber ihn gänzlich verlassen, sich tiefer als jemals in den Materialismus hineinbegeben, und will in ihm durch räsonierendes Verknüpfen eine Philosophie haben: Naturphilosophie. — c) Unsere Benennung sei ein neugemachtes Wort. Wohl: weil die Erkenntnis neu ist, und vorher nie dagewesen. — Man solle nicht neue Worte machen. Richtig, wenn alte da sind: „Weltweisheit" z. B.! Wie lange datiert denn dieser Name zurück; und was heißt jenen denn neu? Ihn haben die Wolffianer gemacht, und höchst unglücklich. Die Abgeschmacktheit desselben ist so allgemein gefühlt worden, daß ihn nicht leicht jemand mehr in den Mund genommen außer der Nicolaischen Bibliothek. — Übrigens ist
[IV, 375] es gut, daß man, bis man zur Einsicht kommt, bei dem Worte bleibe, das die Ungewißheit bezeichnet, der Philosophie.

Ehe ich weiter gehe, will ich den Grundunterschied zwischen der unphilosophischen Ansicht und der philosophischen noch von einer anderen Seite zeigen. (Charakteristische Grundunterschiede erstrecken sich über das Ganze und gehen in die Tiefe.)

Für jene ist ein materielles Sein das letzte, sagte ich. Dieses — ein Sein, das da eben ist, ohne irgend etwas zu sein, und zwar ein tot beharrendes und bestehendes, dem die Eigenschaften, als ein Inhärierendes, man weiß auch nicht wie und wodurch, aufgetragen werden: die bloße reine Substanz, ohne alle Akzidenzen, — die denn doch ist (das Gebildete eben und Objektive überhaupt aus einem Bilde).

Für diese schlechthin kein solches Sein, sondern nur ein geistiges, d. i. ein freies, lebendiges, was nur durch die Beschränkung der Freiheit und des Lebens in ihm zu einem bestimmten Bilde wird. — Beides also verhält sich zueinander, wie reiner Tod und reines Leben; weil jene das Leben in ihnen selber, das Hinbilden nicht gewahr werden, auch dieses in der Tat in ihnen nicht ist, sondern in dem über sie waltenden, und sie konstituierenden Gesetze des Vorstellens.

Es findet sich hier ein neues Mittel, um die Ansicht der Wissenschaftslehre vom Sein mit einer neuen Klarheit darzustellen. — Es nehmen einige Unphilosophen eine lebendige Naturkraft, eine Weltseele an, die ihr freies Bilden gleichsam anhalte in den bestimmten Gestalten, und ihre bildende Kraft binde in Pflanze, Tier, Mensch usf. Daß diese Vorstellung an sich von dem Gesichtspunkte der Philosophie aus völlig unrichtig und nichtig ist, versteht sich; indem es solche Gestalten an sich, und als letztes Sein, wie die Pflanze usf. gar nicht gibt. Aber wir wollen das Bild brauchen. Ein solches absolut sich selbst bildendes Leben gibt es nun allerdings; — nur darin gehen wir ab: nicht zu objektiven Gestalten, — zu Bildern, die als Bilder sich verstehen, und nicht sind außer mit diesem Begriffe vereint. Diese Bildungskraft nun gestaltet sich allerdings nach inneren Gesetzen zu solchen und solchen Bildern; und die Summe dieser Bilder ist das Bewußtsein unser Aller, das allein unmittelbar ist, und als seiend sich vorfindet. — (Zu diesen Bildern nun gibt es ein doppeltes Verhältnis: entweder man ist sie selbst, oder man ist ihr Bild; man beharrt im Bildsein, oder wird Bild dieses Bildseins selbst. — Es ist alles so einfach, daß man es mißverstehen kann nur dadurch, weil man in dieser Einfachheit es nicht auffassen zu dürfen glaubt, viel Entlegeneres darunter sucht.) [IV, 376]

Deutlich geworden ist: der Unphilosophie sind als das letzte Sein Dinge. Der Philosophie, wie wir bisher sie dargestellt haben, Erkenntnisse oder Bilder, welche in sich selber in ihrem Verstandenwerden Dinge, als das in ihnen Abgebildete, setzen.

Ich sage — mit meiner Betrachtung weiter fortschreitend: — damit wäre kaum etwas gewonnen, wenn es statt Dinge, die auf eine unbegreifliche Weise bestimmt, solche sind, — Baum usw. — Bilder gäbe eines Baumes usw., auf eine ebenso unbegreifliche Weise bestimmt. Höchstens wäre es eine geistigere, lebendigere und belebendere Ansicht derselben Unbegreiflichkeit. — Ihr Wahrheitssinn gibt mir recht, den ich nun zu rechtfertigen habe.

Wie ist nichts gewonnen: und wer kann das sagen? Der, dessen Erkenntnis sich nicht beruhigen will bei der gegebenen Bestimmtheit, sondern der das Wie und Warum, die Gründe derselben begreifen will: der einen Begriff (Erkenntnis) von dem Zusammenhange der Erkenntnis in sich selbst verlangt. — Was begehrt ein solcher? Ein Bild (Erkenntnis) eines Gesetzes, durch welches das unmittelbar sich darbietende Bildwesen bestimmt sei, und sich erkennen lasse als dadurch bestimmt.

Dies werde zuerst analysiert, dann durch ein Beispiel erläutert:

[IV, 377] Uns sind gegeben Bilder oder Erkenntnisse, als Bestimmungen des Bewußtseins: diese sind, und sind das einzig Seiende für die philosophische Grundansicht. — Es sind ihrer aber fürs erste zweierlei: 1. solche, die sich unmittelbar durch das natürliche Dasein darbieten; die von dem Unphilosophen für Dinge gehalten, von der Philosophie für Bilder erkannt werden. 2. Solche, die sich nicht unmittelbar darbieten, und deren Wesen ist, daß aus ihnen der Grund der Bestimmtheit der ersten erkannt wird.

Als Beispiel benutzen wir das sonst auch schon gebrauchte: — die Körper ruhen, sie bewegen sich: dieselben, die da ruhten, bewegen sich; die Ruhe hat einen Grad der Festigkeit, die Bewegung eine bestimmte Geschwindigkeit. — Was dort Dinge, sind für uns Bilder, und zwar Bilder, die sich schlechthin so machen. — Nun fragt sich, ob bei dem absoluten Faktum (so ist's, und damit gut) stehen geblieben werden müsse, ohne daß darüber hinaus eine Erkenntnis möglich wäre, in der jenes sich als Folge zeigte: — so wie uns das Ding sich als Folge zeigt des unmittelbaren Bildes. — Wenigstens fordern wir, es solle sich auf die letzte Art verhalten. — Gesetzt nun, es fände jemand das Gesetz der Schwerkraft, der allgemeinen Anziehung

der Körper, und begriffe aus demselben jedwede Ruhe, jedwede Bewegung, teils, daß sie überhaupt sei, teils, daß sie gerade mit dieser Kraft oder Geschwindigkeit sei: so hätte dieser zu einem Bilde der ersten Art, dem Falle oder der Ruhe, eines der zweiten, ein Bild von einem Gesetze dieses Bildens. (Deutlich: die Bildungskraft würde angeschaut als stehend unter einem Gesetze, das selbst ist ein Bild.)

Wenn nun der Philosoph außer Bildern der ersten Art solche der zweiten fände, so wäre dadurch in der Tat etwas gewonnen, die Erkenntnis wäre erweitert worden. Besonders aber, was sich gleich hier anmerken und deutlichmachen läßt, wäre dies gewonnen: 1. Diese Bilder der Gesetze für andere Bilder geben sich gleich geradezu und ohne nötiges Besinnen für reine Bilder und Begriffe: reine Gesetze, kein bestehendes Sein, sondern eben nur bestimmend ein solches. — Schwerkraft, Anziehung — ist sie, wo ist sie, wo hat sie ihren Sitz? Sie ist ja nur das Bestimmende des Seins. So werden wir gewaltsam zur geistigen [IV, 378] Ansicht erhoben. Wenn in einen unphilosophischen Kopf so etwas fällt, und er es wieder verkörpert, was läßt sich da anfangen? — 2. Das absolute und letzte Sein ist dadurch höher gerückt: denn ist klar, daß die anderen Bilder — oder Erscheinungen, wie wir sie nennen wollen, — nur sind, um an ihnen das erste Bild, das Gesetz, darzulegen: das Gesetz wird bildlich und bildbar nur an seinem Falle. Die Erscheinungen sind darum eigentlich gar nicht selbständige und um ihrer selbst willen seiende Bilder, sondern nur Abbildungen des Gesetzes — die Ersichtlichkeit desselben.

Dadurch nun wäre die Weltansicht der Philosophie gesteigert. Die unmittelbare Erscheinung, d. i. Alles, was sich dem Menschen macht dadurch, daß er natürlich da ist, — ob dieselbe nun gehalten werde für ein System von Dingen, oder für eines von Vorstellungen, — ist nicht das Eigentliche, und wahres Objekt der Erkenntnis; sondern ist nur Äußerung eines anderen, der Gesetze; und diese wären hier das letzte Objekt. —

Merken Sie es gleich an dieser Stelle, wo es durch seine Abgesondertheit am klarsten in die Augen fällt: — Es ist allerdings das Glaubensbekenntnis der Philosophie, zu der z. B. ich mich

bekenne, und zu welcher ich alle zu erheben wünsche, und das ich gar nicht verhülle, sondern so unumwunden als möglich auszusprechen suche, daß die gegebene Welt — ob man dieselbe nun für ein System von Dingen, oder für ein System von Bestimmungen des Bewußtseins halte — durchaus nicht dasei in irgendeinem gewichtigen Sinne des Wortes, und im Grunde und Boden Nichts sei: — und dies ist mir so überschwänglich klar, daß ich vorgebliche Naturphilosophie und alle Philosophie der Art über ihre Blindheit bloß bemitleiden kann. — Nämlich, wenn man mich oder die Philosophie fragt: erscheint denn die Welt nicht, — ist sie darum nicht für das Sichhingeben an diese natürliche Erscheinung? so sage ich freilich: — Ja; wenn aber gefragt wird: ist sie für die Verstandes-Erkenntnis, das Sichverstehen und Begreifen dieser Erscheinung aus sich als dem Grunde? so ist die Antwort: durchaus nicht! — Nur ein auf sich selbst ruhendes — keinen Grund außer sich habendes —
[IV, 379] Bild kündigt ein wahres Sein an. — Diese ist durchaus Darstellung der Gesetze, ihr Spiegel; nur die Gesetze sind. Wer es anders nimmt, der hat sich eben nicht erworben jenen Verstand, hat das Bildwesen in ihm noch nicht zum Verstehen seiner selbst erhoben.

Dies ein anderer Charakter der Philosophie: sie ist Erkenntnis, die sich selbst werden sieht, genetische Erkenntnis. Vorher: nur Erkenntnis ist, nicht Dinge; hier: Erkenntnis wird. — Dort — Anerkenntnis der Erkenntnis in ihrem alleinigen Sein: hier das Verstehen der Erkenntnis in ihrem Ursprunge; verständiges Erkennen, des Erkennens eben selbst. Dieses — philosophischer Verstand, jenes — philosophische Anschauung.

Hieran habe ich die Form der genetischen oder verständigen Einsicht des Seins (es ist aber für den philosophischen Blick nichts denn Erkenntnis) überhaupt beschrieben. Wenden wir diese weiter an:

Auf diesem Standpunkte sind Gesetze, und zwar die im unmittelbar Erscheinenden und Gegebenen (der Natur) sich darstellen, — Naturgesetze — das absolute und letzte Sein geworden. — Wie aber, wenn sich fände, daß mit diesem Sein = y die Erkenntnis sich auch nicht befriedigte, und ein höheres Gesetz = x

sich zeigte, dessen bloße Darstellung wäre das Naturgesetz y, wie dessen bloße Darstellung ist z, die Natur selbst: so erweiterte durch dieses Aufsteigen über ihren ersten Endpunkt sich die verständige Erkenntnis.

Es sind zwei Fälle möglich: Entweder dieses Aufsteigen vom Phänomene — dem in irgendeinem Verstehen als letztes und absolutes Sein Gesetzten — zu dem höheren Grunde desselben geht ins Unendliche fort, — für dieses x gibt es ein u, das unverständigerweise wieder für das Absolute gehalten werden kann, aber von dem Verstande durchdrungen wieder reduziert wird auf ein t, — und so ins Unbedingte vorwärts. —

Das Resultat davon wäre gar kein absolutes, dem Verstande Stand haltendes und ihn befriedigendes Sein, kein Letztes; sondern nur ein solches, das eine Zeitlang durch Irrtum und Unverstand dafür gehalten würde.

Oder: es gibt einen letzten und absoluten Grund (ein absolutes Sein), der den Verstand vollständig befriedigt, nicht nur [IV, 380] die vorläufige Erkenntnis: ein Letztes, dessen Erscheinung das Urbild wäre, das Bild überhaupt, als dessen Erscheinung nun wieder x verstanden würde, und so herunter bis auf die schlechthin sich ergebende Erscheinung.

Die Voraussetzung einer Philosophie nimmt an: daß es sich verhalte nicht auf die erste Weise, sondern auf die zweite.

Denn — die durchgeführte, vollendete Philosophie, die durchgängige Anwendung des philosophischen Blickes, ist eben die Erkenntnis jenes absolut letzten Teiles des Bildes (der Erkenntnis, des Bewußtseins) überhaupt, und dieser Beschaffenheit desselben. — So darum ihre Ansicht: Es ist allerdings ein Absolutes, durch, von, aus sich Stammendes, — Gott: dessen Offenbarung ist die Erkenntnis (und wird als solche verstanden). Diese Erkenntnis ist nun eine solche (in diesen bestimmten Formen sich darstellend), weil sie nur auf diese Weise sich sichtbar machen kann: sie ist durch sich selbst und ihr eigenes Wesen auf eine verständliche und von der Philosophie verstandene Weise also bestimmt.

Sonach — jetzt ist der Begriff vollendet — wäre Philosophie oder Wissenschaftslehre Erkenntnis der gesamten Erkenntnis, der

Erkenntnis als ein System: und zwar durch den Verstand, oder genetische.

Ich sage: 1. sie ist Erkenntnis durch den Verstand: durch das Einsehen des Grundes. — Nämlich — alle Erkenntnis ist Bild, und setzt darum ihr Gebildetes; das Beharren darin ist Anschauung (erkannt wird wohl, aber nicht verständig erkannt). So ist das Annehmen eines gegebenen Seins bloße Anschauung ohne allen Verstand. Verständige Erkenntnis dagegen sieht das Bild und das Gebildete mit ihm werden und hervorgehen aus seinem Grunde. Dies das Begreifen (Begriff in einem höheren Sinne: der Deuter und Exponent des Wesens).

2. Sie ist eine solche (verständige) Erkenntnis — der Erkenntnis überhaupt, in ihrer allgemeinen Form. — Am Gegensatze werde es deutlicher: Erkenntnis der Natur durch ihr Gesetz, und als Sichtbarkeit und Abbildung dieses Gesetzes — ist genetische Erkenntnis einer gewissen Erkenntnis durch eine andere, [IV, 381] von z durch y. Falls nun dieses Gesetz wieder erkannt wird aus einem höheren, etwa dem sittlichen, so ist hier wieder Erkenntnis aus anderer Erkenntnis erkannt, nirgends aber die Erkenntnis überhaupt, nirgends darum vollendete Wissenschaftslehre. — Die Erkenntnis selbst wäre nur zu erkennen aus etwas, das nicht Erkenntnis ist, nicht Bild, nicht bloße Erscheinung eines im Hintergrunde liegenden, sondern dies selbst: das absolute Sein; — freilich auch ein durch den Verstand erkanntes, aber schlechthin nicht durch die Erkenntnis gesetztes, indem im Gegenteile diese durch jenes gesetzt ist.

Bemerken Sie: 1. Wir haben die Philosophie der Unphilosophie darin entgegengesetzt, daß die letzte ein stehendes Sein annehme, dagegen die erste überhaupt nur Bild, nur Erkenntnis gelten lasse. Jetzt enden wir die Philosophie selbst in der Annahme eines absoluten Seins. Widersprechen wir uns nicht? Nein; vielmehr haben wir dadurch Gelegenheit, den Sinn unserer Behauptung zu bestimmen. — Das Sein des Unphilosophen ist ein im unmittelbaren Bewußtsein gegebenes; dieses nun leugnen wir durchaus ab, einsehend, daß eben darum, weil es im Bilde gegeben ist, es ist das gebildete und gewußte. Das unsere dagegen ist das durchaus nur durch den Verstand, der über alles fak-

tische Bewußtsein sich hinaufschwingt, gegebene. — So Alles, was schlechthin sich selbst setzt: — das Ich ist davon das Muster. (Wir drängen hier höchstwichtige Resultate zusammen. Wer es schon kennt, wird es finden: wer noch nicht, der glaube es indessen, und halte diese Sätze zur Leitung fest.)

Wie auf den obigen Standpunkten, so wollen wir auch auf diesem letzten und höchsten die Ansicht der Wissenschaftslehre deutlich aussprechen, uns anschließend an eine gewisse Ansicht: — Gott ist: richtig! (Wir lassen indes einen gewissen Punkt unentschieden.) — Er offenbart sich: — richtig! — in der Erkenntnis nämlich, durchaus nur in ihr. Was ist, ist Gott in ihm selber, und seine Offenbarung: die letztere — Erkenntnis! — Was außerdem noch zu sein scheint, scheint eben nur zu sein, in der Erkenntnis nämlich. — Keine Welt, außer in ihr; weil sie eben ist Bild Gottes, und als Bild überhaupt verstanden [IV, 382] wird. — Gott selbst ist in der Erkenntnis; aber nicht als ein unmittelbar in ihr Gegebenes, in ihr Gesetztes, sondern nur durch das Verstehen der Erkenntnis selbst, eben als das, als was wir sie hier verstanden haben. Unmittelbar in der Erkenntnis ist Gott gar nicht (keine Anschauung von ihm), sondern nur im Verstande dieser Erkenntnis selber, als seiner Offenbarung.

Grundcharakter der Wissenschaftslehre: Erkenntnis mit dem Charakter der Anschauung, — welche es auch sei, — ist Befangenheit in irgendeinem Gesetze, und Produkt dieses Gesetzes. Wissenschaftslehre — vollkommenes Verstehen, durchgeführtes Sehen (dagegen sonst allenthalben etwas verborgen Bleibendes, noch zu Ersehendes ist), darum vollkommene Freiheit. Sie ist verständige Erkenntnis aller Erkenntnis, indem sie dieselbe sowohl überhaupt, daß sie ist, als insbesondere so, wie sie ist, hervorgehen sieht aus ihrem Grunde und Gesetze. — Diese Einsicht nun ist Freiheit der Erkenntnis vom Gesetze; sie ist indifferentes Darüberschweben: dagegen alle andere nicht also sich verstehende Erkenntnis, insofern Anschauung, ist durch blinde Hingegebenheit an das Gesetz. Diese bestimmt eben, wie eine blinde Naturkraft, das Vorstellen.

Wissenschaftslehre also ist vollkommen freie, sich selbst im Besitze habende, Erkenntnis. — Die Vollkommenheit und Vollendung der Freiheit folgt eben daraus, daß die Erkenntnis selbst in ihrer Form verstanden wird aus dem, was nicht selbst Erkenntnis ist und Bild. — Und unter diesem Charakter der vollkommenen Freiheit ist hier die Wissenschaftslehre vorzüglich zu betrachten: dies die Absicht unserer Vorlesungen.

Hier ist nur immer die Rede gewesen von Erkenntnissen, Bildern, die ein Sein außer sich setzen, das eben zufolge der Aussage des Bildes ist. — Nun findet das Erkennende, das Ich, sich nicht bloß erkennend, — mit dieser Bemerkung gehen
[IV, 383] wir über zu einer neuen Untersuchung, — sondern auch als handelndes, wirkendes: nicht bloß als habend Bilder, sondern auch als selbständiger Grund seiend von Bestimmungen des Seins, die, nach der gewöhnlichen Ansicht, selbst ihre Bilder innerhalb der Erkenntnis setzen. (Ich vernehme diese Rede, erkenne diese Schrift, und Sie gleichfalls unmittelbar.)

Wie nun übereinstimmend mit der Grundansicht der Wissenschaftslehre dieses Handeln auch nicht etwa ein Handeln an sich, sondern im Bilde sei, nur in einem Bilde, das da wieder setzt andere Bilder, als die Effekte des Handelns, können Sie sich, falls Sie das Obige wohl verstanden haben, im allgemeinen denken. Es besonders auseinanderzusetzen, ist nicht unser nächstes Vorhaben; dies geschieht in eigenen Teilen der Wissenschaftslehre: — sondern auf Folgendes kommt es uns an:

Nun kann der Mensch handeln (ebenso wie er nach Obigem vorstellen kann), getrieben durch irgendein über ihm waltendes Gesetz, das ihm verborgen ist. — Es ist klar, daß in diesem Falle Er gar nicht handelt, nicht frei ist. Das Ich handelt? Nein; dies ist Täuschung: Gesetz I. h. — I ist nur Glied in der Kette der Naturnotwendigkeit.

Es kann wohl sein, daß das Handeln der gewöhnlichen Menschen durchaus so ist. — Denken Sie eine Pflanze: sie erhält sich selbst, nimmt in sich auf, treibt aus sich heraus, beschreibt die Formen, die sie beschreiben muß, nach ihrem Gesetze.

Geben Sie ihr Bewußtsein, und das Gesetz bleibe ihr verborgen; so denkt sie, sie entwickele sich mit Freiheit. Hier hebt die Bewegung an für ihr Bewußtsein; darum ist dies ihr das Anfangende, das, ohne welches alles übrige nicht wäre. — Es haben Räsonneurs die menschliche Freiheit geleugnet, als Beispiel anführend eine Kugel, mit Selbstbewußtsein ausgestattet. Sie steht: beweget nun die Tafel, so entsteht in ihr die Neigung sich herunterzubewegen. Es ist ganz klar und unter der Voraussetzung der bewußtlosen Kräfte ganz richtig: der Mensch ist auch nur ein Glied in der Reihe der Naturkräfte und so unwiderstehlich bestimmt: es gibt keine Freiheit.

Keine Freiheit; denn es gibt kein Anfangen des Ereignisses, kein Prinzipsein. (So ist die Freiheit zu denken, so von uns [IV, 384] gedacht. Alles andere ist reiner Nichtsinn.)

Es sollte nun doch in diesem Sinne Freiheit sein: wie müßte diese sein? Wir haben sie zu denken, zu konstruieren. Dies unser Postulat. Ich fordere dazu Ihre Aufmerksamkeit auf: es ist nicht gerade schwer, aber über alles bedeutend. Wie in der vorigen Woche, so will ich auch jetzt versuchen, umfassende Resultate der Forschungen meines Lebens mit Klarheit hinzustellen, die zudem nicht sehr bekannt sind. Zugleich hoffe ich über eine Menge von Skrupeln und Verworrenheiten, in denen Sie vielleicht befangen sind, mit leichter Hand Sie hinwegzuheben.

Auf Unbekanntschaft mit der treibenden Kraft beruhte das Bewußtsein der Freiheit. Wenn jene nun erkannt würde, und ihr Gesetz, wäre dadurch Freiheit gewonnen? Offenbar nicht: die Täuschung fiele hinweg; das Zusehen des Werdens wäre gewonnen, und mehr nicht. Auch dies ist immer recht gut; und darauf eben gehen alle jene Räsonnements aus.

Warum ist das Ich nicht frei? Weil eine höhere Kraft gesetzt ist, zu der die Willensbestimmung des Ich sich verhält wie Bewirktes, wie Prinzipiat.

Eine solche müßte ganz hinwegfallen: kein Naturgesetz. Naturgesetz aber ist ein solches, durch dessen Gesetztsein ein gewisses anderes Sein unwiderstehlich und mit absoluter Notwendigkeit gesetzt ist. Dies schließt darum innerhalb seines Gebietes die Freiheit (das Anfangen) schlechthin aus: es ist ein

rein analytischer Satz. — Das Ich oder der Wille selbst müßte darum sein die absolute Naturkraft[1]: kein Sein ohne ihn, alles Sein nur durch ihn, und als sein Prinzipiat. (Es liegt im absoluten Anfangen, dem Erstes-Sein, und ist notwendig so gedacht. Sie können es gar nicht anders denken, und haben es auch nie anders, so gewiß Sie es jemals klar gedacht: jetzt ist es nur deutlich anzuerkennen, und sich fürs Leben zu merken.)

Freiheit heißt daher: keine Natur über dem Willen, er ihr einzig möglicher Schöpfer; darum überhaupt keine absolute Natur,
[IV, 385] keine, denn als Prinzipiat. Wer eine absolute Natur behauptet, der kann höchstens der Intelligenz das Zusehen lassen. Es ist klar, wie bloße rein analytische Sätze. — Hier streiten wir unmittelbar für keines von beiden, sondern bloß für die Konsequenz. Wie könnte Naturphilosophie Freiheit zugeben!

Ich will hier anhalten, um diesen der gewöhnlichen Ansicht ungewohnten Gedanken gleich an dieser Stelle klarer zu machen, indem wir ihn gar sehr brauchen werden, und unsere Vertrautheit damit.

Keine Natur und kein Sein, außer durch den Willen; die Freiheitsprodukte das rechte Sein. — Da wir nun allerdings Freiheit behaupten dürften, so möchte dies wohl gerade unsere Meinung sein. — Die gegebene Sinnenwelt sänke dadurch zur Ersichtlichkeit, Vorstellbarkeit des Höheren, der Freiheitsschöpfungen herab: sie mit allen ihren Gesetzen ist nur dazu da, — der vorliegende Stoff, die Sphäre, auf welche die Freiheit aufträgt: nicht auch an sich, sondern durch die Bildbarkeit, Darstellbarkeit ihrer selbst gesetzt. Was die Freiheit auf sie aufträgt, dies bleibt das Wahre. — Schauen Sie es im Bilde an! Was schafft denn die Natur? Gehen Sie in uranfängliche Wildnisse, die nie ein menschlicher Fuß betrat: Sie möchten kaum etwas finden, was sie anzieht und befriediget. Bei uns ist die Vegetation geordnet, bestimmt, veredelt; so auch die Tiere: überall gewissermaßen neue Schöpfungen: menschliche Wohnungen und Gebäude, Rede und Schrift. Wo ist in unserer ganzen Umgebung das Geringste versteckt, das reines Natur-

[1] Vielleicht hatte Fichte „Natur" ausgestrichen, und der Setzer hat das Ausgestrichene für unterstrichen gehalten.

produkt wäre; wo ist dieselbe noch zu finden? Haben denn die Naturphilosophen nie auch nur einen Blick auf ihre Umgebung geworfen, und da nicht ein anderes Prinzip gefunden, als das tote Naturgesetz?

Der Wille — absolut schöpferisches Prinzip, rein aus sich selbst erzeugend eine besondere Welt und eigene Sphäre des Seins. — Die Natur bloß der leidende Stoff, ohne allen Antrieb. Ihre Gesetzmäßigkeit, ihr Entwickelungstrieb wird getötet, um zu tragen das neue Leben und den Geist der Freiheit. Dies das Erste!

Weiter aber: Inwiefern nun doch diesem absolut schöpferischen Willen Bilder von seiner Wirksamkeit (Zweckbegriffe) zugrunde liegen und vorhergehen (daß und warum dieses so sei, und sein müsse, haben wir hier nicht zu untersuchen; es reicht hin dies vorauszusetzen, und in der wirklichen Wahrnehmung unserer selbst im Selbstbewußtsein es bestätigt zu finden): so sind dies solche Bilder, die durchaus kein Sein aussagen, oder unmittelbar setzen, sondern die das ihnen entsprechende Sein bekommen könnten nur durch die freie Wirksamkeit. — (Die Rede, die ich halten will, die Schrift, die ich schreiben will, die Ordnung, die ich in den Geräten eines Zimmers, oder auch wohl in einer Gesellschaft von Menschen hervorbringen will: — alles reine Bilder oder Begriffe.) [IV, 386]

1. Frei, absolut schöpferisch ist nur der, dessen Handeln solche Begriffe zugrunde liegen, die nicht stammen aus der Sphäre des gegebenen Seins: — der da handelt aus Begriffen, die klar und durchschaut ihm vorschweben, und diese darstellt in der Welt der Gegebenheit. (Außerdem ist es ja die Sinnennatur, die im Bilde nur wiederholt, sich auch im Sein wiederholt.) Dies das zweite Merkmal.

2. Es ist dies dieselbe Weltansicht, die wir oben gewonnen hatten im Namen der Wissenschaftslehre; nur ist sie hier erweitert und verklärt. Von der Erkenntnis der Bilder des gegebenen Seins erhoben wir uns zu ihrem Gesetze = x; wir urteilten: in Wahrheit sei nur das Gesetz, das erscheinende Sein aber sei lediglich der einzelne Fall (das Konkrete) für die Anschaulichkeit und Vorstellbarkeit des Gesetzes. — Nun sagte ich ferner: dieses Gesetz selbst

mit allen seinen Erscheinungen möchte wohl auch nur wieder sein als die Sichtbarkeit eines Höheren = y, des sittlichen Gesetzes. Dies war dort ein durchaus unerklärter Ausdruck; jetzt ist er klar. Jenes spiegelt sich selbst ab, und stellt sich dar in den reinen Begriffen, welche einem absolut freien, das Natursein nicht fortsetzenden, sondern ein eigentümliches Sein aus sich hervorgehenlassenden Willen zugrunde liegen.

Wie darum jetzt das Verhältnis? Hier das wahre Sein; dort nur die Sichtbarkeit für dasselbe, eben Wirkungssphäre, Stoff, [IV, 387] auf welchen aufgetragen, und in welchem realisiert wird. Also — eine Erkenntnis, die durchaus kein Sein aussagt, sondern etwas, das da in alle Ewigkeit fort nur werden soll. — Gibt es Wahrheit in unserer Erkenntnis? Ja: aber nicht in der dessen, was da ist, sondern dessen, was da ewig werden soll durch uns und unsere Freiheit; werden soll rein aus dem Geiste heraus, geschaffen und dargestellt in dem Gegebenen, das nur dazu allein da ist. Dies nicht nur sagen, sondern alles Ernstes glauben, darin leben, das Gegenteil als eine mitleidswürdige Jämmerlichkeit klar begreifen — ist die Ansicht der Wissenschaftslehre, die sie ganz so und unumwunden ausspricht, nicht etwa nur als renommistische Behauptung, womit man sich ein Ansehen zu geben sucht, während man sie selbst nicht glaubt oder wahr findet. — Nicht das ist, was uns als daseiend erscheint, nicht einmal das, was wir alle, und die Edelsten und Besten unter uns sind, sondern das, nach dem wir streben, und in Ewigkeit streben werden. — Was du geworden, ist nur die Stufe, die Bedingung für den Moment: sobald du stillstehest und zu sein wähnest, fällst du in das Nichts.

Erkenntnis ist Bild des Seins — Gottes: nur nicht die Erkenntnis, welche wieder ein Sein aus sich setzt, sondern welche ein Werden: das Bild der ewig schaffenden Freiheit. Der schöpferische Wille, oben schwebend, mit seinem ewig fort in reinen Begriffen sich aussprechenden Gesetze, — dies ist die Welt; und mit einer tieferen sich abfinden lassen wollen, ist zu bemitleidender Blödsinn. — Jene wahre Welt aber liegt durchaus nur im Vorbilde, nie seiend, sondern werden sollend. Dies bestätiget recht die Ansicht der Philosophie, die wir früher aussprachen, daß nur Erkenntnis sei, und Nichts außerdem. — Bild

einer Welt, keinesweges etwa eine Welt selbst ist die Erscheinung des absoluten Seins. (Dies wurde ignoriert, die Realität in das gegebene Sein gesetzt, und die Sittlichkeit nur nachgeholt, als ein wunderbarer Anhang.)

Dies die Überzeugung und Weltansicht der Wissenschaftslehre. Die Worte sind, denk' ich, klar, und nicht mißzuverstehen. Es [IV, 388] ist nur schwer zu glauben, daß es Ernst sei, und daß nichts weiter denn das, so ganz einfach, behauptet werde. Auch dringt diese Denkart natürlicherweise Achtung ab: sie läßt sich wohl bezweifeln, verleumden, aber im Ernste verachten kaum. — Man kann so nicht sein, der Mensch ist schwach, die Sinnlichkeit dringt sich uns immer wieder auf! Gut, ihr seid also verächtliches, nichtswürdiges Volk, ihr, die ihr so sagt, und bekennet es laut: und seid jämmerliche Toren dazu; denn wer hat diese Beichte euerer Verächtlichkeit von euch begehrt? — Man paßt bei einer solchen Denkart schlecht in die Welt, macht sich allenthalben Verdruß! Ihr Verächtlichen! Warum sorgt ihr denn mehr dafür, daß ihr euch den anderen anpaßt, als diese euch, und sie für euch zurechtlegt? Wer recht ist, muß sich nicht fügen dem Unrechten, sondern umgekehrt, die Unrechten müssen sich fügen dem Rechten; dieser aber will nicht den Beifall der Schlechten, da müßte er selbst ja ein Schlechter werden: sondern er will die Schlechten so bilden und zurechtsetzen, daß sie seinen Beifall haben können. Freilich muß das Rechte auch bei sich führen Tüchtigkeit und Mut; aber ohne diese kommt man gar nicht zum Rechten. — Nun möchte jemand zugeben, daß dem so sei, aber fragen: wie dazu zu gelangen? — Nur durch Bildung des eigenen inneren Auges. Von außen, durch den bloßen Glauben, kommt es nicht: er muß in sich selber es haben!

Sittliches Gesetz demnach ist Bild eines Übersinnlichen, rein Geistigen, also eines solchen, das nicht ist, sondern nur durch den absoluten Anfänger des Seins, den Willen, werden soll.

Wahrhaft frei, als Handelnder, ist nur der, welcher nach solchen reinen Begriffen handelt. Denn ein Naturgesetz, das ihn triebe, könnte sich nicht verstecken, da das Kriterium des sittlichen Begriffes dies ist: durchaus nicht irgendein Seiendes,

sondern ausdrücklich das Nichtseiende zu enthalten. Und nur so auch ist er seiner Freiheit sicher.

Vergleichen wir dies mit der Philosophie oder Wissenschaftslehre, so wissen wir: Philosoph heißt uns derjenige, dessen Erkenntnis durchaus frei und vollendet ist. — Der hier als wahrhaft frei Beschriebene hat diese höchste und vollendete Erkenntnis: er ist durchgedrungen bis zur reinen Erkenntnis des wahren Seins; er ist darum ein theoretisch Wissenschaftlicher. Was aber noch mehr? Er lebt und wirkt die philosophische Erkenntnis: das dort Ruhende und Untätige ist hier Trieb und Bestimmung eines weltschaffenden Lebens geworden. In ihm ist die Philosophie Schöpfer des Seins, also angewendet. Anwendung der Philosophie ist ein sittliches Leben. [IV, 389]

(Ein sittliches Leben: nicht bloß ein nicht unsittliches, ungerechtes, lasterhaftes, — diese Neutralität wird noch von den meisten mit der Sittlichkeit verwechselt, — sondern ein wahrhaft, positiv sittliches, die sittliche Welt, d. h. dasjenige, was in der Erkenntnis liegt als schlechthin seinsollend, erschaffend und auftragend auf die gegebene Welt, die nur dazu da ist. Da muß aber das innere Auge gebildet sein zum Ersehen dieses Übersinnlichen: diese Bildung des Auges aber ist die Wissenschaftslehre.)

Also — absolute Erhebung über die Natur, Leben aus dem erkannten rein Geistigen heraus, ist die zum Leben selbst und zum Antriebe desselben gewordene Philosophie oder Wissenschaftslehre. Diese in der Anwendung heißt eben: im Leben, Wirken und Erschaffen, als eigentliche, die Welt bildende Grundkraft; sie tritt an die Spitze der Weltgestaltung im eigentlichen und höchsten Sinne.

Diese angewendete lebt man nur; sie trägt man nicht vor in Reden als in einem neuen Bilde. — Vorträge darum aus der angewendeten Philosophie, dergleichen ich angekündigt habe, gäbe es eigentlich nicht. (Daß vorgetragen wird als ein Mittel, andere zu dieser beseligenden Überzeugung und dem aus ihr erfolgenden Leben zu erwecken, dies kann allerdings aus dem Standpunkte einer Person ihr geistiges Leben, das ihr aufgetragene Werk sein. Dies aber gehört eigentlich gar nicht hierher.)

In einem anderen und abgeleiteten Sinne aber müßten doch Vorträge über das geistige Leben, als die Anwendung der Philosophie, Bilder eines solchen Lebens selbst, auch angewendete Philosophie (im Bilde eben, in einer bloßen Erkenntnis, die ihr [IV, 390] Sein nicht unmittelbar, wie der Naturbegriff, setzt, sondern nur fordert) genannt werden. Und dies darum wäre der Sinn meiner Ankündigung gewesen. — Die Wissenschaftslehre wäre von uns als Weisheit, Leiterin des Lebens und Wirkens zu betrachten; — was man sonst auch nennt: praktische Philosophie. Und aus diesem Gebiete werden unsere Betrachtungen allerdings genommen sein; soviel war auch angegeben. Die engere Sphäre habe ich jedoch öffentlich unbestimmt gelassen, ohnerachtet sie bei mir wohlbestimmt war; weil ich die bloße Neugier nicht anziehen und kein anderes Interesse erregen wollte, als das rein wissenschaftliche ohne alle Beziehung auf den besonderen Gegenstand, — so lange, bis ich in den Vorträgen selbst Gelegenheit gefunden hätte, Sie zu dem nötigen Ernste zu stimmen, und nur diesen strengen Ernst Sie erwarten zu lassen.

Der besondere Gegenstand dieser Vorlesungen wird mir nämlich durch strenge Notwendigkeit vorgeschrieben auf folgende Weise. Wenn ich wirklich den soeben beschriebenen und abgeleiteten Gegenstand ganz und durchgeführt abhandeln wollte, oder in diesem Zeitraume es könnte, nämlich die vollständige Beschreibung des Lebens im Geiste liefern, so müßte ich dieser Beschreibung durchaus vorausschicken und an ihre Spitze stellen: die Untersuchung über die äußerlichen Bedingungen dieses durchaus freien und geistigen Lebens; die Abschilderung eines vorauszugebenden Weltzustandes, falls es zu der geforderten sittlichen Freiheit im allgemeinen kommen solle. — Da ich nun vollenden freilich nicht kann, aber anheben will, so muß ich da anheben, wo der natürliche Anfang liegt: ich muß jene Untersuchung, als die des vorbereitenden Abschnittes liefern; und dies ist denn eigentlich mein Vorhaben mit diesen Vorlesungen: die äußeren, in der gegebenen Welt liegenden Bedingungen der sittlichen Freiheit darzustellen.

Fassen wir nochmals scharf jenen Begriff. Der Wille ist das

absolut schöpferische Prinzip der wahren Welt: diese — seine Produkte und Effekte. Dieser hat seinen gegebenen Inhalt, sein anzustrebendes Ziel in dem Sittengesetze: in diesem liegen die
[IV, 391] Effekte vorgebildet; aber diese Effekte sind Fortbestimmungen in der vorausgegebenen Sinnenwelt. — Nun fragt sich: Ist diese in jeder Rücksicht geschickt, den Abdruck eines freien und geistigen Willens aufzunehmen? Oder wie müßte sie sein, falls sie dies nicht schlechthin wäre, und wie müßte sie in diesem Falle erst dazu gemacht werden? — Also auf die umgebende Welt, als Sphäre des freien Handelns, also in gewisser Beziehung auf die Natur, und zwar in Rücksicht auf ihre Paßlichkeit für freies sittliches Wirken, hätten wir die Betrachtung zu richten. Dies im allgemeinen der Ort der Untersuchung.

Zuvörderst nun: diese Untersuchung, ohnerachtet sie nach dem Bisherigen erschien als vorläufige für die angewendete Philosophie, ist doch auch ein Teil derselben. Denn falls die Welt in ihrem gegebenen Zustande allerdings sich nicht für jenes Wirken tauglich fände, so ist es die allererste und dermalen allein in der Zeitordnung liegende Forderung des Sittengesetzes, daß ihr die taugliche Gestalt gegeben werde. Dies darum ist selbst die erste Anforderung an den sittlichen Willen: wir lehren sonach die nächste Sittenlehre der Zeit. — Soviel im allgemeinen. Jetzt näher zur Sache:

Die gegebene Welt, inwiefern sie bestimmt ist allein durch das Naturgesetz, ist ganz gewiß der Freiheit angemessen; denn sie ist, nach dem ursprünglichen Gesetze der Erscheinung und des Bildwesens überhaupt, nur die Sichtbarkeit des Sittlichen, der Freiheit. — Die Freiheit ist das durchaus höhere Prinzip, durch welches jene in Nichts verschwindet: sie kann sich für sich entwickeln, aber sie kann dem höheren Prinzip nicht widerstehen: dieses hebt eben an mit der Tötung jener leeren Entwickelung für das Aufnehmen der Idee. In dieser Rücksicht also bedarf es keiner besonderen Untersuchung über die Tauglichkeit; dies ist von vornherein abgeschnitten. Was die Freiheit soll, kann sie nur, nicht die Natur; alles aber, was jene kann, nimmt diese auf ohne Widerstreben. — Aber die Freiheit kann nur auf sie wirken; nun ist diese zerteilt unter mehrere Indi-

viduen, deren jedes in Beziehung auf die Natur unbedingt frei ist. Diese unbedingte Freiheit der verschiedenen Willen kann [IV, 392] sich hindern und hemmen; und so entsteht Unfreiheit des einzelnen, weil alle unbedingt frei sein wollen.

Also: Ein mit sich einiger Wille, und es wäre nirgend eine Hemmung der Freiheit: unsere ganze Aufgabe fiele hinweg. Aber es sind mehrere, möglicherweise mit sich streitende Willen; und daher die Möglichkeit der Hemmung der Freiheit.

Das Naturgesetz — etwa eine gewisse Natureinrichtung — kann diesen Streit nicht schlichten; denn die Natur gebietet überhaupt nicht der Freiheit: also ein sittliches Gesetz; eines, das da an die Freiheit Aller gerichtet, in der Erkenntnis Aller niedergelegt wäre; das Grundgesetz und der Bürge gleichsam aller sittlichen Gesetze, — dadurch, daß es bestimmt, wie weit die Freiheit jedes einzelnen gehen könne, ohne die der übrigen zu stören. So wird gleichsam das Gebiet der Freiheit eingeteilt in zwei Sphären: a) die der freien Wirksamkeit jedes einzelnen, b) die, welche keiner unmittelbar berühren dürfte. — Durch dieses Gesetz wird jener Streit geschieden, und so die einzige Gefahr, die der Freiheit entgegenstand, aufgehoben.

Dies nun ist das Rechtsgesetz: es ist schlechthin da, als die äußere Bedingung der sittlichen Freiheit: es muß darum herrschen, als absolut Festes und Gegebenes, als schlechthin bindend gleich einem Naturgesetze. — Jene gesuchte äußere Bedingung darum ist das Recht, rechtliche Welt; das erste Gesetz hat vorläufig den Rechtszustand hervorzubringen. Die Untersuchung jener vorläufigen Bedingungen also hätte gerade dies zu beschreiben: sie wäre Rechtslehre.

Nun ist auch das nicht meine Absicht: die Rechtslehre habe ich voriges Jahr vorgetragen, außerdem ein Buch darüber geschrieben; — sondern: wir könnten das Rechtsgesetz betrachten, nicht als setzend einen vorhandenen Zustand, also bloß theoretisch, sondern praktisch, als ein sittliches Gebot an alle, als das, was wir alle sollen fürs erste begreifen, sodann jeder an seinem Teile befördern.

Dies wäre aber nur möglich, wenn in der gegenwärtigen Welt der vollendete Rechtszustand nicht allerdings eingeführt

[IV, 393] wäre; und nur inwiefern ich dies glaubte, könnte ich eine solche Betrachtung ankündigen.

Dies ist nun allerdings meine Meinung, die ich späterhin zu beweisen habe. Das Recht herrscht im gegenwärtigen Weltzustande freilich bis auf einen gewissen Punkt, herrscht auch im ganzen (einzelne vorübergehende Auftritte der Überwältigung kommen dabei nicht in Betrachtung) weiter, als jemals in einem früheren Weltzustande; aber es fehlt noch viel, daß es durchgehends hergestellt sei: teils, weil äußerst wenige den Rechtsbegriff durchaus kennen; teils, weil es bei der dermaligen Bildung des Menschengeschlechts unmöglich sein würde, ihn auszuführen; teils endlich auch, — wir wollen dies uns nicht verbergen — weil es der Vorteil vieler ist, daß derselbe nicht ausgeführt werde, daß selbst die Erkenntnis desselben verdunkelt bleibe. So sind die vorhandenen Rechtsverfassungen — Notverfassungen, die besten, die jetzt möglich sind, nur vorläufige, Stufen. Dabei soll es nun nicht bleiben, — und es wird auch nicht: wir freilich werden dies nicht erleben, und sollen es auch nicht begehren.

Also was gegenwärtiges und für die Zeit geltendes Sittengebot am Rechte ist, fällt in unsere Untersuchung; darum derjenige Teil des Rechtsbegriffes, welcher dermalen noch nicht gilt. Dies genau zu merken!

Mit welchem Geiste der Milde und des rein abgezogenen wissenschaftlichen Ernstes übrigens unsere Untersuchung diesen Gegenstand behandeln werde, wie sie darum denselben auch ihren Zuhörern anmute, wenn sie ihnen nicht statt einer wohlgemeinten Gabe eine gefährliche bringen soll; davon noch einige Worte. Wir wollen in dieser Beziehung gleichsam die Bedingungen verabreden: die Stimmung dafür in uns hervorbringen.

Dem rein Wissenschaftlichen ist entgegengesetzt das unmittelbar Praktische, Tatbegründende, das, was sich anknüpft unmittelbar an die Geschichte der Gegenwart. — Dieser Unterschied, wiewohl oft ausgesprochen, ist doch nie, soviel ich weiß, recht erwogen. Darum geschehe es hier:

[IV, 394] a) Alles, was in der Welt geschehen soll (eigentlich auch wahrhaftig geschieht; denn das Verkehrte sind keine Positionen,

sondern nur Negationen), gründet sich auf das Sittengesetz. — b) Das einzelne in demselben liegt in einer Reihe, in der jedes Folgenden Möglichkeit bedingt ist durch die Wirklichkeit des Früheren. — c) Setzen Sie: die Wirklichkeit, die Geschichte der Menschen an einem Orte sei in irgendeinem Punkte dieser Reihe gegeben, verwirklicht; so soll und kann von diesem Punkte aus nur verwirklicht werden der unmittelbar folgende. Die Vorschrift, daß er verwirklicht werden soll, ist unmittelbar praktisch, — auch die Einsicht ist es. — Dies ihr Charakter, nur zu sehen das unmittelbar Nötige. — d) Die Wissenschaft verfolgt diese Reihe weiter, sieht entlegenere Punkte, — die gleichfalls praktisch, nur nicht unmittelbar sind. — Zugleich aber sucht sie die Mittel, die Bedingungen auf für jenes Entlegenere; diese, wenngleich auch nicht das durch sie Bedingte, ihr nächster Effekt, mögen allerdings in die Gegenwart fallen, und so kann die Wissenschaft dennoch auch unmittelbar praktisch werden. — (In einem anderen Sinne ist sie es freilich immer: sobald nämlich eine Erkenntnis durch sie begründet ist, so soll diese erhalten, verbreitet, verklärt werden; und es kann diese Überlieferung und Verbreitung selbst unmittelbar Zweck werden für jemand.) — e) So hat schlechthin alle Wissenschaft praktische Tendenz und ist tatbegründend. Das rein Theoretische zeigt die Mittel an zur Realisierung eines noch entlegenen Ziels; das rein Praktische geht auf den absolut nächsten Zweck. Die Wissenschaftslehre durchdringt beides in seinem Verhältnisse zueinander, — so wie wir es eben ausgesprochen haben: sie gibt eben die Unterweisung für den wissenschaftlichen Verstandesgebrauch für das Leben.

Also:

1. Alle Wissenschaft ist tatbegründend; eine leere, in gar keiner Beziehung zur Praxis stehende gibt es nicht: dies hat sich durchgreifend gezeigt.

2. Hieraus ergeben sich zwei Grundstände: das Volk, und die Gelehrten, Wissenschaftlichen, — die freilich [IV, 395] äußerlich nicht streng geschieden werden sollen, und deren Bestandteile sich auch in einzelnen Personen durchkreuzen mögen (derselbe kann nämlich in gewisser Beziehung Volk sein, in Be-

ziehung auf manche tatbegründende Einsicht, in anderer dagegen Gelehrter). — Für das erste ist nur vorhanden das unmittelbar Tatbegründende: den letzteren fällt anheim die Weitersicht; sie sind freie Künstler der Zukunft und ihrer Geschichte, die besonnenen Baumeister der Welt aus jenem, als dem bewußtlosen Stoffe.

3. So kann der Spruch: Dies mag in der Theorie wahr sein, gilt aber nicht in der Praxis, nur heißen: Für jetzt nicht; aber es soll gelten mit der Zeit. — Wer es anders meint, hat gar keine Aussicht auf den Fortgang, hält das Zufällige, durch die Zeit Bedingte für ewig und notwendig: er ist Volk, oder eigentlich Pöbel. Volk nämlich gründet sich auf die reine Unwissenheit des eigenen Standpunktes, weil es einen anderen nicht kennt, den Gegensatz nicht hat, welcher alle Unterscheidung erst möglich macht. Wer aber den Gegensatz kennt, ihn bestreitet, und sich positiv als das Rechte hinstellt, ist Pöbel, und dies Wesen Bauernstolz. Wer die Scholle bearbeitet, mit den Tieren lebt, kann nicht die Biegsamkeit der Glieder und die Gewöhnung an Reinlichkeit haben, die sich ziemt; wer wird sie auch von ihm fordern? Wenn er aber in diese Tölpelei, dieses Hineintreten in den Kot, daß er umherspritzt, die Ehre und Bravheit setzt, es mit Bedacht übertreibt, die Gefügigen und Reinlichen sich gegenüber als Weichlinge verachtet; so ist dies Pöbelhaftigkeit: so bei jenen, die hochmütig sind gerade auf ihre geistige Blindheit und gänzliche Unwissenheit.

Nun reden wir hier bloß von dem, was uns in dem bezeichneten Sinne rein Wissenschaftliches heißt: der angekündigte Gegenstand ist demnach aus dem Umkreise desjenigen, was dermalen nicht gilt, nicht in der Geschichte liegt (also nicht ein unter c befaßtes); es auch nicht kann (also nicht unter d), sondern irgendeiner der entfernten Punkte ist.

[IV, 396] Indem wir nun sagen: es kann nicht gelten für jetzt; sagen wir: es soll? Gehe hin und führe es aus! — Widersprechen wir uns denn ins Angesicht? Wer es so auffaßt, verdreht. Was wir auch sagen, die Lebenden geht es nicht an. Für die unmittelbare Ausführung laßt diejenigen, die da leben werden, wenn es Zeit ist, sorgen, oder dagegen protestieren: du Gegenwärtiger

aber schweige; mit Gegenwart und von Gegenwart ist gar nicht die Rede.

Das aber sagen wir vielleicht: es müsse in die Gegenwart (c) sogleich und auf der Stelle etwas gelegt werden, aus dem sich glied- und schrittweise entwickeln könne, was jetzt allerdings unmöglich ist, damit es möglich werde. Nicht das Ziel, den vollendeten Zustand, sondern nur das nächste Mittel dafür meinen wir.

Vielleicht ist es gut, sogleich das Mittel zu nennen: der Rechtszustand soll schlechthin werden Zustand Aller; dazu sind nicht alle fähig, — also wird zunächst gefordert eine Bildung aller für diesen Zweck, Erziehung, — eine erleuchtete, der ihr bestimmtes Ziel angegeben ist. (Man denke nicht, daß die Erziehung zum Bürger einseitig bleibe: es liegt alles darin, wenn nur das rechte Bürgertum gedacht ist. Auch wird sich dies zeigen.)

Vielleicht geht auch dies nicht unmittelbar: es muß also möglich gemacht werden, es ist darüber zu denken. Auf alle Fälle also soll dies erkannt werden und das andere, was daraus folgt; die Erkenntnis und Lehre desselben darum ist ganz gewiß unmittelbar praktisch, weiter aber vor der Hand nichts. So bleiben wir rein in unserem Fache der Lehre, und führen es auch unmittelbar aus.

Sodann aber sagten wir: es konnte nicht anders sein; ein Notzustand, veranlaßt durch die Unwissenheit und Unvorbereitung im ganzen, auch wohl durch eigene Unwissenheit des einzelnen, — die so lange unverschuldet ist, als die Belehrung nicht dargeboten wurde. — Wir klagen darum nicht an, tadeln nicht die Menschen, sondern anerkennen die Notwendigkeit. Was wir auch im Verfolge zeigen mögen, wer sich getroffen fände, [IV, 397] kann es tragen: er ist unschuldig und rein, wenn er nur der Lehre sich nicht widersetzt und gegen sie verstockt. —

Ich sage dies nicht, um mich etwa zu sichern vor Gefahren, sondern um Sie zu sichern, und Ihnen den Geist zu zeigen, der Sie bewahre vor den Gefühlen der Schadenfreude, des Hohnes, des Neides u. dgl., die bei weniger Gebildeten durch manche der folgenden Betrachtungen angeregt werden könnten; indem so vieles, was das Volk (das durch bloße Geschichte gebildete) verehrt, in einem anderen Lichte sich zeigen dürfte.

Die Quelle dieser Leidenschaften ist eben jene blinde Verehrung des Geschichtlichen, und der Neid, daß man nicht selbst an jenen geehrten Plätzen stehe. — Wer wahrhaftig in den Umkreis klarer Einsicht und in den herrlichen Genuß, den diese gewährt, hineingekommen ist, hat keinen Menschen zu beneiden, und wünscht sich kein anderes Geschick. Seines ist das glorreichste und beseligendste. Er kann darum durch keine Betrachtung, die andere in ein niederes Licht stellt, selbst gehoben werden zum Stolze: er hat seinen unveränderlichen Platz.

Nur der, dem die Erkenntnis noch nicht eigen ist, dem sie aufschimmert wie ein Blitz, als ein noch nicht zu ihm gehöriger Bestandteil, der darum sich selbst noch von ihr absondert, kann durch sie und durch die Wahrheiten, die er in ihr erblickt, aus seinem Gleichgewichte zu Stolz und Selbsterhebung und allem, was daraus folgt, fortgerissen werden. Der ungewohnte Zustand ist es, und die Vergleichung mit dem vorigen. Wessen eigenes und stetes Leben sie ist, wem sie sein Wesen selbst ausmacht, der sieht sich nicht von ihr gesondert: ihr Blick ist der seinige. In diesem aber wird er vielmehr von inniger Wehmut ergriffen, und von Mitleid mit dem Geschick derer, die durch die geschichtlichen Verhältnisse gedrängt werden, die Schicksale der Völker zu leiten und auf sich zu nehmen, ohne daß es doch in ihnen vollkommen hell und klar ist; denen sich wohl oft die Einsicht
[IV, 398] aufdrängen muß, daß sie des Rates bedürfen, und die doch außer sich keinen finden, der ihnen Genüge tut.

In diesem Geiste sehe ich die gegenwärtigen Weltverhältnisse an; in ihm werde ich sagen, was ich über sie sagen werde. In diesem, wünschte ich auch, daß es empfangen würde. Ich möchte Sie hineinheben in den reinen Äther der Wissenschaft, und mit den edlen und hohen Gesinnungen, die da liegen, Sie erfüllen; nicht aber unedlen Leidenschaften, die unser aller Verhältnisse, über die wir uns eben hinwegheben wollen, nur zu sehr erzeugen und nähren, neuen Stoff bereiten.

An die Schüler der Wissenschaft darum, nicht an das Volk ist die Belehrung gerichtet, und nur in diesem rein wissenschaftlichen Sinne.

So nun jemand auch unter dieser Bedingung dies nicht zugeben wollte: — warum? Es könnte dann anders und besser werden; das soll es nicht, in keiner möglichen Zukunft! — Was wäre da zu tun? Alle Abweichung vom Rechte entschuldigt die Not. Wer diese Not verewigen will, der will das Unrecht um seiner selbst willen. Er ist Feind des menschlichen Geschlechts: dies ist auszusprechen, und Er als solcher zu behandeln. Das Recht muß schlechthin Bahn bekommen; geht er ihm durchaus nicht aus dem Wege, so muß dieser Weg eben über ihn hinweggehen.

Nun möchte dies wohl nicht sein, aber man könnte fürchten, daß es doch auch in der Gegenwart Schaden anrichten möchte, — Unordnung! — Wie denn? — „Du sagst freilich, es sei nicht für die Gegenwart: aber wenn sie dies nun überhören, nicht achten?“ — Gut: so ist das ihre Schuld. Bändigt auch diese Ruhestörer durch dieselben Waffen, wie ihr andere bändigt, mit guter Billigung, ja auf Geheiß der Wissenschaft.

„Sie können aber unvorsichtig damit umgehen: sie können es unter das Volk — im obigen Sinne — bringen!“ Auch dagegen verwarnt sie die Wissenschaft ernstlich. Ich habe den Grund dieser [IV, 399] Warnung schon oben ausgesprochen: ich will auch die Warnung noch bestimmt aussprechen. Z. B. die Theologen, welche Streitigkeiten über die Echtheit der kanonischen Bücher, — widerstreitende Erklärungen auf die Kanzel bringen, vor dem Volke ihre kritischen und exegetischen Hefte repetieren, sind ungeschickt, lächerlich, und ich denke allgemein verlacht. Nicht weniger lächerlich wäre ein Schüler der Wissenschaft, der, um seine Kunst vom Volke bewundern zu lassen, Disputierens halber unsere Sätze vorbrächte. Dies sind jugendliche Ausgelassenheiten, fremd dem Ernste der Wissenschaft: diese kann der Schüler der Weisheit nicht früh genug ablegen. Das Glück ist, daß solche auch vom Volke verlacht werden, das das Seiende für das absolut Notwendige hält. Das Übel hat sein Heilmittel selbst bei sich. — Außerdem, wer jenes kann, der zeigt schon wissenschaftlichen Sinn, und er wird auch die Klugheit haben, die denselben begleitet.

„Nun ja: es ist aber doch nicht die absolute Unmöglichkeit bewiesen, daß einer von jenen Mißbräuchen nicht eintrete; was

ohne dein Lehren nicht geschehen sein würde.“ Nein, gewiß nicht! Weißt du nur andere Mittel, außer den angegebenen, die ich gebrauchen soll, so teile sie mir mit; die du gebrauchen kannst, so gebrauche sie. — Nein, sagt jener; du sollst eben gar nicht lehren, so unterbleibt es sicher: das ist ja das wahre Mittel! — Verzeihung! Und dies das einzige, was nicht gebraucht werden kann. — Das kommt eben auf das Vorige hinaus: die Menschenfeindschaft, und über diese haben wir schon gesprochen. Um des Mißbrauchs willen den Gebrauch aufheben, heißt eben die Menschheit dazu verurteilen, daß mit ihr alles beim Alten bleibe. — Alles ist gemißbraucht worden, alles kann es, und wird es sicher; daran geschieht nichts Neues.

Diese Lehrfreiheit ist aber auch wirklich hergebrachtermaßen
[IV, 400] und geschichtlich in unserem christlichen Europa; und wer sie antastet, der will nicht dieses Geschichtliche erhalten, sondern selbst ein durchaus Neues und Unerhörtes einführen. Überall Lehranstalten, und ein philosophisches Symbol, welches nicht unverändert überliefert, sondern erweitert werden soll; dazu also Freiheit, und diese zu erhalten des Lehrers Pflicht. Er kann sich irren; da mögen ihn andere bestreiten. Die Sache bleibt auf dem Gebiete der Lehre. — Dies unser Palladium; und wer es anders will, der müßte eben die Menschheit anfeinden. Eine solche Verfassung wäre schlechthin unrechtmäßig, und kein Mensch könnte mit gutem Gewissen in ihr bleiben.

Dies die Lehrstrenge; in der Tat aber ist es nicht so. Ich habe zu einer anderen Zeit gesagt, daß selbst die, mit denen wir jetzt in einem gerechten Kriege begriffen sind, jenes Prinzip in seiner Allgemeinheit nicht antasten.

So viel zur Einleitung.

Zweiter Abschnitt.

[IV, 401]

Über den Begriff des wahrhaften Krieges.

Lassen Sie uns indes den schulgerechten Vortrag des angekündigten Gegenstandes aufschieben, und uns unterbrechen durch ein allerdings dahin gehörendes Bruchstück, das zudem Zeit und Umgebung uns unmittelbar darbietet: — durch die Frage: *Was ist ein eigentlicher — wahrhafter — Krieg, und was liegt in dem Begriffe eines solchen?*

— Ein dazu gehöriges Bruchstück: — es ist teils vorbereitet durch das bisher Gesagte, und nur unter Voraussetzung desselben ganz verständlich; teils bereitet es vor, und leitet es ein vieles Künftige; — wie wir uns denn berufen werden auf künftige weitere Auseinandersetzungen.

Zuvor: Ich traue Ihnen nicht die verkehrten Begriffe zu, die ich als die Begriffe des gemeinen Volks nachweisen werde; dennoch glaube ich zugleich, daß es zuträglich sein wird, — wie es denn der Jünger der Wissenschaft wenigstens würdig ist, — eine klare Einsicht in den aufzustellenden Gegensatz zu bekommen. — Dies aber zur Mitteilung und Einwirkung auf Ihre Umgebung: denn es ist unmittelbare Volkssache, zunächst eingreifend ins Leben. Nicht nur die Lage — sogar die unmittelbar praktische Behörde, die Regierung, hat den gegenwärtigen Krieg für einen [IV, 402] wahren erklärt, ganz in dem Sinne, den ich aufstellen werde, in mehreren Verordnungen, unter anderen in der über den *Landsturm*. Einer der seltenen, nicht oft erlebten Fälle, wo Wissenschaft und Regierung übereinkommen.

Der Gegensatz in der Ansicht des Krieges gründet sich, und folgt aus einem Gegensatze in der Ansicht des Staates, dieser wieder aus einem in der des menschlichen Lebens überhaupt. Wir müssen ausgehen von diesem letzten, um den ersten in unserer Einsicht klar zu begründen.

Dem gewöhnlichen, natürlichen, unerleuchteten Menschen ist das Leben, das durch die Wahrnehmung ihm gegebene, mithin dermalige, zeitliche und irdische Leben letzter Zweck, Zweck an sich. Denn weiter geht seine klare Erkenntnis nicht: da ist's alle; — Nichts jenseits, für dessen Erscheinung ihm wiederum dieses Leben gelte. Das Leben unbegriffen, und bloß angeschaut. Die historisch an ihn gekommene christliche Religion, — die allerdings jenseits des gegenwärtigen Lebens geht, und dieses auf ein anderes, und dessen Belohnungen und Strafen bezieht, — bleibt, wenn sie auch geglaubt wird, eben nur geglaubt, an ihren Ort gestellt, ohne daß sie die ganze Erkenntnis, und darum die Ansicht des gegenwärtigen Lebens weiter bestimmte: — an ihren Ort gestellt, eben ein besonderer, abgerissener Ort, höchstens Andachtsübungen und einen gewissen Gottesdienst hervorbringend.

Dies — das Leben — das Erste und Höchste. Das Nächste nach ihm die Mittel, dasselbe zu erhalten, es so mächtig, so bequem und so angenehm als möglich zu führen: irdische Güter und Besitztümer, immer nur bezogen auf Erhaltung und Annehmlichkeit des irdischen Lebens, — und die Wege, um zu diesen zu gelangen, Gewerbfleiß und Handel. Blühende Gewerbe und soviel möglich Menschen durcheinander in möglichstem Wohlstande, — dies das höchste Gut, der Himmel auf Erden; etwas Höheres gibt die Erde nicht.

[IV, 403] Warum treibt sich das Volk so, und schreit? Es will sich ernähren,
Kinder zeugen, und die nähren, so gut es vermag.
Merke dir Reisender das, und tue zu Hause desgleichen!
Weiter bringt es kein Mensch, stell' er sich, wie er auch will.

Diese Mittel des Lebens, Eigentum genannt, wie sie auch zusammengebracht seien, gegen gewaltsamen Raub jeder Art zu schützen, dazu ist der Staat; er bloß das Mittel dazu, darum

das Dritte in der Reihe. — Zuerst das Leben, sodann das Gut, endlich der Staat, der es schützt.

Wie sie zusammengebracht seien, sage ich — dieser Umstand ist bedeutend, und gehört zu den Grundzügen dieser Ansicht. Erwerb und Handel und überhaupt alles menschliche Treiben ist frei, und über die Gesetze des Staats durchaus erhaben. Nur die Religion verbietet Meineid, der Staat, wie sich versteht, materiellen Raub; übrigens gelten alle Mittel der Industrie. Auch findet eine Verjährung statt, selbst des Raubes, und bei dem Staate hat man die Produkte dieser Industrie nur anzuzeigen, damit er wisse, was er jedem zu schützen habe: keineswegs aber darf er bei dem, was jeder ihm in seiner Hand vorzeigt, fragen nach dem Erwerbstitel.

Der Staat eine Anstalt der Eigentümer, die aus dem Naturstande heraus, und vor allem Staate, und ohne alle Kundnehmung des Staates, Eigentümer sind. Die Staatsgewalt der Diener dieser Eigentümer, der von ihnen für diese Dienste bezahlt wird.

Diese Ansicht des Staates ist sogar in den Schulen der Weisheit ziemlich allgemein. Sie zeigt sich in Lehren wie die: daß eigentlich die Grundeigentümer (der Adel, vom schwedischen Worte Odal) die ursprünglichen Bürger und Stifter des Staatsvereins seien, und die nachher Hinzugekommenen sich müßten gefallen lassen, was diese für Rechte ihnen abtreten wollen; in dem Eifer für die Freiheit, das ist, Gesetzlosigkeit des Erwerbs; der Behauptung: daß Kirche, Schule, Handelsgilden und Innungen, und überhaupt so ziemlich alles, was sich nicht auf die bürgerliche Gesetzgebung bezieht, nicht Staatsanstalten, sondern nur Anstalten von Privatpersonen seien, die dem Staate bloß angezeigt werden müßten für seine Schutzschuldigkeit; daß [IV, 404] der Staat gänzlich wegfallen würde, wenn es nur keine Räuber mehr gäbe, indem alles übrige außer seinem Umkreise liegt, wie oft gehört wird; und es gibt vielleicht auch unter Ihnen solche, denen diese Lehre vorgetragen worden, wie es zu geschehen pflegt, nicht ohne Bissigkeit und schnippisches Wesen, und mitleidige Seitenblicke auf die, die zu so hoher Weisheit sich noch nicht erhoben haben.

Hieraus folgt nun im allgemeinen:

1. Die Menschheit zerfällt in zwei Grundstämme: die Eigentümer, und die Nichteigentümer. Die ersteren sind nicht der Staat, — sie sind ja als solche vor allem Staate, und ohne seine Kundnehmung, wie sie es sind, — sondern sie halten den Staat, wie ein Herr sich einen Bedienten hält, und der letztere ist in der Tat ihr Diener. Wer nun einen Diener bezahlen kann, der dient nicht: mithin kommen auf die Mitglieder der Staatsgewalt nur die Nichteigentümer. Wer eigenes Vermögen hat, dient nicht: der Diener dient, weil er nichts hat, um seinen Sold — der Soldat. Wer einen Diener hat, tut die Dienste, für die er diesen bezahlt, nicht selber. Das Zeichen — die Kantonfreiheit.

2. Es ist den Eigentümern durchaus gleichgültig, wer sie schützt, wenn sie nur geschützt werden; das einzige Augenmerk dabei ist: so wohlfeil als möglich. Der Staat ist ein notwendiges Übel, weil er Geld kostet, man muß aber jedes Übel so klein machen als möglich.

Dies die Ansicht des Staates, als das Zweite: jetzt das Dritte. — Wenn es nun unter mehreren Staaten, die so angesehen werden, auch wohl sich selbst, in den Stellvertretern der Gewalt, nicht anders ansehen, zum Kriege kommt: was kann dieser bedeuten, und wie kann er geführt werden? Da der Stand der Eigentümer in der gebildeten Welt sich, um seinen Erwerb ungehindert zu treiben, der Selbstverteidigung begibt, so kann er sich auch nicht verteidigen gegen seinen Verteidiger selbst;
IV, 405] er steht, wie gegen alle Welt, also auch gegen ihn wehrlos da. Er kann darum auch nicht über den Lohn der Verteidigung mit ihm dingen, sondern muß eben geben, was dieser verlangt; er kann nicht geben, was er will, sondern was sein Verteidiger will; dieser aber wird, mit seltener Ausnahme, alles wollen, was der andere nur irgend geben kann. Die Stelle eines solchen Verteidigers dürfte darum leicht eine sehr einträgliche Stelle werden. Sie führt überdies ihrer Natur nach dieses bei sich, daß der Wille eines solchen bindet schlechthin alle Willen in seiner Sphäre, selbst aber gebunden wird schlechthin durch keinen einzigen.

Es ist darum sicher vorauszusehen, daß der, welcher zum Besitze dieses einzig trefflichen, das Leben, seine Kräftigkeit und seinen Genuß am allerbesten versichernden Platzes kommt, alles tun wird, um ihn auch seinen Erben und Erbnehmern zu versichern, und so wird denn die Verteidigung der wehrlosen Eigentümer der ganzen Welt anheimfallen einer gewissen Anzahl von Familien als ihr Erbbesitz.

Da auf diese Weise das Verteidigungsamt doch mehr einträgt, als es kostet, und, wer einmal ein bedeutendes Land verteidigt, ziemlich mit derselben Kraftanstrengung auch das benachbarte verteidigen könnte, so werden die Herrscherfamilien einander zu verdrängen suchen; und so entsteht denn zwischen ihnen, den Herrscherfamilien, ein Krieg über die Frage: ob ferner die eine oder die andere einen gewissen Distrikt verteidigen solle, — was nichts verschlägt — und, worauf es eigentlich ankommt, den Gewinn, der dabei herauskommt, ziehen solle.

Wem verschlägt nun diese Frage etwas? Eigentlich nur den beiden Herrscherfamilien: und diese mögen denn durch ihre Söldner, die es sind, weil sie nichts haben, und den Schutz nicht bezahlen können, darum ihn in Person leisten müssen, die Sache ausfechten lassen. Die Eigentümer und Gewerbtreibenden geht sie in der Regel ganz und gar nichts an, und es wäre Torheit, wenn sie sich hineinmengten: es ist ein reiner Krieg der Herrscherfamilien. Denn ihnen ist es nur um den Schutz des Eigentums zu tun, dieser aber wird ihnen, wer da auch siege. Daher wird auch in diesen Kriegen die Sicherheit des Privateigentums versprochen, [IV, 406] nur das des Staates, heißt hier: der Herrscherfamilie, wird weggenommen, und der Bürger verliert dabei nichts, sondern gewinnt: es bleibt doch bei seinem Verteidiger, dessen ihm durchaus nichts verschlagende Person bloß verwandelt ist. Was sollte er tun? Sein Leben, seine gesunden Gliedmaßen in Gefahr setzen? Man lebt nur einmal, das Leben ist das höchste Gut; womit will man ihm denn sein Leben und seine gesunden Glieder bezahlen? — Seine Besitztümer, sein Gewerbe verlassen? Nicht um eines Schrittes Breite, denn nur das Auge des eigenen Herrn hütet wohl: sie könnten zu Schaden kommen, aber nur durch sie hat sein Leben Wert, und ohne dieselben wäre es auch nur jämmer-

lich. Sie sind an dasselbe gebunden und seine Hüter: wo dies ist, da müssen sie sein.

Sobald der Feind — nicht der seinige, sondern der seines vorigen Herrschers — sich seines Wohnsitzes nur bemächtigt, und die Söldner des anderen vertrieben hat, tritt alles wieder ein in seinen vorigen Gang; seine Habe ist gesichert, und er geht seinen Geschäften ruhig nach, wie vorher. Nur der Augenblick, so lange er unentschieden ist, ist gefährlich; denn aller Kampf verheert das Eigentum. Während desselben ist Ruhe die erste Bürgerpflicht. — Bürger heißt Eigentümer und Gewerbtreibende, im Gegensatze des Söldners. Ruhe, daß er ganz neutral, in sein Haus verschlossen, bei verrammelten Fenstern, den Ausgang abwarte und sehe, wen derselbe ihm zum künftigen Verteidiger geben werde, wo möglich für einen guten Vorrat weißen Brotes, frischen Fleisches und stärkender Getränke gesorgt habe, mit denen er, nach Ausgang des Kampfes, dem Sieger, welcher von beiden es sei, sich empfehle und dessen Gewogenheit gewinne. Macht er es anders, so könnte ja seine Person und seine Habe zu Schaden kommen. Dies in jedem Fall zu verhindern, muß ja selbst der wohlmeinende Freund seines bisherigen Herrschers wünschen; denn man kann ja immer nicht wissen, ob nicht bei dem, so Gott will, nächstens zu hoffenden schmählichen Frieden der Platz zurückgegeben werde: aber er
[IV, 407] wird offenbar von höherem Werte sein, wenn er unverwüstet ist, als wenn er verwüstet wäre.

Die Fortdauer des Kampfes verheert das Eigentum, das höchste Gut des Menschen nächst dem Leben, und bedrohet selbst Leben und Gesundheit, die allerhöchsten Güter. Man muß dieselbe darum durch jedes Mittel abzukürzen suchen: dies ist die höchste Pflicht jedes verständigen Menschen nach ausgebrochenem Kriege. Wenn also nach der bisherigen Geschichte schon zu vermuten ist, wohin der Sieg sich wenden werde, oder auch der Ausgang der ersten Schlacht dies schon gezeigt hat, so muß man den unzeitigen Widerstand des doch zu Besiegenden nicht unterstützen. Alle haben sich zu vereinigen, zu übergeben die Festungen, und Staatsgüter anzuzeigen; die Krieger, die Gewehre wegzuwerfen und überzugehen. Der Sold dort ist ebensogut

So ist gehandelt in der Seele eines vorurteilsfreien und aufgeklärten Besitzers, der da Einsicht hat in den Wert der Dinge. Vorurteile aus barbarischen Zeiten, von göttlicher Einsetzung der Könige, Heiligkeit des Eides, Nationalehre, sind nichts für den, der klar geworden ist über die so einfachen Sätze: daß das Leben das Erste, die Güter das Zweite, und der Staat erst das Dritte.

Selbst wohlmeinende Freunde des Fürsten werden so handeln: es schadet ihm nichts, es hilft sogar; der Unwille des Siegers muß durch Widerstand nicht gereizt werden; ist nur der Kampf bald vorüber, so erfolgt ein, von jenen Barbaren freilich schmählich genannter Friede, wo die Länder, das ist, der Lohn geteilt, der Besiegte zu Dienstleistungen für die übrigen Eroberungspläne verbunden, durch Besetzung der Festungen seine Treue dem Sieger gesichert wird. Die Eigentümer haben nichts verloren, wenn sie dem neuen Herrn zahlen, was dem alten, und nun fürs übrige sicher sind; darauf allein kommt es ja an. Selbst der besiegte Herrscher hat nichts verloren: zu leben wird er ja noch immer behalten; was hat er denn in diesem Zusammenhange der Ansicht mehr zu begehren? So, — wenn der Sieger das Eigentum der Unbewaffneten wirklich sichert, nicht seinen Söldnern Raub und Gewalttätigkeit erlaubt; wenn er das Gewerbe [IV, 408] wirklich frei läßt, und nicht etwa eine Handelssperre einführt; wenn er den Unterschied zwischen Kantonfreiheit und Kantonpflichtigen, die Grundfeste der Verfassung in diesen Begriffen, stehen läßt, und nicht etwa die Konskription einführt; wenn er für ein Billiges regiert, und nicht etwa unmäßige Forderungen macht. In der Regel wird dies alles vorausgesetzt nach der bisherigen Analogie, und beim Beginn und während der Führung des Krieges nicht bezweifelt. Es wird ja doch auszuhalten sein, der Feind wird schon Mannszucht halten, es ist dies sein eigener Vorteil, und dergleichen: mit solchen Worten trösten sich die Feigen untereinander. Findet sich hinterher, daß er das zweite, nicht das erste tut, nun dann zieht er sich freilich allgemeinen Haß zu: er hat das, warum es allein der Mühe wert ist zu leben, das Eigentum und das Leben selbst angegriffen.

Allgemeine Bemerkung. So oft man aus den Grundsätzen, welche die Mehrzahl der Menschen in der Tat hat, folge-

recht fortschließt, und ihnen darlegt, wie demnach ihr Leben notwendig sein müsse; so erregt man allemal Haß, Widerspruch, und die allerdings durch Tatsachen zu belegende Behauptung: So schlimm sind wir nicht, wie du uns machst, wenigstens nicht alle und nicht immer. Sie haben, wie gesagt, recht, und dies geht so zu. Ihr Leben ist bei weitem nicht durchgängig durch Grundsätze und klares Bewußtsein bestimmt, sondern durch dunkle Antriebe aus der instinktartig wirkenden und in sonderbare Hüllen gekleideten Vernunft, dergleichen sie, wenn sie es an sich bemerken, Vorurteile einer finstern Vorwelt nennen, — und recht hätten, falls sie nur die Vernunft in einer anderen Gestalt an sich bringen könnten. Die Teile ihres Lebens, durch die letztere bestimmt, fallen anders aus, als sie ihren Grundsätzen zufolge ausfallen würden: darin sind sie unserer Schilderung nicht ähnlich. Sie sprechen darum an die Wohltat der Inkonsequenz, und diese wollen wir ihnen denn auch für die gegenwärtige Beschreibung vorbehalten.

Was aus ihren Grundsätzen mit Klarheit folgt, das ist so, wie
[IV, 409] beschrieben: und je klarer der einzelne, desto ähnlicher, daher in der Regel je vornehmer und je älter der Mensch, desto schlechter: das Gute noch bei Gemeinen und Jüngeren. Daher auch eine andere Erscheinung: Man hat bemerkt, daß in den Tagen der Not, der Verlegenheit und der Verwirrung die Menschen weit schlechter sind als gewöhnlich: den Grund dieser Erscheinung glaube ich angeben zu können. In guten Zeiten denken sie weniger an sich, und lassen sich gehen; da leitet der Instinkt, die wohlwollenden gesellschaftlichen Elemente. In der Not besinnen sie sich, gehen in sich, werden bedachtsam; ihre Besinnung kann aber ihnen nichts anderes darstellen als die Grundsätze des allgemeinsten Eigennutzes, weil darauf einzig Zeit ihres Lebens ihr Sinnen gegangen ist.

Dies die Eine Art der Ansicht des Lebens, darum des Staates, darum des Krieges.

---

1. In der wahren Ansicht geht die Erkenntnis über die Wahrnehmung des Lebens, schlechthin über alles erscheinende und

zeitliche Leben hinaus auf das, was in allem Leben erscheint, und erscheinen soll, auf die sittliche Aufgabe — das Bild Gottes. — Hierzu das Leben bloßes Mittel.

2. Jene Aufgabe ist schlechthin unendlich, ewig, nie erreichbar; das Leben ist darum auch unendlich, ewig, nie zu vollenden, zu erschöpfen, zu zerstören, ebensowenig als sein Zweck: er ist ewig und über alle Zeit erhaben; demnach nicht zu erhalten, nicht zu gefährden, sondern eben schlechthin, und ohne alles Zutun der Freiheit. Die Zeit und das in ihr liegende und durch sie ablaufende Leben ist selbst nur die Erscheinung des Lebens über aller Zeit. — Eine Form und Gestaltung desselben kann aufhören: das Leben selbst nimmer.

3. Das Leben der Individuen gehört nicht unter die Zeiterscheinungen, sondern ist schlechthin ewig, wie das Leben selbst. Wer da lebt, wahrhaftig lebt, im ewigen Zwecke, der kann niemals sterben: denn das Leben selbst ist schlechthin unsterblich.

Also: das Leben und seine Erhaltung kann in dieser Ansicht [IV, 410] nie Zweck seyn, sondern es ist nur Mittel; durch seinen Zweck aber, als Erscheinung desselben ist es schlechthin als ewig gesetzt ohne alles Zutun einer Freiheit.

4. Weiter: die notwendige Beschaffenheit des Lebens, falls es sein soll Mittel für seinen Zweck, ist die: daß es frei sei, daß es absolut selbständig und aus sich selbst sich bestimme, ohne allen äußeren Antrieb oder Zwang. Diese Freiheit aber ist nicht gesetzt schlechtweg, so wie die Ewigkeit des Lebens; sie kann gestört werden, und zwar durch die Freiheit der anderen. Sie zu erhalten ist darum der erste der Freiheit eines jeden selbst aufgegebene Zweck.

So darum die Schätzung der Güter in dieser Ansicht: 1. Die sittliche Aufgabe, das göttliche Bild. 2. Das Leben in seiner Ewigkeit, das Mittel dazu; ohne allen Wert, außer inwiefern es ist dieses Mittel. 3. Die Freiheit, als die einzige und ausschließende Bedingung, daß das Leben sei solches Mittel, darum — als das einzige, was dem Leben selbst Wert gibt.

Noch dieses bemerkt: Ist nur das Leben frei, wahrhaftig leer anderer Antriebe, so wird es von selbst Mittel des Sittlichen, und stellt sich also, gleichwie die sittliche Aufgabe gleichfalls durch

sich selbst sich stellt; beides ohne alles weitere Zutun der Freiheit. Dies macht sich selbst. Die Freiheit aber muß durch Freiheit selbst errungen werden: und so ist denn die Freiheit das höchste von der Freiheit abhängige Gut, der höchste im Leben dem Menschen gestellte Zweck.

Jenes wissend, und unter Gut denkend etwas zu Erstrebendes, mit Freiheit sich zum Ziele zu Setzendes, muß man sagen: Freiheit ist das höchste Gut. Alles andere nur das Mittel dazu, gut als solches Mittel, übel, falls es dieselbe hemmt. Das zeitliche Leben hat darum selbst nur Wert, inwiefern es frei ist: durchaus keinen, sondern ist ein Übel und eine Qual, wenn es nicht frei sein kann. Sein einziger Zweck ist darum, die Freiheit fürs erste zu brauchen, wo nicht, zu erhalten, wo nicht, zu erkämpfen; geht es in diesem Kampfe zugrunde, so geht es mit Recht zugrunde,
[IV, 411] und nach Wunsch; denn das zeitliche Leben — ein Kampf um Freiheit. Das Leben selbst, das ewige, geht nicht zugrunde, keine Gewalt kann es geben oder nehmen: der Tod ist dann, wo es das zeitliche Leben nicht sein konnte, der Befreier.

Halten Sie diese in diesem Zusammenhange klaren Sätze fest, weil wir dieselben sodann brauchen werden.

Im Gegensatze mit dieser nimmt die gemeine Ansicht das Leben als Zweck an sich, nicht als Mittel zur Sittlichkeit und, damit es dies sein könne, zur Freiheit seiner selbst: nun hat das Leben, außer als Mittel, ganz und gar keinen Wert, ist eine leere täuschende Erscheinung ohne etwas dahinter: jene darum fangen ihre Schätzung der Welt an mit dem absolut Wertlosen, dem reinen Nichts, treiben darum in allen ihren Folgerungen sich nur in dem in anderen Formen wiederholten Nichts.

5. Zeitliches Leben — ein Kampf um Freiheit, sagten wir; ist doppelt zu verstehen: Befreiung von den Naturantrieben — innere Freiheit, die jeder sich durch sich selbst geben muß. Von der Freiheit anderer, — äußere Freiheit, die jeder einzelne in Gemeinschaft mit allen durch Übereinkunft und Erkennung eines Rechtsverhältnisses erwirbt. Diese Vereinigung zur Einführung des Rechtsverhältnisses, das ist, der Freiheit aller von der Freiheit aller, des Verhältnisses, wo alle frei sind, ohne daß eines einzigen Freiheit durch die aller übrigen gestört werde, ist in

diesem Zusammenhange der Erkenntnis der Staat, richtiger das Reich. —

Welches innerlichen Ringens nun es bedürfen werde, um diesen Rechtsbegriff erst zur Klarheit der Erkenntnis, sodann über alle Verhinderungen des gewalthabenden Eigennutzes zur Wirklichkeit zu erheben, davon in unseren eigentlichen Vorlesungen. Dies jedoch nicht eigentlich Krieg. —

Zuvörderst dies: Alle sind frei durch ihr Leben als Menschen, sind die zeitliche Gestalt der Vernunft auf dieselbe Weise, haben darum gleiche Ansprüche auf Freiheit: darüber und jenseits dieser Ansprüche nichts. Darum alle gleich, nicht zwei Stände, sondern Einer. Was irgendeiner darf, und zufolge dieses [IV, 412] Dürfens etwa, und als dessen Produkt, besitzt, gründet sich auf seine Freiheit, zusammenstehend mit der Freiheit aller; und es gibt darum hier keine Befugnis oder Besitz, der nicht stehe unter dem Gesetze, und vor dem Gesetze seine Rechtmäßigkeit beweisen müsse. Auch gibt es, da das Vernunftgesetz niemals verjährt, keine Verjährung.

Alle sind frei, jeder für seinen Teil: Alle müssen darum ihre Freiheit selbst, für ihren Teil verteidigen. Keine Stellvertretung, wie in jenem Systeme.

6. Eine Menschenmenge, durch gemeinsame sie entwickelnde Geschichte zu Errichtung eines Reiches vereint, nennt man ein Volk. Dessen Selbständigkeit und Freiheit besteht darin, in dem angehobenen Gange aus sich selber sich fortzuentwickeln zu einem Reiche.

7. Des Volkes Freiheit und Selbständigkeit ist angegriffen, wenn der Gang dieser Entwicklung durch irgendeine Gewalt abgebrochen werden soll; es einverleibt werden soll einem anderen sich entwickelnden Streben zu einem Reiche, oder auch wohl zur Vernichtung alles Reiches und alles Rechtes. Das Volksleben, eingeimpft einem fremden Leben, oder Absterben, ist getötet, vernichtet und ausgestrichen aus der Reihe.

8. Da ist ein eigentlicher Krieg, nicht der Herrscherfamilien, sondern des Volkes: die allgemeine Freiheit, und eines jeden besondere ist bedroht; ohne sie kann er leben gar nicht wollen, ohne sich für einen Nichtswürdigen zu bekennen. Es ist darum

jedem für die Person und ohne Stellvertretung, — denn jeder soll es ja für sich selbst tun, — aufgegeben der Kampf auf Leben und Tod.

Sein Charakter: Nur frei hat das Leben Wert: ich muß darum, da die Überwindung meiner Freiheit mich beraubt, nicht leben, ohne als Sieger. Der Tod ist dem Mangel der Freiheit weit vorzuziehen. Mein ewiges Leben — dies ist sicher — dies verdiene ich eben durch den Tod, — verwirke es durch ein sklavisches Leben. Also — das Leben werde ich unbedingt aufopfern, wie viel mehr denn die Güter. Wozu kann ich denn die Güter gebrauchen, wenn ich nicht leben kann? Aber ich kann unter dieser Bedingung nicht leben!

[IV, 413] Kein Friede, kein Vergleich, von seiten des einzelnen zuvörderst. Das, worüber gestritten wird, leidet keine Teilung: die Freiheit ist, oder ist nicht. Kein Kommen und Bleiben in der Gewalt, vor allem diesem steht ja der Tod, und wer sterben kann, wer will denn den zwingen? Auch nicht, falls etwa der zeitige Herrscher sich unterwürfe, und den Frieden schlösse. Ich wenigstens habe den Krieg erklärt, und bei mir beschlossen, nicht für seine Angelegenheit, sondern für die meinige, meine Freiheit: gibt auch er mir mein Wort zurück, so kann ich selbst doch es mir nicht zurückgeben. Er ist, und die, welche bei ihm bleiben, auf diesen Fall als Staat, als möglicher Entwicklungspunkt eines Reiches des Rechtes gestorben. Was soll den, der frisches Leben in sich fühlt, bewegen, innerhalb der Verwesung zu verharren?

Anstrengung aller Kräfte, Kampf auf Leben und Tod, keinen Frieden ohne vollständigen Sieg, das ist, ohne vollkommene Sicherung gegen alle Störung der Freiheit. Keine Schonung, weder des Lebens, noch Eigentums, keine Rechnung auf künftigen Frieden.

So muß der, der in dieser Erkenntnis lebt, und kann nicht anders. Außerdem lügt er, und seine Weisheit schwebt ihm nur auf den Lippen.

9. Es ist nötig, daß ich, um das Gesagte vor aller Mißdeutung, und vor allem Verdachte der Ungründlichkeit und Inkonsequenz zu schützen, ein fehlendes Mittelglied einschiebe. Wo die ent-

schiedene, durch die ausdrücklichen Erklärungen ihrer Stellvertreter sich ankündigende Mehrzahl der Menschen keine anderen Begriffe von Leben, Staat und Krieg hat, als die gestern beschriebenen, da geht den Erleuchteten ihr ganzes nichtiges Treiben ganz und gar nichts an. Er hat kein Vaterland auf der Erde, sondern sein Bürgerrecht im Himmel, in der unsichtbaren geistigen Welt, worauf das Recht er dadurch sich verdient, daß er nach Vermögen das Saatkorn in die Gegenwart werfe, woraus einst nach ihm sich auf Erden ein Vaterland für die Vernünftigen entwickeln möge.

Wenn aber die vorausgesetzten Dollmetscher des öffentlichen Willens selbst reden von Freiheit und Selbständigkeit der Nationen, [IV,414] und eine Kriegsweise befehlen auf Leben und Tod, ohne Unterschied der Kantonfreiheit, ohne Schonung des Eigentums, wie sie möglich und rechtlich ist nur in der wahren Erkenntnis, so soll dem Erleuchteten sich das Herz erheben beim Anbruche seines Vaterlandes, und er soll es begierig als wahren Ernst ergreifen. Die darin gemischten Verkehrtheiten, wenn z. B. fortwährend von Untertanen gesprochen wird, wenn der Herrscher vor das Vaterland gesetzt wird, als ob er selbst keins hätte, und dergleichen, übersieht er, als alte schlimme Angewöhnungen.

(Im Vorbeigehen: Untertanen sind wir alle insgesamt des göttlichen Willens, im Sittengesetze sich aussprechend, und das ist unsere Ehre und Würde; und der glänzendste Herrscher kann keine größere Ehre sich erweisen, als daß er sich als Mituntertan bekenne im göttlichen Reiche: aber wenn ein Individuum glaubt, andere ihm gleiche müßten untertan sein seinem persönlichen Willen, so würde er dadurch sich selbst zu einem Gotte machen, und den einigen Gott lästern; wenn er wüßte, was er redete. Aber das wissen sie zum Glücke nicht, und ihre Schreiber legen ihnen nur solche Ausdrücke unter. — Sie selbst nicht, sondern ihre unverständigen Schmeichler!)

Er nimmt es für rechten Ernst. Den Argwohn, daß es, nachdem die alten Mittel vergeblich gewesen, auch nur als Mittel gebraucht werde, um die Herrschermacht in dem falschen Begriffe zu verteidigen, und, wenn es geholfen, beiseite gestellt, und alles wieder in die gewohnte Bahn werde eingeführt werden, diesen erlaubt er sich nicht. Sein Argwohn könnte machen, daß

es geschähe: sein für Ernst nehmen kann machen, daß es Ernst wird. Wenn sich nun hinterher doch zeigte, daß es nicht Ernst gewesen wäre, wenn nach Errettung im Kampfe abermals die Selbständigkeit der Nation dem Vorteile der Herrscherfamilie aufgeopfert würde, wenn sich zeigte, daß der Herrscher zwar wollte, daß für seine Herrschaft das edelste Blut seines Volkes flösse, er dagegen für die Selbständigkeit desselben seine Herrschaft nicht wagen wolle: so könnte unter einem solchen der Vernünftige
[IV, 415] durchaus nicht bleiben. Sein Wirken in der Gesellschaft könnte, wie oben erinnert, nur den Zweck haben, den Keim einer freien und rechtlichen Verfassung in dieselbe zu legen: und er kann diese Hoffnung so lange hegen, als es an der allgemeinen Unkunde einer solchen Verfassung liegt, daß man sie nicht einführt. Wo aber Freiheit und Selbständigkeit klar ausgesprochen, und doch mit offenem Auge Verzicht auf sie getan, und sie zum bloßen Mittel der Unfreiheit herabgewürdigt wird, wo die Nationaleigentümlichkeit, als die Bedingung der Entwicklung, in fremde Fesseln geschlagen wird: da ist für ihn nichts mehr zu erwarten. Ein solcher Staat befindet sich im Zustande der Verstockung, und hat öffentlich das Siegel der Verwerfung sich selbst aufgedrückt. Der Edle rettet sein unsterbliches Leben, indem er ihn flieht.

Dies ein eigentlicher Krieg, und die feste und unwandelbare Entschließung eines erleuchteten Menschen in einem solchen.

Das oben hingeworfene Prinzip übrigens: daß ein Volk gebildet werde durch eine gemeinsame Geschichte, und daß aus dieser Bildung sich entwickeln solle ein Reich, und daß, wer da eingreife in dieselbe, als Feind zu betrachten sei, — dies zu erklären und zu belegen ist die Aufgabe unseres abgebrochenen Vortrages, ein Teil desselben. Aber selbst die Ansicht der Gegenwart, die ich Ihnen für die künftige Stunde verspreche, wird es Ihnen schon näher rücken.

Es möchte vorjetzt zweckmäßig sein, die aufgestellten Grundsätze ganz bestimmt auf unsere Zeit, und auf den Krieg, den wir begonnen haben, anzuwenden, und Sie, so gut ich es verstehe, zur Beurteilung anzuführen.

Man fehlt meines Erachtens von zwei Seiten gleich gefährlich: 1. indem man die Charakterkraft und die Hilfsmittel unseres Feindes herabwürdigt, dadurch uns einschläfert. Jämmerliche Wichte und Feiglinge setzen in diese Vertröstungen den Patriotismus.

2. Indem man von den Gesinnungen und Entwürfen desselben uns Hoffnung macht, sie in einem milden Lichte darstellt, [IV, 416] wohl gar der Vorsehung selbst mit ihm Pläne unterlegt, die so kindisch sind, wie diese Deuter des göttlichen Willens selber. Trost der Feigen, und streng angesehen, selbst Verworfenheit und Verbrechen!

Ich sage: daß auch viele unseren Feind betrachten als ein Werkzeug in der Hand Gottes, durch das er irgendwelche Pläne ausführen wolle, die diese Schauer in den göttlichen Rat auch wohl anzugeben wissen, z. B. die Vertreibung der Türken aus Europa, wenn sie echt abergläubische Christianer sind, die Zugrunderichtung des Adels, wenn es Krämer, die des Krämergeistes, wenn es Ritter sind.

Ich spreche aber daran eine allgemeine Irrnis unerleuchteter, rohsinnlicher Menschen aus, und will dieselbe im allgemeinen widerlegen.

Ihre Grundblindheit besteht darin, daß sie nicht erblicken die Freiheit als die Wurzel alles wahrhaften Seins. Nun möchten sie aber doch gern das Gute haben, und dazu haben sie sich einen Gott verordnet, der es ihnen anwachsen läßt, und zufliegen, ohne daß sie sich selbst zu regen brauchen, durch bloße physische Vereinigung. Da haben sie in der Religion Zaubermittel, ein Wasserbad, welches gebraucht, eine Speise, welche genossen, ein Salböl, welches angestrichen, ohne weitere Dazwischenkunft den Menschen heiligt zur Tugend. Da ist nach ihrer Ansicht die Geschichte des Menschengeschlechts eine große Pflanze, welche durch die bloße zeitigende Entwicklung des in ihr liegenden Keimes von selber aufblühen wird zu einem göttlichen Reiche der Weisheit und der Tugend. Diesen ihren trägen Glauben preisen sie nun recht an, wenn etwas recht Widerwärtiges und Bösartiges ihnen in der Erscheinung vorkommt — bei dem was ihnen schon so schmeckt, verweisen sie weniger auf Gott — und

trösten sich mit der göttlichen Vorsehung, die auch dabei ihre weisen Absichten haben und wissen werde, wozu es gut sei. Sind sie gewaltig, so wissen sie diesen Zweck Gottes auch wirklich anzugeben. Wenn sie nun solche Reden führen, die den Menschen so recht im Sündenschlafe betäuben — man hört sie leider häufig
[IV, 417] von Kanzeln und auch wohl sonst — so dünken sie sich absonderlich fromm, und sie meinen wohl gar in ihrer Blindheit, daß man des Heiligen spottet, wenn man so redet, wie wir eben, und ihrer spottet.

Sie irren sich ganz und gar und sind stockblind. Es gibt schlechthin kein Naturgesetz und keinen physischen Zusammenhang der Dinge, durch welchen das Gute an uns kommt. Gott will nicht, Gott kann nicht das Gute, das wir gern möchten, uns geben, außer durch unsere Freiheit; und Gott ist überhaupt nicht eine Naturgewalt, wie die blinde Einfalt wähnt, sondern er ist ein Gott der Freiheit. Die Natur ist bloß der Widerschein des Standpunktes der allgemeinen Freiheit: in der Freiheit aber hat er uns schon gegeben sich selbst, und sein Reich, und die ganze Fülle seiner Seligkeit, und es kommt nur auf uns an, daß wir dies alles in uns entwickeln. Ohne Freiheit bleiben wir ohne Gott, und in dem Nichts. Wir sind wirklich gar nicht da, sondern nur Embryone, aus denen etwa ein Mensch werden könnte. Die äußeren Weltbegebenheiten sind bloß der Stoff, an dem wir dieselbe entwickeln sollen, und den wir verbrauchen sollen und verbrauchen können, insgesamt, wie er auch sei, zu unserem Heile. Gut ist gewiss jede Erscheinung: denn sie steht unter der Freiheit, und ist zur Entwicklung derselben zu gebrauchen, diese aber ist unbedingt gut. Wozu eine Erscheinung aber gut, d. i. brauchbar sei, das will uns kein Gott sagen, sondern wir selbst sollen es begreifen, und wir werden es begreifen, wenn wir von seinem Geiste der klaren Sittlichkeit beseelt sind. Wir sollen nicht erwarten, wie Gott nach seinen geheimen Wegen etwas zum Besten wenden werde; dann sind wir unwürdig seiner, und nicht Bürger seines Reiches: sondern wir sollen es selbst nach unseren eigenen klaren Begriffen zum Besten wenden.

So auch in diesem Falle. Erkenne ich recht Gott und seinen Weltplan, wie ich festiglich glaube, — habe ich auch die bis-

herige durch sein ganzes öffentliches Leben dargelegte Erscheinung unseres Feindes richtig begriffen, — worin als einem geschichtlichen Datum ich mich irren kann: so ist in ihm alles Böse, gegen Gott und Freiheit Feindliche, was seit Beginn der Zeit [IV, 418] bekämpft worden ist von allen Tugendhaften, zusammengedrängt, und auf einmal erschienen, ausgestattet mit aller Kraft, die das Böse haben kann. Wozu? Auch alle Kraft des Guten, die jemals in der Welt erschienen ist, soll sich vereinigen und es überwinden. Dies ist das große Schauspiel, welches, meines Erachtens, dieser Zeit vorbehalten ist. Das Reich des Teufels ist nicht dazu da, damit es sei, und von den Unentschiedenen, weder Gott noch dem Teufel Gehörigen, Herrenlosen duldend ertragen werde, sondern damit es zerstört und durch seine Zerstörung der Name Gottes verherrlicht werde. Ist dieser Mensch eine Rute in der Hand Gottes, wie viele meinen, und wie ich in gewissem Sinne zugebe, so ist er's nicht dazu, daß wir ihr den entblößten Rücken hinhalten, um vor Gott ein Opfer zu bringen, wenn es recht blutet, sondern, daß wir dieselbe zerbrechen. So ist es für mich gar nicht verborgen, und den geheimen Wegen Gottes zu überlassen, sondern klar und offenbar, wozu diese Erscheinung da ist.

Es kommt bei dieser Frage darauf an, ob man glaube, Gott dadurch zu dienen, daß man über seine vorgeblichen geheimen Pläne träumt, und die Entwicklung derselben leidend abwartet; oder daß man handelt nach seinem klar zu erkennenden Willen. Die größte Gefahr, der man dabei sich aussetzen kann, ist der zeitliche Tod. Dieser aber ist so wenig ein Übel, daß gewiß jeder, der zur klaren Erkenntnis gekommen ist, gern in jedem Augenblicke hinüberwandern würde auf einen höheren Schauplatz des Lebens, wenn er nicht wüßte, daß er durch eine solche Verlassung sich des höheren Lebens unwürdig machte.

Den Erleuchteten geht ein Staat, aufgebaut auf den Grundbegriff der Eigentumserhaltung, mit allem seinem Treiben in einem Kriege gar nichts an, außer, wiefern er ihn betrachtet als den Entwicklungspunkt eines Reiches der Freiheit. Sein Zweck ist nur das letztere; für dieses aber, und, falls es auch selbst noch nicht in der Wirklichkeit wäre, für die Hoff-

nung und künftige Möglichkeit desselben, ist er stets bereit, Eigentum und Leben auf das Spiel zu setzen.

So im allgemeinen. Jetzt die Zeitfrage:

[IV, 419] Ist die Entwickelung eines Reiches der Freiheit in Gefahr, — und in wie dringender?

Merken Sie folgende Sätze:

1. Die Menschen sollen schlechthin sich gestalten zu Reichen der Freiheit: denn nur in solchen ist der sittliche Zweck, dasjenige, wozu die ganze Menschheit ganz allein da ist. Der Menschheit früheres Leben hat wahren Wert, wiefern es Mittel und Bedingung ist dieser Entwickelung; und außerdem ist es nichts. Mit dem Beginnen dieses Reiches ist das menschliche Leben erst eingeführt und geboren. Vorher nur der Embryo eines Menschengeschlechts, mit welchem die ewige Zeit schwanger geht.

2. Diese Gestaltung des Reiches kann erfolgen nur aus einer durchaus gemeinsamen Ansicht und Denkweise vieler, die da Volk heißen. Gemeinsamkeit der Sprache ist Bedingung der Entwickelung und Verbreitung desselben, ist das von der geistigen Natur Vorausgegebene. Wie für uns alle schlechthin nur Eine und dieselbe Sinnenwelt ist (nicht von ungefähr, sondern nach einem absoluten Gesetze), so soll für gewisse Haufen sein: a) eine Grundansicht sittlicher Welt überhaupt, als Bedingung des Zusammenlebens, — und daraus gesellschaftliche Verhältnisse. Ohne diese, zerstreute Naturmenschen, Wilde, Kannibalen, die denn doch Ehen und Eltern und Kinder haben. b) Diese Haufen sind bestimmt durch das Gesetz, das für alle schlechthin Eine, wie die Sinnenwelt (keine Willkürlichkeit: dies ist Wahn!), nur mit dem Unterschiede, daß dieses Gesetz nicht waltet schlechthin, wie das Naturgesetz, sondern durch freie Ausbildung, so daß man sich zur Erkenntnis desselben erheben muß. Dies eben ist der Zweck, daß alle sich dazu erheben. Die Darstellung dieser Ansicht, die Ausbildung aller zur Erkenntnis, damit das Gesetz durch ihre Freiheit sie bestimme, ist eben das Reich des Rechts. c) Diesem nun sollen sie sich gemeinschaftlich annähern; der jedesmalige Standpunkt dieser Erkenntnis, der allgemeine im Durchschnitte, von welchem aus der Weg weiter zu bestimmen ist, ist die Volksgesinnung, das eigent-

lich das Volk zum Volke Machende, sein Punkt zwischen dem Wilden und dem Bürger des Rechtsreiches. Dieser Fortgang das [IV, 420] eigentlich Heilige; ihn stören, zurückschrauben, ist gottlos.

3. Dieser Fortgang, die Geschichte, wird gebildet nicht sowohl durch, als an gemeinsamen Begebenheiten. An: — wo denn die Freiheit einzelner nachhilft, erleuchtet durch Religion und Wissenschaft, deren Resultat die Volkserziehung ist.

Die Geschichte begreift eigentlich nur der absondernde Beobachter, der darüber schwebt und den gemeinsamen Standpunkt des Volkes durch den Gegensatz erkennt: das Volk nicht, eben weil es nicht darüber streitet, sondern ewig von seiner bestehenden Gesinnung als dem allbekannten Vordersatze ausgeht.

Doch ist eigentlich in dieser Untersuchung uns besonders lehrreich dasjenige in der Geschichte, wodurch eine Menge sich selber begreift als Eins, und zum Volke wird im eigenen Begriffe: — entweder durch hervorstechende Ereignisse, gemeinschaftliches Tun und Leiden, — wenn einer leidet, leiden alle, was alle trifft, trifft jeden, weil er zu dieser Menschenmenge gehört: durch Gemeinschaftlichkeit des Herrschers, des Bodens, der Kriege und Siege und Niederlagen und dergleichen; — oder auch der bloße Begriff anderer von ihnen als Eins gibt ihn ihnen selbst.

Anwendung. Die alten klassischen Völker — Pflanzstädte, hervorgehend aus gebildeten Völkern, bildend, unterjochend, — sie selbst vereint durch gemeinsame Flucht, durch gemeinsame, nun erst als solche heraustretende Geistesbildung, das Volk schon abgetrennt vom Boden. Griechen, Römer: darin der Aufschluß des Innern ihrer Geschichte: die hohe Ausgebildetheit des Staates, ihre Liebe für Freiheit ohne Menschenrechte, daher, weil ihr Staat rein faktisch, nicht philosophisch, nicht aus dem Begriffe hervorging.

Die neuere Welt: entwickelt aus einem Grundstamme von Eingeborenen, die ohne steten Reichsverband jeder sein eigener Herr und Verteidiger waren. Jene eingetreten in die Geschichte als Staat; diese durchaus ohne ein solches Band. Verbindungen zu Abenteuern, zu ernsthaften Unternehmungen, [IV, 421]

vorübergehend, fast allein gegründet auf die persönlichen Anknüpfungen — den Komitat, eine ganz eigene Erscheinung. — Wohl etwa im Begriffe der Römer als Eins genommen, nach Sprache, Sitten, Abstammung, aber durchaus nicht in ihrem eigenen. (Dies ist wohl zu merken.) Nur Religion vereinigte einige, und gebot ihnen: im übrigen Selbsthilfe, Krieg der einzelnen. — Gesetze über Abkaufung (Sühne) desselben erst eine spätere Erscheinung. — Übrigens ein gewisser Grad sittlicher Bildung, z. B. Reinheit der Ehen.

Dieser Grundstamm bildete bis auf unsere Zeit, außer den in der Mitte liegenden Spielarten, sich aus in folgenden beiden Extremen.

Ein Stamm, der sich Franken nannte, zog aus, und eroberte eine der schönsten Provinzen des römischen Reiches, die er auch bis auf unsere Zeit in unverrückter Folge behauptet hat. Die große Begebenheit, durch die sie in ihrem eigenen Bewußtsein Eins, ein Volk wurden und es blieben, war gegeben; die Miteroberer waren in der Eroberung Eins. Mit dieser Einheit und von ihr aus erhielten sie nun alles übrige, Christentum, Buchstaben, im Verlaufe der Zeiten sogar Sprache, Eigentum und die Künste dasselbe zu genießen; kurz, alle Bildung der einzelnen ging aus von der Volkseinheit, keineswegs ging umgekehrt die Volkseinheit aus von der Bildung der Persönlichkeit. (Ich glaube hierin einen durchgreifenden, Licht über die ganze Geschichte verbreitenden Gedanken auszusprechen.) Daher: 1. Nationalstolz, oder vielmehr Eitelkeit, 2. Persönlichkeit als Erzeugnis der Gesamtheit, und diese, der Gesellschaft. — Diese — das Vorausgesetzte, Ausgemachte, nicht aus der Voraussetzung der Persönlichkeit und Freiheit entspringend, sondern aus der des bloßen Zusammenlebens: nicht wie einer für sich, sondern wie mehrere beisammen sein können. Die Gesellschaft nicht aus den einzelnen, sondern die einzelnen nur in der Gesellschaft; diese die Hauptsache, und die einzelnen nur dazu da, daß sie dieselbe bilden. Für sich der einzelne gar nichts, sondern nur durch seinen geselligen Wert. Daher die gesamten
[IV, 422] Erscheinungen des französischen Nationalcharakters: geistreich, liebenswürdig, guter Vater, Herr, Diener usf.

Das Wichtige, was daraus hervorgeht, ist: 1. Daß sie sich selbst zum Gedanken der Freiheit und des Rechtsreiches nie erheben können, weil sie den des persönlichen Wertes, des rein schöpferischen, durch ihr Denksystem übersprungen haben; auch durchaus nicht begreifen können, daß irgendein anderer Mensch oder Volk so etwas wolle und denke. Zum Reiche kommt es nicht auf diesem Wege: erst zur Persönlichkeit; diese überspringend, haben sie die Freiheit gewollt, durch Schriftsteller gereizt, und gehoben durch die öffentliche Meinung. 2. Daß sie von jedem zu jedem Zwecke gebraucht werden können, wenn er nur so glücklich ist, die allgemeine Meinung zu gewinnen; — so zu tun. — Ein solcher ist ihr Selbstherrscher, welchem zuwider sie gar nicht können. 3. Ihr Bestreben zur Verschmelzung anderer in diese Einheit und in diesen Gehorsam gegen die allgemeine Meinung, die eigentliche Wahrheit, über welche hinaus es für ihre Erkenntnis nichts gibt.

— Bei anderen anders, wegen anderer Geschichte. Spanier, vertrieben und unterjocht. Italiener, nie Eins seiend. Engländer, Mannigfaltigkeit der Geschichte, und Folge der herrschenden Völker; gar nicht aus einem so einfachen Prinzipe anzusehen, als andere. —

Die Zurückgebliebenen fingen erst an, durch Widerstand einen dunkelen Begriff von sich als Einem Stamme zu bekommen: indem sie diese Ausgewanderten unterschieden, begriffen sie sich als Deutsche, zum Stamme gehörige. Der Einheitsbegriff kam ihnen von außen, im Innern blieben sie in ihrer Unabhängigkeit voneinander, in ihrer Sprache und Leerheit an Bildung. Indessen kam auch an sie Christentum, und mit ihm Buchstaben, und mancherlei Verbesserung des Lebens, wohlgemerkt an jeden für sich; der Mensch, die Person, die Familie höchstens ausgebildet, — nicht der Bürger: das Gute ohne Bürgertum an den Freien. Um die schon so Gebildeten legte sich ein Reichsverband, aber äußerst locker. Die Anziehungen höchstens in einzelnen Provinzen durch die besonderen Fürsten, in Kämpfen gegen benachbarte Wenden, Slaven; aber immer keine gemeinsamen Taten und Geschichte, durchaus kein Unternehmen der Art. Höchstens Stamm- und Sprach-Einheit, nicht Volks- und [IV, 423]

Geschichts-Einheit. Diese Trennung konsolidierte sich durch die Unabhängigkeit der Fürsten: nun mehrere Völker, feindlich gegeneinander, Erbfeinde; nur noch zusammengehalten durch den Reichsverband, der jetzt ausgesprochen wurde als das, was er erst schon in der Tat war, kein Staat, sondern ein Staatenbündnis. Die Deutschen Ein Stamm, ähnlich in negativer Geschichte, zurückweisend jegliche Verschmelzung zur Einheit, aber niemals, was auch Gelehrte ihnen aufzudringen suchten, ein Volk. — Späterhin sogar durch Konfessionen getrennt; in ihrem Begriffe nie Eins; des föderativen Staates Bürger höchstens nur die Fürsten, und diese Föderation wie schwach und in sich selber geteilt! Preußen, Sachsen, nicht Deutsche. Dennoch hat gerade diese Reichsverfassung, haben die Gelehrten, haben die Reisen der Kaufleute und Handwerker im Lande der deutschen Sprache diesen Einheitsbegriff eines deutschen Volkes, nicht als einen unmittelbar praktischen, sondern bloß historischen, und als ein allgemeines Postulat, noch immer fort erhalten. Dieses Postulat nun von einer Reichseinheit, eines innerlich und organisch durchaus verschmolzenen Staates darzustellen, sind die Deutschen meines Erachtens berufen, und dazu da in dem ewigen Weltplane. In ihnen soll das Reich ausgehen von der ausgebildeten, persönlichen, individuellen Freiheit; nicht umgekehrt: von der Persönlichkeit, gebildet fürs erste vor allem Staate vorher, gebildet sodann in den einzelnen Staaten, in die sie dermalen zerfallen sind, und welche, als bloßes Mittel zum höheren Zwecke, sodann wegfallen müssen. Und so wird von ihnen aus erst dargestellt werden ein wahrhaftes Reich des Rechts, wie es noch nie in der Welt erschienen ist, in aller der Begeisterung für Freiheit des Bürgers, die wir in der alten Welt erblicken, ohne Aufopferung der Mehrzahl der Menschen als Sklaven, ohne welche die alten Staaten nicht bestehen konnten: für Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt. Nur von den Deutschen, die seit Jahrtausenden für diesen großen Zweck
[IV, 424] da sind, und langsam demselben entgegenreifen; — ein anderes Element ist für diese Entwickelung in der Menschheit nicht da.

Und statt dieser hohen Bestimmung könnte jemand, dem darüber das Licht aufgegangen ist, zugeben, daß das Volk, auf

dem sie ruht, ein Anhang, ein durchaus untauglicher Anhang werde jenes erst beschriebenen Volkes, und dagegen sich nicht setzen aus allen Kräften auf Leben und Tod?

Noch mehr, lassen Sie uns den Mann sehen, der an die Spitze jenes Volkes sich gestellt hat. Zuvörderst, er ist kein Franzose. Wäre er dies, so würden jene geselligen Grundansichten, jene Achtung für die Meinung anderer, und kurz für etwas außer ihm selber, einige wohltätige Schwäche und Inkonsequenz seinem Charakter beimischen, wie dergleichen sich zum Beispiel im vierzehnten Ludwig, meines Erachtens der schlimmsten Ausgeburt des französischen Nationalcharakters, vorfanden. Aber er ist aus einem Volke, das schon unter den Alten wegen seiner Wildheit berüchtigt war, das gegen die Zeit seiner Geburt in harter Sklaverei noch mehr verwildert war, das einen verzweifelten Kampf gekämpft hatte, um die Fesseln zu zerbrechen, und infolge dieses Kampfes in die Sklaverei eines nur schlaueren Herrschers gefallen und um seine Freiheit betrogen worden war. Die Begriffe und Empfindungen, die aus einer solchen Lage seines Vaterlandes sich entwickelten, mögen die ersten Bildungsmittel seines aufkeimenden Verstandes gewesen sein. Unter der französischen Nation, die auf diese Weise ihm zuerst bekannt wurde, erhielt er seine Bildung, sie legte sich ihm dar in den Begebenheiten einer Revolution, deren innere Triebfedern zu schauen er alle Gelegenheit hatte, und er mußte bald mit innigster Klarheit dieses Volk begreifen lernen, als eine höchst regsame Masse, die da fähig wäre, durchaus jedwede Richtung anzunehmen, keineswegs aber durch sich selbst sich eine bestimmte und dauernde zu geben. Konnte es anders kommen, als daß er, wie er diese Nation fand, der er selbst seine Verstandesausbildung dankte, und die er ungefähr für die erste halten mochte, so auch das ganze übrige Menschengeschlecht ansahe? Von einer höheren sittlichen Bestimmung des Menschen hatte er durchaus keine [IV, 425] Ahnung. Woher sollte er sie bekommen, da sie nicht, wie etwa bei den Franzosen, durch eine glückliche Angewöhnung in früher Jugend ihm zuteil ward, durch deutliche Erkenntnis aber vermittels der Philosophie oder des Christentums seine spätere Bildung sie ihm auch nicht darbot? Zu dieser vollkommenen Klar-

heit über die eigentliche Beschaffenheit der Nation, über die er sich der Oberherrschaft bemächtigte, trat ein durch seine Abstammung aus einem kräftigen Volke begründeter, und durch seinen steten, aber zu verbergenden Widerstreit gegen die Umgebungen seiner Jugend gestählter, kräftiger und unerschütterlicher Wille. Mit diesen Bestandteilen der Menschengröße, der ruhigen Klarheit, dem festen Willen ausgerüstet, wäre er der Wohltäter und Befreier der Menschheit geworden, wenn auch nur eine leise Ahnung der sittlichen Bestimmung des Menschengeschlechts in seinen Geist gefallen wäre. Eine solche fiel niemals in ihn, und so wurde er denn ein Beispiel für alle Zeiten, was jene beiden Bestandteile rein für sich, und ohne irgendeine Anschauung des Geistigen geben können. Es bildete sich ihm hieraus folgendes Erkenntnisgebäude: daß die gesamte Menschheit eine blinde, entweder gänzlich stagnierende, oder unregelmäßig und verwirrt durcheinander und miteinander streitend sich regende Masse von Kraft sei; daß weder jene Stagnation sein solle, sondern Bewegung, noch diese unordentliche, sondern eine nach Einem Ziele sich richtende Bewegung: daß selten, und durch Jahrtausende getrennt Geister geboren würden, die bestimmt seien, dieser Masse die Richtung zu geben, dergleichen Einer Karl der Große gewesen sei, und er der Nächste nach ihm, daß die Eingebungen dieser Geister das Einzige, und wahrhaft Göttliche und Heilige, und die ersten Prinzipien der Weltbewegung seien, und daß für sie schlechthin alle anderen Zwecke der Sicherheit oder des Genusses aufgeopfert, für sie alle Kräfte in Bewegung gesetzt, und jedwedes Leben in Beschlag genommen werden müsse, und daß es Auflehnung sei gegen das höchste Weltgesetz, solchen Anregungen sich entgegenzusetzen. In ihm sei erschienen dieses Weltgesetz in der neuen Ordnung der Dinge, die er in
[IV, 426] dem Kulturstaate, unter seiner Oberherrschaft ausführen wolle: das nächste Glied dieser Ordnung sei dermalen die Freiheit der Meere, wie er sagt, die Oberherrschaft der Meere in seinen Händen, wie er es eigentlich meint, und für diesen allernächsten durch das Weltgesetz gesetzten Zweck müsse alles Glück von Europa aufgeopfert werden, alles Blut fließen; denn dafür allein sei es da. Diesen großen Weltplan, der freilich über das

Ziel eines Menschenlebens sich hinauserstreckt, soll nun nach ihm seine Dynastie fort- und ausführen, solange bis etwa nach einem Jahrtausend ein anderer inspirierter Held wie er auftreten, und mit neuer Offenbarung in seine und Karls Schöpfung eingreifen wird.

Man hat geahnet, daß es mit ihm ein anderes Bewenden habe, als mit anderen vorzeitigen und gleichzeitigen Herrschern. So ist es auch. Öffentliche Blätter zwar meinten, daß die Gesinnungen eines Generals in ihm verschwinden würden durch Einführung der Erbfolge für seine Dynastie. Nicht recht begriffen. — Jene Herrscher sind gewohnt, sich als Verteidiger des Eigentums und Lebens anzusehen, als Mittel zu diesem Zwecke, der darum nie aufgeopfert werden darf: dieser setzt sich als Verteidiger eines absoluten — selbst Zweck seienden — Willens, eines Weltgesetzes, in der Tat aber nur eines individuellen Willens, einer Grille, ausgerüstet mit der formalen Kraft des sittlichen Willens. (Dies ist sein wahres unterscheidendes Wesen. Jene sind nicht imstande, ihren gegen sie immer noch erhabenen Gegner auch nur zu begreifen.) Es ist allerdings wahr, daß Alles aufgeopfert werden soll — dem Sittlichen, der Freiheit; daß Alles aufgeopfert werden soll, hat er richtig gesehen, für seine Person beschlossen, und er wird sicher Wort halten bis zum letzten Atemzuge; dafür bürgt die Kraft seines Willens. — Seine Denkart ist mit Erhabenheit umgeben, weil sie kühn ist und den Genuß verschmäht; darum verführt sie leicht erhabene, das Rechte nur nicht erkennende Gemüter. — Nur soll es eben nicht geopfert werden seinem eigensinnigen Entwurfe; diesem aufgeopfert zu werden, ist er selbst sogar viel zu edel; der Freiheit des Menschengeschlechts sollte er sich aufopfern, und uns alle mit sich, und dann müßte z. B. ich, und jeder, der die Welt [IV, 427] sieht, wie ich sie sehe, freudig sich ihm nachstürzen in die heilige Opferflamme.

In dieser Klarheit und in dieser Festigkeit beruhet seine Stärke. — In der Klarheit: alle unbenutzte Kraft ist sein; alle in der Welt gezeigte Schwäche muß werden seine Stärke. Wie der Geier schwebt über den niederen Lüften, und umherschaut nach Beute, so schwebt er über dem betäubten Europa, lauschend

auf alle falschen Maßregeln und Schwächen, um flugschnell herabzustürzen, und sie sich zu Nutze zu machen. In der Festigkeit: die anderen wollen auch wohl herrschen, aber sie wollen noch so vieles andere nebenbei, und das erste nur, wenn sie es neben diesem haben können; sie wollen ihr Leben, ihre Gesundheit, ihren Herrscherplatz nicht aufopfern; sie wollen bei Ehren bleiben; sie wollen wohl gar geliebt sein. Keine dergleichen Schwächen wandelt ihn an: sein Leben und alle Bequemlichkeiten desselben setzt er daran, der Hitze, dem Froste, dem Hunger, dem Kugelregen setzt er sich aus, das hat er gezeigt: auf beschränkende Verträge, dergleichen man ihm angeboten, läßt er sich nicht ein; ruhiger Beherrscher von Frankreich, was man ihm etwa bietet, will er nicht sein, sondern ruhiger Herr der Welt will er sein, und, falls er das nicht kann, gar nicht sein. Dies zeigt er jetzt, und wird es ferner zeigen. Die haben durchaus kein Bild von ihm, und gestalten ihn nach ihrem Bilde, die da glauben, daß auf andere Bedingungen mit ihm und seiner Dynastie, wie er sie will, sich etwas anderes schließen lasse, denn Waffenstillstände. Ehre und Treue? Er hat es freiwillig bei der Einverleibung Hollands ausgesprochen, daß ein Herrscher damit es halte, wie die Zeiten es mit sich bringen: so lange es ihm selbst zuträglich ist, — ja; — wenn es ihm nachteilig wird, nicht mehr. Daher kommt auch in allen neueren Staatsschriften desselben das Wort: Recht gar nicht mehr vor, und fällt nach ihm heraus aus der Sprache, sondern es ist allenthalben nur die Rede vom Wohle der Nation, dem Ruhme der Armeen, den Trophäen, die er in allen Landen erfochten.

So ist unser Gegner. Er ist begeistert und hat einen absoluten Willen: was bisher gegen ihn aufgetreten, konnte nur
[IV, 428] rechnen, und hatte einen bedingten Willen. Er ist zu besiegen auch nur durch Begeisterung eines absoluten Willens, und zwar durch die stärkere, nicht für eine Grille, sondern für die Freiheit. Ob diese nun in uns lebt, und mit derselben Klarheit und Festigkeit von uns ergriffen wird, mit welcher er ergriffen hat seine Grille, und durch Täuschung oder Schrecken Alle für sie in Tätigkeit zu setzen weiß, davon wird der Ausgang des begonnenen Kampfes abhängen.

Ich habe getan, was mir obliegt, indem ich mit der Klarheit, die mir beiwohnt, diese meine Ansicht mitteile denen, die meiner Mitteilung begehren, und in ihnen den Funken dieser uns nötigen Begeisterung zur Flamme anzufachen suche.

Nur noch dies gegen den Einwurf: diese Darstellung von ihm sei übertrieben und unwahr:

1. Von solchen, die, weil sie selbst ungefähre Zusammenstimmung der verschiedensten Bestandteile sind, sich auch außer sich nichts anderes, denn dies, nichts in sich Zusammenhängendes einbilden können, denen darum diese Schilderung unglaublich ist. Diesen ist nicht zu helfen, außer durch Bildung zur Anschauung, und vorher, damit dieses möglich sei, zum eigenen Sein: und dies läßt sich mit einer Abhandlung nicht abtun.

2. Von solchen, die dies nicht sind. Diese erinnere ich: daß man Äußerungen von ihm hat, und daß dadurch klar und begreiflich daliegt sein ganzes Leben, dessen Hauptzug gänzliche Blindheit für die sittliche Bestimmung des Menschengeschlechts ist; übrigens alle Bestandteile des großen Mannes, die sein Zeitalter ihm zugesteht, außer wo es aus Furcht lügt und lästert wie die Kinder.

Zum entscheidenden Beweise seiner gänzlichen Blindheit für die sittliche Bestimmung des Menschengeschlechts gedenken wir der bestimmten Tat, durch die er vor Welt und Nachwelt das Gepräge seines Wesens sich aufgedrückt hat. Dies um so mehr, da nach den Wünschen unserer eigenen Herrscher und ihrer Werkzeuge, denen diese Tat nach ihrem Sinne war, ein allgemeines Stillschweigen über sie eingetreten ist, und sie anfängt, aus [IV, 429] dem Andenken der Zeitgenossen herauszufallen. Die ihm das Schlimmste nachsagen wollen, deuten nur immer hin auf des Prinzen Enghien blutigen Leichnam, als ob dies der höchste Gipfel wäre seiner Taten. Ich aber meine eine andere, gegen welche Enghiens Ermordung beinahe in Nichts verschwindet, und nach meinem Sinne nicht wert ist, herausgehoben zu werden, weil sie durch die einmal angehobene Bahn mit Notwendigkeit gefordert wurde.

Die französische Nation war im Ringen nach dem Reiche der Freiheit und des Rechts begriffen, und hatte in diesem Kampfe

schon ihr edelstes Blut verspritzt. — Aber diese Nation war der Freiheit unfähig, sagt man — und ich gebe dies nicht nur zu, sondern ich glaube es sogar beweisen zu können. Aus folgenden Gründen: 1. Weil, da Einstimmigkeit über das Recht nicht möglich war, bei diesem Nationalcharakter jede besondere Meinung ihre Partei finden, und so — ohne eine schützende Gewalt — die Parteien im inneren Kampfe sich selbst aufreiben mußten, wie sie auch eine Zeitlang taten. 2. Weil es in der ganzen Nation an der Bedingung einer freien Verfassung fehlte, der Ausbildung der freien Persönlichkeit, unabhängig von der Nationalität.

So darum stand es freilich. Indem nun diese Selbsterkenntnis anfing aufzudämmern, fiel — ich will davon schweigen, durch welche Mittel — diesem Manne die höchste Leitung der Angelegenheiten zu. Bilder der Freiheit waren in manchen begeisterten Schilderungen an ihn gekommen; ganz unbekannt war ihm darum nicht der Begriff, und daß er gedacht würde. Wäre nur irgendeine Verwandtschaft dieses Begriffes zu seiner Denkweise, irgendein Funke des Verständnisses dafür in ihm vorhanden gewesen, so hätte er den Zweck nicht aufgegeben, wohl aber das Mittel gesucht. Es hätte sich ihm nicht verborgen, daß dieses sei eine vielleicht mehrere Menschenalter dauernde regelmäßige Erziehung der französischen Nation zur Freiheit. Es hätte dem Manne, der sich eine Kaiserkrone und eine benachbarte Königskrone aufzusetzen, und sich der Erbfolge zu versichern vermochte, nicht
[IV, 430] fehlen können, sich an die Spitze dieser Nationalerziehung zu setzen, und dieselbe Stelle einem Nachfolger, den er für den würdigsten dazu gehalten hätte, zuzusichern. Dies hätte er getan, wenn ein Fünklein echter Gesinnung in ihm gewesen wäre. Was er dagegen getan, wie er listig und lauernd die Nation um ihre Freiheit betrogen, braucht hier nicht ausgeführt zu werden: jenes Fünklein ist darum nicht in ihm gewesen. Und so wäre denn meine Schilderung von ihm zur Demonstration erhoben, insoweit dies bei einem historischen Gegenstande möglich ist.

Dritter Abschnitt. [IV, 431]

Von der Errichtung des Vernunftreiches.

Voraussetzungen.

Nur Gott ist. Außer ihm nur seine Erscheinung. — In der Erscheinung nur das einzige wahrhaft Reale die Freiheit, — in ihrer absoluten Form, im Bewußtsein; also als eine Freiheit von Ichen. Diese und ihre Freiheitsprodukte das wahrhaft Reale. — An diese Freiheit nun ist ein Gesetz gerichtet, ein Reich von Zwecken, — das Sittengesetz. — Dieses darum und sein Inhalt die einzig realen Objekte.

Die Sphäre der Wirksamkeit für sie — die Sinnenwelt: diese nichts denn das; in ihr keine positive Kraft des Widerstandes oder des Antriebes. Wer diese Antriebe gelten läßt, oder diesem Widerstande weicht, ist unfrei, nichtig. Nur durch die Freiheit ist er Glied der wahren Welt, ist er durchgebrochen zum Sein.

Die Freiheit des Geistigen ist, wie gesagt, zerteilt in eine Individuenwelt. Diese insgesamt frei; in doppelter, oder auch in dreifacher Bedeutung: 1. von der Natur; diese soll nicht selbst Antrieb, vielmehr völlig unterworfen sein jedem Zweckbegriffe, den man sich in ihr setzen kann, d. h. den das sittliche Gesetz setzt. 2. In der Gemeine: Keiner soll die Freiheit des anderen stören. — Er soll dies weder unmittelbar — [IV, 432] durch Widerstand, noch mittelbar, indem er in der Einen und zusammenhangenden Natur dasjenige unterläßt, was die gebührende Herrschaft des Ganzen erfordert. (Den letzteren Punkt setzen wir näher auseinander: — 1. Wie das Sittengesetz redet,

soll die Natur Werkzeug sein, oder werden können. 2. Dazu gehören Alle. — Fehlt sonach Einer, so ist die Freiheit dessen, der das Gesetz will, und ohne Zweifel recht hat es zu wollen, gestört. Ich bitte Sie, es im Ganzen zu fassen. Die Anwendung, die sehr wichtig ist, tiefer unten!)

Der erste Punkt wird an seinen Ort gestellt: Kunstlehre. — Aber der zweite: Es ist Vernunftgesetz, daß keiner die Freiheit eines anderen und des Ganzen stören oder aufhalten soll: die Regel einer Ordnung, in der dies so sich verhält, ist die Rechtsregel, das Rechtsgesetz.

Es ist selbst ein sittliches Gesetz, denn es ist die Bedingung aller Sittlichkeit. — Das Recht soll also schlechthin herrschen, so gewiß die Sittlichkeit schlechthin sein soll. Und zwar ist es das Gesetz der Bedingung.

Den Begriff dieser Ordnung aber enthält und handelt ab die Rechtslehre.

Wie nun aber finden wir darin einen besonderen, empirisch bedingten Teil, welcher dermalen noch nicht gilt, und wohlgemerkt dies nicht etwa als Ausnahme, sondern in der Regel nicht, der nach dem Geiste und Standpunkte der Zeit nicht gelten kann, der nicht einmal in den Zeitbegriffen liegt?

Dabei nun haben wir gründlich zu Werke zu gehen; — nicht rhapsodisch verfahrend, sondern ausgehend von einer Einheit, aus der die ganze Untersuchung sich entwickeln soll.

So heben wir an von dem Widerspruche, der in dem Begriffe der Errichtung eines Rechtszustandes notwendig liegt. — (Diesen Widerspruch zu heben, ist Sache der Entwicklung des Menschengeschlechts: solange er nicht gehoben ist, herrscht das Recht nicht durchgängig; er ist aber bis jetzt nicht gehoben.)

Satz: Jeder soll frei sein: — er soll nur seiner eigenen Einsicht folgen. Wir sagen: jeder; es soll also
[IV, 433] in der Welt der freien Iche durchaus keinen geben, der irgendeinem anderen, denn seiner freien Einsicht gehorche.

Beweis: Frei sein heißt: erste unabhängige Ursache sein. Nun geht diesem Ursache-Sein freilich voraus ein Begriff von dem Zwecke, der nur in der freien Person selbst, und ihr eigener

Begriff sein kann. — Wäre dieser Begriff der eines fremden Ich (dessen Einsicht), so müßte dieses ihn erst tätig und wirksam machen durch irgendeinen Zwang für einen anderen: dieser wäre darum zweites Glied in der Reihe der Ursachen und Wirkungen. Dann aber ist er nicht frei.

(Weitere Exposition: frei nur ein Wille als absolut erstes reales Glied, schlechthin anhebend, mit Beschränkung auf den Zweckbegriff = x, der nur in ihm selbst liegen kann. — Anders ist es Zwang; er muß.)

Wir können den Satz auch so ausdrücken: Keiner soll auf irgendeine Weise durch andere gezwungen werden. — Reich der Freiheit schließt aus jeden Zwang. Dies liegt im Rechtsgesetze; der Zwang ist absolut gegen das Recht. Er raubt die innere Freiheit des Individuums. Dies merken sie wohl.

Gegensatz: Was im Rechtsbegriffe liegt, soll schlechthin sein; denn das einem jeden gebotene Sittliche soll schlechthin sein. Ohne Freiheit ist aber sittlicher Zweck gar nicht ausführbar: der Rechtsbegriff müßte darum sogar mit Zwang und mit Gewalt durchgesetzt werden. — Auch tut die Einführung des Rechtsbegriffes wenigstens der äußeren Freiheit keines Menschen Abbruch: denn was durch diesen ihr entzogen wird, ist gar nicht seine Freiheit als sittliches Wesen und Mitglied der Gemeine, in welcher Rücksicht allein er Freiheit hat, und ein Recht auf dieselbe. (Er soll es niemals: wenn die Sittlichkeit Natur wäre, so würde er es niemals wollen oder können: es ist gar nicht seine Freiheit, als eines Ich, sondern Gewalt einer unbändigen Natur, die durch die Freiheit eben schlechthin unterjocht werden soll.) — Für das Recht ist sonach der Zwang sogar geboten, wie viel mehr also erlaubt.

Es ist für die Gründlichkeit und Klarheit unserer gegenwärtigen Vorträge entscheidend, für das gesamte System der Wissen- [IV, 434]
schaftslehre aber erläuternd und belehrend, die innere Natur dieses Widerspruches recht kennen zu lernen.

Der Gegensatz stützt sich darauf, daß diesseits des Rechts und dem Rechte zuwider es gar keine Freiheit und kein Recht darauf gebe, das etwa zu schonen sei, sondern nur Naturgewalt, welche rings um sich herum zu unterdrücken erste Bedingung

alles sittlichen Lebens sei. Er leugnet, durch jeglichen Zwang für das Recht und um des Rechts willen mit irgendeiner Freiheit in Berührung zu kommen. — Nur als Mitglied des sittlichen Reiches habe jemand Freiheit und Recht: anders sei er gar nicht zu dulden, sondern wie eine Flamme, ein wütendes Tier zu bändigen. — Bei dieser Anmutung schlechthin an jeden ist aber dieser als bloß formales Mitglied des sittlichen Reiches überhaupt gemeint, sage ich: was die besondere Pflicht des Einzelnen sei, darüber könne keiner für den anderen entscheiden; was dagegen zur Pflichtmäßigkeit überhaupt gehöre, sei ein absoluter Gemeinbegriff, von dem jeder Einzelne in die Seele aller schlechthin urteilen, und im Namen aller das Urteil auf sich nehmen könne.

Von diesem allen leugnet nun der Satz durchaus nichts. Er bemerkt bloß, daß selbst zum Mitgliede der sittlichen Gemeine der Mensch durch eigene Freiheit sich erheben solle, — erheben, schrittweise; — dagegen der Gegensatz ihn auf einmal, durch Zwang, wenigstens seiner äußeren Erscheinung nach, hineinversetzen will. Da liegt der Punkt des Widerstreites; im Begriffe der Freiheit: diesen nehmen beide in einem streitenden, doppelten Sinne. Jener: es gibt gar keine dem Rechte zuwider; darum beschränke ich auch keine durch meinen Zwang: es ist da nur Naturwesen; — dieser: obwohl dies Naturwesen ist, so behält es doch die formale Freiheit, von der Natur aus in die sittliche Welt durch eigene Freiheit sich zu erheben; — jener: Freiheit nur in der sittlichen Welt; einer anderen sie gar nicht zugestehend: reiner Idealist; — dieser, beide Welten ins Auge nehmend, und den Übergang von der einen zur anderen auch erfassend als Freiheit; — jener: nur in der sittlichen Welt giltst du, außer-
[IV, 435] dem bist du nichts, und giltst nichts! — dieser: auch im Übergange zu jener Welt, in der du nicht geboren bist, bist du dein eigenes Prinzip.

Aus dieser Einsicht in den Sitz des Widerspruches wird sich das Lösungsmittel ergeben. Daran gehen wir sogleich, ohnerachtet über Satz und Gegensatz noch manches zu sagen wäre.

Der Gegensatz, was will er aufheben, und was kann er durch seinen Zwang aufheben? Den Ausbruch der rechtswidrigen Willens in die Tat. So, wenn er spricht: — diese Freiheit, dieses Recht hat niemand, es ist Naturgewalt, — was meint er? Eben die Äußerung in der Erscheinung. — Nicht aber kann er, noch will er aufheben den inneren bösen Willen. Er hat ein Naturgesetz als Zwang gebraucht, z. B. Furcht vor der Strafe; da gerade bleibt der böse eigennützige Naturwille, der sogar zur Triebfeder geworden. Anders kann er nicht, weil er nichts denn äußeren Zwang hat. Es ist ihm genug, die sittliche Freiheit, falls sie irgendwo ist, zu schützen. — Der Gezwungene bleibt ihm übrigens Natur, nur unschädliche Natur, ein gezähmtes wildes Tier. Er redet von der Tat, nicht vom Willen.

Der Satz hingegen redet vom Willen, nicht von der Tat. — Will er, daß das Rechtswidrige geschehe, die Naturgewalt herrsche? Wie kann er, ohne die Erscheinung des sittlichen Reiches ganz unmöglich zu machen! — Nur will er, es solle aus Einsicht, aus den Willen bewegender Einsicht unterlassen werden; unterlassen also freilich. — Über die Unterlassung, als unbedingt notwendig, sind beide einig; der letztere fügt bloß einen Bestandteil hinzu, den der erstere überging.

Und so ist denn ihr Verhältnis gefunden. Der erste will, wobei angehoben werden muß, der zweite, was nachgeholt werden soll. Wenn das Rechtswidrige anfangs auch bloß aus Zwang, ohne Einsicht und guten Willen unterlassen wird, folgt denn daraus, daß es späterhin nicht aus Einsicht unterlassen werden könne? Muß das Rechtswidrige denn geschehen, rechte Verwilderung eintreten, damit die Einsicht komme; oder ist es nicht [IV, 436]
vielmehr ein gutes und rechtes Beförderungsmittel der Einsicht, wenn das Gegenteil derselben ohnedies nicht herausbrechen darf: man nicht bestochen wird für das Falsche, sondern den Willen und die Erkenntnis hinterher nur noch zu unterwerfen hat der ohnedies bestehenden Beschaffenheit der Dinge?

Von der Freiheit des Naturwesens daher, dem Naturwillen ist zunächst die Rede. — Dieser hat äußerlich sich darzutun durchaus kein Recht; er soll unterdrückt werden, wo er sich zeigt, und jeder, der es erkennt und vermag, hat Recht zu dieser

Unterdrückung. Das äußere Recht soll erzwungen werden; innerlich aber durch Belehrung die Freiheit gebildet werden zur Einsicht: der gute Wille des Rechts soll in jedem auf eigene Einsicht aufgebaut werden.

Weitere Auseinandersetzung in Folgesätzen:

1. Zur rechtlichen Verfassung die Menschen zu zwingen, dem Rechte sie durch Gewalt zu unterjochen hat jeder, der die Erkenntnis hat und die Macht, nicht nur das Recht, sondern die heilige Pflicht; der Einzelne die ganze Menschheit, falls es sich so träfe; denn zum Rechtswidrigen haben sie gegen ihn kein Recht und keine Freiheit.

— Zum Rechte, welches ein absolut bestimmter gemeingültiger Begriff ist, den sie alle haben sollen, den sie auch alle haben werden, sobald sie zu seiner Bildung sich erheben, und den Er indessen hat im Namen aller, als Stellvertreter, von des in ihm wirkenden Gottes Gnaden. Die Richtigkeit dieses Begriffes muß er auf sein eigenes Gewissen nehmen. — Er wäre der von Gott eingesetzte Zwingherr.

(Die Voraussetzung ist dabei, das Recht sei ein schlechthin in der Vernunft liegender, rein apriorischer Begriff: — nicht etwas, worüber sich alle erst willkürlich verständigen, indem jeder schon vor dem Rechte voraus besitzt, und davon aufgibt: — so nach Rousseaus *contrat social*, empirisch, willkürlich, erdichtet; ein Grübeln über spekulative Aufgaben auf gutes Glück ohne spekulative Prinzipien. Darauf die französische Revolution: kein Wunder, daß sie, aus solchen Grundsätzen hervorgehend, so ablief!)

[IV, 437] 2. Dies jedoch nur unter der Bedingung, daß mit der Zwangsanstalt eine zweite verbunden werde, um alle zur Einsicht der Rechtmäßigkeit des Zwanges, und so zur Entbehrlichkeit desselben zu bringen. Denn ohne diese zweite Anstalt ist der Zwang, der freilich nicht gegen ihr äußeres Recht auf Handlungen ist, gegen ihr inneres Recht und ihre Freiheit, nur zu gehorchen ihrer eigenen Einsicht. (Hierdurch wird eben mit dem Gegensatze die Aussage des Satzes über das innere Recht vereinigt.) — Bildung aller zu einer bestimmten, so und so sich verhaltenden Einsicht, die nur der Zwingherr und der Erzieher vor ihnen allen hatte; die darum, so gewiß der Rechtsbegriff

Einer ist, nicht willkürlich und wandelbar sein wird, sondern die Eine und gemeinsame für alle; — wandelbar nur der Form der Einsicht, nicht der Qualität nach. — Dies aber eben ist das nicht aufzugebende Ziel, hervorzubringen eine den Willen bewegende Einsicht aller, daß es das Recht sei, wozu sie bisher gezwungen worden.

Zur näheren Erläuterung:

1. Nur zum Rechte darf gezwungen werden; jeder andere Zwang ist durchaus widerrechtlich (abscheulich, teuflisch). Der Zwingherr muß voraussetzen können, daß seine Einsicht untrüglich sei, und ist hierüber seinem Gewissen verantwortlich.

2. Für andere ist indessen dieser Zwang selbst der Form nach rechtmäßig nur, inwiefern der Zwingherr erbötig ist, aller Welt den Beweis zu führen, daß seine Einsicht also untrüglich sei, und inwiefern er alles, was an ihm ist, tut, um diesen Beweis führen zu können. Alle haben das Recht, nur ihrer Einsicht zu folgen; dies das ewige und unveräußerliche: daß sie vorläufig dem Zwange gehorchen müssen, geschieht nur aus Not, weil ihre Einsicht nicht die rechte ist. Um ihres Rechtes willen aber muß eine Anstalt errichtet werden, wodurch ihre Einsicht zur rechten gebildet werde.

Kein Zwang, außer in Verbindung mit der Erziehung zur Einsicht in das Recht. Dieser letzte Bestandteil fügt jenem erst die Form der Rechtmäßigkeit hinzu. Der Zwingherr zugleich Erzieher, um in der letzten Funktion sich als den ersten zu vernichten. — Daß Recht ist, was ich gebiete, wirst du nachmals [IV, 438] wohl einsehen, wenn du mündig bist; wirst dann einsehen, daß ich nur die Stelle der eigenen Vernunft in dir vertreten habe: wirst einsehen, daß du selbst mich gewählt haben würdest. — Dies die Rechenschaft der Rechtmäßigkeit seiner Oberherrschaft, die er nicht nur Gott, sondern auch der Menschheit ablegen will. Ohne dies der Zwingherr, wenn er auch der Materie nach zum Rechte zwänge, der Form nach ein Tyrann und Usurpator. — Dadurch ist erst die Gleichheit wiederhergestellt; der Zwingherr macht den Gezwungenen wieder zu seinem Richter.

Rechtszwang wird nur durch beigefügte Erziehung des gezwungenen Volkes zur Einsicht und zum guten Willen recht-

mäßig; außerdem ist sie rechtswidrig. — Das aber, wozu gezwungen wird, und das, was durch Erziehung der Einsicht hingelegt wird, ist durchaus dasselbe: das letztere kann aber nur der Vernunftbegriff sein vom Rechte; denn über nichts anderes kann die Einsicht aller sich vereinigen.

So haben wir der Rechtslehre einen an sich klaren, jedoch höchst wichtigen Begriff, die Lehre von Errichtung des Reiches, beigefügt, der bisher fast allgemein verkannt wurde. Dunkel gefühlt, hat er zu einem Streite Veranlassung gegeben, der auch mir oft vorgekommen; — in folgender Form, in der ich denselben auch wohl darstellen kann: — Mit dem Pöbel und den Philistern möge es sein, wie es wolle; die Freiheit der Studenten, die akademische bestehe aber darin, daß sie keine Gesetze anerkennten, als die, deren Notwendigkeit sie selbst einsähen, und die sie sich gäben. Hierbei werde bedacht: 1. Nicht nur für Studierende gilt dies, sondern schlechthin für alle Menschen; — nicht akademische, sondern bürgerliche Freiheit überhaupt, daß man keinem Gesetze gehorche, dessen Notwendigkeit man nicht einsehen, und es sich selbst geben sollte und würde, wenn man verständig wäre. 2. Keineswegs aber gilt es empirisch, — was sie wirklich einsehen und sich geben. — Bei den Studierenden ist nur die Voraussetzung, daß sie mehr Verstand haben,
[IV, 439] ihre Einsicht einen größeren Umkreis umfasse, als bei dem Volke. — Dies die akademische und überhaupt aller gebildeten Menschen Freiheit: — mehr Einsicht und guter Wille, weniger Zwang. 3. Von den Studierenden aber, ebendarum weil sie Studierende sind, ist nicht zu erwarten, daß sie alles einsehen, auf der höchsten Spitze der Intelligenz ihres Zeitalters und ihres Volkes stehen: — wenn man warten sollte auf die durch die Majorität gegebenen Ordnungsgesetze, würde es mit dem akademischen Gemeinwesen gar schlecht bestellt sein: — also auch hier, wie es bei der Erziehung und in allen Ständen ist, soll man gehorchen ohne Zeitverlust und auf der Stelle, — sodann freilich auch einsehen, wenn die Zeit kommt; denn dies muß wohl Aufschub leiden. — Daß nichts verordnet werde, was nicht eingesehen

werden schlechthin soll, und auch wird, wenn sie nur auf die gehörige Stufe der Verstandesbildung kommen, dies versteht sich von selbst; dies haben diejenigen, die da verordnen, zu verantworten. Die Bildungsanstalt aber — wie könnte diese Studierenden fehlen! Wenn sie jedoch einst bei Verstandesreife das Gegenteil finden, so mögen sie unser Andenken verwünschen, und ja sorgen für die Gesetze des Gegenteils, daß geboten werde, was sie gern täten, nun ihnen aber leider verboten ist. —

In Summa: die Menschheit, als eine widerstrebende Natur, soll allerdings ohne alle Gnade und Schonung, und ob sie es verstehe oder nicht, gezwungen werden unter die Herrschaft des Rechts durch die höhere Einsicht. Mit diesem Zwange muß aber unabtrennlich verbunden werden eine Anstalt, um diese höhere Einsicht zu machen zur gemeinschaftlichen Einsicht aller. Wie der Urheber gesinnt war, so sollen nach Verlauf eines Zeitraumes gesinnt sein schlechthin alle ohne Ausnahme. Nur durch das letzte wird das erste rechtlich.

Nochmals der Gegensatz von einer anderen Seite:

Satz: Jeder soll handeln schlechthin nach seiner eigenen Einsicht: nur so ist er frei. Kein Zwang!

Gegensatz: Aber Einsicht des Rechten sogar läßt sich nicht hervorbringen ohne einen Zwang, ohne Beschränkung der äußeren Naturfreiheit; — ohne ein Anhalten des Handelns, um [IV, 440] zurückzuziehen auf Betrachtung und Erwägung. — Die Natur strömt immerfort, hält nicht an zur Reflexion: dies letzte leistet uns die Vernunft von anderen aus in der Gemeine, wider unseren eigenen Willen. — Durch Hineinkommen in diese Sphäre entsteht sogar eine Süßigkeit der Betrachtung: woher sonst die Wissenschaft? — Aber von Natur aus nicht.

Auflösung: Zwang ist die Bedingung zur Hervorbringung der Einsicht und zur Annahme der Zucht: — ist das Mittel, wie die Einsicht der Gemeine sich anknüpft an das Individuum, und das Individuum aus einem bloßen Naturwesen in ein geistiges verwandelt. Dieser Zustand der Ruhe nun, in der die Be-

lehrung über das Leben an Erwachsene kommen kann, ist der innerliche Friede und Rechtszustand; der Zwangsstaat darum eigentlich die Schule für das Reich aus der Einsicht aller.

Die Lehre von Errichtung eines Rechtszustandes ist daher klar, und ohne alle Schwierigkeit. Äußeres Recht muß unbedingt sein, von Stund an, als Einer es denkt; denn es ist die einzige Weise freier Wesen da zu sein (ihr Natur-, substantielles und Seinsgesetz. Naturgesetz; darum Zwang). Zwingherr kann jeder sein, der es einsiehet, und es vermag: er verletzt dadurch weder die äußere Freiheit von irgendeinem, noch auch die innere; wenn er nur Rechenschaft ablegen will, daß es das Recht sei, wozu er zwingt, und Anstalten trifft zur Möglichkeit dieser Rechenschaft, durch Bildung zur Einsicht in das Recht. — Ein durch Gott selbst in der Stimme des Sittengesetzes eingesetzter Erzieher der Menschheit; — göttlichen Rechtes!

Voraussetzung hierbei ist die: daß der Rechtsbegriff so klar sei, mit so überwiegender Evidenz sich als objektiv gültig darstelle, daß der Urheber es auf sein Gewissen nehmen, und fest überzeugt sein könne, daß die Erziehung aller zur Einsicht sie durchaus auf denselben Punkt führen werde.

Nur innerhalb dieser Voraussetzung, und soweit diese reicht, gilt jenes Recht des Zwanges. — Wie aber, wenn der Begriff
[IV, 441] des Rechtes nicht durchgängig so klar wäre, daß der Zwingende es auf sein Gewissen nehmen, und von der Fortbildung die Einsicht der anderen sicher erwarten könnte?

Wie verhält sich die Sache? — a) Das Sittengesetz ist schlechthin setzend etwas aus sich, z. B. die Freiheit aller. — Dies ist klar. — b) Das Sittengesetz ist beurteilend, fortbestimmend einen in der Sinnenwelt gegebenen Stoff. — Dieses Urteil kann oft gar nicht so unmittelbar klar sein, sondern etwa nur durch Annäherung ins Unendliche zu finden. — So, in Rücksicht des ersten Falles: daß keiner den anderen durch positive Tat hemmen, ihn an seinem Leibe antasten solle u. dgl., ist klar. Aber nun weiter: ein Eigentum für jeden, d. i. eine ausschließende Sphäre seines freien Handelns in der Sinnenwelt; dies

ist auch wohl klar, ebenso, daß gleich geteilt werden solle, d. i. daß auf jeden für seine Arbeit gleichviel Ruhe und Genuß, eigentlich Freiheit und Muße komme: aber welchen Platz nun jeder? Dafür gibt es gar keinen Entscheidungsgrund. Kommt indessen freilich nicht viel darauf an, so muß doch jeder seinen gewissen Platz haben, bei dem es bleibe: also Entscheidung muß sein, damit gewisses Recht sei; — geschehe sie sogar durch das Los. — Aber verschiedene Stände! Zu welchem soll jeder gehören? — Darüber nur ein annäherndes, niemals ein demonstratives Urteil möglich. Dies alles indes nur beispielshalber!

Aber das Entscheidende ist folgendes: die fortzuerweiternde Herrschaft über die Natur, die das Recht aller ausmacht (daß sie nämlich in jedem Zeitabschnitte so frei seien, als sie in ihm sein können); über die äußere Natur, Verbesserung des Ackerbaues, der Künste und Gewerbe, stets im richtigen Verhältnisse zueinander; über die innere, allgemeine Bildung des Verstandes und des Willens aller, — geht nach dem Gesetze, in einer steten Linie fort: jede Zeit hat ihren Punkt, gegeben durch den vorfindlichen Zustand von Einer Seite, durch die Idee von der anderen. — Dieser Punkt ist das jedesmalige Recht, zu dem alle zu zwingen sind: gesetzt muß er schlechthin werden, und die Kräfte aller dazu vereinigt; denn es soll in diesem Felde fortgearbeitet werden. — Wer will diesen Punkt nun mit demonstrativer Gewißheit bestimmen, es auf sein Gewissen nehmen, daß er darin nicht irre, und daß die fortgehende Bildung aller ihn rechtfertigen werde, um darauf Zwang — fürs Recht — nicht für sein individuelles Urteil zu unternehmen? Dennoch muß es auch über diese Punkte der angewendeten Rechtsurteile eine Entscheidung geben, und Zwang dazu, der schlechthin Alle umfaßt. — Beispiele: Wer soll entscheiden, ob die Freiheit der Meere die zu realisierende Aufgabe der Gegenwart sei, wofür alles Blut, Leben und Regung aufgeopfert werden müsse, oder die Heraufbildung der niederen Stände zu den höheren? — Wer Krieg oder Frieden auf jene Veranlassung hin über sich nehmen? — Jetzt ist die Frage: wer der Zwingherr sein solle, gar nicht mehr so unbedingt zu beantworten: der erste, der beste, der es kann. — Hier ist die [IV, 442]

Frage diese: Wer unter jenen Umständen Zwingherr, Fürst sei nach dem Rechte. Sie zu beantworten rüsten wir uns.

Scharf den Punkt der Untersuchung bestimmt! Dies betrachtet, ist jener nicht nur Zwingherr zum Rechte, sondern vor allen Dingen dazu, daß man sein Urteil über Recht für gleich mit dem objektiven Rechte gelten lasse. Er zwingt sich ihnen auf, als letzter und höchster Entscheider über die Frage: was ist das jedesmalige Recht, ohne alle Widerrede. In dieser letzten Qualität nun ist der Zwang bedenklich: davon den Rechtstitel aufzusuchen. — Die fortschreitende Bildung wird es bestätigen! — Wie aber, wenn sie es nicht bestätigt? Um Klarheit, nicht um Überraschung ist es mir zu tun: darum wollen wir jene Frage tiefer begründen durch eine Reihe von Sätzen.

1. Das Gesamtleben der Menschen (die durch die Vereinigung unter die Einheit einer Rechtsverfassung ein Volk geworden sind) ist ein fortgesetzter Kampf mit der Natur um Freiheit, Oberherrschaft über dieselbe.

2. In jedem Zeitmomente ist notwendig ein durch die Vergangenheit bedingter und gesetzter höchster Punkt dieser Oberherrschaft möglich: dieser ist das Recht aller und jedes ein-
[IV, 443] zelnen, der ihn einsiehet und der darum die Kraft[1] hat, ihn zu begehren.

3. Darum sind zu dem, was diesen Punkt von ihrer Seite bedingt, alle ohne Ausnahme zu zwingen, im Namen des Rechts, das sich ausspricht in jenem einzelnen (ob sie es nun dermalen einsehen, oder nicht). Also nicht bloß Unterlassungen, sondern auch Leistungen sind gefordert.

Soweit ist alles klar, und Anwendung der früheren allgemeinen Grundsätze. Wie es aber zur Anwendung kommt auf eine bestimmte Ansicht, also dabei, was jetzt an der Zeit sei: wessen Urteil unter den widersprechenden Urteilen hierüber soll da gelten und die Gerechtsame des absoluten Rechtes haben?

---

[1] das Recht (?) — (Konjektur von I. H. Fichte)

4. Man kann sich bei diesen Urteilen nicht auf das berufen, worauf man bei den absoluten Sätzen sich berufen kann, auf die notwendige Billigung durch die künftige allgemeine, durch Erziehung des Volkes hervorzubringende Bildung. In jenem Falle weiß man, weil es ein solcher Satz ist, wie der gebildete Verstand wird urteilen müssen; in diesem nicht, sondern dies wäre von der Folgezeit erst zu erwarten.

Aber ich sage mehr: — die Bildung der Folgezeit, sobald sie zur Fällung eines Endurteils über eine in der Gegenwart genommene Maßregel gekommen sein wird, wird dieselbe niemals für die bestmögliche erkennen, sondern eine noch bessere finden. Dies darum: durch jene Maßregel wird selbst eine neue Bildung gewonnen. Diese tritt mit hinein in die spätere Beurteilung und wird als vorhanden vorausgesetzt, da sie doch dadurch erst und seitdem erst entstanden ist, und auch, wenn man die gegenwärtige Bemerkung gemacht hätte, nicht so genau bekannt ist, daß sie abgezogen werden könnte. So hat die Nachwelt allemal ein reiferes Urteil, als die Vorwelt, weil das durch die Unvollkommenheit der letzteren Gelernte mit in die Beurteilung tritt, und sie wird der Vorwelt, wenn sie sich, so wie sie ist, an ihre Stelle setzt, allemal unrecht tun. — Nur der formale, in der reinen Wissenschaft aufgestellte Begriff ist end- [IV, 444]
lich, denn er ist der Begriff eines Gesetzes: die Beurteilung des faktisch Gegebenen aber ist unendlich; denn sie geht einher nach dem in ihr selbst herrschenden, ewig verborgen bleibenden Gesetze: quillt ewig neu und frisch. Aus jedem Punkt entwickelt sich ja durch Hinzutritt des Gesetzes die Ewigkeit, und so in jedem folgenden Zeitmomente.

5. Es ist dies mit Bedacht auseinandergesetzt worden, indem daraus eine wichtige Folge hervorgeht; — diese: das bestimmte Recht der allgemeinen Freiheit in einem gegebenen Zeitmomente, das den Kampf um Freiheit am siegreichsten machende, ist gar nicht durch einen objektiv gültigen Begriff anzugeben; denn dies wäre ein unendlicher; sondern nur durch den, der aus dem bis jetzt entwickelten Vernunftgesetze hervorgeht. Die Maßregel ist niemals die beste überhaupt, sondern nur die beste für die Zeit: diese kann nun nur derjenige angeben, der den größten Ver-

stand hat in seiner Zeit und in seinem Volke. Der höchste Verstand aber ist derjenige, der das ewige Gesetz der Freiheit in Anwendung auf seine Zeit und sein Volk am richtigsten versteht, — beides in seinem Verhältnisse am bestimmtesten und reinsten durchdringt. — Daß er seine Zeit und sein Volk am besten verstehe, liegt darin.

Die Antwort auf die Frage: Wer hat ein Recht Oberherr zu sein, ergibt sich näher: Der höchste menschliche Verstand, und da es diesen in keiner Zeit gibt, der höchste menschliche Verstand seiner Zeit und seines Volkes.

6. Ist nun nur dieser höchste Verstand gefunden, so ist wieder alles aufgenommen in die erste Klarheit. Dem Verstande, soweit er bis jetzt offenbart ist in der Welt, zu gehorchen, ist jeder Freie verbunden; denn er ist das Gesetz der Freiheit, und nur inwiefern er diesem folgt, ist jeder frei: es ist die Beweisführung seiner Freiheit: — ihm nicht folgend, ist er blinde Naturgewalt.

Die Äußerung des Unverstandes in Tat innerhalb der Welt,
[IV, 445] in der auch nur Einer sich befindet, der es besser versteht, und so, daß diese Äußerung auf das Handeln dieses Einen einfließe, was niemals fehlen kann, wenn sie in derselben Volkswelt liegt, — ist gegen das Recht dieses Einen, und er hat das vollkommene Recht, sie nicht zu leiden, falls er es verhindern kann — zu zwingen, wenn er stark genug dazu ist. Auch in Absicht der Rechtsurteile steht dem höchsten Verstande das Zwangsrecht zu, nebst dem bedingenden Rechte, als höchster inappellabler Entscheider der Frage vom jedesmaligen Rechte zu gelten.

Die Erziehung zur Einsicht, als die formale Bedingung der Rechtmäßigkeit alles Rechtszwanges wird auch hier fortgehen, und einst die allgemeine Einsicht begründen, daß, wenn auch nicht das Allerbeste, denn doch ein die Freiheit Förderndes verordnet wurde.

7. Ist nur eben dieser höchste Verstand gefunden — wirklich und in der Tat, d. i. eine bestimmte, so und so heißende Person gefunden, die diesen höchsten Verstand hat: so ist alles gehoben. Unsere Voraussetzung ist, daß die Errichtung des Rechtszustandes überhaupt, mit Zwang, wenn es nicht anders geht,

ausgehe von einem einzigen selbständigen Urheber, der allein frei ist, und alle übrigen vorläufig zwingt.

In dieser Voraussetzung müßte es dieser selbige sein, der schlechthin durch sich selbst sich setzte als jenen höchsten Verstand, und auf diesen absoluten Beschluß über sich selbst gründete alles übrige, was daraus folgt. — Nicht aus der Acht zu lassen ist die Eigentümlichkeit dieses absoluten Beschlusses. Wenn von dem absoluten Vernunftsatze die Rede ist, daß überhaupt Recht sein solle, und was etwa durch bloße Analyse aus diesem Begriffe folgt: so wird da gar nicht geredet von einem Maße des Verstandes, sondern nur, daß Verstand da sei; es ist ein objektiv gültiger Begriff, den jeder, dem in dieser Region der Verstand aufgehen wird, gerade so haben muß; und wer ihn nicht hat, dem ist aller Verstand in dieser Region ohne weiteres abzusprechen. Daß man Verstand hat, kann man wissen, und dies auf sein Gewissen nehmen: wer auch, der ist mit uns übereinstimmend, und ihn trifft der Zwang nicht; wer nicht, [IV, 446] nach dem ist so lange nicht zu fragen, bis er Verstand bekommt. Darum hier — jeder der will!

Ganz anders da, wo die Rede ist von einer Beurteilung des Gegebenen, die ein Unendliches ist; also allerdings von einem Grade und Maße. Möchte es da wohl jemand über sich nehmen zu behaupten, daß sein Urteil besser sei, als das schlechthin aller übrigen, die er ja nicht kennt und geprüft hat, — und immer das bessere sein werde in aller Zukunft? — diese Überschwänglichkeit seines Verstandes auf sein Gewissen nehmen, seine sittliche Würde, seine Seele und Seligkeit darauf setzen, daß dies Urteil über sich selbst untrüglich sei: verlangen, daß diesem seinem Weltbesten schlechthin alles andere aufgeopfert werden müsse, als dem allein Heiligen? —

Es möchte indessen jemand glauben, dies könne wohl angehen, wenn ein durch Erziehung Ausgebildeter träte unter ein durchaus ungebildetes Volk ohne alle Erziehung und Unterweisung; und dafür auch Beispiele finden in der alten Geschichte. Ich aber würde sagen: das Erste, ein Reich der Gesetze überhaupt und *formaliter*, innerer Friede, Sicherheit sind nur negative Bestimmungen: damit soll zugleich verbunden sein eine Er-

ziehung zur Einsicht. Ist diese geordnet, so darf durch positives Zwecksetzen der Folgezeit nicht vorgegriffen werden; diese, zur Einsicht gekommen, wird sich selbst zu helfen wissen, die positive Zwecksetzung tritt erst dann ein. — Dies also abgerechnet, — wenn in einem Volke, wo rund um ihn herum Erziehung, ein organisierter Staat, ein gelehrtes Publikum wäre, einer hinträte, und jenes von sich behauptete: so zeigte er dadurch ohne Zweifel, daß er weder einigen Verstand noch Gewissen habe. —

Der höchste Verstand kann also nicht dadurch gefunden werden, daß irgendeiner sich selbst als den Inhaber desselben festsetzte, — darum der Herrscher, inwiefern er dies sein muß, kann sich nicht selbst ernennen. Diesen negativen Satz fürs erste haben wir gewonnen!

[IV, 447] Nicht bloße Thesis mithin, sondern auch Urteil findet statt, darüber, was in dem Kampfe um Freiheit jedesmal der Punkt sei, der das Recht eines jeden ist, — den auch vielleicht jemand erkennt und fordert (wenigstens erkennen und fordern sollte). — Daraus der Oberherr. —

Wer nun soll ein solches Urteil fällen? — Es ist ein unendliches; der höchste Verstand darum seiner Zeit und seines Volkes.

Wer ist dies? Selber sich dafür zu erklären kann keinem erlaubt sein. Woher nun soll er kommen? — Gleichbedeutend mit der Frage: Wer kann und soll Oberherr sein, wer ist der rechtmäßige Oberherr?

Es müßte sich dies durch die Sache selbst finden. Die Wahrheit müßte erscheinen durch sich; — ohne irgendeine Willkür — in unmittelbarer Darstellung.

Wie dies? Der geforderte Verstand — außerdem daß er der höchste sein soll, was lediglich die Quantität angeht, müßte noch durch ein anderes qualitatives und Wesensmerkmal sich bestimmen lassen: — nämlich als Verstand des Gemeingültigen, des Gesetzes der Einheit.

Analyse: — zugleich Zusammenfassung und Aufstellung des Gegensatzes, die das Ganze deutlicher machen wird. Dies

sind die großen Überblicke aus höheren Standpunkten: hier ist eine Stelle, wo ein solcher möglich ist.

1. Zwei Welten einander entgegengesetzt: die des Gegebenen, und dessen, was da sein soll durch Freiheit. — In der ersten: die Individuen mit ihrer persönlichen Freiheit und mit Bewußtsein; sodann ein für jene Gemeingültiges, die Sinnenwelt. (Hier ist der objektive, allgemeingültige Verstand eben der äußere Sinn; er ist für jeden vorhanden; zugleich als solchen sich setzend. Niemals verwechselt man die Gegenstände des äußeren und inneren Sinnes.) — In der zweiten: die individuelle Pflicht, die jeder nur für sich besitzt, deren er allein sich bewußt ist: ebenso wie keiner dem anderen ins Herz sehen kann, so auch keiner darin für den anderen urteilen. —

Aber wenn nur der Mensch überhaupt zum Verstande darin gebildet wird, so stellt sich dieses ihm zuerst und gemeingültig für alle Freiheit, — die Freiheit als Eins gefaßt mit Abstraktion [IV, 448] von den individuellen Bestimmungen — was diese soll überhaupt. — Dies ist nun in seiner Ausdehnung der Rechtsbegriff: zuerst die Thesis, lediglich negativ bestimmend, daß eben jedweder *formaliter* frei sein soll, und was nicht sein müsse, wenn dies möglich sein solle: — der leichteste Begriff unter den sittlichen. — Sodann positiv, der Gegenstand der Beurteilung über die jedesmalige Bestimmung des Menschengeschlechtes, sonach über ihre Rechtsanforderung an die Natur, mithin an die sie hemmende Natur der anderen Freien in ihrem Umkreise. — Dieses letztere nun das, wovon wir reden: also der objektive, gemeingültige Verstand des Oberherren; der Verstand, den alle haben sollen, und den der, welcher ihn hat, nicht bloß für sich hat, und im eigenen Namen (wie den sittlichen der individuellen Pflicht), sondern für alle mit: dem auch niemals sein Entsprechendes in der Sinnenwelt gegeben werden kann, bis ihn alle haben; da er ein Gesetz ausspricht für die Einheit und organische Verbindung aller.

2. Diesen sittlich gemeingültigen Verstand könnte nun etwa Einer mit gutem Grunde sich zuschreiben: — dies hilft aber nichts, dadurch bleibt er in ihm. Ein Fremder kann ebensowenig ihn einem anderen zuschreiben — außer etwa durch will-

kürliche, auf Gutdünken gegründete Wahl; sondern er müßte sich selbst unmittelbar bewähren durch eine schöpferische, allen offenbare und faktische, sinnliche Gewißheit tragende Tat. Dann ist er in Einem, denn er lebt in ihm als faktische Erscheinung.

3. Welches wäre diese Erscheinung? — Antwort: Wer andere zu objektiver Erkenntnis zu bringen vermag, der besitzt sie. Wie aber beweist er, daß es objektive Erkenntnis sei, daß er etwa nicht nur seine Individualität wiederfinde? Antwort: Wenn es ihm bei mehreren, und eigentlich bei jedem gelingt, an dem er die Probe macht. — Denn Erkenntnis entsteht durch eine sich offenbarende Evidenz nach einem Gesetze, von welcher derjenige ergriffen wird, der eine gewisse Konstruktion vollzieht. Dieses Gesetz, sowie das Gesetz der Konstruktion, welches die
[IV, 449] Erscheinung der ersteren bedingt, ist allemal gemeingültig. — Indem nun ein solcher sagt: Konstruiere auf diese Weise, so wirst du ergriffen werden von dieser Evidenz; und indem es sich dem, der also tut, bewährt, so führt er durch diese seine Kunst den sichtlichen Beweis, daß er gemeingültigen Verstand, und Verstand dieses Verstandes habe. — Ob diese mit Worten es ihm zugestehen oder nicht: die Tat, ihres Leugnens Weise und Vermögen vielleicht, zeigt es. Sie sind weiter gekommen; es hat sich Verstandeskraft in ihnen entwickelt.

4. Diesen Beweis führt nun der Lehrer, der es wirklich ist, den gemeingültigen Verstand anderer wirklich entwickelt. Sein Produkt an anderen ist der dargelegte Beweis. Er selbst braucht nicht für sich zu zeugen (ohnerachtet er einmal mit der inneren Überzeugung anfangen mußte); jenes zeugt für ihn: er bedarf nicht des Zeugnisses anderer mit dem Munde; ihr Dasein zeugt für ihn. Er hat gemeingültigen Verstand entwickelt, der nun auch sich zeige in der Tat, durch neue Hervorbringungen, nicht daß er bloß historisch Gelerntes weiter gibt: — der Künstler dieser Entwicklung selbst, soviel an ihm liegt, Künstler machend. — Was in der Sinnenwelt das gegebene, allen gemeinsame Licht, dies in der höheren Welt der Freiheit (merken Sie sich diesen Parallelismus, der hohe Klarheit gibt) die geistige Konstruktion, eben die genetische. Der Lehrer zeigt, daß er

sie kennt, und er ist ein Lehrer nur, inwiefern er sie kennt. — So wie in dem Lichte sich die Objekte darstellen, als begrenztes, gebrochenes Licht, so in dieser die Evidenz der Wahrheiten, nach dem Gesetze; die Objekte sind da genetisch. Indem er dies nun stets vorherzusagen weiß, zeigt er, daß er die Objekte dieser Welt kennt, und ihre Entstehung, indem sie nur genetisch gekannt werden können. (Er kennt ihre Geburts- und Entwickelungsgeschichte, darum sie selbst.) — Er zeigt sich im Besitze derselben, und ein Leben durch die Kunst, ein schöpferisches und sich verbreitendes Leben jener Welt. (Die Stockblinden, die die geistige Welt gar nicht kennen, und ihr Element, die Konstruktion, wie könnten diese Lehrer sein! Glieder in der Tradition nur vermögen sie zu sein. Von solchen aber reden wir nicht.)

Resultat: Nur der Lehrer in dem beschriebenen Sinne zeigt [IV, 450] durch die Tat gemeingültigen Verstand; und außer diesem gibt es durchaus kein anderes Mittel, kein Kriterium.

Soll darum in einem Volke ein rechtmäßiger Oberherr möglich sein, so muß es in diesem Volke Lehrer geben, und nur aus ihnen könnte der Oberherr gewählt oder errichtet werden. Unsere Sphäre ist bestimmter: ein Stand ist uns angewiesen, der sich selbst — nicht setzt, sondern macht in der Tat von Gottes Gnaden. (Der einzige, der wahrhaft von Gottes Gnaden ist, ist der gemeingültige wissenschaftliche Verstand; und die einzige äußere Erscheinung dieser Begnadigung ist die Tat des wirklichen — mit Erfolge gekrönten — Lehrens.) Die Ernennung des Oberherrn ist über alle menschliche Willkür hinweg wieder dahin gewiesen, wohin sie gehört, in den unerforschlichen Ratschluß Gottes: — und zwar dies letztere wenigstens auf eine verständliche Weise, d. i. indem man siehet, daß der Verstand da durchaus am Ende ist, und das absolut faktisch Gegebene angeht. — Da wollen die anderen es eben auch hineinverlegen: auf welche unverständliche und unverständige Weise, werden wir zu seiner Zeit sehen.

Das Dasein eines Standes der Lehrer bedingt im Fortgange des Reiches das Dasein einer rechtmäßigen Oberherrschaft.

Aber die rechtmäßige Vereinigung von Menschen zu einem Volke unter der Herrschaft des Reiches setzt, wie oben streng

erwiesen worden, Erziehung zur Einsicht des Rechtes überhaupt, sonach einen Stand der Lehrer; so daß hier also unsere Lehre ineinandergreift. — Wäre eine solche Erziehung und ein solcher Stand nicht da, so wäre die ganze Oberherrschaft, sogar ihrer bloßen Form nach, unrechtmäßig, und der erste Schritt, den jene zu tun hätte, wäre der, diese Erziehung zu organisieren (und dadurch für die Ablösung des Notherrschers durch den einzig rechtmäßigen zu sorgen).

Die Aufgabe, das Recht im höheren Sinne, die Zeitbestimmung des Volkes, zu beurteilen, tritt, wie oben erwiesen worden, nur später ein in die Zeit, nach der Errichtung des allgemeinen Friedens durch das thetische Recht, für welches allein wir aller
[IV, 451] Erziehung vorher den Ersten den Besten als einen Notherrscher rechtmäßig finden können. In der Zwischenzeit muß ja, die Gleichzeitigkeit der Errichtung der Erziehung mit der des Rechtszwanges vorausgesetzt, wenn es nach dem Rechte sein soll, ein Lehrerstand sich gebildet und bewährt haben. — Wenn man nun auch einräumt, daß, um das formale Recht zu begreifen, nicht viel gehöre; so gehört dennoch dazu, um es zu lehren bis zu einer den Willen ergreifenden Klarheit, eine Umsicht des ganzen Vernunftreiches und der geistigen Welt, weil es ja hiermit auf das innigste zusammenhängt: und in dem ordentlichen Lehrer muß ja diese Ansicht sich notwendig entwickeln, es muß sonach — was zu erweisen war — gerade ein solcher Lehrerstand sich entwickeln.

Die Rechtmäßigkeit des Herrschers in der Ausbildung des Reiches setzt voraus einen Lehrerstand. Die erste Errichtung des Reiches aber fordert schon als Bedingung ihrer eigenen Rechtmäßigkeit die Errichtung eines solchen. Demnach: 1. Unterjochung der Naturkraft in ihren Äußerungen unter das formale Recht; 2. Bildung zur Einsicht in die Rechtmäßigkeit des Zwanges, und zu dem daraus folgenden guten Willen. Endlich Konstituierung des wahren Oberherrn aus dem Lehrerstande an die Stelle des Notherrschers.

Soviel zur inneren Befestigung des Lehrgebäudes: — Alles folgt aus dem zu Anfange aufgestellten Gegensatze, und ist nur die Entwickelung desselben und seines vereinigenden Punktes, des Reiches.

Jetzt weiter!

Der höchste gemeingültige Verstand soll herrschen: es kann ohnedies nicht die Meinung sein, daß der ganze Lehrerstand, der ja nicht die Einheit einer Person hat, herrschen solle. Über ihn können nur die urteilen, die ihn haben: wen darum diese (die Lehrer) für den Höchsten unter sich anerkennen, wem diese sich unterwerfen, der ist es. Er selbst hat zu dieser Unterwerfung gewirkt nur durch Tat, und diese hat er freiwillig geleistet. Das Urteil jener ist aber notwendig das Urteil der Gemeine: der Lehrstand hat also aus seiner Mitte denjenigen zum Herrscher zu ernennen, der sich als den höchsten Verstand ausgesprochen hat durch die Tat vor dem höchsten Richter. [IV, 452]

Ob dieser nun Eine physische Person, oder, durch eine Kollektivstimme bestimmt, ein Senat sein solle, darüber will ich nichts gesagt haben, sondern es unbestimmt lassen. Daß es einen letzten Entscheider gebe in allen Angelegenheiten des Volks, dessen Beschluß keine Appellation leidet, und unmittelbar ins Werk gesetzt werden muß, tatbegründend ist für alle, dies liegt im Begriffe: ob durch den Entschluß eines einzelnen, oder durch Einstimmigkeit oder Majorität mehrerer — bleibt hier unentschieden. Der Lehrerstand eben müßte auch dies entscheiden; die Konstitution, d. i. das Reichsgesetz, wie der absolut alle bindende Entschluß zustande kommen solle, bestimmen, — welches Gesetz ja selbst nur ein zeitliches und abzuänderndes sein könnte. — Dies unbeschadet; denn der unsterbliche Gesetzgeber dafür in diesem Volke, der Stand der Lehrer, ist gefunden.

Hierüber nur so viel. Der praktische Unterricht könnte hierbei, als bis wieweit er streng demonstrativ ist, stehen bleiben. Der Stand der Lehrer hat den Oberherrn aus sich zu ernennen; das Gesetz aber kann nie bestimmen, ob einen einzelnen oder mehrere. Dieses letztere muß ja großenteils eine Sache der Beurteilung sein. Welcher Lehrer in einer solchen Zeit, die geständlich nicht reif ist zur Ausführung, — ein solcher bin ich hier, — möchte denn nun in diesem Urteile vorgreifen dem Stande aller Lehrer der Zeit, die da reif sein wird, denen er ja ohne die blindeste Verstocktheit einen viel umfassenderen Verstand zuschreiben muß, da sie auf seine Grundsätze aufgebaut, und die-

selben in einer reicheren Anwendung in den Folgezeiten entwickelt haben werden: — wer möchte da vorgreifen, und das Gesetz geben wollen! — Wir haben von den ältesten Zeiten an bis auf die unsrigen eine Menge eingebildeter Republiken aufgestellt erhalten. Dies war leicht, wo alles auf der Willkür beruhte, die ein unbegrenztes Feld der Erdichtung darbietet. Wir haben durch ein Vernunftgesetz die Willkür abgeschnitten und den Stand erwiesen, der sie auf ewige Zeiten abschneiden soll;
[IV, 453] wie könnten denn wir, auf ehrliche Weise verfahrend, jene Bilder vermehren wollen? Damit es jedoch nicht scheine, als ob ich diese Untersuchung scheue und ihr ausweiche, und Ihnen das Beispiel eines solchen Ausweichens gebe, — besonders, weil dies zu einer vollständigen Belehrung über jenen Gegenstand gehört, will ich, was zur Beurteilung solcher Fragen über Konstitution, als Prämisse dieser Beurteilung, gemeingültig sich dartun läßt, tiefer unten beibringen.

Jetzt ist die einzig rechtmäßige Oberherrschaft des Lehrstandes ausführlicher von uns auseinanderzusetzen, und zu zeigen, was in diesem Begriffe eigentlich liegt.

Der Lehrerstand in seiner eigenen Vereinigung zur organischen Einheit, falls eine solche sich realisieren läßt, regiert mit Recht den zweiten Stand; denn dieser ist durchaus sein Produkt, das jener darum innig kennt, weiß, was es bedarf, was es erlangen kann, und wozu es tüchtig ist. — Den zweiten Stand: zwei Grundstände nämlich, wie oben Eigentümer und Nichteigentümer, so hier Lehrer und durch Lehrer Gebildete.

Der zweite des ersten Produkt: 1. darin, daß er überhaupt ist; er ist Stifter der Teilung; sodann der, welcher jede einzelne Person in den einen von beiden setzt. — Lassen Sie sich dies entstehen. Es ist darin nämlich mancherlei enthalten, was Ihnen kaum bekannt ist, aber unmittelbar daraus folgt. — So ohne Zweifel entsteht die Grundbildung des Reichs: a) Bei dieser Anzahl von Bürgern bedarf es dieser bestimmten, durch Rechnung festzustellenden Anzahl zur Regierung, Verwaltung, Lehre — zu verteilen in die verschiedenen Zweige, Stufen und Geschäfte; — die übrigbleibenden machen den arbeitenden Stand aus, und werden verteilt unter die verschiedenen Klassen des-

selben. Dies nachkommende Einteilungen: jene erste aber in die Zweiheit bleibt die ursprüngliche und Grundeinteilung. — b) Wodurch soll nun diese Grundeinteilung bestimmt werden? Zuvörderst — wollen wir annehmen, daß die Individuen gleich als verschiedene geboren werden, auf eine von uns zu erkennende, durchaus aber nicht verständliche Weise; daß, wie Plato sich ausdrückt, einige Geschlechter nun einmal goldene sind, andere sil- [IV, 454]
berne oder eherne, — einen Geburtsadel solcher, die durch die Geburt verständiger sind? (Sie behaupten es nicht, wir aber in unserem Systeme müßten es.) Welch tiefer und grober Unverstand dies sei, an einer anderen Stelle! In der Wahrheit verhält sich die Sache also: Die Individuen in solcher Anzahl werden gegeben; dies bleibt rein faktisch, dem Begriffe undurchdringlich. Da aber geht der Verstand an: gegeben in diesem Zusammenhange dem Volke als seine Mitglieder; nicht erkennbar, außer überhaupt als freie, Rechte habende, und darin schlechthin alle gleich, ohne irgendeine Ausnahme und irgendeinen Unterschied, der auf ihre Abstammung gegründet wäre. Die Verschiedenheit durch die Geburt, falls es eine solche gibt, faktisch zu erkennen, ist von nun an Sache des urteilenden Verstandes; dieser Unterschied aber kann erkannt werden nur an den verschiedenen Verhältnissen derselben zu der gleichen, an alle gewendeten Bildung. — Die erste Erfordernis sonach wäre, daß alle aufgenommen würden in die gleiche, allen gemeinschaftliche Erziehung. Diese müßte erteilen diejenige Bildung, deren jeder schlechthin bedarf, der Bürger dieses Reiches, in dieser Zeit und auf dieser Stufe der Ausbildung des Reiches, sein soll. Allgemeine Volkserziehung. In dieser Erziehung wird es sich nun ohne Zweifel zeigen, welche Individuen bei diesem Unterrichte, der doch nur die Resultate und letzten allgemeinsten Folgerungen enthalten kann aus der tieferen und umfassenden Verstandeseinsicht, die da möglich ist, und den Lehrern auch wirklich beiwohnt, mit jenen sich begnügen, und welche damit sich nicht begnügen, sondern höher aufsteigen zur Ahnung der höheren Gründe, und diese fordern. Hierdurch scheiden sich die Zöglinge der gemeinsamen Bildung selbst; durch ihre ursprüngliche Bestimmung. Hier entscheidet sich, wer edler oder unedler geboren ist, durch eine offen-

bare Tatsache, welche der Stand der Lehrer nicht macht (alle haben ja dieselbe Schule erhalten), sondern die er nur anerkennt und nimmt, wie sie sich gibt.

Die ersteren fallen dem zweiten Stande anheim, und werden
[IV, 455] nun zu den Geschicklichkeiten desselben gebildet; wo dann die besondere Tauglichkeit für diese oder jene Klasse sich ergeben wird. Die letzteren werden weiter für Verstandeserkenntnis ausgebildet; in welcher Fortbildung es sich dann näher zeigen wird, welche untergeordnete oder hervorragende Stelle sie durch die zu erschwingende Geistesbildung zu besetzen haben werden. Auch über die nachmaligen, auf die erste Grundeinteilung gegründeten Abteilungen in Klassen werden die Lehrer zu entscheiden haben; und so ist denn klar, wie ich behauptete, daß der zweite Stand auch seinem Dasein nach Produkt des Lehrerstandes ist, indem die ganze Einteilung in Stände und Klassen, und zu welchem derselben jedes Individuum für seine Person gehöre, ganz allein beruht auf der letzten und inappellablen Entscheidung des Lehrerstandes, welche dieser, daß sie nämlich nach seinem besten Wissen und Gewissen gemacht sei, freilich auf sein Gewissen nehmen muß.

(Die im Unterrichte gezeigte angeborne Verstandesanlage bestimmt die Stelle, die jeder im Reiche einnimmt: jedwede ohne Ausnahme, nicht bloß die Oberstelle. Der Sohn des Niedrigsten kann zur höchsten, der Sohn des Höchsten zur niedrigsten Stelle kommen: nämlich die Geburt verhindert es nicht. — Eine solche Einrichtung müßte sogar denen, die durch ihre Abstammung edler zu sein behaupten, höchst wünschenswert sein. Wie edleren Standes? Dies können sie immer nur sagen, niemals beweisen, weil sie in der Bildung mit anderen nie auf gleichen Fuß gesetzt werden; und dies müßte ihnen, wenn sie wirklich Ehrgefühl haben, sehr lästig sein. Diese Einrichtung eröffnet ihnen den Beweis: ist ihre Ader wirklich golden, so wird sie ja ohne Fehl so sich zeigen, und sie werden im unendlichen Ablaufe der Zeiten den Adel ihres Stammes nie verlieren. — Statt den Adel abzuschaffen, eine rechte Adelsbewährung durch die Tat. — Wollten sie dies nicht, so würden sie zeigen, daß sie ihrer Sache nicht sicher seien.)

2. Der zweite Stand ist ferner Produkt des ersten darin, daß er und das ganze Reich überhaupt — ein solcher ist. — Zuvörderst: die Lehrer kennen die Bildung des zweiten Standes durchaus, indem dieselbe ganz so, wie sie ist, [IV, 456] von ihnen ausgeht. (Daß es für das Volk andere Quellen der Bildung gebe, als ihre Schule, etwa Bücher, Umgang mit anderen aus anderen und besseren Schulen, Überlieferung, wie es wohl häufig in unseren Zeiten der Fall sein mag, wäre ihnen die höchste Schmach. In ihrer Schule muß ja wohnen alle Bildung, deren in dieser Zeit das Volk fähig ist.) Allgemeine Verstandeserkenntnis von Recht, Sittlichkeit, Religion, um den freien Menschen auszustatten: technische Fertigkeit und die zur Ausübung derselben gehörige Masse von Naturkenntnissen, daß jeder seinen Platz als Bürger behaupten könne. Sie durchschauen darum, als ihr Produkt, die gesamte Lebenskraft ihres Volkes; — und genau den Grenzpunkt, wo diese steht; was sie vermag und was sie nicht vermag, kurz die Wirklichkeit. — In der Lehrerschule, die dieser Stand ja gleichfalls übersieht, wird nun weiter entwickelt das Gesetz, das Ziel. Je klarer nun dies, desto sicherer findet er den Punkt, der nun betreten werden muß, und hat es in der Hand, dahin zu erziehen; weiß, was schlechthin und mit jeder Gefahr abgewehrt werden muß, und das, womit es noch Zeit hat.

Kurz: das Zeitleben und seine Kraft kann gar nicht ein anderes sein, als wie sie es erkennen; denn sie haben es ja gemacht: sie haben kein anderes Erkenntnismedium nötig, als das ihrer Schule. — Vielleicht hätten sie etwas Besseres machen können, und dies könnte der Irrtum sein: aber über die Wirklichkeit ist keiner möglich.

Ebenso können sie nie einen unmöglichen und unpassenden Fortschritt fordern; denn dazu haben sie ja zu erziehen. Ist das Geforderte unpassend, so müßte diese Unpaßlichkeit sich schon in der Schule zeigen, ehe sie noch vom Leben gefordert werden könnte; und sie hätten da Zeit, den Fehler durch Einschaltung des übersprungenen Mittelgliedes zu verbessern.

Das Volk (der Repräsentant des Menschengeschlechts in diesem Raume) ist und bleibt ewig fort in seiner Entwickelung

Effekt desjenigen Verstandes, der sich in der Tat als der höchste
[IV, 457] bewährt hat: — und wenn diese Entwickelung, soweit sie kann, einhergehen soll nach einem Begriffe, nicht aber nach einem blinden Ohngefähr, das der Unverstand und der Götzenaberglaube sodann göttliche Vorsehung nennt, soll es so sein; und so ist denn unsere Ableitung des rechtmäßigen Oberherrn die einzig richtige.

Ob dies Recht nun, falls es Recht ist und ich Sie davon überzeugt habe, gegenwärtig gelte, oder nicht, bedarf wohl keiner Frage: es kann nicht, weil es noch ganz unbekannt ist. — Es fragt sich sogar, ob das von uns soeben Erwiesene nicht durchaus neu sei, und vorher noch nicht ausgesprochen (so wenigstens, daß es nicht in der allgemeinen, sonst gelehrten Kenntnis liegt). — Zur Fassung desselben nach seiner Wichtigkeit setzen wir hinzu: a) Muß über Sachen des Rechts eine Entscheidung irgend einmal in der Zeit durch irgendeine menschliche Stimme gegeben werden: so gilt diese für das Recht selbst und demselben gleichbedeutend, im Leben nämlich, und für die Wirklichkeit, die sich in der Zeit entschließen muß; — obwohl in der idealen Welt, die sich alle Zeit vorbehält, die Sache zur weiteren Untersuchung aufbehalten werden darf. — Wer dies nicht einsieht, der hat das Recht nie als praktisches gedacht, als wahrhaften Anfänger, unmittelbar tatbegründend, sondern nur davon geträumt. — Ein Mensch muß reden; Gott selbst steigt nicht zur Entscheidung herab!

b) Die Aufgabe, wenn auch nicht das absolute, doch aber das diesem am meisten sich annähernde Recht zu realisieren, hängt darum ab von der Ernennung dieses entscheidenden Menschen. — Was sie darum disputieren mochten ins Blaue hin, es hilft uns alles nichts: nur an diesem Punkte ist die Rechtslehre wahrhaft praktisch.

c) Was nun sagen sie darüber? — Entweder Erbe: — was von der Voraussetzung, daß der höchste Verstand forterbe, zu halten sei, bedarf wohl keiner ernsthaften Prüfung. Ich wüßte auch nicht, daß sie irgend jemand vorgebracht hätte. — Oder

Wahl; — freie Wahl, hier Willkür. — Auch solche, die sogar einen höchsten Entscheider, ein letztes Prinzip überhaupt leugnen, und dies auf einer Wechselwirkung beruhen lassen [IV, 458] wollen: die französischen Revolutionisten. Letztere Ansicht nur in einer Verstandesverwirrung möglich. — Nach uns wird der Oberherr durch das Gesetz der Geisterwelt selbst ernannt, sichtlich und offenkundig; und den Akt dieser Ernennung, das, wodurch sie sich unmittelbar ausspricht, haben wir angezeigt. Daß nun dieses jemand vor uns getan, wüßten wir nicht. Und so wäre es denn freilich bis jetzt unbekannt gewesen.

Plato: die Könige Philosophen, — oder die Philosophen Könige: ein witziger Einfall! Vom Könige ausgehend, der darum durch etwas anderes schon bestimmt ist; — oder vom Philosophen, nicht durch sein Herrschertum und Schöpferrecht im Reiche der Geister. Wer ist denn der Philosoph? Ist's genug, daß er es sage? Da werden sich viel Könige finden! Der Prophet, der in die Welt kommen soll, — welch Zeichen und Wunder wird er tun? Daß er die Toten lebendig mache; belebende Kraft von ihm ausgehe.

Unsere Frage über das Recht ist eine eigentlich tatbegründende, unmittelbar freilich bloß deliberative; beachtend das Gesetz, und dasselbe anwendend auf den gegenwärtig gegebenen Zustand der Dinge: sie muß darum diesen gleichfalls beachten.

Den ersten Teil haben wir abgehandelt, enthaltend, wie es sein soll: dieses der Herrscher! Was hierüber noch zu bedenken, wird sich finden.

Jetzt: wie ist es? Und um dieses recht einzusehen, fassen wir es genetisch: wie ist es so geworden: um einzusehen, daß es nicht wohl anders sein kann, und zugleich, bei welchem Zwischengliede die Einwirkung unmittelbar beginnen müsse. Also eine geschichtliche Aufgabe!

Wir bekennen im voraus, daß auch hier unsere Ansichten sich sehr abweichend finden werden von den gewöhnlichen; daher wir sie nicht als bekannt voraussetzen können, sondern sie

begründen müssen. — Dies daher: ein besonderes Geschicht-
[IV, 459] liche ist verständlich nur durch Geschichte überhaupt; diese wiederum nur verständlich durch ihren Gegensatz, das Gesetzliche, streng wissenschaftlich zu Erkennende. Solch eine Ableitung derselben aus dem Gesamten der Erkenntnis heraus flieht man gewöhnlich, will das Geschichtliche zu einem Absoluten für sich machen; weist jene durch Strafreden zurück, indem man selbst auf einen historischen Sinn und Takt sich beruft — ein Unverstandenes und Unverständliches, — und will dem Verstande eben schlechthin nicht Rede stehen. Jenen Takt nun wollen wir wiederum nicht, sondern verwerfen ihn geradezu, indem wir mehr begehren: klare Einsicht.

Also: was ist Geschichte überhaupt? — Wir heben an von dem Bekanntesten und Allgemeinsten.

Sie liefert ein Gegebenes, als zufällig, d. h. als auf kein Gesetz sich gründend, nicht *a priori* zu erkennen. — Welches ist dieses? Woher kommt dasselbe — in dem ganzen Zusammenhange unserer anfangs aufgestellten Grundansicht, auf die ich stets mich beziehe, die Sie gegenwärtig haben müssen, und die jetzt erweitert werden soll.

Die wahrhafte Welt oder Existenz außer Gott ist nur zu erzeugen durch Freiheit; sie ist nicht, sondern soll werden: — aber sichtbar werden. Dies setzt ein Seiendes, im Gegensatze mit welchem sie wird, und als dessen ewige Fortbestimmung sie wird, die Sinnenwelt, die bloße Natur. Dieses ist, wie es eben ist, so und so gegeben; ohnerachtet aus dem angeführten Grunde der Sichtbarkeit es notwendig ist, daß überhaupt ein solches gegeben sei. — Ferner ist die Freiheit, auch dem Gesetze der Sichtbarkeit zufolge, welches sich aber nicht mit so kurzen Worten, sondern nur in seinem Zusammenhange aufstellen läßt, gespalten in eine Summe von Freien — Individuen genannt. Diese Spaltung, überhaupt notwendig, ist dennoch in ihrer Besonderheit, — wie viele es sind, und in welcher Reihe und Ordnung, — gleichfalls ein Gegebenes.

Diese beiden Hauptstücke wären nach unserer bisherigen Ansicht das Gegebene alles. Das übrige insgesamt wäre von der gegebenen Freiheit aus zu erzeugen.

Ich darf wohl als ein Bekanntes oder leicht Anzuerkennendes [IV, 460] voraussetzen, daß die eigentliche, die Menschheitsgeschichte es nicht zu tun habe weder mit dem Gegebenen erster Art (Auffassung und Verzeichnung desselben, Naturgeschichte oder auch Lehre), noch mit der Vermeldung, welche Individuen gelebt haben oder leben, was nichts bedeutete, — noch auch mit den Produkten eigentlicher Freiheit und der Geschichte dieser: wenigstens die bisherige Geschichte hätte damit nichts zu tun, indem mit eigentlicher Freiheit überhaupt noch gar wenig geschehen ist. — Ihr Stoff darum läge in der Mitte zwischen dem absolut Gegebenen und dem Produkte absoluter Freiheit, ein Vereinigungsglied etwa der beiden. (Es ist für wissenschaftliche Forschung durch die genaue Angabe des Ortes derselben in unserem ganzen Zusammenhange sehr viel gewonnen.)

Deduktion des Gegenstandes der Menschengeschichte.

Bahnen wir uns dazu den Weg, und leiten uns ein durch strenge Scheidung unserer Lehre von der Freiheit von dem philosophischen Systeme, das Determinismus genannt wird. — Nach dem letzteren ist nur ein System der gegebenen Dinge, die Iche, als solche Dinge, mit eingeschlossen, — eben Natur. Alles Sein in sich geschlossen und bestimmt nach einem strengen Gesetze. Die körperlichen Dinge, zuvörderst untereinander in Wechselwirkung stehend nach jenem Gesetze, sind wiederum zugleich die absolut durch dasselbe Gesetz bestimmten Gründe der Vorstellungen in den Ichen, und diese Vorstellungen wieder Gründe ihrer Handlungen auf dieselbe strengnotwendige Weise. Die materielle Welt wirkt durch diesen Umweg auf sich zurück. — Und so ist darum alles ohne Ausnahme schlechthin notwendiges Resultat der Wechselwirkung aller. — Aber nicht alle Vorstellungen werden wieder wirkend. — Weil ihre tatbestimmende Kraft noch nicht vollendet ist, andere noch dazu kommen [IV, 461] müssen; also nicht unmittelbar. Mittelbar aber allerdings: keine Vorstellung, die nicht irgend einmal wieder wirksam würde, und so durch ihren Erfolg im ganzen wiederum Vorstellungen be-

wirkte, diese wieder Wirksamkeit auf die Materie gewönne, und so ins unendliche fort nach dem Gesetze. — Eine gesetzliche Kraft, die in dem All stets so wirken muß, wie sie wirkt: — Grundcharakter: ein schlechthin so, wie es ist, einmal für immer gegebenes Sein, das da ist, nicht wird.

In dem Begriffe des Seins haben jene ganz recht; darüber wollen wir sie ja nicht bestreiten. (Es ist der absolute Verstandesbegriff.) Nur daß sie in ihrer inneren Blindheit nicht merken, daß dies ja ein angeschautes Sein, mithin nicht das absolute, sondern das sichtlich, wenn sie sich nur besinnen, der Anschauung entquellende ist, und daß bei dieser Entdeckung ihr Philosophieren, das sie vor derselben geschlossen, erst angehen werde mit der Frage: was denn nun die Anschauung sei, von deren Beantwortung abhängt, was dieses derselben entquellende Sein sei?

Nach uns, die dieses beachten, endet die bloße Natur — das Begriffene, nicht Begreifende, Angeschaute, nicht Anschauende — und ist abgeschlossen in einer letzten Kraft, die durch sie und nach ihrem Gesetze gar nicht mehr zu bewegen ist, sondern nur durch die über alle Natur hinausliegende Kraft der Freiheit. — Die Natur ist Tod und Ruhe: die Freiheit erst muß sie wieder beleben und anregen; nach einem Begriffe: und das ist eben der Charakter der freien Kraft, daß sie nur nach einem Begriffe bewegt werden kann. — Wir vereinigen die beiden Welten (jene haben nur Eine) durch ein Mittelglied: die freie Kraft, — Natur, indem sie im Zusammenhange derselben gegeben ist, aber ruhend und tot; als Übernatürliches, indem sie belebt wird durch die Freiheit nach einem Begriffe. Die Masse liefert die Natur, das bewegende Prinzip der Geist. (Es ist dies gar nicht wunderbar und unverständlich, wenn man sich erinnert, daß diese Masse ja nur die Sichtbarkeit, die bildliche Darstellung des geistigen Prinzips innerhalb der Anschauung sei — IV, 462] und mit ihr die gesamte Natur dasselbe.) — Wir erhalten sonach, worauf es ankommt, außer dem in der Natur Gegebenen, in dem möglicherweise Gegebenen auch noch eine Welt der Freiheitsprodukte, aufgetragen durch absolute Freiheit auf die erste, in dieser aber, die mit jener toten Kraft geschlossen war, durch-

aus nicht begründet. Wozu es der Regung einer menschlichen Hand bedürfte, das gehört durchaus nicht in jene Sphäre, sondern in diese; denn die Natur vermag zwar wohl eine menschliche Hand hervorzubringen (der Strenge nach in ihrem Wesen, wie wir es bisher begriffen, nicht einmal dies, wie wir an einer andern Stelle sehen werden: hier jedoch schenken wir dies); aber sie vermag dieselbe nicht in Bewegung zu setzen. (Überhaupt denken Sie sich als jene Kraft den zur freien und zweckmäßigen Bewegung organisierten menschlichen Leib.)

Die Natur gibt sich ihren Herrn von der einen Seite; von der anderen, der Herr, die Freiheit, bringt ihr Werkzeug und ihren Stoff mit sich. — Daraus die Sphäre der Freiheitsprodukte, als eines möglicherweise und unter einer gewissen Bedingung Gegebenen: diese sind für die Anschauung ein Zufälliges, also eben zur Geschichte, als einer Darstellung des also Gegebenen, sich qualifizierend.

Nun ist schon oben bemerkt: diese Freiheitsprodukte sollen aus deutlicher Einsicht, die bis auf das sittliche Gesetz zurückgeführt ist, hervorgehen; und so die ganze Welt der Freiheitsschöpfungen ohne alle Ausnahme. — So soll es sein, so wird es auch einst sein, wenn die Freiheitswelt in allen ihren Individuen vollständig gegeben, und die Freiheit durchaus frei, d. i. vom klaren Begriffe durchdrungen sein wird: aber so ist es dermalen nicht. Das Meiste kommt zustande ohne diese Zurückführung auf das sittliche Gesetz, nur nach einem von ungefähr aufgerafften Begriffe; die Aussonderung der beiden Bestandteile, falls es ja etwas vom ersten gäbe, würde schwer sein, oder unmöglich, und so möchte es nach diesem Maßstabe kaum eine Geschichte geben.

So darum steht die Sache: Bei weitem das meiste der etwa in einem Zeitraume der Anschauung vorliegenden Freiheitsprodukte ist zustande gekommen nicht nach dem deutlichen Begriffe vom sittlichen Gesetze, also nicht nach diesem Gesetze; ebensowenig aber ist es zustande gekommen durch das Naturgesetz, indem dieses geschlossen ist vor dessen Erzeugung, und es zustande gekommen ist durch Freiheit. — Da es nun außer diesen beiden keine Gesetzgebung gibt, erfolgen sie ganz gesetzlos, von ohngefähr. Dies nun eigentlich und notorisch der Gegen- [IV, 463]

stand der bisherigen Menschengeschichte: Äußerung der Freiheit, darum nicht der Natur, aber nicht aus dem sittlichen Gesetze zu erklären; — die freien, willkürlichen, gesetzlosen Handlungen der Menschen: — nur nicht in dem Sinne, daß sie willkürlich und gesetzlos nach einem bewußten Begriffe handeln wollen, sondern daß es ihnen eben so sich begeben, weil ihr Verstand und ihr deutlicher Begriff nicht weiter gegangen. — Mehr unerklärliche und auf kein Gesetz zurückzuführende Begebenheiten an der Freiheit, als Handlungen derselben.

Durchaus gesetzlos, absolut vom blinden Ohngefähr abhängig, wie man dies ausdrückt? — So sieht es aus, zufolge des Räsonnements der beiden Gesetzgebungen. Können wir geneigt sein, es dabei bewenden zu lassen? Gewiß nicht; so gewiß wir die Geschichte verstehen wollen: Verstehen aber heißt Einsehen aus einem Gesetze.

Wiewohl wir nun durch die Anlegung beider Gesetzgebungen in ihrer Geschiedenheit abgewiesen worden, haben wir es denn versucht mit beiden in der Vereinigung? — Die Natur mit ihrem inneren Gesetze ist ja durch das Gesetz der Sittlichkeit selber, als Seins- und Naturgesetz: — sie ist Stoff für jene; sind nicht also alle diese Begebenheiten ganz gewiß auch dies, Stoff, an welchem die Sittlichkeit sich zeigen könne? Also eine gewisse Äußerung der Sittlichkeit wäre nicht möglich, wenn nicht diese Produkte der unsittlichen Freiheit zum Guten zu wenden wären. So gehören auch sie unter das Gesetz der Sittlichkeit, als Sichtbarkeit eines gewissen Inhaltes desselben.

(Was auch die gesetzlose und gesetzwidrige Freiheit beginne, eine Aufgabe für die sittliche Freiheit enthält es immer, es zum
[IV, 464] Besten zu wenden. — Alle Dinge sollen zum Besten dienen, — selbst die Werke des Teufels, der Unterdrücker usw.)

So jene Sphäre gleichartig mit dem Naturstoffe, der zu unterjochenden Naturgewalt, und bloß eine Erweiterung derselben durch die gesetzlose Freiheit. Diese Produkte aber müssen gekannt sein von der sich Zwecke setzenden sittlichen Freiheit, und darum aufgenommen in eine Geschichte, als Übersicht der Anschauung des Gegebenen. Was das Erste wäre. — Dergleichen mag es nun wohl gar viel in der Geschichte geben!

Aber — ich darf mir erlauben, hier historisch anzuknüpfen, und auf die gemeine Meinung mich beziehend, indem ich diese Meinung nachher streng wissenschaftlich zu prüfen gedenke, — man scheint außer dieser negativen noch eine ganz andere bejahende und setzende Beziehung des sittlichen Gesetzes auf diese blindfreien Entschließungen der Menschen zu verlangen, zufolge welcher durch diese Ereignisse die sittliche Freiheit geweckt, befördert und gebildet werden soll: — also — das Mittel für einen Zweck, ohne daß sie jedoch durch den freien Urheber also gedacht, und auf diesen Zweck bezogen werden. —

A. Wir wollen diesen Gedanken zuvörderst in seine Stelle im Systeme einführen, und zeigen, welche Schwierigkeit er, falls er sich bestätigte, lösen würde. — (Es ist höchst wichtig für die, die das ganze System schon kennen, und mit dieser Deutlichkeit noch niemals ausgesprochen.)

1. Das Sittliche ist rein geistig und gestaltlos, Gesetz, ohne alles Bild. Seine Gestaltung erhält es erst aus dem sittlichen Stoffe: — so haben wir gehört.

2. Nun kann durch ein bildendes Prinzip, dergleichen das Ich ist, diese Gestaltung geschehen auch nur nach einem Bilde, das es schon hat, des Sittlichen.

3. Ein solches Bild des Sittlichen könnte nur sein ein Bild seines eigenen sittlichen Willens, den es nicht macht durch Freiheit, sondern den es schon hat; denn alles Machen setzt eben ein solches Bild voraus, das wieder ein Machen voraussetzt, wodurch wir ins unendliche vorwärts getrieben werden, [IV, 465] und niemals zu einem Anfange kommen.

Hätten wir auch nur einen einzigen Menschen in der Gemeine der übrigen, der sich zum Bilde des Sittlichen erhoben hätte, so ließe sich wohl denken, wie dieser durch Aufgabe von Konstruktionen der Bilder in anderen nach und nach einen Begriff sittlicher Verhältnisse entwickelte: zu diesem Ersten aber, in dem kein Früherer sie entwickeln kann, könnten wir nicht anders kommen, denn auf die angezeigte Weise. Ein Anfang der sittlichen Welt setzt einen Willen, der qualitativ in seiner eigenen Anschauung sittlich ist, ohne durch eigene Freiheit sich dazu gemacht zu haben, — durch sein bloßes Dasein, durch seine

Geburt; — der in der Anschauung seines Willens die Welt in einer sittlichen Ordnung erfaßt. — So nur ist der *hiatus* zwischen der absoluten Bildlosigkeit des Sittlichen und der Bildlichkeit, die es in der Wirklichkeit annehmen soll, ausgefüllt. Diese Lücke im System darum wäre ausgetilgt, wenn etwa jene Annahme außerdem sich bestätigte.

B. Konstruieren wir aber bestimmt den Gedanken selbst, der dort gedacht wird. — Es ist ein Wille und seine Wirksamkeit, welcher bestimmt ist nicht durch die eigene bis zum Gesetz hindurchdringende Freiheit, sondern durch das Gesetz unmittelbar, ohne Hilfe des Begriffs, durch das Gesetz darum als eine bestimmende Naturgewalt. (Prinzip und Prinzipiat ohne dazwischenliegende Freiheit der Selbstbestimmung.) Und zwar: Es ist ein Mittel für einen sittlichen Zweck, liegt in einer sittlichen Reihe, also das Gesetz ist, obwohl es in der Form wirkt als Naturgesetz, dennoch das sittliche. — „Das Herz wird regiert." Das Herz ist der Wille, also doch die Freiheit, die anschaulich sich bewegt, und ihren Entschluß nimmt. — Regiert, geleitet eben durch ein ihr selbst verborgenes Prinzip; also doch in diesem allen nur der Ausdruck der ihr verborgenen Leitung.

C. Der Geist durch Geist bestimmt, — durch den alle Geister umfassenden Geist, Gott. Diese Erscheinung der erste Grund einen Gott anzunehmen, als sittliches, nicht Natur-Wesen.
[IV, 466] Jene Willensbestimmung ist aber nur als Mittel für einen Zweck, der daher nach unserer Weise nach einem beide vereinigenden Begriffe darauf bezogen werden muß; also durch einen Verstand, — den göttlichen Verstand. —

Verhielte sich dies nun also, — so wäre ein Teil der Erzeugnisse der Freiheit begründet durch die Regung der Entschlüsse der einzelnen durch einen verständigen, weisen und sittlichen Gott. Vorsehung, Wunder; das letztere gleich einer natürlichen Begebenheit, die da denkbar ist nur durch einen sittlichen Zweck, und um desselben willen.

Wäre dies nun also, so würde der vorzüglichste und eigentlichste Teil der Geschichte die Erzählung sein von der göttlichen Vorsehung, seiner Weltregierung (in den freien Willen nämlich; denn die Natur gibt einer solchen Regierung nach Zwecken der

Freiheit keinen Platz): eines göttlichen Weltplanes zur sittlichen Bildung des Menschengeschlechts. Und zwar käme die Wirksamkeit des vorausgesetzten Gottes zustande auf die beschriebene Weise. — Es ist unstreitig, daß die besten Geschichtskenner und glücklichsten Bearbeiter derselben sie von jeher so angesehen haben. Es ist daher der Mühe wert, diesen Gedanken, den wir bis jetzt nur analysiert haben, ohne dafür oder dawider uns zu entscheiden, durch eine eigentliche Deduktion zu prüfen.

Wir haben jenen Gedanken mit gutem Bedacht weiter auseinandergesetzt. — Gewöhnlich sagt man, die Annahme einer Vorsehung und der Wunder sei gegen das Naturgesetz, — alles sei natürlich, d. h. mechanisch zu erklären. Dies ist aus jenem Determinismus heraus gesprochen, der überhaupt ein anderes Gesetz, als das der Natur, nicht kennt. — Es möchte dies alles wohl auf das Gebiet der Freiheit fallen, wo das Naturgesetz gar nichts mehr zu sagen hat. Begreiflicher wird es dadurch freilich nicht.

Ist nun eine solche Gesetzmäßigkeit der nicht auf den klaren Begriff des Gesetzes zurückgehenden menschlichen Entschließungen, — eine göttliche Vorsehung, Weltregierung, — versteht sich innerhalb der Wurzel der Welt der freien Entschließungen, — anzunehmen oder nicht?

Satz: Es gibt keine solche Weltregierung; denn das wahrhaft [IV, 467] Reale soll schlechthin nur durch Freiheit erzeugt werden: unter Voraussetzung einer solchen Regierung aber würde es nicht durch Freiheit erzeugt; und, wenn man das Erscheinen des Absoluten als seinen Willen betrachtet, eine solche Weltregierung aber gleichfalls, so wäre dadurch der göttliche Wille in Widerspruch mit sich selbst gesetzt: wollend unbedingte Freiheit, wollend und bewirkend Unterdrückung derselben.

Gegensatz: Es kann wohl eine göttliche Weltregierung geben, d. h. eine Bestimmung des menschlichen Willens nicht durch seine Freiheit, falls etwa die unmittelbare Sichtbarkeit der Freiheit, außer der schon bekannten Bedingung einer gegebenen Sinnenwelt, auch noch bedingt wäre durch irgendeinen gegebenen Zustand der Freiheitswelt, — eine Bestimmtheit der gegebenen, individuellen Willen. Da, eben zufolge des ersten

Gesetzes, die Sichtbarkeit der Freiheit schlechthin sein soll, so müßte eben darum auch schlechthin sein diese ihre genannte Bedingung.

1. Die Voraussetzung analysiert, und in einen scharfen Begriff gefaßt. — Vorher das Gegebene, die Sinnenwelt, und die der Individuen. Jetzt jener Voraussetzung zufolge noch als Drittes ein bestimmter, der Qualität nach sittlicher Wille der Iche, den sie eben mitbringen und haben durch ihr Dasein, wie sie durch ihr bloßes Dasein mitbringen die Anschauung der Sinnenwelt, und die gegenseitige ihrer selbst untereinander: — eine sittliche Natur. — Diese ihre Mitgabe eines stehenden und sein Naturgesetz in sich tragenden Willens mag sich nun entwickeln in einzelnen Äußerungen und Entschließungen, — frei und begriffsartig, inwiefern subsumiert wird, nicht frei, inwiefern nur die sittliche Natur eine solche Subsumtion bestimmt. — Diese Äußerungen nun gäben den Stoff für die Menschengeschichte, wie wir ihn wollen.

2. Es ist dadurch die Grenze genau bestimmt, wie weit eine solche sittliche Natur anzunehmen, und Äußerungen derselben zu erwarten sind: inwieweit nämlich die sichtbare Äußerung der
[IV, 468] Freiheit dadurch bedingt ist, und ein solches Verhältnis sich klar nachweisen läßt; wodurch uns denn die Möglichkeit gegeben ist, selbst den bestimmten notwendigen Inhalt jener gegebenen Sittlichkeit abzuleiten, was wir nachher auch tun werden. Dadurch, daß diese Grenze abgesteckt ist, haben wir allen Erdichtungen, willkürlichen Deutungen, Schwärmereien von vornherein das Feld abgeschnitten.

3. Durch diese Ansicht wird alles sehr begreiflich, d. i. unter unsere aufgestellten Gesetze passend, und alles Sonderbare fällt hinweg. Gott wird nicht etwa mit einem diskursiven Verstande, einem synthetischen — spaltenden und vereinigenden — versehen, noch in die Zeit, als in ihr sich entschließend und handelnd, hinabgezogen; wie es der Fall ist beinahe mit allen Vorstellungen von Vorsehung, und welches eben der Grund des Anstoßes ist, den von jeher alle Verständigen, nicht blind Glaubenden an diesem Begriffe genommen haben. Eine solche sittliche Beschaffenheit der gegebenen individuellen Willen liegt in dem

formalen Gesetze des göttlichen Erscheinens, wie in ihm liegt Ichheit, Verstand, Sinnenwelt und alles übrige; — ist darum das Eine, schlechthin unmittelbare Erscheinen des Absoluten selbst, das da ist, nicht wird in irgendeiner Zeit, noch in dem etwas wird. Dieses schlechthin durch dies Gesetz gesetzte Sein entwickelt sich nun in wirklicher Anschauung in der Zeit: dieses, zu dem nun nichts hinzukommt oder davonkommt, oder in welches eingegriffen wird durch ein Wunder, d. i. durch eine neue göttliche Schöpfung in der Zeit.

Merken Sie diesen Punkt: wir werden tiefer unten in der Anwendung sehen, ob er sich, und wie er sich bestätigt.

Vereinigung des Satzes und Gegensatzes.

1. Im Satze wird die Freiheit hervorgehoben als Absolutes. Im Gegensatze nicht minder; nur nimmt er Rücksicht auf die Sichtbarkeit, das Erscheinen der Freiheit. In der Form ist also Übereinstimmung.

2. Aber wie mit der Sache selbst? — Nichts verhindert, daß dieses Gegebene, das Resultat der seienden Willensbestimmung, selbst wieder durch Freiheit nach dem klaren Begriffe hervorgebracht werden solle; — und daß es in seiner Gegebenheit [IV, 469] nur das Vorbild sei des Hervorbringens durch Freiheit. So eben würde diese Ordnung Bedingung des Erscheinens der Freiheit, und Glied einer sittlichen Reihe; das ganze Werk der Freiheit fiele in dieser letzten Rücksicht wieder der Freiheit anheim, und so erst wäre der Widerspruch vollständig gehoben. — Die Voraussetzung ist hierbei freilich, daß jene sittliche Natur nicht durchgängig in der ganzen Individuenwelt stattfinde. (Hier das Allgemeine; in der Anwendung wird es seine gehörige Klarheit erhalten.)

Also: Der Vorsehung (als Wunder), dem Grunde des eigentlich geschichtlichen Stoffes der Geschichte, ist substituiert worden der Begriff einer sittlichen Erzeugung oder Natur des Menschen. Nach unserer Idee haben wir diese Sittlichkeit der Natur gleich aufgenommen in die notwendige Form der Erscheinung. —

Der Deduktionsgrund, die Bedingung, unter welcher jenes anzunehmen, ist: Wenn und inwiefern eine solche sittliche Natur Bedingung wirklicher Äußerung der Freiheit ist.

Sonach wäre zu untersuchen, wodurch die wirkliche (erscheinende) Äußerung der Freiheit bedingt ist.

Überlegen Sie mit mir Folgendes: Die Entbindung der Freiheit und des Verstandes aus der Unfreiheit und dem Unverstande ist nur in Gesellschaft möglich; und zwar in leitender und belehrender Gesellschaft, die den Verstand des einzelnen, der da frei werden soll, zweckmäßig leite. Dafür bedarf es bei dem Leitenden eines reinen uneigennützigen Interesses für diesen einzelnen; da ja in seiner eigenen Freiheit nicht liegt, daß der Verstand und die Freiheit des anderen ihm Angelegenheit sei, wie seine eigene, und mit seiner eigenen verknüpft sei. — Ferner: in diesen ersten Versuchen des Freiheitsgebrauches muß der andere sich selbst überlassen werden, keiner darf gewaltsam eingreifen; sein Recht muß darum gesichert sein, ehe er eigentlich Rechte hat. In diesen Versuchen beleidigt und stört er; er muß nur mit
[IV, 470] Belehrung zurückgewiesen werden. — Freiheit nur durch Erziehung unter den Menschen.

Nehme man an, die jetzt Erziehenden seien einst selbst zu dieser Einsicht der Pflicht erzogen worden, so müßten die, welche dazu sie erzogen haben, gleichfalls also erzogen worden sein, diese gleichfalls, und so in der unendlichen Reihe des Aufsteigens. Wo nehmen wir nun aber her eine ursprüngliche, erste erziehende Gesellschaft? — Oder — die Sache im Allgemeinsten gefaßt, und den *nervus probandi* zusammengedrängt: in der unverständigen und rechtlosen Menschheit (so haben wir sie allerdings genommen), und bei absoluter Genesis der Freiheit des einzelnen aus der Nichtfreiheit, wird als Erzeugungsmittel der Freiheit stets ein Zwang, von Belehrung begleitet, vorausgesetzt: dieser setzt in den damals Zwingenden einen früher auf sie ausgeübten Zwang, mit Belehrung begleitet, voraus; und so würden wir in einer unendlichen Reihe aufwärts getrieben; wir kämen niemals zu einem ersten Zwange und einer ersten Belehrung. Da wir aber doch die Erscheinung der Freiheit schlechterdings als ein in der Zeit geschlossenes Ganze auffassen

müssen, so müssen wir irgendeine Gesellschaft annehmen, die da zwingt und belehrt, ohne selbst beides bedurft zu haben, weil sie durch ihr bloßes Dasein das schon war, wozu sie die nach ihr und aus ihr entstehende Gesellschaft mit Zwang und Belehrung erst bringt: von Natur das war, wozu andere unter ihrer Bildung sich machen mit Freiheit.

Die Erscheinung der Freiheit (und sonach Gottes) läßt sich als ein Gegebenes gar nicht denken ohne eine solche Gesellschaft: diese gehört sonach gleichfalls zu den formalen Bedingungen derselben, wie die Sinnenwelt usw., und muß gedacht werden. — Eine ursprüngliche Menschheit, die qualitativ sittlich ist; die durch ihr bloßes Sein mit sich bringt, was in der fortgehenden Erscheinung mit Freiheit entwickelt wird. Dabei hebt die Geschichte an.

Durch Einführung in die sichtlichen Regionen der Erscheinung [IV, 471] wird es deutlicher. Setzen Sie durchaus unrechtliche, die Freiheit anderer nicht schonende Menschheit, so wird dieselbe sich in kurzem vernichten. Sie müßten da auch noch Natureinrichtungen in der Menschheit hinwegdenken, die zur Erhaltung derselben da sind. Wir sehen es in der Erfahrung an wilden Völkern, die, sogar mit jenen Natureinrichtungen der menschlichen Erzeugung usw., sich untereinander aufreiben, zerstören; ausgestorben sind, und aussterben werden: Oster-Eiland, Nukahiwa. —

Wollen wir denn nun annehmen, daß vor dem Menschengeschlechte, dessen Mitglieder wir sind, ehemals die Menschheit schon begonnen habe, und zugrunde gegangen sei, wie sie mußte und konnte, und dann wieder begonnen, und so fort, bis sie endlich Bestand bekommen habe? Doch wohl nicht; denn der Untergang läge im Gesetze, und müßte immer wieder erfolgen. — Gottes Erscheinen ist kein Probieren und Versuchen. Es ist schlechthin, und durch sein Sein ist die ewige Entwickelung gesetzt, mithin alle Bedingungen desselben. Unter diese, das absolut ewige Sein, gehört nun der Beginn mit einem solchen Geschlechte. Nur dieser sichert nach empirischer Ansicht gegen den Untergang, d. i. nach einer höheren Ansicht, er ist die absolute Seinsform der Erscheinung. — Weil es ist, über

aller Zeit, kann es nicht untergehen in irgendeiner Zeit, im Nichtuntergehenkönnen aber, d. i. im Sein liegt das Anheben von einem durch seine Natur, nicht durch Freiheit sittlichen Geschlechte. Es ist bloße Analyse des Ist der göttlichen Erscheinung. Was in dieser Analyse liegt, dies eben ist.

Ich will auf diesem Übersichtsstandpunkte, und in dieser Allgemeinheit stehend die Lehre von dem, was qualitativ und als materielle Fortbestimmung in dem Sein der göttlichen Erscheinung liegen muß, sogleich vollenden. Zunächst wäre in dem, was durch die absolut ewige Fortdauer zu aller Zeit bedingt ist, die Möglichkeit des Unterganges abgewehrt: denn das Erscheinen Gottes ist absolutes, die Möglichkeit des Nichtseins ausschließendes Sichsetzen, ein wahrhaftiges Dasein in allem
[IV, 472] Ernste, kein Probieren, ob es etwa gelingen möchte. Aber in diesem Nichtprobieren liegt noch ein Zweites. Die Erscheinung ist Leben, stets sich entwickelndes, frisches, schöpferisches Leben; dies ist ihr Sein: sie geht darum fort zum Vollkommneren in aller Zeit. Kein Stillstand, kein Rückgang, welches ja eine verfehlte Probe des Fortgehens sein würde, die durch eine neue, vielleicht gelingende zu ersetzen wäre. So nach dem gemeinsamen Gesetze aller freien Individuen. Aus dieser Perfektibilität können sie nicht fallen: so weit geht ihre Freiheit nicht. (Der äußere Schein entscheidet nicht.) — Dies nun Sache keines Individuums, sondern des inneren Seins, das alle Individuen regiert, und in alle Ewigkeit fort sie regieren wird.

Und so wäre denn zuvörderst die Lehre von dem, was sie Vorsehung und Wunder nennen, die wir gleich klar aufstellen wollten, vollendet. — Keineswegs ein Eingriff Gottes in die Zeit, sondern ein schlechthin qualitatives Sein seiner Erscheinung, absolut und über aller Zeit; welches nur als Grund eines Zeitlichen in der Zeit sich zeigt: und zwar eine qualitative Bestimmung des Willens, ursprünglich gegeben auf eine gewisse Weise, ebenso, wie nach demselben Gesetze gegeben ist eine auf gewisse Weise bestimmte Sinnenwelt: eine sittliche Grundlage der Welt, wie es gibt eine natürliche. — Ein fertiger, festbestimmter Wille, = x; die Freiheit des Zweckentwerfens bleibt, diesseits desselben in den Individuen; nur wenn sie bis so weit

kommt, wird sie gleichsam gehalten, ergriffen von der Evidenz der sittlichen Idee. — Diese Willensbestimmung nun ist eine doppelte, teils partiell: des ersten die Menschheit anhebenden Menschengeschlechtes, um die Entwickelung der Freiheit erst zu beginnen; — teils allgemein: um die Erhaltung und Vervollkommnung des Menschengeschlechts auf alle Ewigkeit zu sichern. Das erste Wunder ist vorüber, und seit der Zeit ist die Entwickelung der Freiheit eingetreten in ihren natürlichen Gang. Das letztere Wunder dauert fort, so daß wir alle mit unserer ursprünglichen Willensbeschaffenheit mehr oder minder hineinverflochten sein, und von Zeit zu Zeit Äußerungen desselben in der Menschengeschichte vorkommen mögen. (Erwarten soll sie indes keiner, sondern jeder an seinem Orte nachdenken und [IV, 473] streben, als ob auf ihm allein und seinem Verstande und seiner Anwendung desselben das Heil der Menschheit beruhe: diesem Nachdenken und Streben nun werden eben die rechten Gesichte aus jener ewigen Quelle, die da ist aus Gott, entströmen.)

— Wir haben eine gegebene Geschichte, den gegenwärtigen Rechtszustand der Menschen, zu verstehen; uns darum zu halten an jenen Anfangspunkt aller Geschichte und Freiheitsentwickelung, an das erste Menschengeschlecht, und dieses zu beschreiben, wie es zufolge seiner Bestimmung sein müsse.

Der Grundzug desselben: Interesse schlechtweg für die Freiheit aller und ihre Bildung dazu; in jedem eine Liebe, die ihn aus seiner Individualität heraustreibt, und mit der er die ganze Menschheit, als solche, umfaßt. — Dies das angeborene Sittliche, wodurch die sichtbare Entwickelung zur Freiheit überhaupt bedingt ist.

In der weiteren Analyse können wir recht gut geschichtlich einhergehen, indem hier Deduktion und Wahrnehmung sich begleitet; besonders achtend auf jenes alle verbindende Prinzip in der Menschheit.

Zuerst anzumerken ist das natürliche Dasein des Menschen in zwei Geschlechtern, dem männlichen und dem weiblichen, geltend für das ganze gegenwärtige Leben, ohne alles Vermögen der Freiheit, daran etwas zu ändern; und die Forterzeugung des Menschengeschlechtes aus sich selbst durch diese Veranstaltung.

1. Die Freiheitswelt erzeugt schlechthin sich selbst aus sich selbst: durchaus eigener Urheber und Schöpfer, wie geistig, durch Belehrung und Bildung, ebenso auch physisch. Das letztere ist Bild der ersten Erzeugung, und, wie wir tiefer unten sehen werden, bedingendes Mittel. — Die Freiheit ist sichtbar, und in der Zeit durchaus ihr eigener Schöpfer. Und dies ja wollten wir eben: dieser Sichtbarkeit Bedingung aber ist jene Einrichtung.

2. Derselben zufolge ist aber die Eine Erzeugungskraft des Menschen, das menschenschaffende Naturprinzip getrennt in zwei
[IV, 474] Hälften und verteilt in zwei Individuen; in dem Verhältnisse, daß das eine enthält den bloßen Stoff, das andere das belebende und die Bildung erregende Prinzip dieses Stoffes: daß darum, da eine belebende Kraft nichts ist ohne Beziehung auf einen Stoff, ein toter Stoff aber ohne eine belebende Kraft tot bleibt, beide Hälften für sich durchaus ohnmächtig sind, und nur in ihrer Vereinigung Prinzip werden: daß es darum durchaus der Vereinigung zweier individueller Willen bedarf, wenn es zu einer Menschenerzeugung kommen soll. — Die Naturwirkung geht bis zur Erzeugung und Absetzung des menschenbildenden Prinzipes; und mit dem Dasein dieses Prinzipes eben mußte die Menschheit anheben. Aber sie legt es nieder in zwei einander schlechthin erfordernde Hälften, das Weib und den Mann. Nun ist die Naturwirkung durch diese Teilung geschlossen; und soll es wirklich zur Erzeugung eines Menschen kommen, so muß Freiheit, und zwar vereinigte und einverstandene Freiheit zweier dazwischentreten. — Darum sagten wir oben: die Natur könne eigentlich keine Hand, keinen Menschenleib bilden. Einmal, beim Beginne, als das sittliche Prinzip mit ihr noch vereint war, konnte sie es; wie aber der Mensch, der ganze — in seiner Zweiheit — da war, trat das sittliche Prinzip aus von ihr und in den Menschen; sie hatte ihren Herrn sich gegeben, der von nun an sich selbst erzeugt, bis zu ihrer vollendeten Umwandlung durch den Begriff. — Seitdem gibt die Natur den Stoff in beiden Geschlechtern, die den Stoff einigende Kraft ist erst die Freiheit; also die Natur verhält sich zur Freiheit selbst, wie das Weib zum Manne.

(Verdeutlicht am Gegensatze mit dem Samenkorne im Pflanzenreiche. — In diesem liegt das ganze Prinzip der Pflanze

ungeteilt: der Stoff und die belebende Kraft. Daß diese letztere anhält und im Samenkorne die Fortentwickelung des Pflanzenlebens unterbrochen ist, liegt nicht an ihm: sondern weil es sich selbst nicht genug ist, vielmehr entwickelnder äußerer chemischer Kräfte bedarf, von deren Berührung es getrennt ist. Bringt es nur in diese Berührung hinein, senkt es in die Erde, laßt es von dem befruchtenden Hauche des Frühlings getroffen werden, und es wird ganz aus sich selbst sich zur Pflanze entwickeln. So nicht mit dem Saatkorne der höheren Naturgestaltung, [IV, 475] dem Tiere, und dem Tiere, was einzig wahrhaft da ist, dem Menschen. Dieses zuvörderst steht unter keiner chemischen Bedingung seiner Entwickelung, bedürftig der Umgebung, sondern es trägt schlechthin, wie es beim Herrn der Natur sein mußte, in sich allein den hinlänglichen Grund zur Gestalt: und so würde die Menschenbildung unaufhörlich fortgehen, und es zum Bestehen eines Saatkornes gar nicht kommen. Aber der Fortgang ist unterbrochen und das Beharren des Saatkornes gesichert auf eine andere Weise: das Saatkorn selbst ist getrennt in seine zwei Hälften, den toten Stoff und die belebende Kraft; und die Hälften in dieser Trennung sind aufzubewahren gegeben zwei freien Individuen, so daß nur durch Vereinigung zweier Freiheiten die Eine, durch bloße Natur zerteilte Zeugungskraft wieder zusammenzutreten vermag zu ihrer notwendigen Einheit.)

Und so ist denn durch dieses innerhalb der Natur übernatürliche und sittliche Gesetz die Willensvereinigung wenigstens zweier freien Individuen zur Bedingung der Ausübung des höchsten Menschheitsrechtes gemacht worden, der Erschaffung der Menschheit aus sich selbst heraus. Hierin liegt ein notwendiges Bindungsmittel der Willen, wie wir es suchen. Die Individuen können sich nicht durchaus absondern und getrennt dastehen. Außerdem würde die Menschheit zugrunde gehen.

Denn der Tod gehört notwendig zu dieser Erzeugung, und ist das bedingende und Nebenglied derselben. Indem die Menschheit das Vermögen erhielt, sich neu zu erzeugen, übernahm sie in ihren alten Mitgliedern die Verpflichtung, abzutreten vom Schauplatze; und wer einen Menschen in seine Stelle erzeugt, verpflichtet sich zugleich, ihm dieselbe zu rechter Zeit zu über-

lassen. So setzen Tod und Geburt sich gegenseitig: und nur in einer solchen Welt kann kein Tod sein, in der auch keine Geburt ist, — in der künftigen. Übrigens weiß der, welcher nur über die Erscheinung hinauszukommen vermag, recht wohl, daß es mit beiden nicht Ernst ist, sondern daß sie nur sind die
[IV, 476] Erscheinung eben der Genesis der Freiheit aus sich selber, als welche wir sie auch begriffen haben: — daß aber in der Wahrheit die ganze Freiheitsgemeine in allen ihren Individuen ist schlechthin in der absoluten Form der göttlichen Erscheinung, in welcher Nichts wird oder vergeht.

Zusätze:

1. Wir haben gar nichts Besonderes gesagt; es ist jedem einleuchtend, der nur nicht ganz blind ist. Es könnte aber doch auch anders sein; wenigstens ehemals hat man sich gewundert, auch wohl den Schmutz, der ihre eigene Phantasie erfüllte, mir geliehen: vielleicht geschähe es noch, wenn sie es nicht vergessen hätten! Doch wer kann wissen, auf welchem Katheder irgendein philosophischer Spaßmacher und Freibeuter, der ein besseres Gedächtnis hat, mit solchen Verwunderungen die Lücken seiner eigenen Meditationen ausfüllt! Ich habe mich darum bemüht, es klar auszusprechen, und ich hoffe, daß Sie besonders vermittelst des angeführten Gleichnisses mich vollkommen verstanden haben.

2. Meine Meinung: es war einmal eine Zeit, ein Tag, da das Menschengeschlecht, nicht geboren von einem früheren, sondern eben kurz und gut da war in seinem Selbstbewußtsein (denn anders, und etwas als Ding an sich ist es ja nie); in zweien Geschlechtern, nicht zwar als ein einzelnes Paar (wie man gewöhnlich annimmt), sondern als ein Volk (den Beweis dafür tiefer unten); versehen mit allen Erkenntnissen und allen Mitteln eines vernünftigen Daseins und vernünftiger Erziehung der aus ihnen zu Gebärenden; indem nun von ihnen aus der Prozeß der Geburt und des Todes begann. Verständig, gut und wohlgesinnt (wie und worin, tiefer unten näher) durch ihr bloßes Dasein: eine Unschuldswelt. — „Der Reiz der großen Fragen“ nach ihrem Ursprunge und dem der Welt usw. war für sie nicht da. — Ihr Zustand war einfach: beschäftigt mit Auf-

fassung des sie Umgebenden, über die Zeit hinaus in das Jenseitige, was erst durch eine freie Phantasie zu konstruieren wäre, sich nicht verlierend. Philosophische Beantwortung, und Beantwortung durch verständige Natur ist sehr zweierlei. — So auch wir hinterher: auch wir können über dieses absolute Faktum ihres Selbstbewußtseins nicht hinaus; denn darauf nur kommt [IV, 477] es an. — Wie hat es Gott gemacht, durch welche Mittel? — Wie erscheint er denn? Eben absolut: durch gar kein Mittel, und auf gar keine Weise, als die in dem unmittelbaren Erscheinen selbst liegt.

Die Beschreibung des Zustandes, in dem das Menschengeschlecht uranfänglich gegeben ist, haben wir angehoben von der Natureinrichtung, wodurch die Erzeugung der neuen Geschlechter der Natur entzogen, und durch die freie Willensvereinigung zweier Individuen bedingt worden: wir meinen die Trennung der Zeugungskraft und die Verteilung derselben an zwei Grundgeschlechter. —

Nicht unmittelbar und schlechtweg durch den Zusammenhang genötigt, wiewohl auch da eine Beziehung gleich beim folgenden Punkte sich finden wird, wohl aber durch den Umstand bewogen, daß selten oder fast nie Jünglingen, und studierenden Jünglingen, eine gründliche Belehrung über diesen ihnen so höchst wichtigen Gegenstand geboten wird, will ich im Vorbeigehen und als Episode meine Betrachtung auf einen Begriff richten, der durch jene Einrichtung begründet ist, auf den Begriff der Keuschheit.

1. Der eigentliche Rang, die Ehre und die Würde des Menschen, und ganz besonders des Mannes in seinem sittlich natürlichen Dasein, besteht ohne Zweifel in dem Vermögen, als uranfänglicher Urheber neue Menschen, neue Gebieter der Natur, aus sich zu erzeugen: über sein irdisches Dasein hinaus und auf alle Ewigkeit der Natur Herren zu setzen; in alle Ewigkeit fort und über die Grenzen des irdischen Daseins Grund zu bleiben von sittlichen und sinnlichen Erscheinungen; dies mit freier Wahl einer Gehilfin und Teilnehmerin. Mitgenossenschaft des göttlichen Schöpfungsrechtes, der Gewalt, zu erscheinen

in Freien: so der menschliche Erzeuger in seinem Erzeugten. Herrschendes Gefühl des Altertums, dem Nachkommenschaft Segen war, Fluch — Sterben als der Letzte seines Geschlechtes.

Der Mann uranfänglich: darum er das erste Geschlecht in
[IV, 478] jeder Rücksicht auf der Erde. Im Weibe, so wie in dieser ursprünglichen Einrichtung, so durchaus, Bedürftigkeit und Abhängigkeit. In jenem Leben auch da Gleichheit. Ich erinnere daran, was Jesus Tiefes sagt!

2. Die absolute Ehrlosigkeit, die Wegwerfung der eigentlich menschlichen und männlichen Ehre würde es darum sein, wenn das zur Ausübung jenes Vorrechtes verliehene Vermögen gemacht würde zu einem Mittel sinnlicher Lust. Was über aller Natur ist, und bestimmt zur Fortpflanzung der Oberherrschaft über sie, würde ein Zweites, einem ihrer Triebe, dem der Lust, Untergeordnetes; das Übersinnliche in sich und in seinem Dasein gemacht zum Diener des Sinnlichen; das Bedächtige und Freie zum bloßen Naturprinzip; — das Tierische, Sinnliche dagegen, die Lust und deren Trieb zum ersten Prinzip.

a) Unkeuschheit — Gebrauch des Zeugungsvermögens zur bloßen Lust, ohne Absicht auf den Zweck, und ohne bedachtes Wollen desselben.

b) Unkeuschheit — Ehrlosigkeit in höchster Potenz, Vernichtung der Ehre in ihrer Wurzel: Wegwerfung des eigentlichen persönlichen Wertes.

3. Dies ist auch gefühlt worden, und wird noch gefühlt im Volksglauben, liegt mancherlei Äußerungen desselben zum Grunde: ein ehrloser Name auf die Ausschweifungen des Geschlechtstriebes. — Im Volke, das dermalen mit der ursprünglichen unschuldigen Anlage des Menschengeschlechtes noch in näherer Verbindung steht: nicht bei den höheren Ständen; — woher bei diesen nicht, davon später.

Bei dem weiblichen Geschlechte ist es noch so nach dem allgemeinen menschlichen Glauben, der Weiber selbst, und sogar der Männer von ihnen. Sie haben dadurch die Ehre verloren; denn sie haben gar keine andere Ehre, als die unverletzte Keuschheit, in dem Sinne, daß das Geschlechtsvermögen nur auf den Zweck der Kindererzeugung gerichtet sei.

4. Aber wie ist dieser Verfall der rechten natürlichen Ansicht über Ehre möglich gewesen; und wie nur bei dem Einen Geschlechte?

Weil der Mann seine Ehre in etwas anderes setzen konnte: a) In die Selbstverteidigung seiner Person durch physische [IV, 479] Kraft; α) Verteidigung des bloßen ruhigen Daseins, vor allem schöpferischen Gebrauche desselben: β) bedingt durch die Reizung, die dann oft herausgefordert werden muß. — So sind die Männer genötigt gewesen, sich einen falschen — mindestens untergeordneten — Ehrenpunkt zu machen; wohl auch, um ihre Unverschämtheit mit zu verteidigen, weil sie den eigentlichen und wahren fallen ließen. — Einen untergeordneten: denn es gehört allerdings mit zur Ehre des Mannes, sich und das wehrlose Geschlecht zu verteidigen.

b) In die geistige Fortpflanzung, Schöpfer- und Gebärerkraft durch Erfindung, Unterricht, Weiterbringen. — Ich setze nämlich hier, um den äußersten Fall zu berühren, voraus, daß die geistige ursprüngliche Schöpferkraft die in den Dienst der Lust geratene sinnliche überlebe, und in diesem dienstbaren Leibe dennoch frei und oben bleibe; — daß auch Geist und Körper so kräftig organisiert seien, daß der letztere noch immerfort ein Organ für geistige Gestaltungen, und ein Mittel zur Verwirklichung in der Sinnenwelt bleibe, — wovon ich die Möglichkeit nicht absolut leugnen will: — so entsteht doch zuvörderst eine Entzweiung im Menschen, ein Zerfallen in zwei abgeschiedene Lebensläufe. Wenn der Geist herrscht, schweigt die Natur und gehorcht. Dies das Eine Leben. — Wenn dagegen die Sinnlichkeit herrscht, ist der Geist erstorben. Und dies wird so nach Zeiten und Perioden geteilt sein. — Ferner: dieser so zersplitterte Mensch mit halber und gebrochener Kraft, leistet nie, was er leisten sollte, erreicht nie seine Bestimmung: sein Leben ist einmal halb, gebrochen und verschändet. Wie es auch scheine in einer vielleicht noch schlechteren Umgebung, so ist es doch nur ein Schattenbild des wirklich ihm im Rate der Gottheit bestimmten Lebens: denn ein ganzes geistiges Leben fordert die unbedingte Unterwerfung der ganzen Körperkraft, ohne Teilung mit der Lust. — Das schöpferische Denken gelingt gar nicht so, wie begreiflich ist, denn die schöpferische Kraft ist Eine.

— Einen bestimmten Fall nur zum Beispiel. — Gesetzt, das Denken werde nicht gebrochen, — aber der Mut, — frei an-
[IV, 480] zuerkennen, auszusprechen, durchzusetzen, unbeachtend die Gesichter, die es geben möchte! — Unkeuschheit aber Quelle der Feigheit: Feigheit ist das unmittelbare Gefühl des Lebens, das eben nur soviel Kraft hat, um sich selbst zu erhalten, und nichts darüber hinaus. („Er hat kaum das liebe Leben.") Dagegen Mut ist unmittelbares Gefühl der Fülle des Lebens und des Überflusses, das eben auch anderes Leben schaffen könnte, ohne sich selbst Schaden zu tun. — Solche — dennoch Renommisten: kein Wunder! Auch von ihr ist Feigheit die Quelle. Sie wollen lieber vorausschrecken, damit man nicht etwa unverhofft und aus dem Stegreife ihren Mut auf die Probe stelle.

Unverletzte Keuschheit in Ehren halten, und Heiligen unserer Person von Jugend an ist das einzige Mittel, Alles zu werden, was wir können nach der uns verliehenen Kraft im ewigen Rate Gottes. Verletzung derselben — ganz sicher und unfehlbar eine Zerstückelung, eine teilweise Ertötung.

5. Diese Keuschheit nun war dem Urgeschlechte, von dem wir reden, angeboren: — wovon wir sogleich das Resultat sehen werden. — Da wir dabei sind: woher die Verderbnis, und der zur Mode gewordene Leichtsinn des Zeitalters über diesen Gegenstand? — Sie tragen sie nicht im Herzen, als angeborenen Zustand; ebensowenig im Verstande, als freierworbene Einsicht. Sie sehen darum die vorhandenen Keuschheits- und Ehrengesetze als willkürliche und eigennützige Beschränkungen der natürlichen Freiheit an, hassen sie, sind im Aufruhr gegen dieselben, und suchen alle Welt mit fortzureißen in jenen Aufruhr. — Daher die hinterlistige Vorstellung, niedergelegt in manchen verderblichen Büchern, daß man jene Dienstbarkeit gar nicht vermeiden könne, daß dies eben der eigentliche Zwiespalt in unserer Natur, das gar nicht aufzuhebende radikale Böse sei: — und die Aufzieherei damit. Was ist dagegen zu tun? Eben den Verstand entscheiden lassen, durch die Ihnen jetzt dargelegte, ich denke wahre und klare Ansicht.

Zugleich ist ihr Vorgeben grundfalsch, und eine freche Lüge. Jener unordentliche Trieb ist gar nicht in dem ordentlich ge-

borenen (nicht gerade aus einer verwilderten und verworfenen Familie abstammenden) Menschen. Er wird nicht mehr zu dieser Unordnung gereizt, als zu anderen, z. B. zum Stehlen. (Hier [IV, 481] auch einzelne Ausnahmen, sodann die Kinder von Dieben: nicht aber das menschliche Geschlecht.) Jene, die es so ansehen, mögen für ihre Person zu solchen gehören. Wer heißt sie das Geschlecht so setzen? — Mit solchen soll man sich gar nicht abgeben, und die Berührung mit einer unreinen Phantasie, als das eigentliche Gift, vermeiden. — Es ist wie die Blattern: fliehe die Ansteckung! Selbst aber meide Müssiggang und Verweichlichung, und arbeite gehörig mit Geist, wie mit Körper.

6. Ein faktischer Beweis für das Gesagte ist das von jener angeborenen Keuschheit Übriggebliebene, das Gefühl der Schamhaftigkeit. — Sie errötet und wird zurückgestoßen von der Vorstellung, daß sie ihre Ehre entweihen könne, daß in irgendeiner Vorstellung diese Möglichkeit gesetzt sei. — Sie flieht darum überhaupt alle deutlichen Vorstellungen dieses Gegenstandes, alles Erheben zum Begriffe, weil dieses nur durch den Gegensatz möglich ist; der rechte Zweck gesetzt werden kann nur durch Setzung und Negierung seines Gegenteils. Sie ist ein in das ganze Sein verflochtenes und körperlich sich ausdrückendes, den Körper selbst modifizierendes Sittliche.

Weiter in der Bestimmung des ursprünglichen Menschengeschlechts:

Aus dieser natürlichen Keuschheit desselben nun die Ehe, als die für das Leben dauernde und unabtrennliche Vereinigung eines Mannes und Weibes, als gebundene Zeugungskraft. Es findet in dieser Rücksicht eine ewige Bindung der Willen statt; die Freiheit ist abgeschlossen mit Einem Male für immer. — Dieser Begriff wird klar sein, wenn ich zeige, wie die Ehe aus der Keuschheit notwendig folgt. Keuschheit richtet die Zeugungskraft nur auf den Zweck der Erzeugung: dieser ist erreicht, wenn die Männlichkeit überhaupt die Weiblichkeit findet; sie siehet im Geschlechte nur das Geschlecht, nichts mehr. Sollte sie auch nach geschehener Wahl sich diese noch offen behalten, so müßte

[IV, 482] sie noch etwas anderes suchen, als den Einen Zweck (wie dies in der späteren Welt geschieht, wohl auch geschehen muß). Reines Aufgehen im Zwecke und Unterordnen alles anderen unter ihn; Bestimmung rein und allein nach ihm. — Möglichkeit der Scheidung also setzt keine Ehe: diese hebt den Begriff ihrer Ewigkeit auf, und macht sie in der Zeit abhängig von anderen, willkürlich zu setzenden Nebenzwecken. — Hier, wo wir Geschichtliches behandeln, ein geschichtliches Beispiel. Jesus — der als ein Abkömmling der uranfänglichen sittlichen und religiösen Vorstellungen betrachtet wird — spricht: Moses hat euch erlaubet zu scheiden von eueren Weibern, von eueres Herzens Härtigkeit wegen; vom Anbeginn aber ist es nicht so gewesen.[1] Die Zwei sind durch einmal eingegangene Verbindung von nun an nur Ein Leib.

Durch diese Ehe nun wird konstituiert die Familie. Das Kind durch seine Geburt aus der Mutter, dadurch, daß die erste Nahrung für dasselbe in ihr bereitet wird, welche sie ein ebenso großes Bedürfnis hat zu geben, als das Kind, sie zu nehmen, bleibt selbst physisch mit derselben verbunden. Der Mann, durch die uranfängliche und ewigdauernde Verbindung an sie geknüpft, wird bewegt zu lieben, was sie liebt. So ist begründet, wodurch allein Erziehung möglich wird, die Teilnahme an fremder Einsicht und Bildung, wie an seiner eigenen: — so, wie wir oben dieses Glied gerade suchten. — Eine natürliche, ohne vorhergehende freie Überlegung und Überzeugung des Verstandes; worauf sich dieselbe Teilnahme wohl späterhin gründen mag.

Bemerken wir, daß in einer solchen Ordnung der Dinge alle Bildung schlechthin und einzig aus der Familie hervorgehe. Im ganzen keine, die nicht ist eben in den einzelnen Familien. In ihr wird der Mensch fertig für die Gemeine. — Es kommt bei dieser Auseinandersetzung ganz besonders darauf an, die Unterschiede zwischen unserer, durch den Verstand auf den Begriff der Freiheit gegründeten Verfassung der Menschen, und der in diesem angeborenen Zustande gegebenen ins Auge zu fassen.
[IV, 483] Hier zeigt sich einer dieser Unterschiede. Dort — Bildung in der Familie; darum ungleiche, je nachdem die Familien ungleich sein

[1] Matth. 19, 8.

mögen. Bei uns — absolut gleiche Bildung aller durch die allgemeine Volkserziehung. — Alle Streitigkeiten in dieser Angelegenheit rühren daher, daß der eine Teil die Ureinrichtung ergreift und von ihr begeistert ist, der andere den Verstandesbegriff des Verhältnisses. Ein solcher Streit bricht aus, wenn einer der Gegensätze — und da hebt denn allemal der Verstandesbegriff an, dem Seinsbegriffe sein Recht des Besitzes und der Verjährung zu bestreiten — zur Sprache kommt. Durch Pestalozzi und andere ist Volkserziehung gefordert, wo allerdings die Voraussetzung ist, der Familie die Kinder zu nehmen. Dagegen erheben sich andere, und klagen, als über die Trennung der heiligsten Bande. Ein solcher Streit ist nur so zu schlichten, indem man den Grund des Gegners (oft besser als er selbst) kennt und würdigt; ihn erst in sein volles Recht einsetzt, um das seinige dagegenzusetzen. — Wir werden an seinem Orte den Streit gründlich scheiden. Was wir wollen, ist indes schon oben ausgesprochen. — —

Diese Familien standen nun in einem Rechtsvereine, einem Staate, der eben schlechtweg war, so wie sie selber.

1. Es waren mehrere Familien, denn der Staat mußte uranfänglich dargestellt sein: ein Volk darum. Dies geht daraus hervor, daß die Vernunft zuvörderst sich darstellen muß in der Form des gegebenen Seins: — hier der oben versprochene Beweis.

2. Sie alle von Natur rechtlich, jeder darum die Freiheit des anderen achtend, sie nicht verletzen wollend: also keiner Zwangsgewalt bedürftig. — Aber was gehört jedem? welcher Besitz kommt jeder einzelnen Familie zu? — Es bedarf wohl also eines Richtertums. Die Einheit des Willens wird aber repräsentiert in der physischen Einheit einer Person: also Monarchie. Er — der Monarch — war es eben schlechthin durch sein Dasein: er erkannte sich also, und sie erkannten ihn. So war es Gottes Wille, seine Entscheidung war durchaus keinem Zweifel unterworfen; denn darüber hinaus ging ihr Wille gar nicht.

3. Der Staat aus den Familien gebildet: diese die integrierenden Teile des Rechtsganzen. Innerhalb der Familien kein [IV, 484] Rechtsstreit, keine Absonderung, kein Mein und Dein, sondern ihre Mitglieder stehen unter dem Oberhaupte derselben, der Eigen-

tümer und Berechtigter ist. Was in jener vorgeht, gehört gar nicht für die Kundnehmung des Richters. Der Staat bestand aus den ewig lebenden, unsterblichen Stämmen: — Erbe — oder eigentlich ewiger, durch keinen Tod und keine Geburt unterbrochener Besitz des Stammes. (Ein Hauptbegriff, der indes bloß historisch, aus einer uranfänglichen Gegebenheit zu erklären ist, und aus Verstandesgesetzen sich nicht ableiten läßt: er hält auch, wie wir zu seiner Zeit sehen werden, gegen das Verstandes-, d. i. Freiheitsgesetz, gar nicht stand.)

Aber — auch nur den ursprünglichen Unterschied des Richters und der zu Richtenden gesetzt — gab es eine Ungleichheit, sich zeigend in der Bildung der Familien und so sich fortpflanzend. Forterbung des Standes, Ursprung des Kastenwesens. In einer späteren Betrachtung wird dieser Ursprung der Ungleichheit sich noch schärfer ergeben. Wo es keine andere Bildung gibt, da bildet der Ackerbauer zu Ackerbauern, der Töpfer zum Töpfer, — der Priester zum Priester; und anders kann es bei ruhigem Fortgange ohne totale Revolution nicht werden zu ewigen Zeiten. Hier liegt auch einer der Grundunterschiede des geschichtlich und nach den Gesetzen des ursprünglich Gegebenen sich machenden Staates, und des Verstandes-Reiches. — Der erstere aus Stämmen bestehend, die sich ins Unendliche forterzeugen aus uranfänglichen Familien, und so ist es immerfort gewesen, ohne daß es jemand gemerkt, weil der Gegensatz fehlte. In unseren Zeiten wollte die französische Revolution gerade die Stämme auflösen, und aus diesen zu Individuen aufgelösten den Staat konstituieren. Da versicherte denn ein Deutscher: sie seien ja toll; das sei eben das πρῶτον ψεῦδος; der Staat bestehe nicht aus Individuen, sondern aus Stämmen. — Er hatte ganz recht, und das Gegebene wohl verstanden; und seine Belehrung hätte wohl den Dank der Revolutionierenden verdient, wenn sie es nicht gewußt hätten. Aber davon war eigentlich nicht die Rede,
[IV, 485] sondern davon: ob nach dem Freiheitsgesetze er aus Stämmen oder Individuen bestehen solle; ob also die Familien eben zu Individuen aufgelöst werden sollen. Wie wir es beurteilen, das ist zum Teil schon deutlich, und soll zu seiner Zeit in scharfem Erweise gegeben werden.

4. Alles Obige ist nur möglich durch eine gemeinschaftliche, angeborene Sprache, die da fertig war vom Sein aus, und verständlich vom Sein aus, — für alle die Begriffe und Verhältnisse, deren Erkenntnis angeboren war. Der Gedanke redete ohne dazwischentretende Willkür: die bewußte Welt gestaltete sich zugleich in einem allgemeinverständlichen Schallbilde. Der Gedanke, sagen wir; nicht etwa bloß die Empfindung. Man hat sich viel Mühe gegeben, die Entstehung der Sprache zu erklären. So gefaßt, wäre es ein Zirkel: jene setzt voraus gebildeten Verstand; diese Verstandesbildung aber wieder Sprachzeichen. Von daher hätte man darauf kommen sollen: hat auch diese Ansicht aufgestellt, aber freilich nur bibelglaubend: bei uns anders. Es ist noch merklich in gewissen Grundbedeutungen einzelner Buchstaben, z. B. F. R. L., in allen Sprachen. Die Abweichungen wären historisch zu erklären. — Die Sprache ist verständiger, als wir: in ihr nach Herder, Jacobi, Reinhold die Weisheit niedergelegt. — Ja, wenn sie überall niedergelegt, und die Sprache nicht zugleich auch schöpferisches Produkt wäre der Freiheit aus nichts heraus! Die freizubildende ist durchaus eine andere, als die anerschaffene. Ein wichtiger Gedanke, welchen klarer zu machen wir wohl auch den Ort finden werden.

— Noch dies in Absicht der Wortbezeichnung, worin zugleich eine Revision liegt: vorher haben wir das Sittliche, was unmittelbar aus Gott und seinem Erscheinen ohne Freiheit im Menschen ist, Vorsehung genannt, und Wunder: es ist auch Offenbarung zu nennen. Diese Offenbarung nun bricht irgend einmal heraus in der Zeit und äußert sich; aber es wird nur ihre Erscheinung, sie selbst nicht; gerade so, wie wir oben unter der Benennung des Wunders dasselbe betrachtet haben. Die gewöhnliche Ansicht hat auch da Gott vermenschlicht, und in die Zeit herabgezogen: wohl gar mit beiden — mit Raum und Zeit — versehen. — Eine solche Vorstellung ist nun ohne [IV, 486] Zweifel unrichtig.

Ein Urgeschlecht durch Offenbarung.

Ein solches Geschlecht nun bliebe stehen; kein Fortgang in ihm, keine eigentliche Geschichte: es könnte aus dem angeborenen Grundwillen sich nicht herausbewegen und ihn überschreiten. Die Familien — ein Stehendes und Unsterbliches, bleibend in ihrer Verfassung: das Regiment selbst — ein Familienerbe. (Das goldene Zeitalter ohne Geschichte.) Herabsinken etwa könnte es durch Mangelhaftigkeit der Erziehung, indem die Stammfamilien stets ihre unvollkommenere Fortsetzungen lieferten. Aber keine eigentliche Freiheit und Verstandesentwickelung. Darum keine Sichtbarkeit der Freiheitsentwickelung, für welche, als Bedingung, wir doch ganz allein ein solches Geschlecht annahmen.

Eine solche Sichtbarkeit ist möglich lediglich dadurch, wenn wir denken ein zweites Urgeschlecht ohne diese ursprünglich sittliche Einrichtung, also mit Freiheit und Bildbarkeit ins Unendliche und Unbedingte. — Ein Urgeschlecht ohne Offenbarung, ein freies. — Jenes einzig, weil die Anlage bestimmt ist; dieses ins Unendliche verschieden, weil eben gar keine Bestimmung da ist, die Nichtbestimmtheit aber ist eine unendlich mögliche.

Es ist hier der Ort, diesen Unterschied der beiden Urgeschlechter scharf anzugeben, und was bisher noch schwankend und unklar geblieben sein dürfte, fest und sicher zu machen. Unsere Philosophie, außer der Beschreibung durch Worte, die nur an schon Bekanntes erinnern, höchstens Analogien geben, hat noch das Vermögen der Konstruktion des Bildes *a priori*: dieses wollen wir hier anwenden. Zugleich ist die Untersuchung höchst wichtig für die Einsicht in das gesamte System.

1. Das Wesen des Sicherscheinens (so sagen wir) ist ein unendliches Vermögen, Bilder zu entwerfen.

2. Hieraus nun entstände niemals ein wirklich seiendes,
[IV, 487] faktisches Bild (und so auch nicht der Ausdruck eines ursprünglichen Seins), wenn nicht dieses Vermögen in seinem wirklichen Bilden erfaßt würde von einem beschränkenden Gesetze, zufolge dessen das Bild gerade also und nicht anders ausfallen muß.

3. So nun zwei Grundweisen des Bildens, d. i. zwei Grund-

begriffe der Bilder: einmal — des gegebenen und schlechthin vorhandenen Seins; sodann des durch Freiheit hervorzubringenden Seins: — Natur und Sittlichkeit.

4. In der ersten Hinsicht alle Individuen bestimmt auf gleiche Weise in der Einen Naturanschauung. (Was ist daher ihr Wesen, und wie entsteht sie? Das ewige Grundgesetz ihres Bildens ist für alle dasselbe.)

5. In der zweiten Rücksicht ein doppeltes Verhältnis: Entweder das sein sollende x ist gegeben als Bestimmtheit eines Willens, mit ihm gleich synthetisch vereint: in einem Wollen und an demselben anschaulich gemacht. Dies das Gesetz des Urgeschlechtes mit Offenbarung. — Der Wille als Seiendes, gleich der Natur, wie ich dies schon oben ausgesprochen habe. Ein solches fertiges Wollen braucht freilich auch nicht immer und ewig gegenwärtige Vorstellung zu sein, sondern wird erscheinen auf Veranlassung; also die Vorstellung desselben ist auch ein in der Zeit Werdendes. — Oder: dasselbe wird gegeben ausdrücklich als etwas, das da sein soll in einem Willen; der Wille darum abgesondert von ihm, und als eine freie, durch ihr bloßes Sein unbestimmte, und nur innerhalb ihres Seins durch sich selbst zu bestimmende Kraft. — So beim Menschengeschlechte ohne Offenbarung.

Zuvörderst: — dieses letzte ist das rechte, eigentliche, der Zweck der Erscheinung, als Freiheit. — Dagegen das erstere, obwohl man etwa es sich als das edlere denkt, nur das Mittel und die Bedingung für das Dasein des letzteren. Dort die wahre eigentliche Menschheit, die Erscheinung Gottes.

Sodann zur näheren Vergleichung: dem ersten Geschlechte ist x (der vernunftgemäße Zustand der Menschheit) gegeben als etwas, das da unmittelbar gewollt wird, und nicht anders kann, [IV, 488]
als gewollt werden, das darum schlechthin ist an der Menschheit. Das zweite faßt auf dasselbe x, falls es überhaupt an jenes kommt, als eines, das da werden soll, durch Freiheit; darum muß in seiner Anschauung auch die Freiheit erscheinen, durch die es werden soll, samt den Mitteln und Weisen dazu, und der ganze Weg der Entwickelung. — Dort x die Welt, der Zustand selbst: hier eine x erst hervorbringende Freiheit. Darum

erscheint auch x in der letzteren Anschauung als ein ganz anderes, — mit seiner Genesis aus der Freiheit, als endliches, zeitliches, durch Mittelglieder bedingtes Freiheitsprodukt: — dort als uranfängliches Sein. — a) Geschichte nun ist die Anschauung dieses Lebens der Freiheit, aus einem formalen und leeren Zustande sich entwickelnd zu x: — und dies die eigentliche. b) Die Geschichte des Menschengeschlechts, jenes Sein von x mit dazugenommen, läuft darum in sich selbst zurück: endend, für dieses Leben nämlich, als einen hingestellten abzuschließenden Umfang, in dasjenige Sein, von dem sie anhob: die Menschheit erbaut in einem zweiten Geschlechte sich selbst zu dem, was sie in einem ersten schon uranfänglich war, das gegebene Sein zum Produkte der eigenen Freiheit machend. c) So müßte es sein, und ich erkläre dadurch einen früheren Punkt, der undeutlich geblieben sein soll. — Wie soll denn dem zweiten Geschlechte, dem eigentlich daran liegt, und überhaupt der ganzen Menschheit jenes x, das, was da werden soll, und was hervorgeht aus dem reinen, unbildlichen Gesetze, sich stellen in einem Bilde? — Als Ordnung eines Mannigfaltigen. Offenbar kann es das nur in einer Erscheinung des Seins, als bindend eben ein gegebenes Mannigfaltige eines schon gegebenen Seins. Dieses Bild, das Vorbild für die Freiheit, ist nun gegeben an dem ursprünglichen Zustande des ersten Menschengeschlechts. Es ist Vorbild für sich selbst in dem zweiten freien Geschlechte.

Dies nun ist die Grundansicht, welche das Zeitleben der Menschen, die vergangene und zukünftige Geschichte vollkommen verständlich macht. Dasselbe existiert in der Form des Seins, [IV, 489] wie in der Form der Genesis: Fortschreiten zur letzteren ist mithin Aufgeben der ersten. Die höchste Erkenntnis des Zeitalters ist nicht durchaus blind für dieses Verhältnis: die Elemente des Gegensatzes sind ihm allerdings erschienen. Der eine eifert einseitig für die Erhaltung des Seins, darein setzend das höchste Gut: der andere für das durch Freiheit zu erringende. Mehrere stücken ihre Ansicht aus beiden Elementen, je nachdem sie an verschiedenen Teilen von dieser oder von jener stärker berührt sind, zu einem ungleichartigen Ganzen zusammen, usf. Daß der

Gegensatz in seinem Einheitsgrunde verstanden würde, ist mir nicht bekannt. Dahin eben möchte ich durch das Bisherige und Folgende Sie führen.

Grundcharakter dieses zweiten Urgeschlechts für sich wäre unbegrenzte Zügellosigkeit des Bildungsvermögens in Beziehung auf das Praktische, ohne irgendeinen Anhalt und Gesetz in ihnen selber.

Jenes erste Geschlecht gab gar kein Werden, mithin auch nicht die Anschauung, die die Menschheit, als das göttliche Bild, geben soll.

Dieses zweite auch nicht, da in ihm zwar das Prinzip des Werdens, die Freiheit, aber keine Anwendung und Folge derselben lag.

Beide Urgeschlechter darum müssen noch vereint werden, um in ihrer Vereinigung das Schauspiel zu bilden, auf welches es ankommt. In dieser Vereinigung konnte nicht unterjochen, überwinden, bestimmen das zweite Geschlecht das erste; denn dann wäre überhaupt nur das zweite übriggeblieben, darum keine Ordnung und Gesetz; es wäre überhaupt der Untergang erfolgt. Wohl aber umgekehrt muß das erste Geschlecht bestimmen das zweite, jedoch mit Beibehaltung seiner Freiheit. — Diese Übermacht und Herrschaft des ersten Geschlechtes über das zweite kann nicht dem Ohngefähr überlassen bleiben (indem auf ihr die Erscheinung Gottes beruht, die da ist schlechthin); sondern muß gesichert sein durch ein Gesetz: durch das der Achtung für Ordnung; eine Vorstellung, die den freien Naturmenschen [IV, 490] zurücktreibt, und gleichsam zur Besinnung bringt; die erste Erscheinung im Menschen, an welche das absolut gebietende Soll sich anknüpft, und aus welcher es sich entwickelt.

Und jetzt an dem Zusammentreten der beiden Urgeschlechter ist der Anfangspunkt der Geschichte, ihr eigentlicher Geist und ihr Grundgesetz, und alle Hauptmomente, die in derselben sich ereignen müssen, gegeben; und dies läßt sogar *a priori* sich erkennen. Mit einer solchen Erkenntnis haben wir als Philosophen es einzig zu tun; dieselben in den vorhandenen Erzählungen vom Leben unseres Geschlechts auffinden, mag nun jeder für sich selbst.

Dies darum der Grundriß der ganzen möglichen Menschengeschichte: Nach der Vereinigung bringen Abkömmlinge des ersten Geschlechts die ihnen bekannt gewordenen des zweiten zu ihrer Ordnung, welche in ihnen selbst sich gründet auf das nicht weiter zu begründende kategorische: So ist's sittlich notwendig; — die sittliche Notwendigkeit Gott genannt, so ist's Gottes Wille. Ihr Glaube — absoluter Naturglaube. — Sie können jenseits dieser Vorstellung ihr Wesen nicht weiter auflösen, und so sich nicht losreißen von jener Ansicht des Seins. — (Man hat den Begriff des Glaubens nicht immer verstanden: Glaube geht allemal auf ein gegebenes Bild, demselben absolutes Sein beimessend; und nur vom Bilde einer sittlichen Ordnung braucht man dieses Wort; — er geht darum allemal auf ein geschichtlich Gegebenes. Beimessen der Realität einem unbildlichen Gesetze dagegen ist Einsicht, nicht Glaube. — Mendelssohn, Jacobi: — was dabei weiter gesprochen worden, davon zu seiner Zeit.) Diese Umschaffung ist ihnen möglich durch die Achtung, welche ihre Ordnung dem zweiten Geschlecht gebietet. Sie imponiert diesem in ihrer Neuheit: — diese Achtung nämlich ist Suspension ihrer Freiheit (sich loszureißen und darüber hinauszugehen), gegründet auf das absolute Weltgesetz der Möglichkeit einer Geschichte, d. i. der Sichtbarkeit der Freiheit überhaupt. Sie sind betäubt und genötigt, jenes Bild ebenso als Absolutes zu setzen, wie die ersteren
[IV, 491] es tun; auch weil es ihnen am Gegensatze gebricht. Es ist eben die Unmöglichkeit, der fremden Ansicht nicht die seinige zu unterwerfen; doch so, daß sie uns eine fremde bleibt, weil das dunkel gefühlte, nur jetzt noch nicht ins Werk gesetzte Vermögen, dennoch darüber hinauszugehen, nicht vertilgt ist. — Auch ein Glaube, aber ein anderer, Autoritätsglaube; bedingt in seinem Dasein durch die Betäubung von dem fremden Naturglauben.

Wie jedoch die Erscheinung ihre Neuheit verliert, weicht die Betäubung; die freie Phantasie des zweiten Geschlechts reißt sich los, wirft den Glauben ab, und bildet den Gegensatz gegen das, was bisher das einzig Mögliche schien, und erregt den Krieg dagegen: fürs erste innerlich, in seinen Vorstellungen;

sodann auch äußerlich, gegen das ihm aufgedrungene fremde Gesetz und Ordnung. — Es sind zwei Fälle: entweder die andere Partei gibt nicht nach, oder sie gibt nach. Gibt sie nicht nach, so ist die Vereinigung getrennt, beide sind wieder sich selbst überlassen, wie vorher; alle die obigen Folgen treten wieder ein, es entsteht keine Geschichte: keine Erscheinung der Freiheit ist möglich, die da doch sein soll schlechthin. — (Getrennt sind beide; denn was dem ersten Geschlechte das Übergewicht versicherte, die Achtung und der Glaube, ist für diesen Punkt verloren.)

Also — das zweite allein bleibt übrig: die Partei des Glaubens gibt nach — zufolge eines Gesetzes. Auch läßt dieses Gesetz sich bestimmt nachweisen. Ist gleich gesagt, die Glieder des ersten Geschlechts hätten durch sich von jenem Bilde, als dem absolut sein müssenden, sich nicht losreißen können, so ist doch nicht gesagt, daß sie dies nicht nach Anleitung anderer vermöchten, und wenn andere ihnen dies Losreißen vorkonstruieren. Hier tritt wieder ein das allgemeine Gesetz der Geisterwelt, die Ausströmung nämlich des freien Verstandes, wenn er irgendwo durchgebrochen und Kraft gewonnen, und die geistige Urheberschaft und Fortpflanzung überhaupt. Die erste Partei sieht ein, daß die zweite recht hat, macht sich selbst frei; und die Aufhebung des Autoritätsglaubens für diesen Punkt wird [IV, 492] zugleich die Aufhebung und Vernichtung des Naturglaubens. Die Rollen ändern sich: wie das erste Geschlecht die Wechselwirkung anfing durch das Gebot der Achtung, setzt das zweite sie fort durch Entwickelung des Verstandes, und wird nun Lehrer und Urheber an seinem Teile.

Wie wird der Streit in diesem Punkte, wo er angehoben hat, vermittelt werden? Auf diese Weise: die Vereinigung soll bleiben; Verfassung und Ordnung über die streitig gewordenen Verhältnisse, über die die bisherige Ordnung freilich keinen Streit mehr gelten ließ, muß darum auch sein: also ein neues Band. Die freigewordene Phantasie aber wird gebunden nur durch klare Einsicht. Also — es müßte über die streitigen Punkte eine Ordnung gefunden werden, die der Freiheit ihr Recht angedeihen läßt, und sie bindet nur durch Verstandesgründe, durch Über-

zeugung; welche Ordnung vielleicht von der ersteren gar sehr sich unterscheiden könnte. — Ein neues Band also, ein durch den Verstand gesetztes.

Diese freie Einsicht indes ist logische Folge aus festen Voraussetzungen; aber das vorhandene Feste ist Glaube: jene beruht also auf Folgerungen aus dem vorhandenen Naturglauben, in der Region, wo er noch hält, durch die freie Phantasie noch nicht aufgelöst, darum zugleich auch Autoritätsglaube ist. — Der Friede ist hergestellt; aber nur für gewisse Zeit: auch das neue Glaubensband, als Prinzip, ist dem folgenden Verstande zur Prüfung bloßgestellt. Es kann gar nicht fehlen, daß dieser in denen, wo dieses Prinzip vorherrscht, durch die Gewohnheit von der Heiligkeit des Geglaubten nicht mehr geschreckt, nicht auch jenseits desselben sich versuche, das Prinzip auflöse und so streitig mache. Es wird erfolgen, was das erstemal: der Verständige wird mit fortreißen den Gläubigen, es wird das Bedürfnis eintreten, die Einsicht zu finden, und eine neue Ordnung auch über diesen Punkt auf Verstandeseinsicht aufgebaut werden: — Verstandeseinsicht, die darum, wie die erste, gegründet ist auf irgendeinen Glaubensartikel im Hintergrunde, für den die Zeit
[IV, 493] der Anfechtung auch kommen wird, und der eben also genötigt sein wird, sich zu verwandeln in eine Verstandeseinsicht, und sich zu stützen auf einen im Hintergrunde liegenden Glaubensartikel: und dieses nach demselben Einen Gesetze immerfort; so lange bis der letzte Glaubensartikel und das letzte Resultat desselben im Zustande der Menschheit aufgehoben ist, und unser Geschlecht aus reiner und klarer Einsicht, darum mit reiner Freiheit sich selbst erbaut hat; womit denn wohl seine ganze Geschichte in diesem irdischen Dasein abgeschlossen wäre, und es betreten dürfte die Sphären höherer Welten.

So darum verhält sich die Sache: Glaube und Verstand sind die beiden Grundprinzipien der Menschheit, aus deren Wechselwirkung sich erzeugt die Geschichte. Durch den Glauben ist das Menschengeschlecht fertig, und erhält einen Anfangspunkt seines Laufes: durch ihn wird es immerfort im Sein erhalten, und ein Beständiges und der Grund einer Dauer ihm eingepflanzt: durch den Verstand erhält es Bewegung; ja dieser sich selbst über-

lassen, würde es fortreißen zu einer Bewegung ohne allen inneren Anhalt, und so es vernichten. Nur in der Vereinigung der beiden Prinzipien wird ein wahrhafter Fortgang gewonnen, dadurch eben, wenn der Glaube in Verstand sich auflöst, der Verstand dagegen an einem Glauben sich hält. Daß, wenn der Glaube allein herrscht, kein Fortgang sei, haben wir schon ersehen; was da erfolge, wenn der Verstand den Glauben verläßt, werden wir zu seiner Zeit Gelegenheit haben, in Beispielen anzugeben. Das aber ist der Fortgang der Geschichte, daß immerfort der Verstand Feld gewinne über den Glauben, so lange bis der erste den letzten ganz vernichtet und seinen Inhalt aufgenommen hat in die edlere Form der klaren Einsicht: daß jener diesem immer mehr die Außenwerke nehme, und ihn nötige, ins Innere sich zurückzuziehen nach einer bestimmten Richtung und Regel. (Aus dem Besitze geworfener Glaube heißt seitdem Aberglaube. Seitdem: dies wird uns Veranlassung geben, eine wichtige Bemerkung zu machen.)

Man versteht ein geschichtliches Zeitalter, wenn man anzugeben vermag, wieweit dasselbe bestimmt sei durch den Verstand, wieweit durch den Glauben, und an welcher bestimmten Stelle die beiden Prinzipien miteinander im Streite liegen. — Wie der Streit endigen werde, welches darum das Nächste sein werde für diesen, läßt sich übersehen. Dies darum ist der Schlüssel zum Verständnisse aller Geschichte. [IV, 494]

Beide Prinzipien haben ihre geborenen Wortführer; im Beginne bestimmt durch die Abstammung aus dem ersten oder zweiten Urgeschlechte; nach geschehener inniger Verschmelzung nicht gerade dadurch mehr, sondern durch alle die besonderen Umstände, welche die individuelle Denkart der Menschen bestimmen. Beide sind abgesagte Widersacher; auch ist die Form der Beschuldigung immer dieselbe, hart ausgedrückt: Du Gottloser — du Dummkopf! Es sagt aber immer dasselbe: Dir gilt der Glaube nicht als höchstes Prinzip; dir gilt der Verstand nicht als höchstes Prinzip, — worin beide Teile recht haben. Der Streit kann zu Ende gebracht werden nur durch den ganz aufs reine gekommenen, d. i. den, allen Glauben aus sich ausscheidenden Verstand: denn das ist das Vorrecht des Verstandes, daß er sich

selber erkennt, indem er ist, und darum auch erkennt, versteht und zu würdigen weiß seinen natürlichen Gegensatz, den Glauben: dagegen der Glaube nur ist, nicht aber sich erkennt, und eben darum auch nicht seinen Gegensatz. Da der Widerstreit völlig aufgehoben. Nicht bis ans Ende hindurchgedrungener Verstand nur befeindet den Glauben, durch einen anderen Glauben, an die Zulänglichkeit des Verstandes nämlich, die er doch nicht einsieht: — indem auch in der Tat unbedingt die Sache sich nicht also verhält. Der Verstand ist nie erschaffend, sondern, wie es das Wort bezeichnet, ein Ursprüngliches verstehend.

Dies alles gilt als der Gang der Kultur nur in denjenigen Teilen der Menschheit, wo jene Wechselwirkung stattfindet. — Bei der Absonderung des zweiten Geschlechts, das an sich ungezügelt ist, mit gesetzloser Phantasie und Freiheit, ohne Ordnung und Regel, entsteht Verwilderung, Abfall, da ursprünglich das zweite Geschlecht nur tugendleer ist, nicht aber lasterhaft. [IV, 495]

Dies nur als Grenze und Ausnahme: uns geht es gar nicht an, da wir nur vom Gange der Kultur reden, — eigentlich auch nicht die Geschichte überhaupt. Die Wilden haben unter sich gar keine: erst von dem Zeitpunkte an fallen sie der allgemeinen Geschichte anheim, da sie mit der Kultur in Berührung kommen, und in den Prozeß derselben verflochten werden.

Dies das Allgemeine, was erst feststehen muß. Wie nun insbesondere die Bildung des Staats, und die Geschichte dieses Staats daraus sich ergebe, davon zunächst!

Indes zur allgemeinen Übersicht:

Davon ausgehend: wie das Reich beschaffen sein solle, fanden wir, daß es faktisch nicht so sei, auch füglich nicht so sein könne. Warum nicht? — Ein geschichtlicher Zustand war zu erklären: dies nur dadurch, daß die Geschichte überhaupt verstanden würde, d. i. das Grundgesetz des gegebenen Seins aufgestellt.

Hier nun fanden wir: Das Menschengeschlecht ist frei, d. i. sich selber erzeugend und fortentwickelnd nach einem Gesetze aus einem gegebenen Zustande, dem *terminus a quo*. Jeder

Punkt seines Lebens darum ist Resultat jener beiden Daten. — Der *terminus a quo* im Bewußtsein, mit dem Zusatze, daß er eben so sein solle, ist Glaube; das Gesetz für die Freiheit im Verstande. — Jene Entwicklung aber ist die Geschichte, bestehend darum aus Glauben und Verstand, dem Streite beider, und dem Siege des letzten über den ersten.

Dies jetzt anzuwenden auf den Staat!

Entwicklung des Staates im Streite des Glaubens und des Verstandes. (Es ist dies die Geschichte schon in ihrer Mitte gefaßt.)

Hauptepochen: 1. Der Staat als Absolutes im Glauben: — [IV, 496] im Glauben, also in einer gegebenen Gestalt; für jeden in der, in welcher er ihm gegeben ist.

Fortbestimmung dieser Gestalt und Form durch den partiellen Verstand, indes der Glaube an den Staat überhaupt feststeht. — Alte Welt.

II. Gänzlicher Untergang des Staates durch das Prinzip des vollendeten Verstandes: Beginn der neuen Welt. — Er wird zu einem Übel. Fortentwickelung des Verstandes. Gelten des Staats als eines Mittels, und als Vorbereitung der Bedingungen, um die für die freie Kunst entstandene Aufgabe — die Errichtung des Reichs — zu lösen. Neuere Weltgeschichte bis auf unsere Zeiten.

[IV, 497]

Alte Welt.

I.

Der Beginn des Staates in Mittelasien unbekannt der Geschichte. Wir finden ihn, ohne daß er Rechenschaft gibt, woher? — als Monarchie (also eigentlich hindeutend auf ein Sein, das sich selbst nicht setzt und begreift, weil es ihm am Gegensatze mangelt, ein angeborenes), und sehen aus ihm Kolonisten auswandern. Ägypten, falls es zu erforschen ist, nach Analogie der übrigen: Priester aus Nubien.

Das der Geschichte zugängliche Entstehen der Staaten verläuft allenthalben nach der gleichen Regel: Pflanzvölker aus den gebildeten Reichen kommen unter mehr oder minder Wilde, machen dieselben bekannt mit den Künsten des Lebens, Feuer, Getreide, Metalle; — Ehe, bilden sie zu einem Staate. — Größtenteils die Wenigeren die Mehrheit aus einem zwanglosen, freilich gar dürftigen Leben zu einem gezwungenen bringend: nur durch Achtung zu erklären.

In diesem Staate werden die Ankömmlinge die Regenten, die Eingeborenen die Unterworfenen und Regierten. (Aristokratie der Familien, der Stämme.) — Sobald sich die Unterworfenen soweit besinnen, um die Frage aufzuwerfen: aus welchem Rechte dies? — so ist die Antwort: aus göttlichem; so ist es Gottes Wille, und wir sind seine Bevollmächtigten, und handeln in diesem
[IV, 498] Auftrage. Ist die Antwort einmal gefunden, der Glaubenssatz ausgesprochen und bekannt: so wird er auch wohl, ohne erst die Antwort[1] zu erwarten, gleich bei der uranfänglichen Stiftung des Staates angekündigt. — Beispiele nachher.

Göttliche Bevollmächtigte! — Betrüger? Nichts seichter, denn dies! Wie waren sie denn so witzig, das Betrugsmittel

[1] Frage (?)

zu erfinden, den Gott und die Eingänglichkeit ihrer Rede als sicher und auf ein Gesetz sich gründend, vorauszusetzen? Betrug ist ja Mißbrauch eines Glaubens, der da schon ist. — Zwei Fälle sind: 1. Sie glaubten es entweder selbst ganz fest und unmittelbar, und mußten es, falls sie ihrer Abstammung vom ersten Geschlechte sich bewußt waren: — für die anderen Achtung, und allenfalls der bekannte Beweis.

2. Oder falls sie, nicht im Besitze des Selbstbewußtseins jener Abstammung, es nicht so unmittelbar glauben konnten, so suchten sie ein Zeichen, um es zu erfahren.

Ich muß diesen aus dem gewöhnlichen Denken herausgekommenen Begriff erklären. Denken Sie sich einen Menschen, der gedrungen ist, einen Entschluß zu fassen zwischen dem Ja und Nein. Sein Verstand schweigt schlechthin und vermag ihn nicht zu leiten. Doch ist er sittlich, und will nicht folgen einem blinden Ohngefähr, sondern dem Willen Gottes; — setzen wir noch hinzu: weil er diesen als den allmächtigen sich denkt, und nur bei dessen Willen sich Glück verspricht. — Wenn er ihn nur wüßte! — Sollte Gott, denkt er, einer so redlichen Gesinnung, die ihm allein gehorchen will, und sich durchaus nicht weiter zu helfen weiß, eine Offenbarung versagen, wenn er ihn darum bittet, und ihm erklärt, das und das wolle er als Zeichen annehmen? So gewiß er nun wirklich so denkt, so ist ihm dies ein Zeichen, und er hat es durch seinen festen Glauben, er könne dabei nicht anders verfahren, und durch diese Ansicht von Gott, zu einem Zeichen, einer Stimme Gottes an ihn und Offenbarung seines Willens — zu einem Orakel gemacht. Nach seinem Gewissen — das wohl für einen höher Verständigen irren, d. h. nicht so verständig sein mag — ist dies der Wille Gottes. — Die Apostel, die Brüdergemeine bis auf diesen Tag, werfen in diesem Falle das Los: dies, weil schon Moses, der keine Orakel, als [IV, 499] die bei der Stiftshütte einzuholenden dulden wollte, die anderen üblichen verboten hatte. Gideon — das Fell (Richter, Kap. 6, V. 36) gegen Moses Gesetz; die nur sehr gewöhnliche Inkonsequenz jener Schriften, daß ihm dies ungerügt hingeht.

(Was ich dafür halte? *Quod dubitas, ne feceris!* Der gesetzte Fall, daß man eben einen Entschluß fassen müsse, wird

überall geleugnet. — Nun glaubt aber ein solcher, der dies nicht gehört hat, fest an die Offenbarung des göttlichen Willens durch das Los; was kann denn daraus erfolgen? Fürs erste — Er, der er ist, ist durch seinen Glauben gerechtfertigt; obwohl er vor dem Verstande nicht darüber gerechtfertigt ist, daß er dieser ist. Sodann was er, durch das Los beraten, tut, ist, da wir die Frage auf Ja oder Nein gesetzt haben, entweder das Rechte, d. i. was ihm ein hinlänglicher Verstand geraten haben würde, oder nicht. Ist das erste der Fall, so ist's gut. Wäre das letzte, so wird einmal der Verstand darüberkommen, und es bessern; weil es als unverständig in der Folge offenbar wird: es hat also doch zur Entwickelung des Verstandes geholfen, diesen gefördert durch einen Fehler: dazu ist ja aber eben alles da.)

Zum göttlichen Zeichen zu dienen sind aber passend alle Ereignisse, die durchaus gesetzlos erscheinen: Vogelflug, Eingeweide der Opfertiere, wer einem zuerst begegnet. So die bestimmten wirklichen Orakel an einem heiligen Orte, selbst sich gründend auf eine frühere Offenbarung. — Mögen hinterher wohl zum Betruge gemißbraucht sein von den Ungläubigen: der Gläubige wagt es nicht! Aber jeder bestimmte Unglaube, als etwas Negatives, setzt einen Glauben voraus, den er abgeschüttelt hat.

Doch wohlgemerkt: — nach der ersten Ansicht bedeutet der Vogelflug u. dgl. nicht überhaupt etwas: dies ist Deutung des unwissenden Pöbels, und sein hochverpönter Aberglaube, wie es denn auch die Modernen nicht anders wissen. Nur wenn der Gott angerufen wird um Entscheidung in einem bestimmten
[IV, 500] Falle, bedeutet es; und zwar in öffentlichen Angelegenheiten, denn etwas anderes ist in diesem Systeme für den Gott nicht da — wie ich später erweisen werde.

Wenn nun Kekrops oder Kadmus glaubte, daß sein Gott, der Schutzherr seines natürlichen Reiches, ihn gesandt habe, um die Wilden von Attika oder Theben zu menschlicher Sitte zu bringen, so ist dies dem erleuchteten Menschen ebenso respektabel, als wenn Jahrtausende später Bonifatius glaubte, daß Gott ihn in die germanischen Wälder gesandt habe. Kein Bonifatius war möglich, ohne Kekrops und Kadmus: und so hat denn auch

Bonifatius noch nicht die letzte Offenbarung Gottes ausgesprochen: die rechte eigentliche im Verstande will eben noch gar nicht an die Menschen kommen; auch er ist darum nur Mittel und bedingendes Glied in der großen Kette der Menschenentwicklung, wie jene. — Ebenso, wenn Romulus nur fest glaubte an die Offenbarung des Gottes durch den Vogelflug, und jenes Augurium wirklich gehabt hatte (nur wenn eines von beiden nicht war — war er ein Betrüger): so wußte er es gar nicht anders, als daß Gott ihn berufen und bevollmächtigt habe, und keiner, der denselben Glauben an Offenbarung hatte, konnte es ihm abstreiten, sondern mußte überzeugt sein davon, so wie er selber. Er hat zuerst den Gedanken gehabt, er den Gott gefragt, und dess Bestätigung erhalten: nun steht es nicht mehr in seinen Gelüsten. Daß ein anderer nachher noch frage, geht nicht; er hat den Gedanken eben nicht gehabt, und Gott antwortet nicht auf das schon Beantwortete. — Dies seine Berechtigung vor aller Welt: von Gottes Gnaden Erbauer und Beherrscher Roms.

Resultat: Der Staat und seine Verfassung eine absolut göttliche Anordnung: worüber nicht weiter zu grübeln, die den Verstand durchaus abweiset. Eine Glaubenssache für alle Welt: für die Stifter natürlicher Glaube, für die Untergeordneten Autoritätsglaube.

Welche Religion gab dies, und welchen Staat? (Hier die Grundzüge der gesamten alten Religion, des gesamten alten Staates.)

1. Gott hatte durchaus keine Beziehung auf die Menschen, außer mittelbar durch den Staat. Nur dieser für ihn da, als sein eigentliches Werk und Wille, sein Anliegen und Leidenschaft. [VI, 501] Die Individuen nur in der Staatsordnung, als Glieder des Vereins, und als Mittel für dessen Zweck. Nach dem Willen Gottes war das Individuum untergegangen im Staate. (Was einige neuere Spitzköpfe sagten: Gott sehe nur das Ganze, nicht die Individuen; ist echtes Altertum. Gott dann kein sittliches Wesen, kein Weltschöpfer.)

So alle Andeutungen der Gottheit bezogen auf den Staat. Wenn in meiner Herde eine Mißgeburt erzeugt wird, wem wird es, wenn ich abergläubisch bin, etwas bedeuten? Nach neueren

Zeitbegriffen mir. Bei den Alten dem Staate, welchem die *prodigia* gemeldet werden mußten, und der sie prokurierte *(procurare)*. Die Arroganz, die Gottheit des Staates in seine individuellen Angelegenheiten zu mischen, verhaßt und verboten (daher besondere Haus- und Familiengötter — *Lares*, *Penates*). Unterschied zwischen *religio* und *superstitio*.

Wo der Staat zugrunde gegangen war, der Glaube an die Götter desselben aber noch fortdauerte, wie dies mit Ägypten und Judäa geschah: da erhielten die Götter solche Privatangelegenheiten. — Beide Völker in Rom dafür bekannt; aber diese *peregrinae superstitiones* verpönt, — die Chaldäer, Juden so oft vertrieben.

Die Konsequenz war, daß man durch Nachforschungen allerdings auch von diesen Göttern etwas über die Staatsschicksale herausbringen könne: sie wichen den Beschwörungen und Zauberformeln. Das sollten nun nur die tun, die dazu verordnet waren. Daher war es so sehr verpönt, und ein Majestätsverbrechen, nach dem Leben der Cäsaren und dem Schicksal des Staats zu forschen. Ein solcher mußte Absichten einer Staatsumwälzung haben.

2. Dieser Gott war nun nicht ein metaphysischer, sondern ein Erfahrungsbegriff: der Gott, der nach dem Glauben der Völker sich so und so bezeugt haben sollte durch wirkliche Lebenszeichen, Begebenheiten und Äußerungen, worauf sich eben seine Offenbarung gründet: — wie nämlich gerade diese Äußerungen im Glauben der Völker sich vorfanden. (Christen fällt [IV, 502] diese Einsicht schwer, und verwirrt die Offenbarungsgläubigen.)

Nun werden diese Offenbarungen bei verschiedenen Völkern höchst verschieden sein. — Die Einheit Gottes, im völlig abgezogenen bildlosen Begriffe, ist metaphysisch — die eigentliche Metaphysik selbst, und noch jetzt — Zeuge die neuesten Streitigkeiten — fällt es den Menschen beinahe unmöglich, sich dazu zu erheben. Die persönliche bildliche Einheit der Israeliten und Christen, den letzteren eben nicht befohlen, ist eben kein Fortschritt des Verstandes. Jene waren weit davon entfernt: ihnen galt ein Göttliches überhaupt, bestimmt durch seinen Gegensatz mit dem Menschlichen; das sich nun gestaltete und personifizierte, hier so, dort anders, durch seine Äußerungen. Daher die Viel-

götterei, d. h. die verschiedenen Erscheinungen des Einen Göttlichen, gegründet — durchaus nicht auf irgendeine Spekulation, sondern auf wahr geglaubte Geschichte. (Hinterher erst kam der deutende Unglaube; deutend, weil er nicht glaubte; der auch noch unter uns herrscht, — das Allegorisieren und Metaphysizieren.) — Dies löst den bekannten mythologischen Streit. Widersprochen hat Voß richtig, nicht aber das Rechte an die Stelle gesetzt: selbst ungläubig, was ganz recht ist, nicht jedoch begreifend die Quelle möglichen Glaubens und Offenbarung.

Götter, wirkliche lebendige Naturen, die sich offenbart haben, und fortoffenbaren, leben und wirken.

3. Jeder glaubte nun natürlich am meisten seinem Gotte, hielt diesen für den mächtigsten (versteckt für den wahren und einzigen). Dazu hilft Selbstliebe und Selbstvertrauen. Jedoch konnte er den anderen nicht geradezu ableugnen, mußte ihn indessen problematisch stehen lassen. Wie es damit stehe, mußte sich finden. Jeder Gott nämlich hat die Tendenz zu werden der alleinige und rechte; das Werkzeug eines jeden sein auserwähltes Volk; welches darum besiegen und unterjochen wird die anderen, das wird den rechten Gott gehabt haben: der kapitolinische Jupiter bekriegt so den delphischen Apollo. — Darum der Sieg zugleich ein Sieg über die Götter, die herausgerufen wurden: doch mit Achtung behandelt, denn man konnte doch [IV, 503] immer nicht wissen, ob sie sich nicht rächen könnten.

Dies läßt sich an einem merkwürdigen Beispiele darstellen.

Das Recht des Krieges und der Unterjochung war sonach ein göttliches Recht, sich gründend auf das Recht eines mächtigeren Gottes, sich zu unterwerfen einen untergeordneten: darum auf Verschiedenheit der Götter. So zwischen Griechen und Persern; zwischen Römern und Griechen und allen übrigen Nationen; weil jene eigentlich eine neue Gottheit hatten. (Bei den Trojanern etwa nur war es anders; diese waren aber zum Glück untergegangen.) Die Hellenen dagegen hatten gemeinsame Gottheiten (daher auch gemeinsame Spiele, Wettkämpfe, als deren gemeinschaftliche Verehrung: dies ihr eigentliches, natürliches Volksband). Darum hatten sie kein Kriegs- und Unterjochungs-

recht gegeneinander: — wohl aber das Recht der gegenseitigen Aufsicht, ob die gemeinsamen Stammgötter nicht zum Schaden des Ganzen von einzelnen beleidigt würden: daher ihre heiligen Kriege. Der religiöseste Staat der spartanische, der irreligiöseste der athenische. Diese Einsicht gibt den wahren Grund von ihrer gegenseitigen Abneigung. Das erste Heilige, die Aristokratie, beizubehalten, und die Achtung vor der Unabhängigkeit hellenischer Staaten war spartanischer Geist. Die Athenienser verwandelten die Aristokratie in Demokratie, um eine größere künstliche Macht zu haben (eine Seemacht), nach dem Prinzip, dessen Anwendung auch einen Charakterzug unserer gegenwärtigen Zeit ausmacht: daß dem bloß Regierten der Staat nicht eigene Angelegenheit ist, er darum für ihn nur tut, was er muß; dagegen der Regierende, was er irgend kann, und sich selber größer und reicher macht, um mehr zu können. Sie machten die einzelnen frei, und nahmen sie auf in den regierenden Körper, um sie fleißiger im Diensteifer, aufopfernder und das Staatsganze reicher und mächtiger zu machen. Diese Macht nun gebrauchten sie zur Unterdrückung der Freiheit anderer hellenischer Staaten, welche Operation, nach ihrem richtigen Prinzipe, allemal von Einführung der Demokratie ausging. — Im entgegengesetzten Geiste die
[IV, 504] Spartaner, die mit ihrer natürlichen Macht und der ihrer Bundesgenossen sich begnügten, und nichts von ihnen begehrten, als die Ehre der Oberanführung. Daher jene Abneigung, daher der peloponnesische Krieg, daher die Parteilichkeit der großen, selbst atheniensischen Schriftsteller gegen sich selbst für die Spartaner*); daher die Niederlagen Athens; daher endlich die Schwächung des Ganzen, bis sie zuletzt einer Gewalt anheimfielen, die durch gar nichts begeistert war, als durch die klare verständige Berechnung ihres Vorteils, der des mazedonischen Königs Philippus, der jedoch bei allem dem, so wie sein Nachfolger, genötigt war, die äußere Form unabhängiger Staaten stehen zu lassen.

*) So besonders Xenophon (s. *de republ. Lacedaem.*, verglichen mit: *de republ. Atheniens.*), Thukydides (*L.* 1. *c.* 18. usw.); auch Platon (*de Legg.* u. *de Republ.*) und Aristoteles (*Polit. L.* II. *c.* 6. 11.) stimmen diesem Urteile bei.

Die Staaten des Altertums darum Theokratien; das Volk Werkzeug Gottes, der seine Macht und Oberherrschaft offenbaren will, ausgehend auf ein Universalreich. Vom römischen Staate aus wurde der Zweck so ziemlich erreicht. An dem jüdischen Staate sieht man es ein, weil dies ein künstlicher, der Natur nachgeäffter Staat war, gleich nach dem Begriffe erbaut (weswegen es in der Wirklichkeit auch niemals zu ihm kam): sehe man es an den Naturstaaten des Altertums nur auch ein, so wird auch über das andere das Licht aufgehen, und man wird begreifen, was uns in der Regel so unbegreiflich ist. (So z. B. den Grund römischer Größe — ihr Glaube, ihre Religiosität: darin ist Livius viel wert. — Diesen Grund führen römische Schriftsteller selbst an. Warum hat man sie denn nicht zu verstehen gesucht?)

II.

Was der Staat in seinem Innern? — Zuvörderst: die Grundlagen desselben sind die oben beschriebenen unsterblichen Familien, als die Bestandteile, aus denen er sich zusammensetzte, die Stämme; zugleich das Vehikulum und die Gewährleistung der Erziehung der folgenden Geschlechter zu Menschen. (Dies läßt sich durchaus nicht trennen, ohne die Volkserziehung an [IV, 505] die Stelle zu setzen: auf diese kommt man aber nicht, ohne den Verstand als das Höchste zu setzen, der durch das absolute Glaubensprinzip eigentlich ausgeschlossen war und verpönt.) Unter diesen Stämmen galt nun der Unterschied zwischen den Regierenden und Regierten, wie er nun eben festgesetzt war, als durch göttliches und absolutes Recht bestimmt, worüber kein Grund weiter anzugeben.

Aristokratie: — Erinnern Sie sich an die Griechen. Veränderung der Verfassung in diesem Punkte, Vergehen an den Göttern. Alle ihre großen Schriftsteller dieses Geistes. Platon meint nur, man solle die Lehre von den goldenen und silbernen Geschlechtern dem Volke beibringen, um doch ihrem einmal aufgeregten Verstande etwas hinzugeben; nicht daß er selbst es geglaubt hätte: sein Glaube war ganz ein anderer. Aristo-

phanes; nur im Namen der Religion und gegen Gottlose konnte er sich das erlauben: die ganze griechische Tragödie ganz ausdrücklich dazu bestimmt, den unbedingten Glauben an den göttlichen Ratschluß zu predigen. (Wieviel ästhetischer Aberglaube, in dem die neuere Welt liegt, würde hinwegfallen, wenn man die angestaunten Erscheinungen unter den Alten, die wir gläubig wahrnehmen, historisch begreifen wollte, und etwa nebenbei auch seine eigene Zeit!) — Sokrates, indem er das Verstandesprinzip bemerkbar machte, und diesen ansprach und bildete, und auf sittliche und religiöse Wahrheit richtete, griff das eigentliche Prinzip des Altertums in der Wurzel an, und war auf dem Wege eine neue Zeit zu begründen. Den Sophisten, die mit dem Verstande nur spielten, Rednerkünste suchten, zu Täuschung in Privatprozessen u. dgl., den Naturphilosophen hätte es hingehen mögen. Ihm nicht. Sobald eine nur ein wenig ernstere und das wahre Prinzip des Staates erfassende, und zur Herstellung desselben von den Spartanern, bei denen es nie untergegangen war, eingesetzte Regierung kam, wie die 30 Tyrannen, mußte er büßen. — Mysterien für die aristokratischen Stämme, die schon durch den Vorteil an die Verfassung gebunden waren: bei den Philosophen der Unterschied zwischen dem Exoterischen
[IV, 506] und Esoterischen: der erhabene Unwille Alexanders, als er die geheimeren Lehren der Philosophie vom Aristoteles bekannt gemacht sah: die Manier Platons. — Welcher christliche Philosoph dagegen wird etwas wahrfinden und vortragen, von dem er nicht wünschte, daß es je eher je lieber Anteil des ganzen menschlichen Geschlechts sein, und bis zu dem niedrigsten Volke sich verbreiten möge? Wo der Unterschied im Prinzip liege, davon zu seiner Zeit!

Unter den Regierten — Verteilung der verschiedenen Arbeitszweige an die Stämme, so eben das ganze Kastenwesen bildend.

Endlich: der Mensch für sich ist nichts, sondern nur der Bürger, und zwar nur als derjenige, und an der Stelle, welcher er zufolge seines Stammes zugehört. Wer darum kein Bürger ist, nicht in seinem Stamme umfaßt ist im Bewußtsein des den Staat errichtenden Gottes, hat gar keine Rechte; er ist Sache

des Gebrauchs, ein Eigentum der Bürger, über dessen Besitz nun die Gesetze entscheiden, und ihn entweder als Gemeinbesitz mögen bestehen lassen (bei den Spartanern z. B.), oder ihn an die einzelnen Bürger verteilen. Sklaverei der Fremden, Besiegten usf. — Diese daher keine Ehe, sondern nur *contubernium* (nach römischem Ausdruck); keine Familie, denn sie gehörten selbst zur Familie des Herrn.

Dies werde scharf gefaßt durch den Gegensatz: Bei uns Grund der Rechte die Menschheit; diese darum auch Grund des Bürgertumes, sie ist das Höhere. Wie diese Ansicht in der Welt wirklich geworden und in den allgemeinen Glauben eingetreten ist, davon zu seiner Zeit. Im Altertume war von Menschheit gar nicht, sondern nur vom Bürgertume die Rede: dies allein Grund des bedingten Rechtes des einzelnen, das nur von seiner Stelle gilt; also keineswegs Gleichheit der Rechte, selbst nicht des Bürgers. — Dieses Bürgertumes Grund der die Person umfassende Wille des Gottes: wen dieser eben nicht umfaßt, hat kein Recht. — Daraus klar, wie der Thrazier, der Syrer in seinem Lande beim Bestehen seines Staates Rechte hat; nicht wenn er in Rom ankommt. Da gilt der syrische, thrazische Gott und sein [IV, 507] Wille nichts, oder er ist überwunden und unterjocht, darum auch die Seinigen.

Um es an einem Beispiele des Gegenteils nachzuweisen: Ohne Zweifel bestand ein großer Teil der ersten Bevölkerung Roms aus entlaufenen Sklaven, Vertriebenen und anderen herrenlosen Menschen ohne Bürgertum: diese wären nach dem gemeinsamen Begriffe jenes Weltalters auch in Rom ohne Bürgertum geblieben. Wie erhielten sie es? Wie traten sie ein in den Begriff des kapitolinischen Jupiters? Antwort: durch das vom Romulus, als seinem Bevollmächtigten, und in seinem Namen eröffnete Asyl, die Erklärung, daß wer in Rom sich anbaue, was er auch vorher gewesen sei, frei sein solle und Bürger. In dieser Erklärung war es Jupiter selbst, der ihn zum Bürger aufnahm, mit den im Dekret liegenden Gerechtsamen. — Die eigentliche Stärke des Staates zusammengesetzt aus den anderwärts Bürgerschaftslosen. Dies Prinzip der Aufnahme dauerte fort: so Lucumo (Lucius Tarquinius), und Attus Clausus. (S. Liv. 1, 34. 2, 16.)

(Dadurch Vorbild eines anderen späteren Ereignisses, das den Staat zerstören sollte; und dadurch die feindliche Tendenz gegen andere Staaten, die zu einem anderen gewalttätigen Akte, dem Weiberraube nötigte, ihm die Kenntnis seiner Lage recht aufdrang, und ihn nötigte, zu siegen, oder unterzugehen.)

Daraus Schilderung des Rechtsverhältnisses in der alten Welt. Rechte und gegenseitige Verbindlichkeiten durchaus nicht gleich, sondern höchst ungleich zwischen den Bürgern, bis herunter zur völligen Rechtlosigkeit der Sklaven, den Freien gegenüber. Diese Ungleichheit durch einen absoluten, nicht weiter begreiflichen Beschluß der Gottheit gesetzt, der sich eben offenbart hat in den bekannten Tatsachen. Und zwar hat der Gott in diesem seinem, Rechte ordnenden Begriffe erfaßt die Väter der unsterblichen Stämme. Seit dieser Zeit nun behält jeder Stamm die Gerechtsame, die er ursprünglich hatte.

[IV, 508] Für uns nun ist dies eine Notverfassung, befestigt nur durch den Glauben daran: das bestimmte ungleiche Recht gründet sich eben auf einen bestimmten Offenbarungsglauben der Völker, und wird gehalten und allen erträglich gemacht durch diesen Glauben; in seinen beiden Grundformen (als Natur- und Autoritätsglaube).

(„Ich stehe an diesem Platze, weil es Gott so gewollt.“ Wie wir noch jetzt, ebenso die Alten: so in der Komödie der Alten die Sklaven oft sich tröstend, wie unsere gemeinen Leute: wir können nicht alle reich sein, der arme Mann macht's wie er kann, u. dgl. Welch ein Grundunterschied jedoch sei in diesem Glauben der Alten, und dem der Neueren, an Gott, als den Urheber der Ungleichheit, werden wir zu seiner Zeit sehen.)

Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen war einst die Preisaufgabe einer Akademie: Rousseau. (Sie geben dies jetzt nicht mehr auf: die draußen sind den Akademien über den Kopf gewachsen, und haben vor ihnen den Respekt verloren.) Bei diesen Fragen denken aber alle immer an Kunst; bei dem, was ihnen nicht ansteht, an List und Betrug: die Kunst kommt jedoch immer erst nach — der Natur: darum

erst als Natürliches nachzuweisen. — Nach uns die Ungleichheit ursprünglich: zwei Grund- und Stammgeschlechter. In der Vereinigung dieser Ungleichheit und der Unterordnung der Stämme konnte es sich freilich auf mancherlei Weise gestalten; dies aber wurde angesehen als eine unbedingte Verfügung des Nationalgottes, und erfaßt in diesem festen Glauben. — Die Gleichheit ist eine Aufgabe für die praktische Freiheit. Wie wir oben sagten: Fortgang der Menschheit vom Glauben zum Verstande sei Geschichte, ebenso könnte man sagen: von Ungleichheit zu Gleichheit; denn das erste Resultat des die menschlichen Verhältnisse durchaus ordnenden Verstandes ist die Gleichheit in denselben, wie wir gesehen haben.

Wohlgemerkt, — so verhielt es sich ursprünglich: allenthalben im Altertume und ohne alle Ausnahme hat der Staat also begonnen. Wir haben — und dies ist eben der Vorteil einer ver- [IV, 509] ständigen Ansicht der Geschichte — den Staat des Altertums überhaupt und schlechtweg geschildert.

(Dies prüfe nun jeder und suche es anzuerkennen. Es will im großen und ganzen angesehen sein. Was das einzelne anbelangt, so kann man ebensowohl Belege dagegen, als dafür bringen: überhaupt diese nicht zählen! Es kommt nur darauf an, die Grundregel der Entwicklung zu fassen, — nicht tot die Anekdoten, sondern mit Leben das fortgehende Leben anzuschauen, was freilich nicht jedem gegeben ist. Erstreiten läßt hierin sich noch weit weniger, als in der strengen Wissenschaft: dies ist schon Anwendung des wissenschaftlich gebildeten Verstandes.)

So indessen bleibt es nicht. Der Autoritätsglaube, gegründet aufs Imponieren, unterdrückt und betäubt nur die Untergeordneten. — Sie sind doch gleichwohl Bürger, und haben ihren Anteil an den allgemeinen Pflichten. Über dieses Besondere, in ihrem Umkreise Liegende, den Verstand zu gebrauchen, untersagt ihnen der nur allgemeine Glaube nicht. Hier ist er nicht verschanzt, und gibt Blöße. Es kann nicht fehlen, daß die Regierten nicht häufig glauben sollten, bisweilen

mit Unrecht, bisweilen auch wohl mit Recht, sie hätten dieses oder jenes besser verwaltet. So gibt sich ihnen der Unglaube an die Untrüglichkeit der Regenten von selbst in die Hände, besonders bei eigenem Leiden und Ungemach. (Um desto mehr, je mehr die Regierten für den Staat wirken, und für ihn dulden und tragen müssen: dies der durchgehende Maßstab. Ist der Staat im tiefen Frieden, oder gibt es eine eigene Kaste der Krieger, und die Regierten werden in die Werkstätten und an den Ackerbau verwiesen, so zeigt sich dies alles weniger.) Jetzt verlangen sie Teil an der Regierung. Es beginnt der Streit der Demokratie mit der Aristokratie. Ist auf jene Weise der Glaube einmal durchbrochen, so stellt sich ihnen die Einsicht, daß alle Glieder des Staats das gleiche Recht haben zur Teilnahme an der Regierung. In den leidenschaftlichen Verhandlungen darüber
[IV, 510] kann es nicht fehlen, daß, da mit Verstandeswaffen gestritten wird, die Aristokraten, wenn sie nur überhaupt auf dieses Feld sich begeben, vor sich selbst und in ihrer eigenen Einsicht besiegt werden, und nachgeben. — Erweiterung der Aristokratie; ein neues und zweites Geschlecht der Aristokraten, nicht durch den Willen Gottes, sondern durch die Konstitution des Staates. Diese Konstitution eröffnet nun mehr oder minder allen Bürgern die Möglichkeit des Eintritts in jenen Stand. — Bemerken Sie wohl den unterscheidenden Charakter derselben. Diese Veränderung in der Natur der Aristokratie bildet eine Hauptepoche; hier tritt nämlich zuerst ein Verstandesprinzip in Kraft, die Konstitution, gegründet auf Verstandesberechnungen. So das Ende der Theokratie. (Der Konstitution geht notwendig eine Zeit des Staats voraus, wo sie noch nicht ist.)

Konstitution = Gesetz über Errichtung des regierenden Körpers. Errichtung, sage ich, Genesis. In der Theokratie ist er, und lebt unsterblich in den unsterblichen Stämmen.

Noch dies: Was bürgt für die Konstitution? Glauben an gegenseitige Treue, gebaut selbst auf Glauben an die Religiosität, durch Eid u. dgl. Denn welch ein höheres Gesetz gäbe es noch über die Konstitution? — Wer diesen Glauben verletzt, wird mit dem alten Worte ein Tyrann, mit dem neuen ein Usurpator genannt: ein Gewalthaber gegen die entweder deutlich aus-

gesprochene, oder in dem allgemeinen Glauben der Völker liegende Konstitution. — Tyrannen nur im Zeitalter der Konstitutionen.

(Das glänzendste und zum Glück uns zugänglichste und offen vor Augen liegende Beispiel dieses Krieges und seines Erfolges ist die römische Geschichte. Am Senate in seiner Erblichkeit, nach den Begriffen des Altertums, war schon beim Beginne das Korps der Aristokraten festgesetzt und abgeschlossen: sie waren eine vermittelnde Macht zwischen den Königen und der *plebs*. Sie, nicht das Volk hoben die Königswürde auf; der erste Schritt zur Konstitution und Demokratie. Sie, — dem Volke wäre es auch nicht eingefallen. (Unsittlichkeit, Vergreifung an keuschen Matronen vermochte, was alle Tyranneien des Superbus nicht konnten. So wiederholte es sich nachher auch bei [IV, 511] den Dezemvirn. Nichts hebt den Glauben so gewaltsam auf, als tierische Lust der Gottgebornen.) Dies war nun nichts weiter, als Vernichtung eines Gliedes der Verfassung, dessen Gewalt überging an den Senat. — Ebenso erging es in Griechenland, ohngefähr aus den gleichen Gründen. Der trojanische Krieg und seine Ereignisse stürzten das Königtum. — Die Aristokratie war nun innerlich verändert, ihres persönlichen Einheitsbandes verlustig, an dessen Stelle ein inneres, konstitutionelles trat, z. B. Wahlgesetz, da zu den Königsrechten alle Aristokraten das gleiche Recht hatten. Nach außen also, in Beziehung auf die *plebs* blieb sie politisch dieselbe: faktisch und historisch aber war das Verhältnis folgendermaßen verändert.

Der sonst fürs Leben bleibende geheiligte Ausfluß aller Gewalt vom Könige aus, fiel hinweg. Die Einheit ward zum bloßen Begriffe, dargestellt in wandelnden Personen, die außerdem auch auf andere Art bekannt waren (in denen die Majestät nur akzidentell war, durch Zeit beschränkt, nicht substantiell ihnen beiwohnend). Ein Mittelglied war aufgehoben, und das Höchste grenzte unmittelbar an das Niedrige.

Die Aristokratie war darum durch die Aufhebung des Königtumes geschwächt, d. i. der Glaube an sie sichtlicher dem prüfenden Verstande ausgesetzt. Außer anderen Gründen erleichterten zu Rom den Angriff des letzteren die größere Anspannung des Volks für den Staat in den beständigen harten Kriegen, so-

dann das tägliche Beisammenleben in Einer Stadt, und die mögliche genaue Beobachtung der Persönlichkeiten. — Er begann von seiten der *plebs* mit Forderung persönlicher Freiheit und Schutz gegen Gewalttätigkeit an den Personen, und hob in fortgesetzten Siegen sich bis zur Forderung der kurulischen Würden, als der Teile der eigentlichen königlichen Gewalt, und der gemischten Ehen; mithin zur Forderung der Aufhebung alles Unterschiedes zwischen ihnen und der Aristokratie selbst, zur Forderung der Rechtsgleichheit aller Bürger durch die Geburt. — Bemerken Sie von der Einen Seite, zum sichtlichen Beweise der Wahrheit meiner aufgestellten Theorie. — (Sie können dies alles beim
[IV, 512] Livius nachlesen, dem unverdächtigsten Gewährsmanne, da er von unserer Theorie gewiß um die beinah zwei Jahrtausende entfernt ist, die zwischen uns liegen.) Die Gegengründe der wahrhaften, echten Aristokraten waren religiöser Art: wie denn die Plebejer die Auspizien, Opfer, und alles Gottesdienstliche verwalten könnten? ob denn zu diesen die Götter redeten, diese für sie überhaupt da seien, und sie von ihnen wüßten? Die gemischten Ehen betrachteten sie wie Vermischung mit Tieren. — Die Geschlechter (die göttlichen) würden dadurch ungewiß. Kurz: ausdrücklich nicht als ein Vergehen gegen sie, die Aristokraten, sondern als Auflehnung gegen die Götter. Da wurde eben der reine Glaube, der auch den anderen angemutet wird, als anerkannt und offenbar vorausgesetzt. Wie der Plebejer, dem natürlichen Verstande folgend, dies gerade ergreift, um die Aristokraten verhaßt zu machen: da höre man es; sie schlössen sogar die *plebs* aus von den gemeinsamen Göttern.

(Ich selbst habe in früherer Jugend dies oft mit Erbitterung gelesen: und so jeder Neuere, selbst der erklärteste Aristokrat. Alle moderne Aristokratie der Gesinnung ist nur ein Schatten gegen die alte! Woher dies, davon zu seiner Zeit. — Aber ich bitte: dachten diese Männer etwa boshafterweise sich nur so etwas aus, rein aus den Fingern es saugend; und warum fürchteten sie nicht, daß alles Volk sie steinige; und warum steinigte sie dieses nicht in der Tat, — oder schickte sie ins Tollhaus? Wie es, wenn wir nicht so gar zahm wären, heute gewiß jedem erginge, der eine solche Lehre von sich hören ließe. — Nein;

sie mußten es wohl selbst fest glauben, mußten auch wissen, daß alle Welt wenigstens die Prämissen dieser Schlüsse fest glaube. Sie waren nicht die Neuerer, sondern die Alt- und Recht-Gläubigen: die Neuerer, Ketzer und Freigeister waren in der Tat ihre plebejischen Gegner.

Bemerken Sie sodann von der andern Seite, daß, nachdem nicht nur durch die Kraft des Volkes, sondern durch den Übertritt mehrerer der Aristokraten zur Überzeugung dieser Partei, die Neuerer gesetz- und konstitutionsmäßig ihre Forderung durchgesetzt hatten, und das Konsulat z. B. aus den plebejischen Stämmen besetzt werden durfte, dennoch der alte Volksglaube so fest hielt, daß sie von dieser Verstattung keinen Gebrauch machten, sondern fortfuhren nur aus den Patriziern zu wählen; so daß ihre Gegner, entschlossen die Revolution durchzusetzen, genötigt wurden, eine andere höhere Obrigkeit, *tribunos militares consulari potestate* mit vier, fünf, sechs und mehreren Teilnehmern zu ernennen; daß Einer der Konsuln ein Plebejer sein müsse, um die kurulischen Würden nur an sich zu bringen: und dies, während menschlicher Ansicht nach die plebejischen Konsuln und Diktatoren mit ebensoviel Glück und Kraft den Staat verwalteten. (Livius nennt dies Mäßigung. Persönliche Rücksichten auf die Patrizier aber waren es sicher nicht; sondern es war religiöser Glaube. Doch welch ein unbilliges, der Majestät des wählenden Volkes selbst Eintrag tuendes Gesetz, nach welchem es gar wohl erlaubt war, zwei plebejische Konsuln zu ernennen, durchaus aber nicht zwei patrizische!) [IV, 513]

Ferner, wie, nachdem nur dieser Satz des Verstandes sich geltend gemacht hatte, man hinterher das Gesetz einschlafen ließ, und gewöhnlich nur aus schon senatorisch gewordenen Stämmen wählte; also, daß Cicero zu seiner Zeit es als ein seltenes Wunder preisen konnte, daß er als *novus homo* das Konsulat erlangt habe, da doch schon Jahrhunderte vor seiner Geburt alle Jahr wenigstens ein *novus homo* zum Konsulate erhoben werden mußte.

Bleiben wir stehen bei der römischen Geschichte, um sogleich am Beispiele den Fortschritt von jenem Siege des Verstandes und den berechneten Konstitutionen aus darstellen zu können.

Ich behaupte: Mit dem Einschlafenlassen jener Gesetze für die Anwendung ging der alte Staat zugrunde, und bewies seine innere Erstorbenheit.

1. Der Analogie nach, wie der Senat das Königtum stürzte, das Volk den Senat besiegte, so hätten auch die Sklaven die
[IV, 514] Bürger. Dazu konnte es nun nicht kommen innerhalb des Bürgertums, da jene gar nicht Bürger waren. Dazu bedurfte es anderer erweiternder Prinzipien, und einer tiefer greifenden Umkehrung der Begriffe, zu der es später auch kam. — Nachdem also die Bürger gesetzliche Gleichheit der Rechte errungen hatten, war der Fortschritt der alten Geschichte geschlossen.

2. Wie aber erstarben sie: und warum folgte aus jener Revolution nicht, was man hätte erwarten sollen? Aus folgenden Gründen:

Der Verstand will recht haben und behalten, sich nicht für Unverstand, oder für ungültig ausgeben lassen. So weit begeistert er zur feurigen Tat. Wenn man ihm nun sein Recht widerfahren läßt, ist er befriedigt, und hat in sich unmittelbar keinen tatbegründenden Trieb. Er ist spekulativ und betrachtend. Soll durch ihn das in der Erkenntnis Durchgesetzte auch im Leben errungen werden, so müssen mit ihm andere Antriebe sich vereinigen. Welche? Zuerst — was ihn auch vornehmlich entwickelt — die Sorge für persönliche Sicherheit und Wohlsein. Diese treibt unmittelbar; ist sie aber ohne seine Dazwischenkunft befriedigt, so bleibt er ruhig. — Auch noch ein anderes: der praktische Trieb, — den wir Kunsttrieb nennen möchten, die Liebe zur Gestaltung des Verstandesgebildes rein um des Gestaltens willen. — Dieser tritt ein bei einer sehr hohen und sehr verbreiteten Ausbildung des Verstandes, und bei einer hohen Sicherheit und Ruhe des persönlichen Daseins, und gehört nicht hierher.

In Rom nun war die Sorge für das persönliche Wohlsein befriedigt nach jenen Siegen durch höchst begünstigende Gesetze:

eher konnten die Plebejer die Vornehmen plagen, und taten es. Auch durch die Eroberungen wurde ihre Ruhe nicht gefährdet; aus diesen Einkünfte und Truppen, ohne die souveränen Bürger der Hauptstadt zu belästigen, die nichts begehrten, denn *panem et circenses*. — Mithin: jene Sätze galten gesetzlich; keiner leugnete sie. Doch wirklich zu regieren? Dies konnte sie nur inkommodieren; so hatten sie es besser. Der Staat war ihnen ein Fremdes, wie Tacitus später sagt. — So bei dem großen Volke; [IV, 515] — der Verstand ist kein treibendes Prinzip.

Bei den Aristokraten der Glaube und die Begeisterung daran veraltet, erbleicht, verschwunden: darum auch in ihnen kein Antrieb für den Staat zu wirken. Der Staat ist keinem mehr Gegenstand und Angelegenheit: weder um in ihm seine eigenen Angelegenheiten zu bedenken, weil diese schon bedacht sind, noch um in ihm das Werk des Gottes zu treiben, weil dieser den Gedanken entschwunden ist.

Was wird nun das Augenmerk? Das persönliche Wohlsein. Was dadurch der Staat? Das Gehege, innerhalb dessen wir sicher sind. — Es tritt in die allgemeine Denkart die Ansicht ein: der Genuß des Lebens ist Zweck des Lebens; der Staat nur das Mittel dazu; kurz ganz und gar dasselbe System, das wir oben geschildert haben. Ehemals ist es dagewesen, jetzt wieder

Der Staat Mittel; dies auf eine doppelte Weise: zur Erhaltung des Erworbenen, und um zu gewinnen, durch das Regieren selbst zu verdienen, weil man es sich gut bezahlen läßt. Das erste für das Volk, das zweite für die Vornehmen. Steht es auch dem Volke offen, so wissen diese doch nicht so Bescheid; sie würden auch mit ganz anderen Mitteln von der Habsucht und Raubgier abgewiesen werden. Diese, sich verbergen müssend, erlaubt sich auch verborgene krumme Wege, nicht mehr fechtend bloß mit den Waffen des Verstandes. (So ihre Vaterlandsliebe, wie ein Engländer sagt, gleich der Liebe zum Rinderbraten; jeder schneidet davon sein Stück!) — Dem Staate nun erging es in der Regel so: der Vornehme wollte allerdings die Staatswürden verwalten, die Heiligtümer usf. innehaben (ihrer im Herzen lachend; siehe Cicero!); aber nicht um ihrer selbst willen, sondern um Prokonsulate, Prorätuten zu erhalten, und in diesen

die Provinzen zu plündern; diese vielleicht auch tapfer erobernd und verteidigend, wie der Räuber seinen Raub: — weil jenes Erste die Bedingung, das Letzte der Lohn war. Die Plebs, durch die Wohlfeilheit der Lebensmittel, die öffentlichen Spiele, Triumphe,
[IV, 516] Gerichte, Wahlversammlungen abgehalten und beschäftigt, begehrte nichts weiter.

Zeitalter des Luxus; dessen Prinzip, richtig erfaßt, darin liegt: das irdische Leben und sein Genuß letzter Zweck, nicht Mittel; alles andere nur Mittel dazu. Aus diesem folgt dann das übrige. — Die römischen Schriftsteller, Livius, Sallustius, setzen offenbar darein den Verfall des Staats von der ehemaligen inneren Stärke und Ehrwürdigkeit: *luxuria perditi mores.* — Nicht gerade die große Schwelgerei; darauf kommt es nicht an. Wir sind nicht so, weil wir die Mittel dazu nicht haben, auch nicht die physische Kraft; sind aber nicht um ein Haar besser. Jenes Prinzip, als das Leben bestimmende, macht es aus! — Diese Denkart nun ist nichts Positives, Ursprüngliches. Wäre dies, wie sollte der Mensch zu etwas Besserem kommen! Sie ist die negative. Wenn die Sittlichkeit, die eigentliche Kraft des Verstandes, die Kunsttriebe, die Religion verfällt, so tritt sie ein. Der Mensch muß irgendeinen Mittelpunkt haben, auf den er alles beziehe. Ist ihm alles andere entzogen, so bleibt er sich selbst in seinem sinnlichen Dasein. Dies ist ihm das Sichere, denn er ist das Allerletzte und Schlechteste. Livius hat es wenigstens gefühlt: der Verfall aus der Verachtung der Götter. Woher nun aber diese? Haben die Altvordern sich boshafterweise vorgenommen, sie zu verachten? — Es war notwendig nach dem Gesetze der Zeit, durch den Angriff des Verstandes, der erst nach Jahrtausenden die Kraft gewinnen sollte, das scheinbare Übel wieder gutzumachen, und an die Stelle der verschwundenen Theokratie eines praktischen Gottes zu setzen das Reich des wahren und ewigen Gottes.

Zeitalter des Eigennutzes, herbeigeführt durch den im Streite über Konstitution erschütterten Glauben, indes der Verstand selbst keine begeisternde Kraft hat. Dieser letztere wird nun zum Berechner des Vorteiles: — Aufklärung. —

Wenn es nun einmal dazu gekommen ist nach diesem Prin- [IV, 517]
zipe, daß eigentlich gar keiner mehr für den Staat, sondern alle nur für sich selbst sich interessieren: wie kann der Staat fortdauern, leben und sich regen, vielleicht seine größte Wirkung nach außen haben seit dieser Zeit, wie in Rom es doch geschah?

Es tritt vielleicht ein Genialität: Begeisterung und Getriebenwerden durch das bewußtlose religiöse Prinzip.

1. Man hält dies für ein Zeichen einer guten Zeit: um es umzukehren, begreifen Sie es als Zeichen einer bösen, verfallenden. In der guten alle ohne Ausnahme begeistert vom Willen Gottes, und sich erfassend als sein Werkzeug. Da ist's keine Merkwürdigkeit; wird es gar nicht bemerkt: ein solcher kein Genie, denn Einer eben wie alle. Denken Sie das Urvolk. — In der schlechten Zeit alles versunken; aber ein einzelner: da ist's Wunder! Livius bemerkt es als ein Besonderes in den punischen Kriegen, daß, welchen man auch herausgegriffen, alle den Staat gleich gut geführt. Dies als ein Eigenes gepriesen: ein Senat von Königen; im Vergleiche mit dem Auslande. Später, hätte man dem Marius, Sulla, Pompejus, Cäsar, Antonius, Octavian jeden ersten besten aus dem Haufen gegenüberstellen können, wären sie denn das geworden, was sie waren? Vergleichen Sie nur ihre Zeitgenossen, die öffentlich geschändeten Räuber (Verres), Gauner, Wucherer, Gesetzverdreher und Umgeher, — Bestechende und Bestochene, gänzlich aufgegangen im schamlosesten Eigennutze. Sie waren nicht groß an sich; in jene alten Zeiten versetzt, der Mittelstab: groß nur durch die Kleinheit der Umgebung.

2. Das religiöse Prinzip, bewußtlos wirkend: es bleibt übrig fürs erste in der Sprache: ergreift so das jugendliche Gemüt und entzündet da die Flamme. — Diese Genialität folgt auf ein praktisch religiöses Zeitalter, und kann sich verstecken in Bildern der Nationalgröße, der Nacheiferung, des persönlichen Ehrgeizes. — Sie erzählen, daß den Themistokles die Taten des Miltiades nicht schlafen ließen. Ich bitte, waren denn die Taten an der Schlaflosigkeit schuld, oder etwas im Themistokles selbst? Wenigstens tausend Philister zu Athen wußten sie ebensogut; [IV, 518]
tausend Philologen seitdem nicht minder. Warum denn diese

nicht? Ei, dabei konnte man um seine gesunden Gliedmaßen kommen; ich lobe mir meine Ruhe und Bequemlichkeit, und mein Ordinäres an Speise, Trank und Schlaf. Was will der Mensch mehr! — Nein, ihm standen solche Taten da als das, was schlechthin sein solle, und außer ihm nichts, als Bestimmung des Menschen, als das einzige, was ihm Wert gibt: was ist denn dies nun, als das Göttliche im Menschen? — Dies die Prämisse, entwickelt, wer kann wissen, wie? Die Taten des Miltiades waren nur das Bild, in dessen Beurteilung sich jene tiefere Prämisse zeigte.

Durch dieses über die Eigennützigkeit sich erhebende Prinzip der genialen Begeisterung wurde in den letzten Zeiten der römischen Republik die Welteroberung (des Reiches des alten politischen Gottes) vollendet, und alles unterworfen dem Jupiter Capitolinus.

Welche Folge dies für den Kulturstaat überhaupt hatte, davon sodann, nachdem ich erst die angegeben, welche es innerlich gehabt.

Der Geniale, der allein zu regieren versteht, will es auch allein; die, so es nicht verstehen, besonders, wenn nur für das, was allein sie begeistert, für ihre persönliche Sicherheit und Wohlsein gesorgt ist, können nicht widerstehen, noch wollen sie; der Staat geht aus der Demokratie wieder über zur Oligarchie und Monarchie, — und endet hierin seinen Lauf: eine zweite ganz andere Herrschaft der Genialen, dort der Gottgesandten. Jener Recht das des geistig Stärkeren. Dort das Opfer der Gleichheit dem göttlichen Willen, hier, das der schon errungenen der eigenen Faulheit, Feigheit, Nichtswürdigkeit gebracht. — Theokratie — Geniokratie. — (Nach Tacitus — Müdigkeit, also Feigheit: *incuria reipublicae ut alienae:* „Wen geht der Staat etwas an, wenn ich nur sicher bin meines Lebens und meine Nahrung habe, was will ich mehr! Ich halte es wenigstens für reichlichen Gewinn, für jenes nicht sorgen zu müssen.")

[IV, 519] So der Ursprung der zweiten Monarchie — durch Genialität: aber nicht jede wird so fortgesetzt; denn: 1. Einem religiösen

Zeitalter folgt das geniale. Der größte Teil der Zeitgenossen der Genialen ist durchaus gemein, also ohne Heiliges. Diese letzteren selbst, obwohl ohne ihr Bewußtsein getrieben durch das Göttliche, können in dem, was zum Bewußtsein kommt, sehr profan und gottlos sein; sind es auch gewöhnlich, als Kraftgenies. In einem solchen Zeitalter verstummen darum alle religiösen Anklänge, werden zu einem, dessen man sich in guter Gesellschaft schämt. Da darum keine mehr umherfliegen, so können auch keine mehr herabfallen und zünden in jungen Gemütern. Sprache und Begriff des Zeitalters gehen ganz auf mit der Sinnenwelt, und mit der Berechnung derselben durch den Eigennutz.

2. Ist es auch nicht nötig. Es darf nur eine Form, die den abgegangenen Herrscher ersetzt, gefunden werden, und da findet sich ja aus der Urmonarchie die Erblichkeit im Stamme: und so wird ein solches dem Staate entfremdetes Volk sich sogar freuen, daß es auch mit Wahl und Ernennung keine Sorge habe, sondern daß sein Herrscher ihm im Wege der Natur ohne sein Zutun geboren werde, wie ohne sein Zutun die Sonne ihm aufgeht und untergeht. (Bemerken Sie, daß diese Erblichkeit hier künstlich konstitutioniert ist.) — Wie nun einem solchen Staate sich solle aufhelfen lassen, ist durchaus nicht begreiflich: in ihm ist das Leben erstorben. Hat er keine auswärtigen Feinde, so kann er als dieses *corpus mortuum* fortdauern. Der erste Anfall derselben aber wirft ihn sicher über den Haufen. —

In dem eigentlichen Bürger die Religion aufgegangen in Sinnlichkeit. —

Aber das Bürgertum umfaßte nicht die Menschheit: denn im römischen Reiche 1. Sklaven: zum Teil mit hoher Ausbildung des Verstandes, — Künstler, Räte, Freunde, Erzieher der Herren. — Diese hörten von der Gottheit, von Heiligkeit: sie selbst sollten keinen Teil daran haben. 2. Alle die unterworfenen Völker: ihre Voreltern verehrten einen starken und mächtigen Gott. — Wo ist er hin? Ist er tot, oder hat er uns verstoßen? [IV, 520] 3. Das gesamte weibliche Geschlecht: unmittelbar auch ausgestoßen — nur Mütter der Kinder, nicht Bürger. Dennoch hörten sie davon, hatten zugleich die höchste Empfänglichkeit. Der Mann durch Taten zerstreut: sie ruhend, bedürfend einer

Liebe und Teilnahme: — superstitiös, so daß sie fast nicht zu bändigen waren. Sie auch hernachmals bei Verbreitung des Christentums die ersten, und allen voraus! — So hatte sich gegen den Anfang der römischen Weltherrschaft überall verbreitet ein Erschrecken über die Sünde und Unheiligkeit, und ein angstvolles Streben, in das Bewußtsein, den Schutz, die Liebe einer Gottheit aufgenommen zu werden: durch alle Mittel. So Einweihung in die ägyptischen, persischen, griechischen Mysterien; die Judengenossen; die Summe des Geldes, die aus allen Ländern im Tempel zu Jerusalem aufgehäuft war. Jeder, der so etwas versprach, willkommen. — Dieser Durst nun sollte auf eine ganz andere Weise befriedigt werden, wie er auch das Gelingen dieser Weise vorbereitete: ein Durst, der nur zweimal also sich zeigte in der Geschichte; damals, und zur Zeit der Reformation, und der zum dritten Male dereinst noch wiederkommen wird in einer anderen Gestalt. —

Neue Welt. [IV, 521]

I.

Neuere Geschichte! Die Berechtigung zu dieser Trennung muß uns gegeben werden durch einen absoluten Gegensatz beider; diesen:

Die alte Welt hatte zum letzten Prinzipe einen mit absoluter Willkür das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen ordnenden Gott: — nach uns, damit überhaupt ein solches Verhältnis sei, als das schlechthin notwendige für Sichtbarkeit der Freiheit. — Das Resultat dieses göttlichen Willens war darum ein gegebenes Sein: — eines geordneten Menschengeschlechtes eben; denn vom Sein einer objektiven Sinnenwelt ist da noch gar nicht die Rede.

Das Gegenteil: ein Gott, dessen Wille durchaus nicht geht auf ein gegebenes Sein, sondern auf ein solches, das da sein soll, — auf ein Werdendes, in alle Ewigkeit, und sein soll nicht aus irgendeiner Willkür Gottes, sondern zufolge seines inneren Wesens: dessen Wille darum, falls er absolut gesetzt ist, schlechthin außer sich setzt absolute Freiheit: der darum für sich gar kein Sein seines Objekts begründet, indem, falls es zu einem solchen Objekte kommen sollte, dieses nur durch die außer ihm, und nicht als die seinige gesetzte Freiheit möglich ist. Die Freiheit ist also die absolut sichtbare Substanz, als Sichtbarkeit — Bedingung des Gesehenwerdens — des göttlichen Willens, d. i. des inneren Wesens Gottes und seines Bildes. [IV, 522] Nur in der Form der Freiheit ist Gott sichtbar, — wie er überhaupt sichtbar ist, im Bilde, im Gesichte!

Unmittelbar ist also Gott nur sittlicher Gesetzgeber: aber in der Form der Sichtbarkeit: darum mittelbar Urheber dieser Form selbst, d. i. der Welt (innerhalb dieser Form, d. i. im Bewußtsein). Kurz, unsere oben vorgetragene Lehre von der Freiheit.

Ganz dieselbe ist aber die des Christentums und dies darum das gesuchte Prinzip der neuen Geschichte; nur daß sie bei uns dasteht absolut, außer allem historischen Zusammenhange, und anfangend als die einzige (wie sie selber dies faktisch zu sein vermag, davon geben wir, als Philosophen in reiner Wissenschaft, keine Rechenschaft, indem wir sie als faktisch — als zufällig, außer der auch noch eine andere möglich sei, — gar nicht denken: hier werden wir zu seiner Zeit auch auf diesen Punkt merken müssen); im Christentume dagegen als ein Faktum, ablösend und aufhebend eine andere Lehre, und durch diesen Gegensatz bestimmt in ihrer Form. — Unsere Betrachtung desselben als solchen Gegensatzes dürfte freilich in den gewöhnlichen Ansichten darüber vieles ändern. —

Obiges gibt den Begriff des Himmelreichs, im Gegensatze des Reiches von dieser Welt. Dies die Grundansicht des Christentums: dieser Gegensatz erscheint allenthalben als der eigentlich charakteristische.

Dadurch wird geändert 1. die stehengelassene Ansicht von Gott. Dieser ist nach dem Altertume ein qualitativ unbegreiflicher Geschichts- und Naturanheber: — nach unserer Weise angesehen, grundlose Willkür, der man sich fügen muß: eine Zwangsgewalt. Nach dem Christentume, ein durch sein inneres Wesen bestimmtes Heiliges, ohne alle Willkür.

[IV, 523] 2. Die Ansicht von der Menschheit. Diese stimmt mit dem göttlichen Willen überein nicht durch irgendein gegebenes Sein, sondern durch ein Tun: ist also schlechthin frei: metaphysisch: jeder soll tun nach seinem eigenen Begriffe, zwischen welchem und dem Willen Gottes durchaus kein Mittelglied eintreten darf: er hat darum keinen Herrn außer physisch sich selbst, sittlich Gott: ist also auch politisch frei und unabhängig von jeder Obergewalt. Menschheit ist nichts, denn diese mit dem göttlichen Willen übereinstimmensollende Freiheit. Darin besteht ihr

— der Menschheit — Wesen. Schlechthin alles daher, was Mensch ist, ist gleich in Absicht der Freiheit: das Christentum darum das Evangelium der Freiheit und Gleichheit: der ersteren nicht bloß im metaphysischen, sondern auch im bürgerlichen Sinne: Aufhebung aller Oberherrschaft und bürgerlichen Ungleichheit. So folgt's aus dem Grundprinzipe: was dabei noch zu bedenken ist, wird sich finden.

Daraus ergibt sich: Da alles, was Mensch ist, auf die gleiche [IV, 524] Weise berufen ist durch Freiheit darzustellen den göttlichen Willen, so hängt alles ohne Ausnahme auf die gleiche Weise zusammen mit der Gottheit, und ist, falls Gott ein Bewußtsein zugeschrieben wird, auf die gleiche Art befaßt in diesem, allen Seinen auf dieselbe Weise geneigten und gnädigen Bewußtsein. Nichts, was Menschengesicht trägt, ist ausgeschlossen von der gleichen Gnade, nichts sündig oder verworfen. Ein Evangelium der Versöhnung und Entsündigung — historisch genommen, nicht metaphysisch: d. h. nicht, als ob in Gottes ewigem Wesen bis auf Jesus wirklich es so ausgesehen hätte, wie in dem Gotte des Altertumes, sondern nur, daß erst jetzt in der Erkenntnis der Menschen diese Ansicht von ihrem Verhältnisse zur Gottheit treten soll an die Stelle der früheren, tief eingewurzelten.

Folgerungen: Das Christentum ist darum durchaus eine Sache des Verstandes, der klaren Einsicht: und zwar des individuellen Verstandes eines jeden Christen, keineswegs etwa eines stellvertretenden. Denn schlechthin jeder soll gehorchen dem [IV, 525] von ihm selbst als solchen verstandenen Willen Gottes, indem nur unter dieser Voraussetzung derselbe durch die Freiheit geschieht, wie er ja allein dadurch geschehen soll.

Aber der Verstand begründet sich nur in sich selbst, und hängt zusammen nur mit sich selbst. So wie oben gesagt worden, soll also der Christ überhaupt sein auch nur zufolge seiner freien Einsicht. Jeder Christ darum muß zuvörderst einsehen, und klar verstehen, daß er den Willen Gottes nur nach seiner klaren Einsicht tun solle, einsehen und verstehen eben sein ganzes Verhältnis zur Gottheit.

1. Das Christentum ist darum zuvörderst Lehre. Es setzt sich die Aufgabe zu bilden den Verstand der Menschen, und

zwar den aller Menschen ohne Ausnahme, zu einer gewissen Einsicht, zur absoluten, des Verhältnisses der Menschheit zu Gott.

Es ist bis jetzt anerkannt und wird fast einseitig betrieben, daß es sei Mitteilung einer Erkenntnis, eines Systems. Doch stutzen sie wieder, wenn man es konsequent durchsetzt. Darin besteht auch sein Gegensatz mit dem Altertume, dem Heidentume. Dort Glauben, hier unmittelbare, selbsteigene Einsicht eines jeden: dort stellvertretende Offenbarung, die in den Inspirierten
[IV, 526] selbst sich nicht Rechenschaft geben konnte bei dem zu Ende gekommenen Verstande, ebendarum von anderen auch nicht zu verstehen, sondern nur zu erfassen war in einem verstummenden und betäubten Autoritätsglauben; hier schlechthin unmittelbare Offenbarung in der individuellen Selbstanschauung eines jeden. Dort Mittlerschaft zwischen Gott und dem Menschen, hier Aufhebung des Zwischengliedes, und so unmittelbarer Zusammenhang. So ist's. Doch dieser Gegensatz mit dem richtigverstandenen Heidentume ist fast gar nicht gemacht. — Was aber in den Äußerungen des Christentums selbst mitverstanden, und zu der entgegengesetzten Meinung, es sei eine Religion des Glaubens, gedeutet wird, werden wir zu seiner Zeit ersehen.

2. Es ist Lehre. Aber dies nicht allein, dies nicht wahrhaft und in seiner letzten Bedeutung. Wenigstens können wir es so nicht nehmen wollen, indem wir es nicht zum Gegensatze einer Lehre in einer Geschichte der Lehre überhaupt, sondern zum Gegensatze einer Verfassung machen in einer Geschichte der Menschheit, als sich entwickelnder Freiheit überhaupt. Nach
[IV, 527] uns muß es darum selbst Verfassung sein, durchgreifende historische Umschaffung des Menschengeschlechtes, bis hinein in die Wurzel, die durch den früheren Zustand nur vorbereitet und möglich gemacht wurde. Wir müssen es so nehmen, wobei uns freilich der Beweis obliegt, daß wir es auf diese Weise richtig gestellt und angesehen haben.

Also nicht nur Lehre, sondern Verfassung, Bestimmung des wirklichen Seins des Menschengeschlechtes ist es. Auch dies gibt eine doppelte Ansicht. Zuvörderst und überhaupt: das Sein des Menschen nach dem Christentume besteht darin, daß er durchaus keinen Herrn habe außer Gott, kein Gesetz aner-

kenne, als das göttliche, das da sich richtet nur an seine Freiheit. Das mit dem Bewußtsein der Evidenz ergreifende Bild dieses Zustandes in allen beabsichtigt die Lehre. — Diese kann immer diesen Zustand setzen, als einen, der da sein soll, und dadurch ist das wirkliche Sein in nichts geändert: das Christentum ist dann noch weiter nichts geworden, denn Lehre. — Es kann auch, welches die erste Weise des wirklichen Seins ist, innerlich den Willen aller bestimmen, daß sie — mit diesem guten Willen — keinen Herrn und Gesetz anerkennen, als Gott, und fertig sein würden, allein ihm zu gehorchen, wenn sein Gesetz sich nur zeigte, und jede andere Gesetzgebung aufhöbe. — Sodann ist das Christentum innerlich realisiert in dem Willen des Menschen, und es folgt daraus, daß ein Staat nach altertümlicher Form, wenn er auch etwa noch ist und die Menschen zwingt, wenigstens des inneren Beifalls und Glaubens entbehrt, und daß jene Gesinnung ihm feindselig ist, und ihn umstürzen würde, sobald sie äußere Tatkraft erhält. Oder, welches die zweite durch die erste bedingte Weise des wirklichen Seins ist, Gott wird wirklich und in der Tat alleiniger Herr, ohne Zweifel durch den Umsturz jedwedes anderen Herrn, es tritt eine Verfassung ein, in der jeder gehorcht nur dem von ihm selbst deutlich erkannten Willen Gottes. Es ist wohl klar, daß nur im letzteren Falle das Christentum wirkliche Verfassung des Menschengeschlechtes geworden wäre, und daß derjenige, der da sagt: das Christentum ist nicht etwa bloße Lehre, sondern es ist wirkliche Verfassung des menschlichen Geschlechtes, sage: zu einer solchen Ordnung der Dinge soll es durch dasselbe kommen, muß es dadurch mit absoluter [IV, 528] Notwendigkeit kommen. Dies darum hätte ich durch das Bisherige gesagt, mit gutem Bedachte, es also sagen wollend. Ich hätte ein historisches Faktum *a priori* abgeleitet, geweissagt: — der Beweis des Rechts liegt mir noch immer ob.

In Beziehung auf die dadurch gegebene Übersicht der ganzen Geschichte wäre nun die Frage, ob ich mit dieser neuen Geschichte die ganze abzuschließen gedenke, oder noch eine neuere und vielleicht allerneueste annehme. Im ersten Falle, worüber dann freilich der Beweis zu führen wäre, würde von unserem Standpunkte allerdings eine Übersicht der gesamten Geschichte

des menschlichen Geschlechtes auf der Erde möglich: sie zerfiele in Entwicklung der Freiheit und Aufgeben der entwickelten, Unterwerfung derselben unter die Herrschaft Gottes: beginnend von einer faktischen Herrschaft desselben, einer Theokratie des Glaubens, als der alten Zeit, fortlaufend bis zu einem für jedermann verständlichen und verstandenen Reiche Gottes auf der Erde, als dem neuen und zweiten Weltalter.

Was nun insbesondere den ganzen Umfang der in diesen Vorlesungen vor Ihnen angestellten Betrachtung betrifft, falls sich etwa finden sollte, daß dasselbe, was ich Ihnen zu Anfange abgeleitet und hingestellt habe als das durch den Verstand schlechthin geforderte Reich des Verstandes, zugleich wäre das durch das Christentum gesetzte, und in seiner Grundlage schon wirklich eingeführte Reich Gottes auf der Erde: so würde sich dasjenige, was erst erschien als eine willkürliche und mit Kunst zu lösende Aufgabe der Wissenschaft, verwandeln in eine absolut notwendige Aufgabe der Zeit und der in derselben sich entwickelnden Geschichte, die nicht umhin kann gelöst zu werden. Anstatt Regeln zu geben irgendeiner Freiheit, wie ich zu wollen schien, hätte ich bloß zu entwickeln ein historisches Gesetz, und Sie auf das ruhig zu erwartende Resultat desselben zu verweisen. Meine Untersuchung hätte ihre Natur geändert, und aus einer philosophischen sich verwandelt in eine historische. Die Hauptsache hierbei wäre freilich, die Wissenschaft selbst und die praktische Kunst derselben nicht, wie sie erst stand, absolut zu setzen, [IV, 529] sondern sie selbst als ein Glied der Geschichte abzuleiten, und sie dieser, und insbesondere dem Christentume, dessen eigentliche Aufgabe ja durch dieselbe gelöst werden soll, als Mittel unterzuordnen. So, sage ich, das Verstandesreich unter die Garantie des Christentums, als eines historischen und mit historischer Notwendigkeit sich entwickelnden Prinzipes gesetzt, wird sich sagen lassen, warum es bisher zu demselben nicht kommen konnte, weil nämlich das Christentum noch nicht so weit entwickelt war; daß es aber notwendig und aller menschlichen Freiheit zum Trotze zu ihm kommen muß, weil das Christentum sich entwickeln muß bis zum Ende: wann es ferner dazu kommen wird, nicht in Jahreszahlen, sondern in Epochen, d. i. was vorher noch

geschehen muß. Auf diese Weise darum werde ich meine wissenschaftliche Aufgabe lösen, und Sie haben hierin die Übersicht dessen, was ich noch zu sagen habe.

II.

Der Gegensatz alter und neuer Welt besteht in ihrer Verfassung, der Bestimmtheit der Menschen als Gesellschaft: ihr Prinzip ist die Ansicht von Gott und seinem Verhältnisse zur Menschheit. Nach der alten Welt fordert Gott willkürlich einen gegebenen Zustand derselben: daraus Ungleichheit, mittelbare Herrschaft Gottes; d. i. Menschen hatten Menschen zu Herren. Dies Prinzip ist abgelaufen; wir bedurften darum ein anderes, dies: Gott fordert die Ergebung des Willens: ist sittlicher Gesetzgeber der Freiheit: dies sei das Christentum, sagten wir, es dadurch hinstellend als Prinzip eines wirklichen Weltzustandes, eines Zustandes der Menschheit, als einer Gesellschaft. Unsere Aufgabe blieb darum zu zeigen, wie sie dies werden könne, also aus jenem, als Prinzipe, dieses als das Prinzipiat abzuleiten: wir werden darum die neue Zeit nicht, wie die alte abgelaufene, als gegeben auffassen, sondern sie ableitend weissagen. Dies ist von nun an unser Geschäft. Fände sich nun dieser Zustand als derselbe, den wir erst philosophisch gefordert, so wäre unsere Aufgabe: wie es zu ihm kommen solle, rein historisch (nicht [IV, 530] als Aufgabe der Freiheit, sondern als notwendiger Erfolg nach einem Gesetze) gelöst.

Zuerst darum hätten wir das Christentum zu schildern, als eine geschichtliche Erscheinung es auffassend (nicht etwa erdenkend), es richtig verstehend, indem wir erstlich das Mannigfaltige aus seiner Grundeinheit ableiten, und diese Grundeinheit wieder aus jenem erfassen, nach der Regel: ein solches Mannigfaltige gibt eine solche Einheit, und umgekehrt; zweitens aber die Einheit selbst verstehen aus ihrem Gegensatze, dem Prinzipe der alten Welt.

Das erste wäre, wenn es vollständig auf alle Äußerungen der biblischen Schriften, dann der Kirchengeschichte zurückgeführt

werden sollte, ein umfassendes Unternehmen. Hier nur die Grundzüge; selber darin ausgeführter verfahrend, als es für unseren Zweck der Ableitung nötig wäre, um die Irrtümer abzuweisen. Quell derselben ist der Mangel der Begriffseinheit, das nur Zusammenschichten des Mannigfaltigen ohne organische Einheit einer Ableitung, das Beieinander- und nicht Durcheinandersein desselben: sodann auch der Mangel des Gegensatzes, wodurch das Hauptmerkmal, daß das Christentum ein historisches ist, zur unsäglichen Verwirrung verloren geht. Auch werden wir es nicht so machen, wie Neuere, die es recht gut zu machen suchen. Das Christentum sei etwas, nicht nichts, nicht ein solches, das in anderer Gestalt, z. B. der Philosophie, auch da ist, und darum nur das Unverständliche und Unverständige herausheben, das sie selbst durch ihr Nichtverstehen sich erst machen. Nach uns ist es durchaus verständlich, durch Wissenschaftslehre. Diese enthält den Lehrinhalt desselben in ihrer Form. — Aber wie denn, wenn die Wissenschaftslehre selbst nur durch das Christentum faktisch möglich wäre, sein könnte nur als wissenschaftlicher Begriff, Exposition des vorausgegebenen Christentums; wenn sie ferner, in sich selbst tot, nur durch jenes eine das Leben bestimmende Kraft bekommen könnte (wie sie diese erhalten werde, ist ja unsere versprochene Hauptableitung): wäre es denn sodann nichts?

[IV, 531] Der wesentliche Einheitsbegriff des Christentums ist das Himmelreich. (Auch dieser ist mißgedeutet, und bis jetzt kaum richtig verstanden. — Auf immer für ähnliche Äußerungen, die ohne diese Beschränkung hart erscheinen, und Haß erregen müssen, gemerkt: gelebt kann er sein, und ist's ohne allen Zweifel: aber ein anderes ist Sein, ein anderes Verstehen, d. i. ein Bild haben dieses Seins, das da ausdrückt dessen Gesetz.)

Himmel bedeutet das Übersinnliche, durchaus nicht Erscheinende, rein Intelligible, die Freiheit (die — das setze ich hinzu zur Verdeutlichung, in jenem Begriffe ist darauf noch nicht Rücksicht genommen — zu einem Teile des Erscheinenden sich ver-

hält wie Prinzip zum Prinzipiat). Der Gegensatz ist das Erscheinende, Irdische, was da ist von der Welt.

Jene Freiheit wurde durch Christus verkündigt, der objektiven Bemerkung hingestellt, ferner ein Reich derselben Freiheit, und eine Beherrschung seiner durch Gott, gegenüber dem Reiche von dieser Welt, unter dem Fürsten der Welt, eben dem alten heidnischen Gotte. Gott ist unmittelbar und ohne Dazwischenkunft der Bestimmer desselben. — Daß es dazu komme, dazu gehört, daß der Mensch, das freie Subjekt, mit gänzlicher Absterbung des eigenen Willens sich ihm hingebe. — Dies Gott: [IV, 532] und dies allein. Alle andere Äußerungen desselben sind als unmittelbare fallen gelassen. Dies der Mensch; und nur unter dieser Bedingung ist er wahrhaft da. Dies das Verhältnis beider.

Zuvörderst die Umdeutung: der Wille Gottes ist ewig, unvergänglich. Was darum zu dessen Werkzeuge sich macht, ist gleichfalls über allen Tod, d. i. Untergang, oder Abänderung jener seiner wesentlichen Grundeigenschaft hinaus: es ist etwas, das notwendig, ewig und unveränderlich ist, und ihm selbst seine Unveränderlichkeit zusichert. — Dies kann jeder werden zur Stunde; darum zur Stunde vom Tode zum Leben durchdringen. Dies hat man nun umgedeutet und gesagt: — der Himmel nur nach dem Tode: den Ausdruck Tod nicht begreifend. Wahr ist's, nur nach dem Tode, aber dem Tode während des äußeren Lebens [IV, 533] hienieden, dem Absterben der Welt. Dieses aber hat man verwechselt mit dem Tode, als einer äußeren Begebenheit, und gemeint, nur nach diesem: dies sei der Himmel; eine Verwechslung, wenigstens Vermengung, welche schon von den Aposteln gemacht worden. Falsch. In der Lehre Jesu unterscheiden sich zwei Zustände: der eine, das Getriebensein vom eigenen Willen; dieser, wie er auch sein möge, wie sittlich und glänzend scheinbar, ist nichts, außer Gott, der Tod, das Begrabensein. In diesem werden schlechthin alle Menschen geboren. Diesem nun muß man absterben; dies ist der Tod und die neue Geburt, der Durchbruch zum wahren Sein und Leben. Wer dies, — der hat das [IV, 534] Leben in ihm selber, lebet in Ewigkeit, über ihn hat der Tod keine weitere Gewalt. Der äußerliche Tod macht im Christentume gar keine Epoche, es wird von ihm nicht geredet, er ist ver-

sunken in das allgemeine Nichts der gehaltlosen, im Christentume einmal für immer vernichteten Erscheinung.

Die in den Gräbern liegen, werden die Stimme hören und leben: hat man nicht aus dieser und ähnlichen Stellen einen jüngsten Tag, und eine allgemeine Totenerweckung gemacht? So viel mir bekannt ist, bis jetzt allgemein. Es ist daran kein wahres Wort: so, wie gesagt, ist's zu verstehen; Himmel ist ewiges Leben aus, von und durch sich; wer aber hier nicht dazu kommt, der nie. Wenn das Heidentum ein künftiges Leben annahm, so war dies nur eine Fortsetzung des hiesigen sinnlichen, und der Tod die Verbindung beider. Anders das Christentum, dies setzt das Ewige in das Zeitliche hinein, als den eigentlichen Anfang des Zeitlichen selbst.

Die Offenbarung dieses Reiches, die Einladung, Glieder desselben zu werden, und die allgemeine Anweisung, wie dies zu machen, das ist das Wesen des Christentums, sein absoluter, ewiger, von der Zeit unabhängiger Zweck für alle Zeit.
[IV, 535] Dies auch der ganze: daraus ist alles abzuleiten, darauf zurückzuführen. Dies wird auch in den durch die sicherste Veranstaltung zur Erhaltung desselben vor uns liegenden unsterblichen Schriften des neuen Testamentes als die Hauptsache behandelt, und jene zwei Zustände als Wiedergeburt und Tod bei Johannes, als Leben im Geiste und im Fleische bei Paulus bezeichnet. Dasselbe ist auch von der durch ihre Früchte bestätigten Partei der sogenannten Mystiker vom Anfange an bis jetzt für die Hauptsache gehalten worden.

Aus ihm und durch dieses ist ein zweiter Hauptteil zu begreifen und abzuleiten, der historische, enthaltend Lehren, die nur im Gegensatze mit anderen, aus dem Zeitglauben hervorgehenden Behauptungen, um diese zu vernichten, gesagt wurden. Ihr Dasein ist bedingt durch den Gegensatz; nur durch ihn, und mit ihm zusammengenommen, sind sie verständlich. Hat die Lehre Erfolg, so muß doch der Gegensatz einmal wegfallen; mit ihm aber fällt zugleich die Bestreitung. Will man sie, sie für ein Ewiges haltend, auch dann noch beibehalten, so wird man ihnen einen anderen Sinn geben müssen; oft keinen finden, und sodann genötigt sein, Unsinn zu reden.

Ich will das Wesentliche dieses historischen Inhaltes, dieser durch die Zeit bedingten Lehren aus dem Gegensatze des Christentums gegen die Zeit seiner Entstehung sogar ableiten.

Jene Grundansicht des Christentums, die rein geistige Welt, war durchaus neu in der Zeit, vorher unerhört. (Dies ist ein historisches Postulat, wovon der Widersprechende das Gegenteil beweisen müßte aus irgendeiner vorchristlichen Äußerung. Nur werde es nicht gemacht, wie gewöhnlich, hineingetragen, alles in seinem Sinne genommen. Diese verstehen keine Geschichte: sie geben gar keine zu: ihnen bleibt die Welt, wie sie ist: für das Fassen der eigentlichen Frage vom Werden, ja für das Bild des Werdens ist ihr Verstand verschlossen. So tragen sie auch wohl hier recht mit Kunst hinein durch Umdeutung der Schriften des alten Testamentes. Dies ist ein grober Mißgriff, auch gegen ihr System, daß Christus sei aller Vorbild. — Wir sollten uns doch nicht so sehr gegen dieses Bekenntnis der Neuheit sträuben; denn für die Menge, für die sichtbare und anerkannte christliche Kirche ist sie noch heute, fast zweitausend Jahre nach Christo, neu in ihrer wahren Kraft und Reinheit.) [IV, 536]

Auch Jesus hatte es nicht von einem anderen gehört oder überliefert bekommen, sondern es rein in sich selbst angeschaut, — wie wir mit gutem Fug postulieren. Rein durch Anschauung und Begriff seiner selbst war er dazu gekommen. Was heißt dies? Was denken wir durch eine solche Voraussetzung, nach den Gesetzen der Anschauung und des Begriffes überhaupt? Was heißt das, das Himmelreich erhalten durch Verstehen seiner selbst? Eine analytische Aufgabe. Dabei etwas tiefer zu gehen, indem wir Jesu seinen notwendigen Begriff von sich selbst nachkonstruieren: es ist der Mühe wert, teils um innerer Wichtigkeit, teils um des Lichtes willen, welches es über die ganze Menschengeschichte verbreitet. Es kommt dazu, daß wir einen der Sätze, die hierbei hervorgehen, auch noch anderwärts brauchen werden.

Verstehen heißt, das Gesetz sehen, wonach ein gewisses Sein zustande kommt, — genetische Erkenntnis. — Ein solches

Verstehen, als freie Kunst getrieben, wie es in der Philosophie getrieben wird, setzt ein Bild jenes Seins voraus, über welchem man indifferent darüberschwebt, es darum nicht selbst ist. Dieses Bild, in seiner reinen Absonderung gefaßt und festgehalten, steigert sich nach und nach zum Begriffe.

Auf diese Weise konnte es mit dem Verstehen des Himmel-
[IV, 537] reiches im Verstande Jesu nicht zugehen; denn das vorausgesetzte Bild ist weder durch die sinnliche Erfahrung möglich, noch konnte es ihm als Aufgabe einer freien Konstruktion durch einen anderen gestellt werden, wie es bei uns in Mitteilung der Wissenschaft geschieht, da der Voraussetzung nach dieses Bild vor ihm nie in eines Menschen Verstande wirklich geworden war.

Nicht ein Mögliches darum, sondern ein Wirkliches im unmittelbaren Bewußtsein seiner selbst, sein unmittelbares, ihm also ohne alle sein Zutun gegebenes Sein mußte er durch diesen Begriff begreifen. Wie mußte sich dies Selbstbewußtsein ausdrücken? Er war unmittelbar, ohne ihm bewußte Freiheit, durch sein Dasein Bürger des Himmelreichs; sein Wille ging auf, und war gefangen in einem höheren Willen, er war dessen Werkzeug, und so wurde er seiner sich bewußt. Auf dieses erste Merkmal nun geachtet! Er war, was wir ein bestimmtes künstlerisches oder praktisches Genie nennen, mit einem angeborenen Triebe zu einem gewissen Tun. Kaum ist nötig zu erinnern, daß dies ein bestimmter Trieb des Willens sein mußte, denn das Allgemeine ist nichts Wirkliches.

Nun aber würde er, dieses sein Sein anschauend, sich begriffen haben als eben *getrieben*, damit gut, und sein Begriff wäre zu Ende: keineswegs aber, als getrieben durch das Absolute, Übernatürliche, Gott. Also — seine Willensbestimmtheit mußte zugleich den klaren Begriff ihrer selbst, ihren Exponenten mit sich bringen; nicht bloß den Begriff des Faktums, sondern auch dessen Charakter; so daß jener organisch mit diesem vereinigt, und dadurch selbst gesetzt, letzterer nicht etwa ein bloßer Zusatz zum ersteren war. Dies war möglich nur auf die Weise,
[IV, 538] wenn es die Bestimmung seines Willens war, *Stifter* des Himmelreichs zu werden, alle Menschen ohne Ausnahme zu Bürgern desselben zu machen. Dann führte das Bewußtsein seines eigenen

Seins seinen Exponenten bei sich, weil es ein Handeln nach diesem Exponenten war.

Stückweise: wie er von seinem Dasein überzeugt war, so war er es von seinem Berufe, das Himmelreich zu stiften, d. i. die Menschen zu überzeugen, daß sie absolutes Prinzip wären; dieses hingegeben werden müsse an einen höheren, durchaus nicht in ihnen liegenden Antrieb, und sie zu vermögen, also sich hinzugeben, damit allein herrsche, und Prinzip alles Lebens sei Gott. Woher nun dieser sein Beruf? Der Inhalt desselben erklärte ihn: es war eben dieses Hingegebensein seines eigenen freien Willens an jenes höhere Prinzip, was er verkündigen sollte, er war durch sein Sein, wie er alle machen wollte. Wiederum — jenes Verhältnis der Menschen zu Gott war ihm gewiß durch nichts anderes, als durch seinen unmittelbar gewissen Beruf, ein solches Verhältnis zu realisieren, und der Stifter des Himmelreichs zu werden. Anders ist es dem Wissenschaftslehrer ge- [IV, 539] wiß: ihm leuchtet es ein als Bedingung des Seins der Menschen überhaupt: nur Gott ist; was außer ihm, ist seine Erscheinung; aber nur also vermag er zu erscheinen, wie er aus dem allgemeinen Gesetze der Erscheinung selbst einsieht. So nicht bei Jesu, weil es bei ihm nicht also möglich war, weil diese Einsicht der Wissenschaftslehre einen Jesus in der Zeit voraussetzt. Bei ihm war es wahr, zufolge des unmittelbar gewissen Berufes, eine Verfassung zu stiften, welche dies als ihre Möglichkeit voraussetzt. Die Wahrheit darum abhängig von diesem Faktum des Berufes.

Darum zuvörderst, — was für uns ein Metaphysisches ist, konnte nur für ihn ein Historisches sein. Für ihn war es wahr durch seinen Beruf; da er über dieses sein Selbstbewußtsein nicht zu Gesetzen hinausging, überhaupt nur durch seinen Beruf. Seit diesem Berufe erst ist dieses Verhältnis; die ganze frühere Zeit fällt anheim dem Zustande, der in ihrer Geschichte sich ausspricht, indem dieses gesamte Wahrfinden über unmittelbare Geschichte gar nicht hinausgeht.

„Gott sendet mich, das Himmelreich zu stiften; dessen bin ich unmittelbar gewiß. Gott kann nicht zu dem senden, was nicht möglich ist, mithin ist ein Himmelreich, so wie ich es

stiften soll, möglich, und alle Bedingungen desselben sind gegeben. Warum? Weil Gott gesendet hat; also nicht über die Sendung hinaus geht der Beweis: jenseits derselben behaupten wir gar nichts, und bescheiden uns unserer Unwissenheit."

Der *nervus*: die Einsicht des Verhältnisses und seiner allgemeinen Wahrheit ist gegründet lediglich auf den göttlichen Beruf, der innerlich klar ist, nicht auf Einsicht in ein Gesetz. Diesen umgestoßen oder seine Gewißheit getrübt, so ist alles umgestoßen.

Nochmals: Irgend einmal, in einem bestimmten Zeitpunkte in Jesu Leben fiel in Jesu Verstande die Begebenheit vor, daß ihm klar einleuchtete, als der an ihn gestellte Beruf, das Himmelreich
[IV, 540] in dem erklärten Sinne des Wortes, zu stiften. Durch den Inhalt dieses Berufes wurde ihm nun klar desselben Form, indem er sich selbst als eingeborenen Bürger des Himmelreichs, und als ersten begriff. Beides durchaus in Einem Schlage, indem beides nur mit- und durcheinander möglich ist. Dieser Revolution in Jesu Verstande, diesem eigentlichen Durchbruche der Klarheit über sich selbst ging freilich ein Zustand der Unklarheit vorher, — denn außerdem wäre jenes Selbstbegreifen, mit welchem eigentlich das Christentum anhob, kein bemerkbares, durch seinen Gegensatz abstechendes Faktum geworden; und vorbereitende Überlegungen, die ihm das Mittel, jenen Begriff zu bilden, die Bilderelemente angaben. Diese waren nun ohne Zweifel Betrachtungen der alttestamentlichen Lehren von Gott und seinem Verhältnisse zu den Menschen, die ihn nicht befriedigten. Warum nicht? Weil in ihm dunkel und unentwickelt ein anderes höheres Bild lag. Woher? Absolut durch sein individuelles Dasein, aus Gott. — Dies ist bedeutend. An diesem Gegensatze gestaltete sich nun dieses Bild zur vollkommenen Klarheit und Bestimmtheit; nicht etwa durch den Gegensatz, durch Steigerung desselben, — aus nichts wird nichts, aus Irrtum keine Wahrheit. Jedes so erzeugte Bild aber ist zuerst problematisch: was gab ihm die Wahrheit? Für uns gibt sie demselben Bilde die alleinige Begreiflichkeit des vorfindlichen Seins durch dasselbe; für ihn —

die unmittelbare Anschauung desselben an einem Exempel: er selbst stand in diesem Verhältnisse zu Gott, und durch ihn schlechthin alle Menschen, die mit ihm und nach ihm lebten: also das Bild war in seiner Anschauung realisiert.

Die Einsicht in die Wahrheit des Himmelreichs war also eine absolute Fortbestimmung seiner faktischen Anschauung und Verstandes durch ein Ursprüngliches aus seiner Individualität, d. i. aus Gott: — wie es in dieser Form durchaus mit allen tüchtigen Menschen auf der Welt hergeht.

Um der Sache die höchste Klarheit zu geben, — von einer [IV, 541] anderen Seite, durch ein anderes Hilfsmittel. Aus der faktischen Entwicklung des Menschengeschlechts läßt eine gewisse Person in der Geschichte, die eigentliche Hauptperson in derselben, der Anfänger aller wahren Geschichte, sich als schlechthin notwendig nach einem Gesetze *a priori* ableiten. Diese schlechthin notwendige Person stimmt überein mit dem, was die Erzählungen uns von Jesu berichten, und wir verstehen dies Gesetz und seine Anforderungen in einem organischen Zusammenhange nur, wenn wir Jesus als diese notwendige Person denken.

Die Sache verhält sich so. Das Menschengeschlecht soll mit eigener Freiheit, ausgehend von einem entgegengesetzten Zustande und diesen vernichtend, sich erbauen zu einem Reiche Gottes, zu einer Welt, in der Gott allein Prinzip sei aller Tätigkeit, und nichts außer ihm, indem alle menschliche Freiheit aufgegangen ist, und hingegeben an ihn. (Dies ist die Absicht des Erdenlebens, dieses ewige Sichmachen, nie abreißend wegen Tod und Geburt; dagegen in dem höheren Leben das Machen wegfällt, und das Sein vorausgesetzt wird.) Dies geschieht einzeln durch jedes Individuum, indem die unmittelbar sich bestimmende Kraft der Freiheit nur in individueller Form vorkommt. — Aber dazu bedarf es eines Bildes dieser Bestimmung des sich Ertötens und Hingebens. Dieses Bild könnte die Menschheit haben nur durch eine vorhergegangene Freiheit: — sinnlich nicht, denn das ganze Verhältnis ist ein übersinnliches. — Also die Freiheit setzt

voraus das Bild, und das Bild setzt voraus die Freiheit. Dieser Zirkel löst sich nur so, daß das Bild einmal Sache, Realität sei, schlechthin ursprünglich und grundanfangend in einer Person sich verwirkliche. Dies nun bei Jesus.

Folgendermaßen darum begriff notwendig der Erste, dem das wahrhafte Sein klar wurde als ein Himmelreich, zuvörderst sich
[IV, 542] selbst, sein Verhältnis zu Gott, sodann sich gründend auf die Wahrhaftigkeit dieses seines Verhältnisses, das aller Menschen:

1. Er war berufen durch Gott. — Dies fand er faktisch vor.

2. Der Inhalt seiner Berufung, seine Verkündigung und sein Geschäft an dem Menschengeschlecht war wahr — nicht aus allgemeinen Gründen, wie für uns, — sondern um der Wahrheit und Göttlichkeit seines Berufes willen. Dieser war eine Zeitbegebenheit, darum zufolge eines freien Entschlusses Gottes, — nicht, wie für uns, zufolge eines inneren Gesetzes des göttlichen Erscheinens. — Daß alle Menschen Bürger werden könnten und sollten, war nur dadurch wahr, daß Gott es durch Jesus versprechen ließ, darum nur unter der Bedingung, daß er durch Jesus rede, diesen berufen habe, zu dieser Stiftung. Also das Himmelreich datiert von jener Zeit.

3. Jesus darum der erste Bürger des Reiches, in welcher Art, sogleich.

4. Setze man, wie man ohne Zweifel, durch den Zusammenhang genötigt, setzen muß, es habe Jesu beigewohnt folgende Einsicht: was für die Entwicklung des Menschengeschlechts faktisch gegeben sein muß, wie nach unserer obigen Deduktion ein Jesus, ist gegeben nur einmal in der Zeit, und wiederholt sich nicht (weil sodann das erste nur Probe wäre, und noch dazu verfehlte); es ist für das ganze Menschengeschlecht. Er ist darum in seiner Form einzig: alle, die in das Himmelreich kommen, gelangen dazu nur durch ihn, das durch ihn hergegebene Bild. Er
[IV, 543] darum der erste, und der geborene, und der einzige geborene, der eingeborene Bürger und Sohn, Werkzeug und geistige Effekt: außer ihm keiner geboren, weder vor ihm, weil er sodann nicht sein konnte, noch nach ihm, weil er sodann vergebens, und nicht

für das ganze Geschlecht da wäre. Alle darum sollen durch das von ihm in die Zeit eingeführte Bild, vermittelst der eigenen Freiheit, in dieses Reich kommen: wiedergeboren werden von ihm aus. (Diese Anforderung der Wiedergeburt an alle hat er ja nie von sich ausgesagt, wie er ja im entgegengesetzten Falle gesollt hätte.) Er war der eingeborene Sohn Gottes, durch den allein alle selig werden können, die es werden. Kein anderer Name, andere Person, andere Veranstaltung. Keine Botschaft, Evangelium nach ihm, weil dies das Evangelium der absoluten Wahrheit und Realität ist. (Wer ein anderes Evangelium predigt, sei es ein Engel vom Himmel, sei verflucht.[1])

Dieses, — die Bedingtheit alles göttlichen Reiches auf der Erde durch eine erste Erscheinung des Begriffes desselben in derjenigen Form, welche sie nach den Gesetzen der Erscheinung überhaupt haben mußte, in der Form eines Christus, — ist nun eine ewig gültige historische Wahrheit für jeden, bis an das Ende [IV, 544] der Tage, der jene Erscheinung als Faktum erfassen, und als solches sich in der Reihe der Fakten genetisch machen wird. Er wird auf einen einst vorhanden gewesenen Christus stoßen, auf einen eingeborenen Sohn Gottes, einen Menschen, den Gott unmittelbar zu seinem Werkzeuge gemacht, um durch ihn alle einzuladen, sich selbst mit Freiheit, durch freie Hingebung, dazu zu machen. Wahr darum ist, daß es notwendig einen Sohn Gottes gibt. So hat es sich auch in der nachfolgenden Geschichte bestätigt. Alle nachfolgende Entwicklung der Freiheit hat sich gegründet, und ist bedingt gewesen durch das Vorhandensein jenes Evangelii; von der Philosophie werde ich dies noch besonders zeigen. Wie wir uns stellen mögen, in den Boden der christlichen Zeit hinein sind wir gesetzt, durch seine Einflüsse ist das faktische Grundsein bestimmt, von welchem wir ausgehen.

Wer, sage ich, jenen Begriff nicht nur überhaupt erfaßt, ihn vielleicht lebt, und sich ihm einbürgert, wozu es des einfachen Absterbens seiner selbst bedarf, sondern auch auf ihn als ein Faktum reflektiert (was er ja unbeschadet des eigentlichen Inhaltes und der praktischen Anwendung sehr wohl unterlassen

[1] Gal. 1, 8.

kann); wer ferner nicht bloß dies tut, und ihn nun eben stehen läßt, sondern auch ihn begreift, durchgeführt bis zum Ende, der wird Christus als Sohn Gottes anerkennen. Wer dies nun aber nicht tut? Was können wir von ihm sagen? Er ist nicht durchaus klar, versteht sich nicht im Zusammenhange der Erscheinung. Dies ist allerdings eine Unvollkommenheit, die vermieden werden soll, falls sie es kann. Aber er kann nicht in das Himmelreich kommen? Des Bildes bedarf es: dies ist wahr. Wenn nun dieses in seiner Umgebung allenthalben vorhanden ist, allenthalben ihm entgegenkommt, in einer Klarheit, Verständlichkeit, Ausbildung ihm entgegenkommt, wie Jesus selbst und seine Apostel durchaus nicht fähig waren, es aufzustellen, — dies nach dem eigenen Geständnisse und der Weissagung Jesu, die ich zu seiner Zeit anführen werde, — soll dann dieses Bild nicht gut sein, und seine Dienste tun, wenn man nicht historisch begreift, woher es ist in seinen allerersten Anfängen?

[IV, 545] Vom Mittel zur Seligkeit ist die Rede, von dem einzigen, außer welchem kein Heil ist. Hierüber sollen alle Menschen unterwiesen werden. Dieses Mittel nun ist der Tod der Selbstheit, der Tod mit Jesu, die Wiedergeburt usf. Dieses hilft einzig, und dieses ganz, gründlich, durch und durch. — Daß man wisse, es sei dies der Tod mit Jesu, daß man neben jener Unterweisung zugleich die ganze Historie der Unterweisung mit kenne, das trägt zur Seligkeit durchaus nichts bei. Den Weg zur Seligkeit muß man gehen: das ist's: die Geschichte, wie er entdeckt und geebnet worden, ist wohl sonst gut, aber zum Gehen hilft sie nichts.

Ich hoffe, dies ist klar und durchgreifend. Man sage nicht, was schadet's, wenn auch auf dieses Historische gehalten wird? Es schadet, wenn Nebensachen in gleichen Rang mit der Hauptsache gestellt, oder wohl gar für die Hauptsache ausgegeben, und diese dadurch unterdrückt und die Gewissen geängstiget werden, zu begreifen und zu glauben, was sie unter solcher Anweisung nimmermehr glauben können; wo sich darum die ganze Sache in das Hersagen unverstandener Formeln endiget. Es ist dies nur eine andere Verfälschung der Grundlehre des Christentums von der Rechtfertigung, getreten an die Stelle anderer Verfälschungen, wie ich zu seiner Zeit zeigen werde. Zum Christen-

tume kommt es gar nicht eher, auch in der Theorie, bis jener Weg der Seligkeit als der einzige und ganze erkannt ist, und das Historische als historisch dem freien Verstande anheimgegeben wird.

Unmittelbar bei der ersten Erscheinung Jesu war ein ent- [IV, 546]
scheidender Grund, auf die Erkenntnis dieser Persönlichkeit des Christus zu dringen. Es ist nötig, dies auseinanderzusetzen, um einen anderen Hauptteil des Christentums zu erklären, und von den darauf ruhenden Mißverständnissen zu reinigen. — Die Wahrheit eines Himmelreichs überhaupt beruhte in Jesu auf der unmittelbaren Gewißheit, daß er von Gott berufen sei, es zu stiften: dies war ihm der Beweis; so hatte er auch für andere keinen anderen. Dies mußten sie vor allen Dingen mit ihm glauben: ihm glauben, wie Er sich, durch ein Nachbild ersetzen sein unmittelbares Selbstbewußtsein. Dies ist nun der Glaube, den Jesus forderte, der Glaube an ihn, als von Gott berufenen Stifter, der wesentlich war und ihm fürs erste also erschien.

Dies war nun eine ungeheuere Forderung, wegen des gänzlich unbekannten und unerhörten Inhalts der Botschaft. Beides stand einander im Wege. Es zeigte sich darum, daß Jesus, außer bei einigen Vertrauten, die eigentlich seiner Moralität glaubten, keinen Glauben fand. Es lag in dem Begriffe der alten Welt, und in der Praxis derselben, göttliche Sendung durch Zeichen und Wunder zu beweisen. Diese Forderung mußte ihm gestellt werden, und er konnte sie auch vor seiner eigenen Erkenntnis nicht wohl abweisen. Dadurch geriet nun Jesus in den Widerspruch der beiden Zeiten. Nach dem Prinzip der alten Zeit war diese Anforderung an ihn, an sich selbst, und an Gott durchaus passend und unabweislich. Nach dem Prinzip der neuen Zeit — ich bitte dies, obwohl ich es kurz abtue, wohl zu merken, — ist eine solche [IV, 547]
Forderung absurd. Gott ist der Herr des Geistigen, nicht des Sinnlichen, das ihn gar nichts angeht. Zeichen und Wunder mag der Fürst der Welt tun, Beelzebub, der Oberste der Teufel, wie auch seine Zeitgenossen, gar nicht inkonsequent, dies für wahrscheinlich ansahen: des himmlischen Vaters ist dies durchaus unwürdig. In seinem Reiche soll innerhalb dieser Sinnenwelt nichts

geändert werden, außer durch Freiheit unter dem göttlichen Pflichtgebote; und wer es anders will, und Wunder begehrt, der will sich seiner Pflicht entziehen. Ohne Zweifel ging Jesu, der bei seinem ersten Erscheinen auf den ersten Beweis bestand, und auch die Beweisführung versuchte, durch das Mißlingen das Licht auf über das zweite, wie ihm denn zugleich das Licht aufging über eine andere Beweisführung für die Realität des Himmelreichs, wovon sogleich. (Keine der Ehre Christi nachteilige Behauptung.) Der individuelle Zweck war ihm aus Gott: die Welt kennen lernen und sie ihm subsumieren konnte er nur durch Erfahrung. Auch gestehen's die Apostel zu: er sei versucht allenthalben, gleich wie wir.[1] Daher ohne Zweifel die anscheinend widersprechenden Behauptungen Jesu über diesen Punkt: einmal, wie es scheint, wirkliche Berufung auf seine Wunder, als Beweise seiner Göttlichkeit: an anderen Stellen klar und ganz unzweideutig Strafreden über den irdischen Sinn, der da Wunder fordere,
[IV, 548] diesen eine Beweiskraft zuschreibe. Dies ist nun ganz richtig. Ehe dieser Sinn nicht ausgerottet ist bis auf die Wurzel, ist kein Christentum. Der Wunderglaube und das Halten darauf sind rein heidnisch, verstoßend gegen die ersten Prinzipien des Christentums.

Statt dessen bediente er sich nun der Verweisung an Moses und die Propheten, und an den inneren Beweis. Also es sind hierin zwei Epochen etwa in dem Leben Jesu, welche die Evangelisten, die über diesen Punkt nie klar geworden, verwechselt haben. (Die Auferweckung des Lazarus ist freilich dagegen: dies mag nun ein anderer untersuchen.)

Jesus hat Wunderbares in Fülle getan, weil er ein erhabener Mensch war; sein ganzes Dasein ist das größte Wunder im ganzen Verlaufe der Schöpfung; aber eigentliche Wunder hat er nicht getan, nicht tun können, noch sollen, indem diese im geraden Widerspruche stehen mit seinem Begriffe von Gott und dem göttlichen Reiche. — Ebenso hat Jesus ja keine Erscheinungen, Gesichte, Träume, oder des etwas gehabt, und darauf sich berufen, wie die alten Propheten. Wie ist ihnen denn das entfallen? Alles dies sind Hexenmittel, die einen willkürlichen Gott voraussetzen.

[1] Hebr. 4, 15.

Der andere Beweis. Wenn es wahr war, daß eine göttliche Kraft ergreife und treibe jeden, der nur sich hingibt, so mußte sich dies in der Erfahrung eines jeden, der sich hingab, bestätigen; er mußte sich als einen durchaus anderen Menschen, mit nie gehabten Plänen und nie empfundener Kraft, fühlen. Dies führte ihm in ihm selber den Beweis, ebenso wie er Jesu geführt war in ihm selber. Für einen solchen nun fiel die Notwendigkeit des unmittelbaren Glaubens an den Beruf Jesu weg: er erhielt die [IV, 549] Überzeugung von demselben mittelbar durch die unmittelbare Erfahrung an sich selbst, in umgekehrter Richtung der Beweisführung in Jesu. Wie viel bedurfte dieser? Nur die problematische Voraussetzung: auf diese hin sollte man es wagen. So erhält der Glaube an Jesu Beruf eine doppelte Gestalt: er ist teils kategorisch, teils problematisch: letzteren bedurfte Jesus: So jemand will des Willen tun, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede. (Joh. 7, 17.)

Die Jünger hatten, wie gesagt, den ersten Glauben, und hielten auf ihn. Zum zweiten Beweise kamen sie wenigstens bei dem Leben Jesu nicht. Wohl aber nach seinem Tode; und so führten sie denn neben dem ersten auch den zweiten, den sie den Beweis des Geistes und der Kraft nannten,[1] ihn auch sogar zu einem äußeren machend.

Wie im Fortlaufe durch Verstandeseinsicht von der Realität des Himmelreichs ein dritter Beweis sich eingefunden habe, der die Person Jesu gänzlich überflüssig macht (für die Seligkeit der Individuen), werden wir sehen.

Dieser historische Satz: Jesus war durch seine Stellung in der Zeit, und durch sein Verhältnis zur Vorwelt, Mitwelt und Nachwelt der erstgeborne und eingeborne Sohn, wurde nun metaphysisch genommen. Gott erzeugte in der Zeit den Sohn, als sein Beruf ihm klar ward: dieser Moment war es, von welchem in der Zeit der Beginn des Himmelreichs datierte. Klar ward,

[1] 1. Kor. 2, 4.

sagen auch wir, und können nicht anders sagen, den Beruf an sich vor seiner Erscheinung im klaren Bewußtsein voraussetzend.
[IV, 550] Nein, sagte man: die Dürftigkeit und Unzulänglichkeit der Zeit überhaupt fehlt; er hat ihn gezeugt von Ewigkeit. Richtig. Wir haben oben den strengen Beweis geführt. Ein Christus lag schlechthin notwendig und nach ihrem inneren Gesetze in der Erscheinung: sie gesetzt, ist Er gesetzt.

Es geschieht oft, daß man, um einen einzelnen Fall bekümmert, ein allgemeines Gesetz findet, es aber nicht als allgemeines, sondern nur als dieses Falles Gesetz ansieht. So ging es hier. Alle Grundmomente der Menschengeschichte, durch die das Geschlecht in der Tat weiter kommt (nicht die Verzögerungen durch individuelle Freiheit), liegen im Gesetze der Erscheinung. Ebenso wie Christus, hat Gott von Ewigkeit z. B. die Mathematik, die Philosophie aus seinem Wesen gezeugt. Der Ehre Jesu geschieht dadurch kein Nachteil. Grund- und Einheitspunkt der Geschichte, zu welchem alles Vorhergegangene sich als Vorbereitung, und alles Künftige sich als Entwicklung verhält, bleibt er doch: der Eingeborene und Mittelpunkt, in welchem und um deswillen alles andere gezeugt ist.

Christus ist selbst Gott mit dem Vater und Geiste, sagte man ferner: Gott ist in wesentlicher Einheit ein Dreifaches. Daß dies nirgends mit diesen Worten in den auf uns gekommenen Urkunden steht, auch nicht irgendwo, außer an einer einzigen Stelle des Paulus[1], Christus ist Gott; daß der Unterschied und die
[IV, 551] Unterordnung des Sohnes unter den Vater, ebenso des Geistes unter den letzteren, oft unumwunden ausgesprochen wird, ist kein Widerspruch gegen jene Lehre. An den Buchstaben der Schrift, und das ewige Wiederholen derselben ohne Veränderung ist der Christ nicht gebunden. Die folgenden Lehrer hatten das Recht, in Einheit zu fassen, und den Sinn herauszuheben, wenn sie ihn nur nachweisen konnten, — was sie in diesem Falle, meines Erachtens, vollkommen können, — und diesen Sinn zu fassen in die Sprache ihrer Zeit; wir schreiben es uns zu, und unseren Nachfolgern. Nun aber könnte es doch sein, daß sie, weil ihre

[1] Röm. 9, 5 nach Luthers schwerlich richtiger Übersetzung.

Zeit eine gewisse Unterscheidung nicht machte, mit dem, was in dieser ihrer Sprache ganz richtig war, die Folgezeit, welche diese Unterscheidung macht, veranlaßt hätten, ihnen Unsinn entweder zuzutrauen, oder, nach Befinden, auch nachzusagen. Nämlich Unsinn wäre es geworden in der sich eingestellt habenden neuen Sprache, gegründet auf eine neue Unterscheidung.

Kurz und scharf: die Sache verhält sich also. Mannigfaltigkeit, wäre es auch nur Zweiheit, ist nur im Begriffe, der die Einheit und das Zusammenfassen derselben ausmacht, ohne welches sie nicht ist, mithin nur im Bilde und der schon fertigen Erscheinung. Jenseits der Erscheinung, und mit völliger Abstraktion von ihrem Gesetze, ist nur absolute Einfachheit. Wer darum sagen würde, Gott jenseits seiner Erscheinung, der Gegenstand des die Erscheinung schlechthin vernichtenden Gedankens, sei ein Mehrfaches, der würde absoluten Unsinn aussprechen, den reinen Widerspruch in der höchsten Potenz, wo die Erscheinung nicht sein sollte, und doch auch sein. Jenen Satz aussprechen konnten nicht Jesus, noch seine Apostel, noch die ersten Kirchenlehrer; denn von ihnen war jene Absonderung, durch welche ein Gott jenseits der Erscheinung entsteht, gar nicht gemacht; Jesus ging bis auf den in ihm erscheinenden Vater; dieser war ihm das Letzte, Unmittelbare: und so seine Nachfolger. Sie reden darum von [IV, 552] Dreiheit in Einheit des erscheinenden Gottes; wie es heißt: Gott hat sich offenbaret als Vater, Sohn und Geist. Offenbaret: nicht in Worten, sondern in der Tat ist er also erschienen. Und dies ist denn offenbar und klar: denn der Vater ist das absolut Vorausgegebene, der Spaltung der Individualität Vorhergehende in der Erscheinung: der Sohn ist die absolute Steigerung derselben zur Anschauung des Reichs Gottes, und der Geist ist die Vereinigung der beiden, und die Anwendung des ersten auf das letzte, wie ich dies tiefer unten, wo die einzig schickliche Stelle dazu kommen wird, zeigen werde. Die vom Christentume ausgehenden Bestrebungen der Philosophie haben in der allgemeinen Ansicht der Christen an die Stelle des unmittelbar im Innern des Menschen erlebten, und so erscheinenden Gottes gesetzt den abstrakten Gott des reinen Begriffs, den nicht erscheinenden, ohne jedoch, da bis auf die Wissenschaftslehre die Philosophie wohl

anderes, aber nicht sich selber verstanden hat, dieses, und den Unterschied des erscheinenden recht zu wissen. Wird nun seit dieser Umwandlung des Grundbegriffs von einer Dreiheit in Gott gesprochen, so wird es verstanden von diesem allein gedachten Gotte: da ist es nun nicht zu konstruieren, weil es in dieser Weise dem Gesetze aller Konstruktion widerspricht; der
[IV, 553] Schüchterne läßt es bei dem Worte bewenden, und spricht: es sei ein Geheimnis, der Mutigere gesteht sich: es sei das Unsinn; woran er, wenn es so genommen wird, wie die Urheber der Lehre es freilich niemals genommen, vollkommen recht hat. Solche Expositionen des Lehrbegriffs sind entstanden im Streite und durch Polemik; um sie zu verstehen, muß man den Streit als die geschichtliche Veranlassung kennen. So hier: den Kirchenlehrern und Konzilien war es nicht zu tun um die Dreiheit, diese wurde zugestanden und gelebt: um die Einheit war es ihnen zu tun; diese wurde durch den Hang zum Polytheismus bestritten in den Ketzern, welche Zerspalter waren, zwei Naturen in Christo behaupteten, Manes — zwei Götter. Dies war gegen die Seligkeit, gegen die ruhige Hingebung, indem ja dieser Streit erst ausgemacht werden mußte. — Wer also die Einheit in der Dreiheit nicht glaubt, der ist ohne allen Zweifel verloren, der Segnungen des Christentums unfähig. Anders bei uns. Das Christentum wird doch nicht an zweitausend Jahre vergebens in der Welt gewesen sein, so daß es nicht einmal mit einem seiner Grundelemente hätte durchdringen können? Mit der Einheit hat es allgemein gesiegt, weil man es zum Gotte des Begriffs in allen Katechismen ohne Ausnahme gebracht hat. Diese ist jetzt nicht bestritten, wohl aber die Dreiheit. Diese den Menschen einzureden, ist also die Aufgabe der neuen Trinitarier. Auf jene Weise nun geht es nicht. Tun sie's darum auf die wahre. Ist denn nun aber die Anerkennung der Ursprünglichkeit des Sohnes und Geistes so durchaus notwendig zur Seligkeit? Wenn nun der Sohn und der Geist in uns wirkt, gilt das nichts, wenn es nicht im klaren Bewußtsein anerkannt wird? Kann denn der Sohn und Geist nicht selig machen, ohne Wissen und Dank des Beseligten? Ich sollte doch denken. Ohne Sohn und Geist kommt keiner zu Gott, dies bleibt ewig wahr: daß man sie aber in seinem Bewußtsein erfasse, ist nicht

notwendig zur Seligkeit, obwohl das Gegenteil eine Unklarheit ist, die als solche gehoben werden soll, wenn sie kann. Bei dem gegenwärtigen Zustande des Christentums, d. i. nachdem die Einheit Gottes begriffen ist, die Lehre von der Dreieinigkeit, obwohl sie, von dem sich offenbarenden Gotte verstanden, dem [IV, 554] gebildeten Verstande klar und offenbar ist, zur Bedingung der Seligkeit zu machen, ist durchaus gegen das Christentum, und führt vom eigentlichen Christentume ab, ebenso wie das Bestehen auf den Glauben an die Person Jesu.

Zusatz über einen Punkt. Glaube an Wunder im gewöhnlichen Sinne, d. i. an ursprüngliches Eingreifen des Geistigen in die Sinnenwelt, ebenso wie an Erscheinungen, und überhaupt an eine magische Einwirkung des Übersinnlichen auf das Sinnliche, sei grober heidnischer Aberglaube, unwürdig des christlichen Vaters im Himmel, und aufhebend die Reinheit des Glaubens an ihn, sagte ich oben. Ich weiß wohl, daß in diesem Stücke das Christentum noch am allerwenigsten gesiegt, und den heidnischen Hang zum Wunderbaren ausgerottet hat. Wie oft habe ich sogar unter studierenden Jünglingen einen heiligen Eifer für den Wunderglauben bemerkt. Mit der Sinnenwelt hat der wahre Gott unmittelbar gar nicht zu tun; seine Sphäre ist der Wille des Menschen, und durch diesen erst wirkt er mittelbar auf jene. Wer darum diese anders will, der will sich dieser Wirkung entziehen, und seine Pflicht geändert haben. Auf diese Einsicht kommt es an. Zum Beispiel: Wenn Jesus wirklich seinen Vater um Wunder ersucht hätte: wie hätte ihm Gott antworten müssen? Bedenke doch, daß du nicht, wie meine Gesandten der alten Welt, die Menschen nur dahin bringen sollst, daß sie etwas äußerlich tun, wozu die Betäubung durch ein Wunder recht gut war, sondern daß sie es zufolge klarer Einsicht mit freiem Entschlusse tun, wobei jene Betäubung nur hinderlich und im Wege sein wird. Wie du sie nun zu dieser Einsicht bringest, da siehe du zu; denn nur inwiefern du dies tust, erfüllst du deine Bestimmung, tust du deine Pflicht, und bist der Christus, der Stifter des neuen Bundes. Kannst du dies nicht, und bedarfst du der Wunder, so

entziehst du dich deinem Berufe, und willst lieber sein, was ich
[IV, 555] nicht begehre, ein Prophet der Vorzeit; du bist dann gar nicht der Christus, und dieser muß erst nach dir kommen. — Die Gelegenheit, wo das Wunder recht am Platze gewesen wäre, war, sich vom Kreuzestode zu retten: so wie Elias, als er gefangen werden sollte, Feuer vom Himmel fallen und die Bewaffneten verzehren ließ. Jesus erklärt sich auch darüber: Meinet ihr nicht, daß ich meinen Vater bitten könnte um eine Legion Engel? — wie er im Sinne des Altertums allerdings die Sache ansehen, und seinen Jüngern vorstellen konnte; — aber das tue ich nicht, denn wie würde sodann die Schrift erfüllet,[1] wie wäre ich sodann der Christus? Der an dieser Stelle geführte Beweis aber ist allgemein: ein Wundertäter konnte sein ein Moses, ein Elias, ein Romulus, aber niemals ein Christus, ein Stifter des Himmelreichs.

Diese Wunder in der Sinnenwelt (vom Himmel) leugne ich entschieden: lehrend übrigens einen lebendigen und wirkenden Gott in der Geisterwelt. Daß er allen, die zu ihm sich nahen, ein neues Herz schafft, ist sein ewiges großes Wunder, und einzelne Wunder in dieser Sphäre, daß ein Christus kam, er Apostel fand, diese bis auf diese Stunde die ihrigen gefunden, werden wir allenthalben zu bemerken Gelegenheit haben.

Zu dem historisch dogmatischen Inhalte des Christentums gehört noch die Lehre von der Rechtfertigung, mit dem auf die biblischen Ausdrücke gegründeten Worte des Systems.

Ihr Inhalt für uns, natürlich ausgesprochen, ist dieser: Jeder Mensch, ohne Ausnahme, dadurch, daß er ein Mensch geboren ist, und solches Angesicht trägt, ist fähig ins Himmelreich zu kommen: Gott ist bereit, ihn zu beleben und zu begeistern; denn nur dazu eben ist jeder Mensch da, und nur unter dieser Bedingung ist er ein Mensch.

[IV, 556] So nicht nach den Begriffen der alten Zeit, und besonders des Judentums. Nach diesen bedurfte es für diese Fähigkeit einen Gott zu haben und Teil an ihm erst einer besonderen Erwählung, Gnadenwahl durch Einverleibung in ein Bürgertum,

[1] Matth. 26, 53 f.

bei den Juden noch insbesondere durch die Beschneidung, als das Zeichen des Bundes und des auserwählten Volkes, Halten des Zeremonialgesetzes, und dergleichen. Dies liegt schon also in unserer früheren Darstellung.

Nach der Sprache der Juden nun insbesondere, welche diese Denkweise bis zu einem durchgeführten Systeme ausgebildet hatten, hießen diese außer Gott Seienden Sünder. Sünde also Ausgestoßenheit von der Gottheit, Unheiligkeit; entsündigt wurde man darum durch Beschneidung, Aufnahme in Mysterien, Einweihung zu Isis, Osiris und dergleichen, wie denn dies bei der Bedrängnis der Gewissen Sitte wurde. Daß Gott einen Menschen ergreifen und begeistern könne, und umschaffen nach seinem Bilde, wie das Christentum behauptete, konnten sie allenfalls noch zugeben: nur unter der Bedingung, daß er schon vorher ein Geweihter und Gerechter sei, in ihrem Sinne nicht ein Sünder: den Sünder hört Gott nicht, und tritt mit ihm in keine Gemeinschaft. Dies ist die alte Bedeutung des Wortes Sünde, wie ich klar erweisen werde. An die neuerdings untergeschobene Unsittlichkeit ist nicht zu denken. [IV, 557]

Durch den oben aufgestellten Satz des Christentums wurde dieser Unterschied zwischen Ausgestoßenen und Auserwählten, Sündern und Gerechten gänzlich aufgehoben; im Zustande der Geburt und Abstammung keines lag ein Hindernis gerecht zu sein. Die Sünde darum, und mit ihr die Entsündigung war durch das Christentum rein ausgetilgt und weggenommen aus der Welt. Seit dem durch Jesus erklärten Entschlusse Gottes, durchaus jeden, der sich ihm nahe, aufzunehmen, gab es keine Sünder mehr, noch Entsündigung, noch des etwas. Wir wissen, daß Gott die Sünder nicht hört. Antwort: Es gibt keine Sünder.

Dieser Lehrsatz und die Ableugnung des Gegensatzes waren wesentlich. Mit jenen Entsündigungsmitteln, Weihung, Beschneidung, Taufe, oder was es sei, bleibt Gott der willkürliche, eigensinnige Despot, der ohne Grund befiehlt, und dem man gehorchen muß ohne Einsicht, nach dem Rechte des Stärkeren, der Fürst der Welt und Zaubergott; und wird nie der himmlische Vater des Christentums, dem der Mensch, so wie er ist, kindlich und ohne Furcht sich nahen darf. [IV, 558]

So ist überhaupt jeder dazu fähig, durch die Geburt als Mensch und mit menschlichem Angesichte. Daß nun aber jemand wirklich fähig sei, sich Gott zu nahen, dazu gehört, daß er die Lehre Jesu vom Himmelreich wisse, und dieselbe entweder mit kategorischem oder problematischem Glauben annehme. (Vgl. oben S. 585.) Also — der wirkliche Mensch wird gerecht allein durch den Glauben an das Evangelium, und außer dieser Voraussetzung bedarf es keines anderen, weder vorhergehenden, noch nachfolgenden Mittels.

Diese Aufhebung der Sünde und Entsündigung war nun für Jesus und seine Nachfolger wahr lediglich zufolge des Faktums seiner Sendung; keineswegs aber, wie für uns, zufolge der Einsicht eines Gesetzes. Aber ein Faktum kann, wenn man nicht unbesonnen ist, ein gegenüberstehendes Faktum aufheben nur der Zeit nach. „Mag wohl sein, daß es ehemals einer Beschneidung
[IV, 559] bedurft habe; darüber weiß ich nichts, es steht an seinem Ort, es geht mich nicht an.“ Jetzt, seitdem Gott durch Jesus das Gegenteil erklärt hat, ist es nicht mehr so. — Seit der Berufung ist es so: durch sie ist die Sünde aufgehoben. Die Jünger insbesondere datierten den Beginn des Reichs Gottes vom Tode Jesu, weil sie als die Bestimmung seines Lebens nur ihre Vorbereitung ansahen, und sie erst seit diesem Tode ausgesandt wurden an die ganze entsündigte Welt. Nach ihnen ist darum die Sünde durch den Tod Jesu aufgehoben, sein Blut hat sie weggenommen, im Bilde vom jüdischen Opferdienste, er ist das Sühnopfer für die Welt, er ist uns vorgestellt zum Gnadenstuhl,[1] in welchem Bildersysteme man sich nun ins Unendliche ergehen mag über diesen Gegenstand, für die, denen dieses Bildersystem geläufig ist, wie z. B. der Apostel Paulus recht mit Liebe sich also ergehet.

Daß dies so ist, und schlechthin nicht anders sein kann, erhellet aus dem Unterschiede der Heiligung von der Rechtfertigung. Die Rechtfertigung geht nach alter Lehre vor der Heiligung voraus; durch diese aber erst, durch den von Gott erschaffenen neuen Menschen, wird man, falls man die natürliche Nichtigkeit des Menschen Sünde nennen will, der wirklichen Sünde los. Mithin

[1] Röm. 3, 25.

muß diejenige, die man früher durch den Glauben los wird, eine andere sein: und es ist eben die von der Vorwelt geglaubte Verworfenheit von Gott, die auch Erbsünde genannt wird. [IV, 560]

Des Geschlechts Sünde: für diese ist Jesus das Opfer und die Genugtuung. So redet die Schrift. Zeige man mir doch nur eine einzige Stelle, wo dem einzelnen gesagt wird: Jesus hat für deine persönliche Sünde genug getan, wie aus Unverstand die Neueren sagen, und dabei recht fromm und erbaulich zu reden glauben.

Weniger von Jesus selbst, der den Gegensatz wenig beachtete, und das heidnische Prinzip des Judentums ohne Schonung niederschlug, als von seinen Aposteln, die bei Errichtung einer Christengemeine die Berührung mit dem Judentume nicht vermeiden konnten, wurde dieser Punkt behandelt: besonders von Paulus, der, bei einigem Wankelmute der übrigen, das christliche Prinzip kräftig durchsetzte. Er hat den Gegenstand ausführlich und gründlich behandelt in den Episteln an die Römer, Galater und sonst mehr. Jene Sündhaftigkeit gesetzt, waren die Juden eben auch Sünder; denn es ist nicht wahr, daß die Beschneidung und das Halten des Gesetzes rechtfertiget: die ganze alte Welt bis auf Christus war in der Sünde. Nur seit Erscheinung des Evangeliums ist die Sünde vernichtet; und allein der Christenglaube macht in diesem Sinne gerecht. Dies ist der historische, die Bedeutung bestimmende Ursprung der Lehre von Erlösung, Genugtuung, Entsündigung usf., und der polemische Gebrauch derselben gegen das von Grund aus nicht zu widerlegende heidnische Prinzip von einer Sündhaftigkeit des natürlichen (durch keine Einweihung gereinigten) Menschen vor den Augen Gottes. [IV, 561]

Dermalen ist durch die Wirkung des Christentums diese heidnische Voraussetzung aus der christlichen Welt rein und durchaus verschwunden; sie ist sogar vergessen und unverständlich geworden. Die Entsündigung und Rechtfertigung vor Gott ist Jesu durchaus gelungen. Wo findet sich wohl noch jemand, der sich vor Gott scheue? Wir nahen ihm, könnte man sagen, wenn man bedenkt, daß der allgemeinen Rechtfertigung so selten die Heiligung folgt, wir nahen Gott nur zu dreist. Das zarte

Kind wird durch das Christentum gewöhnt, jede Nahrung als ein Geschenk aus der Hand des himmlischen Vaters anzunehmen, und mit seinen kindischen Angelegenheiten vertrauensvoll im Gebete sich ihm zu nahen: was da ganz recht ist und gut, wenn nur hinterher die Heiligung folgt. Also die Sache, die Erlösung, ist da, und diese lasse man ja nicht untergehen: die sie beabzweckende Lehre, die sich selbst durch sich selbst vernichtet hat, wird eine ausgestorbene Formel.

Die nun aber doch, damit nichts umkomme, derselben ein künstliches Leben einflößen wollen, was müssen sie tun? Sie müssen dem Hauptworte Sünde einen anderen Begriff unterschieben. Sünde soll sein die Unsittlichkeit. Dies ist ein philosophischer, durch Abstraktion entstandener, durchaus kein historischer, und ein Faktum bezeichnender Begriff, dessen die alte Welt, so auch Jesus und seine Apostel, durchaus unfähig waren (also kein christlicher Begriff). Wenn nämlich von der äußerlichen Gesetzlichkeit, welche allein der Vorwelt bekannt war, sodann auch von den Handlungen, aus Gott getan, die bloße Form abgezogen wird, so heißt diese sittlich, das Gegenteil unsittlich, und die philosophische Wissenschaft, die diese Abstraktion vollzieht, heißt die Sittenlehre. Nun aber ist keine lebendige Handlung bloße Form: es lebt sich darum niemals rein aus dem Begriffe der Sittlichkeit oder der Unsittlichkeit,
[IV, 562] obwohl allerdings die Handlung unter Einer dieser Formen stehen wird, sondern das eigentliche Leben hat einen anderen Antrieb. In dieser Rücksicht gibt es nun nach dem Christentume, und nach vollendeter Philosophie zwei Lebensweisen: aus der sinnlichen Persönlichkeit heraus: da sei die Handlung noch so glänzend legal, so ist sie nichts, leerer Schein, ohne Gehalt, nicht einmal Sünde; denn es ist selbst ein sündlicher Hochmut des Menschen, zu glauben, daß er sündigen und etwa den göttlichen Weltplan *realiter* stören könne. Doch, um mit Diesen nur fortreden zu können, mag diese Nichtigkeit einmal Sünde genannt werden. — Oder das Leben lebet aus Gott, so ist es Gottes Erscheinung, und wer aus Gott geboren ist, sündiget nicht.[1] Von der Sünde nun im ersten Sinne, von der Nichtigkeit des

[1] 1. Joh. 5, 18.

Fleisches, werden wir erlöset doch wohl nur durch unsere eigene [IV, 563]
Heiligung; und von dieser wird doch hoffentlich Jesus uns nicht erlöst haben, und in dieser Rücksicht unsere Stelle vertreten, da ja seine eigene Heiligkeit nur eben darin besteht, daß durch ihn wir alle geheiligt werden. Also hat er uns auch nicht von der Sünde erlöst, die wir nur durch die eigene Heiligung los werden. Jenes erste wollen sie auch eben nicht sagen: doch müßten sie es sagen, wenn sie irgend etwas sagen wollen. Sie erscheinen darum in kläglichster Verwirrung, und wissen selbst nicht, was sie reden.

Da haben sie sich z. B. folgende Heilsordnung ersonnen, auf welche, als ein Höchstes, mancherlei Verwandtes unter sich Befassendes, zweckmäßig sein dürfte, Rücksicht zu nehmen. (Die Hallischen Theologen, und nach ihnen die Brüdergemeine. Es ist aber in der Lehre des Luthertums sehr wohl begründet, nur daß sie rechten Ernst damit gemacht haben.)

Der Mensch solle vor allen Dingen seine Sündhaftigkeit recht innig erkennen, gleichsam Höllenangst über sie empfinden, und in dieser Angst seine Zuflucht nehmen zum Erlöser, — welches letztere hoffentlich der lebendige, heiligende Gott selbst sein wird, und nicht wiederum ein verwirrendes Schattenbild. — Dies sei der Weg der Buße, Bekehrung und Rechtfertigung; und außer diesem gebe es keinen. — Als Sünder erkennen? Wie denn? [IV, 564]
Da muß er doch irgendein Bild, ein Gesetz haben, gegen welches er in der Selbstprüfung sich halte, wie auch das System gesteht, und als dies Gesetz die heiligen zehn Gebote aufstellt. Diese soll er nicht gehalten haben? Wenn er sie nun gehalten und alles getan hätte, was er zu tun schuldig ist, seine Habe den Armen gegeben, seinen Leib brennen lassen, wäre er denn dann weniger ein Sünder? Die eigentliche Sünde hat ja ihren Sitz gar nicht in den Erscheinungen der größeren oder kleineren Gesetzwidrigkeit, und zu deren Erkenntnis wird er durch keine empirische Selbstprüfung kommen, welche die eigentliche Sündlichkeit erst recht befestigt, sondern durch den schlechthin apriorischen Satz des Christentums, daß alles, was aus dem eigenen Willen hervorgeht, und nicht aus Gott, nichtig sei und, wenn man so reden will, Sünde. Warum hebt ihr denn nicht gleich mit diesem Satze

an, mit welchem ihr doch, falls ihr euren Pflegebefohlenen wirklich zum Christentume bringen, und ihn nicht in einer nichtigen Werkheiligkeit wollt enden lassen, kommen müßt? Von Angst und Schrecken soll er ergriffen werden über die Sünde: also, falls ihr damit nicht etwa die möglichen Gesetzwidrigkeiten, sondern die eigentliche Sünde meint, darüber soll er Angst empfinden, daß er außer Gott nichts ist, und ohne ihn nichts kann. Soll er denn dies wunderbar finden, und es anders gewollt haben? Soll er
[IV, 565] denn glauben, daß er sich selbst habe helfen können und auf sich laden, was Gottes Sache ist? Der Christ will eben nichts sein außer Gott, und außer diesem seiend, will und mag er nichts Gutes an sich finden. Ihr aber schiebt ihm unter das antichristliche Prinzip der Selbstliebe und Selbstobjektivierung, fordert auf dasselbe und bestärkt es, um daran das Geschäft eurer Bekehrung zu knüpfen. Ihr macht die Menschen zu Heiden, so gut ihr könnt, damit ihr Gelegenheit findet, euer Kunststück, zu Christo zu bekehren, auszuüben.

In Summa: Alle Heilsordnungen ohne Ausnahme, außer der einfachen, daß man sich selbst verleugne und vernichte in jedem Sinne, mögen dieselben nun bestehen in historischen Erkenntnissen, oder in gewissen, auf dieses Historische gegründeten Übungen, gehen hervor aus jenem Selbst, und sind Aufrechthaltungen desselben, mithin feindselig dem Christentume, und antichristlich.

Wie die Juden stolz waren auf ihre Abkunft von Abraham, und die Menschen erst beschneiden wollten, ehe sie ihnen die Erlaubnis, sich Gott zu nahen, und die Empfänglichkeit für seine Einwirkung zugestanden, so sind bis auf den heutigen Tag die, welche dieser Art sind, stolz auf ihre Abkunft aus der Christenschule, und machen statt der Beschneidung das Erlernen und Bewundern ihres Katechismus zur Bedingung der Rechtfertigung. Was Paulus von den Juden, was Luther von den Papisten, in
[IV, 566] Absicht der Verfälschung der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Jesus, und der Verkleinerung des Verdienstes Jesu jemals Hartes gesagt, gilt also von diesen Christianern, nicht Christen. Die letzteren sind die, welche auf das Wesen der Lehre Jesu, welches man sehr gut in die Lehre von der Rechtfertigung, die ich oben vorgetragen, setzen kann, ausschließend

dringen: erstere dagegen, welche um den Buchstaben, den sie mißverstehen, eifern, und die Person Jesus dem wahrhaften Christus und seiner Wirksamkeit in den Weg stellen.

Zum Verständnisse des Christentums, als einer Begebenheit in der Zeit, gehören ganz vorzüglich die Weissagungen desselben von sich selber, als seine Aussage, wie es sich selbst als historisches Prinzip in der Welt ansieht. Die Weissagungen überhaupt gründen sich auf den früher abgeleiteten, nachher im Zusammenhange historisch eingeführten Satz, daß eine wahrhafte Fortentwickelung des Menschengeschlechtes nicht vergeblich, nicht ein bloßer Versuch sein könne, sondern daß alles aus ihr erfolgen und durch sie geleistet werden müsse, was da könne und solle. Die Weissagung ist nur die Analyse dieser Einsicht: Voraussicht der Zukunft aus der Gegenwart nach einem Gesetze. So konnte denn Jesus weissagen, und so kann es eigentlich jeder, der etwas Tüchtiges beginnt, oder das von anderen Begonnene versteht.

Es gibt zwei Hauptweissagungen Jesu. Die eine, daß sein Werk, die Stiftung des Himmelreiches, überhaupt durchgehen werde; die zweite, über das sichere und entscheidende Mittel, vermittelst dessen es werde durchgesetzt werden. Heben wir an bei der letzteren, die da früher erfüllt werden, und deren Gegenstand, als Mittel, natürlich in der Zeit früher erscheinen muß.

Jesus hatte, bald belehrt, daß er keinen allgemeinen Glauben finden werde, die Aufgabe seines Lebens bald darauf beschränkt, sich nur Apostel, als ein Lehrerkollegium zu bilden. Wie es mit [IV, 567] dem Glauben und der Einsicht dieser bestellt sei, und, solange er unter ihnen sei, bestellt sein müsse, wie derselbe ohne alle Selbständigkeit, sahe er wohl ein. Wie sollte nun durch solche, und ihre Nachfolger und deren, sein Werk ausgeführt werden, welches, er wußte es allgemein, ausgeführt werden würde? Er fand die Lösung der Frage, und sprach sie zum Troste seiner Jünger aus. Es werde nach seinem Hinscheiden der heilige Geist gesendet werden, der vom Vater ausgehe; dieser werde zeugen von ihm: von dem Seinen

werde er es nehmen, und ihnen alles sagen, sie in alle Wahrheit leiten. So im Evangelium Johannis.[1] Was heißen diese Worte? Wohlgemerkt, wir liefern durch die Erklärung derselben zugleich die oben versprochene Erörterung über die Art der Dreiheit im erscheinenden Gotte nach der Lehre des Christentums.

Zuvörderst: er geht vom Vater aus. Ein Glück, daß die okzidentalische Kirche, welche in dieser nicht verstandenen Stelle etwas gegen die Ehre des Sohnes witterte, und ihr zum Trotze festsetzte: der Geist gehe auch vom Sohne aus, diese Stelle nicht verfälschte, wie sie es mit anderen zum Schutze ihres Systemes tat, und so uns die in die Augen springendste Äußerung gewonnen hat, um in den Sinn Jesu einzudringen. Was heißt es? Eine Parallelstelle macht es ganz klar. Als nach einer entschiedenen und tiefergehenden Rede Jesu eine Menge
[IV, 568] von Menschen, die bisher an ihm gehangen hatten, aber durch diese geärgert wurden, ihn verließen, es gänzlich aufgaben, ihn weiter zu vernehmen, erklärte er den noch bei ihm bleibenden Jüngern, die durch diese Erscheinung denn doch betroffen waren, dieselbe folgendermaßen: Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater.[2] Nur die der Vater mir gegeben hat, kommen zu mir. Also, die Lehre Jesu setzt eine Empfänglichkeit im Subjekte voraus, und ohne diese Empfänglichkeit vorzufinden, vermag sie nichts. Diese Empfänglichkeit nun, wo sie ist, ist ein Geschenk des Vaters, nicht des Sohnes, von welchem sie ja vorausgesetzt werden muß. Was ist sie darum? Eine durch die Geburt in den Individuen liegende Anlage, Verwandtschaft zur Lehre vom Himmelreiche; dunkele und unentwickelte Ahnungen, welche nur in der Lehre Jesu ihre Lösung und Klarheit finden, — ebenso, wie in Jesu selbst das Bild des Himmelreichs lag; das nur durch das Verständnis seines Berufes zur Stiftung desselben die Lösung fand.

Was vom Vater ausgeht, ist darum eine natürlich und unabhängig von der Lehre Jesu in den Menschen liegende Verwandtschaft zur übersinnlichen Welt; was das Erste wäre.

[1] Joh. 15, 26; 16, 14; 16, 13. [2] Joh. 6, 44.

Nun ist insbesondere in der Lehre vom heiligen Geiste die Rede nicht von etwas Natürlichem, das schon war unter den Christen, sondern das erst nach dem Hingange Jesu unter ihnen erscheinen sollte; und zwar unter den Christen als solchen, d. i. schlechthin bei allen Menschen, indem ja alle Menschen ohne Ausnahme zum Christentume berufen sind: darum durchaus [IV, 569] nicht von den besonderen, individuellen, gleichsam genialischen Anlagen für dasselbe, wie sie sich schon bei Lebzeiten Jesu bei mehreren, und ganz sicher bei den elf Aposteln fanden, die allerdings Gabe des Vaters sind, aber nicht der heilige Geist, — sondern von einer im ganzen Menschengeschlechte liegenden natürlichen Anlage für das Übersinnliche, die damals noch nicht entwickelt war, und deren Entwickelung eben die Anwesenheit Christi im Wege stand. Welches ist denn nun diese? Der natürliche allgemeine Verstand ist es. Dieser Geist aus dem Vater, nicht aus dem Sohne, von dessen besonderer faktischer Erscheinung unabhängig er durch die bloße Geburt ein Anteil des Menschen ist, werde es nehmen von dem Seinen; er bedürfe das faktisch gelieferte Bild, welches er für sich nie gefunden haben würde, darin von ihm abhängig; dieses aber mache er durch die Einsicht seiner Gesetzmäßigkeit (aus dem Gesetze *a priori*) klar, verständlich, und verkläre so Jesus, indem aus anderen, von ihm und seinem Zeugnisse ganz unabhängigen Gründen erhelle, daß Jesus die Wahrheit gesagt habe: Jesus erhalte nun einen Zeugen außer sich. Durch diese Beschäftigung mit dem Himmelreiche wird er nun erst der heilige Geist, da er früher nur der Geist vom Vater ist, vielleicht ein profaner, der seinen Wert nur darin hat, daß er der heilige werden soll.

Hier die Erklärung der Dreiheit: der Vater, das Natürliche, Absolute in der Erscheinung, das Allgemeinvorausgegebene; der Sohn, die faktische Steigerung dieses zum Bilde der übersinnlichen Welt; der Geist, die Anerkennung und Auffindung dieser Welt durch das natürliche Licht des Verstandes.

Ebenso liefert dieser Geist den dritten Beweis, der von Jesu, falls man historisch von ihm weiß, zeugt, und ihn verklärt, seiner aber als ein Glied in der Kette der Einsicht nicht mehr bedarf, weil er rein *a priori* aus dem Gesetze geführt wird.

Dieser vom Vater ausgehende Geist war nun schon vor
[IV, 570] Christus, ohne daß er es wußte, oder zu wissen brauchte, objektiv geworden, und in dieser Objektivität faktisch herausgebrochen in dem Athenienser Sokrates; in ihm hatte der Verstand sich selbst zuerst ergriffen, und sich entdeckt, als eine eigentümliche und rein apriorische Quelle von Erkenntnissen, und war also durch die Entwickelung von Wahrheit aus ihm gebraucht worden: in Beziehung auf die Form der Wahrheit gerade ein so großes Wunder, und eine so mächtige Förderung der Menschheit, als das in Jesu in Beziehung auf ihren Gehalt. Dieser so bearbeitete Verstand, dies war der Sinn der Weissagung Jesu, sollte nun im Verfolge mit dem Christentume vereinigt, und der christliche Gehalt aufgenommen werden in die Form der Sokratik, indem nur in dieser Vereinigung es sicher zur allgemeinen Klarheit der Erkenntnis kommt. So ist es denn erfolgt, bis endlich durch Kant der letzte Schritt geschah, daß jene Sokratik, jene Kunst des Verstandes sich selbst erkannte, und sich von anderer, von dem Verstehen in der Anschauung unterscheiden lernte, wodurch nun endlich die Verwirrung zwischen historischem Verstande und der Erkenntnis durchs Gesetz gehoben ist. Nun erst vermag der Geist ein heiliger zu werden, und den Christen Alles zu sagen, in alle Wahrheit sie zu leiten, und für den historischen Jesus, welchem gegenüber er seine Selbständigkeit gewonnen hat, zu zeugen und ihn zu verklären. Diese Epoche tritt so recht eigentlich mit unserer Zeit ein, und durch sie erst ist jene Weissagung vollkommen erfüllt. — Wir haben, was auch zu unserer Aufgabe gehörte, die Zeit, in der wir stehen, in Beziehung auf den absoluten Endzweck des menschlichen Lebens gedeutet.

Wohlgemerkt, weil dies späterhin auf eine entscheidende Weise gültig gemacht werden wird. — Durch diese Epoche ist nun die Fortdauer und der letzte Endzweck des Christentums durchaus gesichert. Vorher war dieselbe bedingt durch die zufällige Form des Glaubens, jener besonderen individuellen, und gleichsam genialischen Verwandtschaft zum Christentume, die vom Vater gegeben ist, gestützt darum auf das fortdauernde Wunder,
[IV, 571] daß in der Christengemeine immer solche geboren wurden, welches Gott denn auch ohne Zweifel getan hat, da das Christentum bis

jetzt erhalten worden ist. Seit dieser Zeit sind Jesu Alle vom Vater gegeben, und es bedarf keiner besonderen Genialität mehr, weil das Christentum sich anknüpft an das, was eben allen gegeben ist, an den gemeinsamen Verstand aller. Jetzt erst ist alle Vernunft zu zwingen unter den Gehorsam des Glaubens, nicht *formaliter*, in dieser Hinsicht wird eben der Glaube seiner Dienste entlassen; sondern *materialiter*. Nachdem nun durch die Zeit diese Aufgabe gelöst ist, tritt freilich eine andere ein, von welcher zu seiner Zeit.

Überhaupt dies bei dieser Gelegenheit, weil es an dieser Stelle einzig klar wird. Wir sagten oben: der Fortgang der Weltgeschichte bestehe darin, daß durch den Verstand der Glaube aufgehoben werde. Dies geschieht nach einem verschiedenen Gesetze in der alten und in der neuen Welt. In jener wurde das durch den Glauben Gesetzte vom Verstande vernichtet, und das Gegenteil an die Stelle gesetzt: der Verstand war polemisch darum, weil die Anschauung der alten Welt gar nicht richtig ist, sondern nur vorbereitend auf ein künftiges Evangelium, Vorbild. In dieser wird der Glaube vom Verstande bestätigt, dasselbige durch ihn, wie durch jenen gesetzt, darum nur die Form aufgehoben, weil die Anschauung des Christentums real ist, selbst das letzte Evangelium. Darum wäre der Eifer für die Form hier um so mehr kindischer Eigensinn, da der Gehalt ja bleibt. — Was bis jetzt freilich nicht so ganz klar und erweislich der Fall war.

So ist nun die Weissagung vom heiligen Geiste freilich durch die ersten Christen nicht verstanden worden; und vielleicht ist es jetzt das erstemal, daß sie also erklärt wird (weil jede Weissagung erst durch ihre Erfüllung recht klar wird). Wir dürfen diese anderweitige Deutung nicht mit Stillschweigen übergehen. Die Jünger waren ebensowenig, als es irgendein anderer Mensch an ihrer Stelle gewesen wäre, darauf gestellt, dem Geschäfte Jesu in Errichtung des Himmelreiches eine so lange [IV, 572] Ausdehnung zu geben, als wir es nun wohl zu tun genötigt sind, und doch nicht gern tun, böse werden, wenn man herrliche Sachen um Jahrtausende hinaussetzt. Gerade wie wir, wollten auch sie

alles selbst erleben, und wenigstens nicht über ihr Leben hinaus sollten alle Weissagungen verziehen, wovon wir später ein treffendes Beispiel sehen werden. So auch mit der vom heiligen Geiste. Und so hielten sie denn diese Weissagung für erfüllt an sich in einem Phänomene anderer Art, in der Verwandlung und Umschaffung, die nach dem Tode Jesu mit ihnen sich zutrug, in dem neuen Menschen, der ihnen an die Stelle des anderen entstand. Dies ist nun allerdings eine hohe Gedankenwirkung, und die von Christo versprochene, aber sie ist nicht der heilige Geist, sondern sie ist der Vater selbst, und seine Einwirkung, durch die Lehre des Sohnes gesteigert, und möglich gemacht. Sie wurden seit diesem Zeitpunkte in der Tat wirksam für die Verbreitung des Evangeliums, opferten alles hin, litten und starben dafür, kein Irdisches mehr begehrend, und selig in der Hoffnung. So ihre Nachfolger in den ersten Jahrhunderten nach ihnen. Diese Erscheinung nun des eigentlichen Himmelreiches ist von den Aposteln, und von der Kirche nach ihnen für die Wirkung des verheißenen heiligen Geistes gehalten worden, weil es ihnen an scharfer Sonderung der Begriffe, Umsicht und Verbreitung der Kenntnis fehlte, um jene Weissagung in ihrem wahren Sinne zu fassen.

Diese übersinnliche Kraft und Erhebung in ihnen, sage ich, ist der rechte Beweis des Christentums von der zweiten Art, der Beweis des Geistes und der Kraft. Dies nun nannten sie den heiligen Geist. Wenn sie nun ferner Wundertätigkeiten da miteinmischten, und auch diese dem heiligen Geiste zuschrieben,
[IV, 573] jene Schweißläppchen, die aufgelegt die Kranken gesund machten, jene Berührung durch den Schatten der vorbeigehenden Apostel, die gleichfalls heilte,[1] und dergleichen, so entrichteten sie darin die Schuld dem dicken Aberglauben ihrer Zeit und ihres Volkes. Wie er es darüber, und mit Schriftstellern, die so etwas ernsthaft berichten, zu halten, und welches Ansehen er ihnen bei sich zu gönnen habe, weiß der verständige Christ. Ebenso auch mit den späteren Ausgeburten des Aberglaubens, — alles jedoch nach der Liebe richtend, nicht nach blinder, sondern nach verständiger,

[1] Apostelgesch. 19, 12; 5, 15.

welche jede Erscheinung in ihrem Zusammenhange begreift und beurteilt, und keiner Zeit eine Erleuchtung anmutet, die sie nicht haben kann. Der heilige Geist war ja in der Tat noch nicht erschienen, und hatte sie in alle Wahrheit geleitet: was Wunder, daß sie selbst über den heiligen Geist in unrichtige Ansichten fielen.

Die zweite Weissagung Jesu war über die sichere Ausführung seines Werkes. Jesu Beruf war, Stifter des Himmelreiches zu werden auf der Erde, nicht etwa bloß Lehrer, die Ewigkeit schon hienieden in der Tat allgemein anzufangen. So sahe er sich an: also allerdings als Stifter eines Reiches, obwohl in dieser Welt, nur nicht von dieser Welt, wo die Gewaltigen herrschen, sondern wo sie Diener sind aller. Wir werden zu seiner Zeit diesen Ausdruck verstehen und wahr finden: Er sei allerdings ein König. [IV, 574] So hat er von jeher über sich gedacht. Was er nun auch etwa im Anfange seines Geschäftes über die Zeit dieser Stiftung geglaubt haben mag, so konnte sich ihm im Fortgange, als er das Verhältnis der vorhandenen Menschen zu seinem Antrage kennen lernte, nicht verbergen, daß eine solche Aufgabe über die Grenze jedes einzelnen Menschenlebens, geschweige des seinigen, dessen schleuniges, gewaltsames Ende er sich leicht prophezeien konnte, hinausliegen müsse. Nun sollte aber Er es tun, und kein Fremder. Dies war nur so zu vereinigen: er solle es tun durch seine Fortwirkung, durch die Folgen seines Daseins, die er auf der Erde ließe; doch er selbst in eigener Selbstheit, indem er durch keinen anderen stellvertreten werden konnte. Aus dieser Sicherheit sagte er ihnen: er sei bei ihnen alle Tage, bis an der Welt Ende,[1] zuvörderst im Lehrgeschäfte ihnen beiwohnend, und lehrend durch sie hindurch; am Ende aber dieser Lehrepoche werde er nicht in der Schattengestalt der Lehre, sondern in aller Kraft [IV, 575] realen Wirkens wieder erscheinen, und in der Tat und sichtbar auf der Erde sein vom Vater ihm beschiedenes Reich beginnen. Dann würden vor ihm alle Völker versammelt werden;[2] es sei

---

[1] Matth. 28, 20. [2] Matth. 25, 31 f.

dies das Ende der Welt, des Reiches, das da ist von dieser Welt, der Überbleibsel des Staates, die, obwohl heidnischen Ursprunges, bisher aufbehalten würden im Christentume, und neben demselben, als einer bloßen vorbereitenden Lehranstalt, auch wohl bestehen konnten. In diesem Reiche werde alles unterworfen sein dem Sohne; die Heiligen würden mit ihm regieren tausend Jahre[1] (eine unbestimmte, jedoch lange Zeit). Nach diesen tausend Jahren erst komme das eigentliche Ende, von welchem an der
[IV, 576] Sohn wieder untertan sein werde dem Vater, mit allen, die er dem Vater unterwürfig gemacht hat;[2] und wie er noch weiter in allen Weissagungen, die unter uns bekannt sind unter dem Titel der Weissagungen vom Ende der Welt und dem jüngsten Tage, sich über diesen Gegenstand ausgedrückt hat.

Die Sicherheit dieser Vorhersagung gründete sich in Jesu lediglich auf das sichere Bewußtsein, daß Gott das durch ihn angefangene Werk ausführen werde, nicht umhin könne, es auszuführen, so gewiß er Gott sei, und ist eigentlich nur die Analyse dieser Versicherung: keinesweges gründet sie sich auf eine Einsicht in den Zustand der Welt, von welcher er höchstens das Judentum, das Heidentum aber, welches ja in seinem Plane nicht minder befaßt war, gar nicht kannte. Er konnte über jene Ausführung darum gar nichts Näheres spezifizieren, sondern nur im allgemeinen sich darüber ausdrücken, um so mehr, da der heilige Geist erst kommen mußte, und er war sich dessen deutlich bewußt: darum auf die Frage nach dem Wann, wie im Äußeren Befangene und sich Bedenkende fragen, antwortet er: vom Tage und der Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater. (Mark. 13, 32.) (Es liegt dies in dem allgemeinen schlechthin vorauszusetzenden Weltplane.)

[IV, 577] (Wie klar und vollendet Jesus gewesen sei in seiner Beschränkung, seiner Anschauung, und wie eisern er sie durchgeführt und alles durch sie begriffen habe, zeigt sich hier. Daher, weil er nichts anderes war. Wie sehr verschieden von den Jüngern, die doch ein äußerliches, natürliches, durch die Umgebenheiten

[1] Offenb. Joh. 20, 6. [2] 1. Kor. 15, 24 u. 28.

gebildetes Dasein hatten zu der Lehre Jesu, welche verschiedene Bestandteile wenig paßten, und sich drängten. Auch nach ihrer Wiedergeburt: denn der neue Mensch knüpft denn doch sich an die persönliche Identität des alten.)

Diese Weissagung Jesu, — klar aussprechend, was wir sagten: das Christentum ist nicht etwa bloß Lehre, es ist Prinzip einer Weltverfassung, und das erstere ist es nur für eine Zeit und als Mittelzustand, um zu werden das letztere, — ist, eben aus Mangel dieser Erkenntnis, nicht verstanden worden. Man dachte sich zuvörderst ein Verbrennen der Welt im Feuer, indem man einen bildlichen Ausdruck wörtlich nahm, eine persönliche Wiedererscheinung Jesu auf der Welt zur Auferweckung der Toten, und zur Abhaltung eines allgemeinen Verhörs und Gerichtstages über alle Menschen. Die Apostel konnten nicht umhin, diese Begebenheit noch bei ihren Lebzeiten zu erwarten; späterhin erwartete man sie von Zeit zu Zeit bei wichtigen Epochen, z. B. mit dem Schlusse des ersten Jahrtausend. Ich selbst bin noch unterwiesen, das Hereinbrechen dieses jüngsten Tages mir jeden Morgen als möglich zu denken: sie herrscht besonders in christlichen Liedern, z. B. den Klopstockischen, der seine Phantasie davon, als von einem prächtigen Bilde, erfüllt hatte. [IV, 578]

Da sich's doch verzogen hat, so wurde es ganz auf die Zerstörung Jerusalems gedeutet, wie es sich denn auch wohl nicht leugnen läßt, daß in den vorhandenen Evangelien Reden Jesu, die er bei verschiedenen Gelegenheiten über diese beiden abgesonderten Begebenheiten gehalten, zusammengeworfen, und miteinander verwechselt sein mögen. Es ist allerdings wahrscheinlich, daß Jesus zur Nachachtung und Beratung der Seinigen nötig gefunden, sie von der leicht vorauszusehenden Zerstörung Jerusalems unter anderen auch zu unterrichten: in dem Ganzen der Geschichte aber ist diese Zerstörung ein so durchaus unwichtiger Gegenstand — Jerusalem mit seinem ganzen Wesen war schon längst ein bloßes Schattenbild, und hatte in seiner größten Herrlichkeit gegen andere Staaten in Beziehung auf das Ganze wenig zu bedeuten gehabt, und die einzige wahrhaft historische Bedeutung erhalten nur durch den Auftritt Jesu in seinen Mauern —, daß man ein Jude sein muß, oder ein durchaus zum

Juden gewordener Christianer, und Jesum selbst, der übrigens niemals hohe Begriffe vom Judentume zeigt, in einen solchen
[IV, 579] verwandeln muß, um die über alles erhabenen Bilder jener Weissagung auf diese Begebenheit zu deuten.

Indem man auch dies gefühlt hat, nachdem ferner, durch aus der Philosophie stammende, und in allgemeinen Umlauf gekommene andere Ansichten von der menschlichen Fortdauer, die Ruhe der menschlichen Leiber in den Gräbern bis an den jüngsten Tag, und die Wiederbelebung derselben Leiber durch Jesu den Kredit verloren, auch durch die lange Dauer der Welt seitdem die Begriffe über die Menge der lebenden Menschen sich so gesteigert haben, daß es der Phantasie nicht wohl gelingen will, einen Platz zu finden, um sie zu einem allgemeinen Gerichtstage zu versammeln; hat man neuerdings diese Weissagung so ziemlich an ihren Ort gestellt, sie aufgegeben, und sein Nichtverständnis derselben deutlich gefühlt. Wir nehmen dieselbe wieder auf, als den eigentlichen Schlußstein, und den Vollendungspunkt des Christentums, weil wir anderwärts her, aus der durchgeführten Verstandeserkenntnis, ihren Inhalt erhalten, und die Notwendigkeit desselben *a priori* einsehen. Das Christentum ist nicht bloße Lehre, es soll eben dadurch werden Prinzip einer Verfassung; es muß dazu kommen noch auf dieser Welt, daß Gott allein und allgemein herrsche, als sittliches Wesen, durch freien Willen und Einsicht; daß schlechthin alle Menschen wahrhafte
[IV, 580] Christen, und Bürger des Himmelreichs werden, und daß alle andere Herrschaft über die Menschen rein und lauter verschwinde. Dies ist der Sinn jener Weissagung, und muß der Sinn derselben sein, weil es nur diesen Sinn über das letzte Ziel des Menschengeschlechtes auf der Erde gibt. Was Jesus ausgesagt, als eine notwendige Begebenheit in der Zukunft, darum, weil Gott die Welt regiere, trifft mit dem, was wir zu Anfange dieser Vorlesungen als eine Aufgabe der Freiheit von der Philosophie aus erkannt haben, zusammen. Daß Gott die Welt regiere, indem diese nur ist seine Erscheinung, anerkennt die Philosophie auch; sie darum und jene stimmen durchaus überein.

Was nun insbesondere die in jener Weissagung ausgesagte persönliche Wiederkunft Jesu zur Errichtung dieses Reiches

anbetrifft, so muß man diesen Punkt nur richtig verstehen. Nach derselben Weissagung ist Jesus ja auch bei uns alle Tage;[1] das versteht doch wohl keiner von persönlich-sinnlicher Gegenwart, sondern durch die Folgen seines einmaligen Daseins. Wie er nun diese zweitausend Jahre immer gegenwärtig gewesen, und es heute ist, und in dieser Stunde unter uns, ebenso wird er auch bei jener Epoche gegenwärtig sein, nur nicht als bloß lehrend, sondern als wirkende Kraft, wie in seinem Leben, was man nun ein Gegenwärtigsein κατ' ἐξοχήν und so ein Wiederkommen nennen mag. Unmittelbar werden sodann wirken diejenigen Werkzeuge Gottes, die zu dieser Zeit leben werden, da sie aber dies nicht könnten, wenn nicht einst ein Jesus dagewesen wäre, und ihr Werk doch nur die Vollendung ist des bisher sich fortentwickelt habenden Werkes, welches Gott durch [IV, 581] Jesus rein ursprünglich, und an den absoluten Gegensatz es anknüpfend, anfing, so wird diese Wirksamkeit mit Recht Jesu, dessen Fortsetzungen sie bloß sind, zugeschrieben. Auch ist jene Einführung des Christentums in die Welt nicht zu denken als eine einzige, momentane, blitzähnliche Begebenheit, sondern selbst sie mag ihren stillen, langsamen und der Welt unbemerkten Gang gehen, ebenso wie die Ausgießung des heiligen Geistes ja auch Jahrhunderte gedauert hat, und noch dauern wird, ehe man so recht eigentlich und allgemein sagen kann: Nun ist er da!

III.

Eigentlich sind, indem ich hierdurch die Schilderung des Christentums schließe, mit derselben zugleich meine Vorlesungen geschlossen, und die eigentliche Aufgabe ist gelöst. Denn auf die Frage: wird es denn zu dem von uns beschriebenen Reiche der Freiheit und des eigentlichen Rechts kommen, werden die Bedingungen der Freiheit, die ja offenbar, bloß auf die Freiheit gesehen, auch nicht eintreten könnten, ganz gewiß eintreten? — (bemerken Sie: wenn etwas als Folge eines Naturgesetzes

[1] Matth. 28, 20.

angesehen wird, so ist die Vergewisserung leicht, denn das Naturgesetz waltet schlechthin: wenn aber nun als des Freiheitsgesetzes; gibt es denn ein die Freiheit faktisch Bindendes? Da müssen wir höher: von dieser Art ist nun unsere Untersuchung), — können wir auf diese Hoffnung ruhig sterben, können wir, falls wir zu diesem Zwecke beizutragen berufen sind, auch mit der Freudigkeit arbeiten, daß unser Werk, falls es nur in Gott getan ist, und nicht aus uns, nicht verloren gehe? — ist die Antwort: Ja! Denn die Erscheinung Gottes als Erdenleben ist nichts anderes, denn jenes Reich Gottes; Gott aber erscheint nicht vergeblich, macht nicht einen mißlingenden Versuch des
[IV, 582] Erscheinens; also kommt es sicher zu diesem Reiche Gottes, und kann nicht nicht zu ihm kommen.

Dies ist es eben, was die Freiheit auch faktisch bindet, daß in ihr nicht Nichts erscheine, wie es in der Tat ohne dieses Band sein würde, sondern Gott. Die Freiheit bleibt darum Freiheit; es ist ihr keine Zeit gegeben, sie kann in dem Leeren sich abtreiben, und das Rechte aufhalten; darin gilt ihr Recht: aber irgend einmal, wie lange es auch dauern möge, kommt es dennoch zu dem Rechten. Dieses geht einem nun nicht eher auf, als bis man das Prinzip der Geschichte begreift; denn dies ist eben das faktische Gesetz der Freiheit, eine gewisse Geschichte zu bilden. — Das nimmt der Freiheit den Grund, den sie dem Zweifel darreicht: die Freiheit muß, nur nicht dieses oder jenes Freiheit, sondern die Freiheit überhaupt: der Rechte wird sich schon finden.

Wenn nun gefragt wird: wie und wodurch kommt es zum Reiche? so ist heute die Antwort: durch das in der Zeit schon vorlängst niedergelegte Prinzip des Christentums, welches, zur größeren Bestätigung, nach der Weissagung Jesu nun auch mit dem an sich davon verschiedenen Prinzipe des Geistes, des zu einer Kunst erhobenen Verstandesgebrauchs, durchdrungen zu werden anfängt. —

Es bleibt darum bloß noch übrig, dieses Wie näher zu beschreiben.

Das von der Vernunft geforderte Reich des Rechts, und das vom Christentume verheißene Reich des Himmels auf der Erde, ist Eins und dasselbe. Für das Erste darum bürgt das Zweite. Das Daß ist ohne Zweifel. — Nur zum Überflusse, und nächstdem für unsere eigene Belehrung und Berichtigung über die dahin einschlagenden Gegenstände, über das Wie.

Wir heben an mit einer genaueren Beschreibung dieses Reichs.

Das Himmelreich ist Theokratie in dem deutlichen Bewußtsein eines jeden, und durch dieses Bewußtsein; wie das Reich der alten Zeit, mit welchem die Geschichte begann, Theokratie war für den blinden Glauben aller. — Jedermann soll gehorchen [IV, 583] nur Gott nach seiner eigenen klaren Einsicht von Gottes Willen an ihn; und inwiefern er doch gehorchen würde einem Menschen, so soll auch dies nur geschehen zufolge seiner klaren Einsicht, daß dieses Menschen Stimme nicht sei des Menschen, sondern Gottes an ihn. Jede andere Macht auf den Willen der Menschen, außer der des Gewissens eines jeden, soll wegfallen. Wie läßt eine solche Verfassung auf der Erde und in der gegenwärtigen Welt, und unter dem Gesetze derselben sich denken? denn so ist die Frage gestellt.

1. Grundgesetz dieser Welt ist, daß die Menschen geboren werden mit unentwickeltem Verstande. Durch die Erfahrung der abgelaufenen Weltalter hat sich's bestätigt, daß dieser Verstand nicht durch sich selbst (und gleichsam nach einem Naturgesetze, so wie der Leib in die menschliche Gestalt hineinwächst) sich entwickelt zur richtigen Einsicht des Willens Gottes, sondern es hat dazu einer Kunst bedurft, die bisher nur wenigen Begünstigten gelungen. Es ist darum klar, daß für die Möglichkeit einer solchen Verfassung vorausgesetzt wird, daß alle zur Fähigkeit, den Willen Gottes an sie klar einzusehen, erzogen werden; und da alle ohne Ausnahme, die da geboren werden, zu dieser Einsicht gebildet werden sollen, ohne Unterschied (ohne etwa eine besondere Genialität und Verwandtschaft zum Übersinnlichen vorauszusetzen); daß es eine sichere, unfehlbare, und an jedem gegebenen Individuum ihren Zweck erreichende Kunst einer solchen Menschenbildung geben müsse.

2. Solange die Welt unter diesem Reiche fortdauern wird, solange wird fortdauern Tod und Geburt; darum die Notwendigkeit der Erziehung der Nachgeborenen: es muß darum eine ununterbrochen fortdauernde Anstalt zu dieser Erziehung geben: diese Erziehungsanstalt ist darum ein das Reich in seiner Fortdauer begleitender, und von ihm unabtrennlicher Bestandteil.

3. Diese Erziehung läßt durch ihren allgemeinen Zweck sich leicht bestimmen. Jeder soll mit klarer Einsicht verstehen den
[IV, 584] Willen Gottes an ihn: sich in klarer Selbstanschauung, die kein Unterschied in ihm stellvertreten kann, subsumieren jenem allgemeinen Gesetze der Geisterwelt. Dies setzt voraus die klare allgemeine Einsicht, daß der Mensch unter dem Willen Gottes stehe, und daß er ohne den Gehorsam nichts sei, und eigentlich gar nicht da. Diese Einsicht ist nun die des Christentums, oder auch, welches in diesem Zusammenhange gleichgeltend ist, der Wissenschaftslehre. Die geforderte Erziehung muß darum die Kunst besitzen, alle Menschen ohne Ausnahme unfehlbar zu dieser Einsicht zu bringen, und damit dies möglich sei, die Menschen von Beginn an, aus dem, was allen gemeinschaftlich ist, also zu bilden, daß diese Kenntnis mit Sicherheit an sie gebracht werden könne. — (Diese Kunst ist nun noch nicht erfunden: bis jetzt rechnet der Unterricht in der Wissenschaftslehre auf ein Ohngefähr, auf eine Verwandtschaft: ihr Besitz aber ist vorläufige Bedingung jenes Reichs.) Dies ist das Allgemeine, welches schlechthin jeder durch die Erziehung erhalten muß.

4. Unter dieses allgemeine Gesetz soll jeder in seiner Selbstanschauung sich subsumieren, um zu erkennen den Willen Gottes an ihn. Die durch Vernunft *a priori* eingesehene Voraussetzung ist nämlich die, daß jedem unter den freien Individuen im göttlichen Weltplane angewiesen sei seine bestimmte Stelle, die nicht sei die Stelle irgendeines anderen zu derselben Zeit in demselben Ganzen Lebenden, indem der göttliche Wille nicht mit sich selbst streiten kann; daß darum, wenn alle den Willen Gottes über diese ihre Stellen nur klar verstehen, ebensowenig zwischen ihnen selbst ein Widerstreit der Kräfte, der durch eine Rechtsverfassung vermittelt werden müßte, entstehen könnte. Diese seine Stelle soll eben jeder klar erkennen, und

so würden sie an derselben arbeiten zum gemeinschaftlichen Zwecke ohne allen Streit untereinander.

5. Jene Erziehung der Menschen, zu der wir zurückkommen werden, die da ist die Unterwerfung der dem Menschen angeborenen Natur unter den Begriff, und dadurch unter den Willen Gottes, indessen abgerechnet, — bleibt dem Menschen als Auftrag des göttlichen Willens übrig die Unterwerfung der äußeren Natur, der Sinnenwelt unter den Begriff. In dieser Naturunterwerfung nun müßte im Plane Gottes jedem, den er nicht zur Erziehung bestimmt, sein Platz angewiesen sein, und diesen müßte jedweder erkennen. [IV, 585]

6. Die Erweiterung der Herrschaft der Vernunft über die Natur geht schrittweise. Es muß in einem gewissen Punkte erst durch gemeinsame Kraft die Herrschaft über sie errungen werden, und sodann erst ist von diesem Punkte aus möglich das Fortschreiten zu einem weiteren Siege nach einem klaren Zweckbegriffe des ganzen Geschlechts. Es bedarf darum in dieser regelmäßigen Bearbeitung zweier Stücke: a) eines Verstandes, der die Gesamtarbeit an der Natur übersieht, und jedesmal den Punkt erkennt, wie in der Unterwerfung derselben regelmäßig fortgeschritten werden müsse, und b) der Gesamtkräfte, die unter der Anleitung jenes Verstandes arbeiten. Dieser Verstand braucht nicht in allen vorhanden zu sein, indem sodann alle in dieser Rücksicht einen und ebendenselben Verstand haben würden, sondern es reicht hin, wenn er nur überhaupt immer während der Dauer der Welt unter diesem Reiche in der Welt vorhanden ist: nach seinem Plane aber müssen alle Kräfte der einzelnen die Richtung erhalten. Jener Verstand wird darum in der Tat nicht bei allen, sondern nur bei einzelnen vorhanden sein, und die letzteren werden in dieser Rücksicht der Einsicht der ersteren folgen müssen. Damit sie nun jedoch auch hierin nur folgen ihrer eigenen Einsicht, so wird entstehen müssen das gemeinsame, und durchaus übereinstimmende Bewußtsein in allen, welche berufen seien zum ersteren Geschäfte, zur Leitung, welche dagegen zum zweiten, dem Gehorchen der Leitung. Sehen die letzteren dieses in Beziehung auf sich selbst ein, sehen sie ferner ein, wie sich ihnen in ihrem Begriffe von Gott ja aufdringt, daß

dieser Mangel in ihrer Verstandesanlage, dagegen der Besitz derselben bei jenen, auch Gottes Fügung sei: so erkennen sie klar, daß sie in der Verfügung jener nicht gehorchen ihnen, sondern allein dem als Gesetz Gottes erkannten Naturgesetze ihrer verschiedenen Verstandesanlagen. [IV, 586]

7. Wie soll die zuletzt geforderte Verstandeseinsicht und Subsumtion jedes Individuums unter dieses Grundgesetz möglich sein? Ich sage also: Außer jener religiös-sittlichen Bildung muß allen mitgeteilt werden ein bestimmtes Bild und eine Übersicht des dermaligen Geschäfts der Freiheit an der Natur, als des zweiten Grundbestandteils der allgemeinen Menschenbildung. Diese zerfällt natürlich in die zwei Teile, die Kenntnis der Natur, und der menschlichen Kraft, inwieweit sie bis jetzt entwickelt ist. Wenn dieses Bild an den Zögling gebracht und von demselben wohl gefaßt ist, kann erfolgen nur zweierlei: entweder sein Verstand wird durch dasselbe befriedigt, und beruhigt sich dabei, oder das gegebene Bild wird ihm schöpferisch für ein höheres und neues. Durch das letztere wird bewiesen der göttliche Ruf an dieses Individuum, den Fortgang und die Erweiterung der Verstandesherrschaft zu leiten; durch das erstere dieser Beruf verneint und er angewiesen, an dem gemeinsamen Geschäfte, wie es bis jetzt vorliegt, seinen Anteil zu nehmen.

Dagegen, daß die schöpferische Fähigkeit, die wohl vorhanden sei, sich nicht etwa verstecke, und hinterher, nachdem der Stand schon entschieden ist, zum Vorschein komme, daß darum der Schluß vom Sich-nicht-Zeigen in der Erziehung auf das Nichtvorhandensein richtig sei und unfehlbar, ist gesorgt dadurch, daß die Erziehung eine sichere Kunst ist, wie denn auch nur unter der Bedingung, daß sie dies sei, sie bürgen kann für die Untrüglichkeit ihres Urteils. Die bisherige Menschenbildung regt nicht die menschliche Kraft auf in ihrer Tiefe und in ihrem letzten Quellpunkte, und verfolgt nicht diese Aufregung in systematischer Ordnung, wie die Kraft nach ihrem Gesetze sich entwickelt, sondern sie greift ein, wohin sie trifft, wie die eigene Bildung des Lehrers, und darum seine Lust und Liebe es mit sich bringt, und so kann sich ihr gar leicht ein schlummerndes Talent verbergen; nicht aber derjenigen systematischen Kunst der Menschen-

bildung, welche das Dasein des Reichs, von dem wir reden, voraussetzt.

In Absicht des besonderen Zweiges dieser Arbeit nun hat [IV, 587] ja die Erziehung ihm ein Bild der ganzen gegeben, und versucht nach den Anleitungen, die ihr die Natur des Zöglings, besonders seine Neigung — da Neigung hier wohl, zumal da die Phantasie nicht durch Meinungen mißleitet wird, für Können zeugt, an die Hand gab, das Vermögen desselben. Wo sich dies am besten zeigt, dafür bestimmt ihn seine Natur oder Gott. Die Wahl eines bestimmten Geschäfts beschließt seine Erziehung, die hierdurch sich selbst als vollendet ausspricht: und nun ist er freies Mitglied der Gemeine, da er bisher unter der Zucht der Erziehung stand. Solange diese Wahl sich nicht entscheidet, ist sie nicht geschlossen, und der Mensch bleibt unmündig: die geistige Individualität ist in ihm noch nicht reif, gesondert und anerkannt: er hat darum noch keine in einem Reiche des klaren Verstandes, sondern bleibt in der verschmolzenen Masse, aus welcher die Individuen erst durch die Kunst der Erziehung nach Anleitung Gottes — die Erziehung ist hier ein Erforschen des göttlichen Willens — herausgebildet werden.

8. Die Erziehung selbst fällt anheim der zweiten Klasse der schöpferischen Geister: denn zuvörderst ist man nur von dem recht sicher, daß er das Leben im Geiste und dessen Gesetze begreife, für dessen Auge sich auch sogar die leblose und durch ihr Gesetz abgeschlossene Natur in ein geistiges Fortschreiten verwandelt: sodann sollen ja die künftigen Generationen nicht gerade zur Wiederholung des Lebens der unmittelbar früheren, sondern vielleicht zu einer neuen Entwickelung desselben an der Natur gebildet werden; der Erzieher darum, der nicht bloß das Bild der früheren Erziehung wiederholen, sondern für das Fortschreiten bilden soll, muß bestimmt wissen, wie dieses Geschlecht in Bildung der Natur fortschreiten kann. Diese Erzieher organisieren sich in sich selbst und durch Ernennung unter sich, allenthalben sich gründend auf die in der Erziehung gezeigte Individualität, zu einem Regenten- und Lehrerkorps.

9. Wissen ist nicht Tun, nicht freudige, nichts anderes begehrende Unterwerfung: wie will man sich ihres Willens ver-

[IV, 588] sichern? Ich sage: In unserer Welt, und bei unserer Erziehung, in der man nicht einmal mit Sicherheit es zu irgendeinem Erkennen bringt, sondern das gewöhnliche Erkennen nur ist ein an seinen Ort Gestellt-sein-lassen, weil man nichts dagegen hat, ohne eigentliche Ergebung des Willens darein, weil es auch nicht bis zur Verbindung mit dem Willen fortgesetzt ist, ist diese Frage ganz gerecht. So aber nicht dort, wo der ganze Mensch aus Einem Stücke gebildet wird, wovon ja das Dasein des Reiches abhängt. Auch läßt sich schon jetzt anzeigen, worauf diese Sicherheit der Willensbestimmung beruhen werde. Der Mensch sieht ein, daß er, ohne diese Ergebung seines Willens in den göttlichen, nichts ist, dies sieht er ein lebendig, so daß er von dem Gefühle dieses Nichts ergriffen ist; aber niemand will nichts sein: an dem Sein halten wir alle. Wir auch: nur uns stellt es sich in einer Täuschung dar. Diese Täuschung aufzuheben habe jene die vollkommene Kunst: es ist darum dem Menschen aller Anhalt geraubt. Dies der eigentliche und der einzige Zwang, der über ihn von der Erziehung ausgeübt wird, der aber auch allen anderen ersetzt.

(Wir sind durchaus das Entgegengesetzte eines solchen Zustandes. Zerflossen und der Realität beraubt in der Wurzel: ermangelnd der Anschauung, wie sie die alte Welt hatte, des lebendigen Begriffs, wie die geschilderte sie haben wird, leben wir nur in einem problematischen und probierenden Begreifen, so daß es uns sogar schwer wird, einen solchen besseren Zustand uns zu bilden. Doch wäre dies gut, um unseren Gegensatz desto deutlicher zu empfinden. Dieser Mangel muß nun von einigen aus, in denen er sich nicht findet, in allen ausgefüllt werden. Dies nicht bedacht, bleibt unverständlich und unglaublich, was ich über dieses Zeitalter sage.)

10. Hiermit ist nun das Reich Gottes wirklich dargestellt in der Welt. Jesus, d. i. die von ihm eingeführte und durchgesetzte Freiheit des Hingebens an Gott, herrscht. So wird nun die Natur fortschreitend unterworfen, bis sie es ganz ist, bis sie keinen Widerstand mehr leistet dem reinen Begriff, sondern dieser unmittelbar, wie er ist, heraustritt in der Erscheinung;
[IV, 589] und nun betritt das Menschengeschlecht die höhere Sphäre des

rein aus sich Erschaffens nach dem göttlichen Bilde. Nun ist auch die Natur in ihr selbst, d. i. in einem Willen, der doch widerstehen könnte, und sich losreißen könnte, ohnerachtet er es freilich nie wollen kann, aufgehoben, und der Mensch will durch sein bloßes Sein nichts anderes, als was Gott will. Es ist darum nun auch der Sohn, durch welchen bisher der Vater regierte, untertan und aufgegangen im Vater, der nun allein, und unmittelbar durch sich, und ohne Zutun eines Sohnes, als des die Freiheit bestimmenden, regiert. Die Heiligen aber, welche mit Jesu regieren tausend Jahre, sind die beschriebenen Regenten und Lehrer in diesem Reiche.

11. Die faktischen Bedingungen dieses Reichs von einer Seite haben in dieser Darstellung sich gezeigt. Zuvörderst muß die Anerkennung des Himmelreichs unabhängig gemacht werden vom historischen Glauben und der besonderen Gemütsverwandtschaft einzelner dazu, und die Form annehmen eines von jedermann, der nur menschlichen Verstand hat, zu Erzwingenden. Diese Bedingung ist wirklich erfüllt durch die Erscheinung der Wissenschaftslehre, die freilich noch ringt, und vielleicht noch Jahrhunderte ringen wird um ihr Verständnis und ihre Anerkenntnis unter den Gelehrten. Untergehen können ihre in der Welt begonnenen Anfänge nicht, denn sie ist eine absolute Forderung des Geschlechts durch Gott und aus Gott; sie muß aber die Beziehung nehmen auf das Reich Gottes, und ausdrücklich dies als ihren Grundpunkt aussprechen, denn nur so nimmt sie in sich auf eine lebendige Kraft, und erhebt sich über die Leerheit an praktischer Wirksamkeit, die der bloßen Spekulation beiwohnt. Unter den Gelehrten: die Gelehrtengemeine ist das Lehrerkorps des Christentums, des Reiches Gottes, die angefangene Gesellschaft, aus deren ununterbrochener Fortdauer jene Regenten und Bildner im geschilderten Reiche hervorgehen werden; ob sie sich nun in einzelnen Gliedern dafür erkenne, oder nicht, davon geht sie aus, darauf geht sie hin: in der Mitte eines langen Weges kann man wohl den Anfangs- und Endpunkt aus dem Auge verlieren. Eben durch die Schwierigkeit, welche die Wissenschaftslehre finden wird, sich annehmlich zu machen, und dadurch, daß sich ihr [IV, 590] der eigentliche Sitz dieser Schwierigkeit, ein Mangel in dem

geistigen Auge selbst, nicht verbergen kann, führt sie bei sich die Aufgabe der Kunst, dieses Auge für den Zweck zu bilden; also der Erziehungskunst. Da diese Kunst sich wendet an das menschliche Auge schlechtweg und allgemein, so fällt, sie einmal gefunden, in dieser Rücksicht der Unterschied zwischen Gelehrten und Ungelehrten weg. (Die ersten Erfinder sind schöpferisch; das einmal Erfundene aber wird ein Gegebenes, das schlechthin an Alle zu bringen ist. Jetzt scheint es sonderbar, Bauernkinder in der Schule die Wissenschaftslehre zu lehren, doch ist's nicht sonderbarer, als es etwa dem ersten, dem darüber ein Licht aufging, gedeucht haben würde, daß sie einen Begriff von der Einheit Gottes, und von seinem Verhältnisse zu uns als gütitigen Vaters in der Tat erhalten.) Diese Bildungskunst des Menschen, welcher durch die Wissenschaftslehre selbst erst ihr letztes Ziel, ihr Anfangspunkt, sich als Geist zu erkennen, und das Mittel, sich selbst zu verstehen, gegeben ist, ist die nächste Aufgabe, die an der Zeit ist. (Unser Zeitalter hat sie in der Tat schon ausgesprochen in Pestalozzi. Ihr Hauptcharakter ist Unfehlbarkeit. Früher brachte man durch psychologisch-mechanische Hilfsmittel zum Lernen; hier durch den Begriff der eigenen Tätigkeit und die Regel derselben.)

Sodann bedarf es einer so gründlichen Übersicht der Natur und des Verhältnisses der menschlichen Kraft zu ihr (der Bedürfnisse und ihrer Unterordnung), daß aus derselben ein gemeinschaftlicher Plan für eine jene bearbeitende vereinigte Menschenmasse sich entwerfen lasse. Das Zeitalter strebt mit aller Kraft einer solchen Natureinsicht entgegen, und ist durch glückliche Entdeckungen, um in das Innere derselben einzudringen, ausgezeichnet gewesen.

Diese begonnene und bis auf diese Höhe gediehene Bahn der Lehrergemeine bürgt nun durch sich selbst für ihre Fortdauer, für ihre Steigerung und für ihr Gelangen zum Ziele, ohne alle äußere Beihilfe oder Antrieb (allenthalben diese Garantie zu erblicken, darauf kommt es uns ja an). Die Erkenntnis
[IV, 591] ist darin wahrhaft göttlichen Geistes, daß sie aus sich selbst lebt, den Menschen, den sie einmal ergriffen hat, festhält, und in ihm sich fortbildet nach ihrem Gesetze. Es ist unmöglich,

daß ein von ihr Ergriffener schlecht sei, und sinnlichen Zwecken diene, träg werde und abfalle. Wer also tut, der hat die Erkenntnis nie um ihrer selbst willen geliebt, sie auch niemals erhalten, sondern nur Traditionen derselben um eines äußerlichen Zwecks willen aufgefaßt. Sie kündigt sich ferner an durchaus als nicht persönlicher Besitz, sondern als ein Gemeingut, sie treibt zur Mitteilung, und wer eine Wahrheit begriffen, der kann nicht ruhen, bis sie auch andere außer ihm begriffen haben. Sie entwickelt sich so nach dem Gesetze des Verstandes notwendig bis zum Ende. Man kann sagen, daß die Fortdauer und das Wachsen der Erkenntnis, wenn es nur einmal in einer stehenden Gelehrtenschule Wurzel gefaßt, und die äußerlichen Bedingungen der Fortdauer einer solchen gegeben sind, der menschlichen Freiheit und Willkür ganz entnommen ist. Es ist ein geistiges Leben, das sich selbst gestaltet, und die Personen aus und durch sich. Dieses innere Gesetz ist nun recht lebendig einzusehen.

12. Der Fortgang ist gesichert, wenn nur die äußeren Bedingungen einer stehenden Gelehrtenschule gegeben sind, sagte ich. Dies führt uns darauf, daß wir die Bedingungen des Reiches Gottes, und was für die Erscheinung desselben bürgt, wie wir auch gesagt, nur von Einer Seite betrachtet haben. Es bleibt die Frage übrig: — ob denn auch diese äußeren Bedingungen gegeben sein werden, und was uns für diese bürgt? Da aber jenes von diesen abhängig ist, so fällt, wenn diese nicht nachzuweisen, auch das erst Erwiesene hin. — Wer sichert der Gelehrtenschule die Erhaltung, die Ruhe, die Muße? Da ferner wir wohl gezeigt haben, daß die von der Erkenntnis schon Ergriffenen freilich nicht wieder abfallen können, wir aber alles zur Erkenntnis versammeln wollen: wer vermittelt denn die Verbreitung, und bringt die, welche gar keine Lust haben (wie aller natürliche Mensch), in die Schule der Erkenntnis?

Von einer anderen Seite angesehen: — Durch das Reich fällt aller äußere Rechtszwang weg (weil ein Widerstreit in ihm [IV, 592] gar nicht mehr möglich ist); fällt überhaupt weg alle Ungleichheit durch die Abstammung, die Familie (Alle nur Eine), des persönlichen Eigentums (alle Grundbesitzer und Gemeingenießer);

kurz alle die Erscheinungen des alten, durch die neuere Zeit fortgepflanzten Staates. Der Zwang aber, unter anderem auch zur Aufrechthaltung dieser Bestimmungen des herkömmlichen Staats, ist unter uns und dauert fort: welches sind denn seine Bedingungen, besonders unter der Regierung eines sein Reich vorbereitenden Gottes? Fallen diese Bedingungen weg, fällt er, und wie fällt er dann selber weg? Wie löst dem Reiche Gottes zugunsten der Staat, der von dieser Welt ist, sich auf? Dies der zweite Teil: der Rest unserer Untersuchung.

---

1. Das Christentum wurde durch sich selbst eine Lehranstalt: so betrachtete Jesus sich selbst, so seine Jünger, so die ganze erste Kirche, und natürlich, solange sie von Unchristen in der Gesellschaft, in der sie unmittelbar lebten, umgeben waren. Diese hat teils an ihrem Inhalte, teils an der formalen Beschaffenheit aller Erkenntnis eine Bürgschaft ihrer inneren Fortdauer. Der heidnische Staat, in dem sie zuerst sich bildete, war mit ihr im Widerstreit der Prinzipien; erkennbar jedoch und erkannt, als gleichsam der um sie herumgezogene Zaun, der ihren Frieden und ihr Fortbestehen sicherte gegen die Willkür der einzelnen. Jedermann soll untertan sein der Ordnung des Staates; selbst Gewalt leiden, um erhalten zu werden; dies sei der Wille
[IV, 593] Gottes, aber nicht der ordnende, — dieser erst im Reiche Jesu, — sondern der zulassende; d. i. ein Stoff, der erst durch Freiheit bestimmt werden sollte.

So konnte es nicht bleiben: teils, das Christentum würde durch die Entfernung in der Zeit von Jesu und die Verblassung seines persönlichen Andenkens schwächer, der heidnische Staat dagegen in seinem Kriege gegen dasselbe stärker geworden, und das Christentum durch diese beiden Fortschritte ausgetilgt worden sein. Sodann, die Zeitgeschichte, die mit einem absoluten Staate begann, sollte in einer absoluten Kirche enden; es bedurfte darum des Mittelzustandes eines Staates, der die Kirche anerkannte, und ihr in der Rücksicht, welche einst im Reiche zur höchsten sich entwickeln sollte, das Primat anerkannte. Dieser zweite Staat erzeugte sich aus den germanischen, und aus den nachher mit ihnen

in den Völkerverein getretenen Nationen, welche den eigentlichen Staat gar nicht gekannt, sondern im Naturzustande gelebt hatten, und erst durch das Christentum, und gleichzeitig mit der Annahme desselben, den Staat bildeten; darum den heidnischen Staatsgott nicht zu vergessen brauchten, weil sie ihn nie gehabt. Gott lernten sie kennen nicht als Stifter des Staates, und darin aufgehend, sondern als sittlichen Gesetzgeber: den Staat darum als eine nur menschliche Einrichtung, eine künstliche, unter den Grundgesetzen des Christentums, und diesem nicht entgegen; als Einrichtung menschlicher Klugheit, und dieser freigegeben bis zu jenen Gesetzen: dies der Grundbegriff des neueren Staates, der sich allenthalben bestätigt. Nur unter der Bedingung des Christentums, und damit dieses bestehen könne, wurde er anerkannt, sodann unter der Bedingung seines Grundgesetzes absoluter Gleichheit der Menschen in der Kirche, und der bürgerlichen, daß jene bestehen könne: so ferner der Gewissensfreiheit: kein Staatsgesetz gegen Gottes Gebot. Aus dem ersten folgte seine Pflicht, das Christentum als eine Lehranstalt zu erhalten, und die Menschen in die Schule desselben zu nötigen. Staat und [IV, 594] Kirche kamen dadurch in gegenseitige Wechselwirkung: der Staat wurde der Zwingherr der Kirche, inwiefern sie einen solchen bedurfte und zulassen konnte, nämlich zur Schule und zur Erhaltung derselben (zum Glauben und zur Erkenntnis nicht). Die Kirche hinwieder erleichterte dem Staate sein Geschäft, indem sie Gehorsam, nicht zwar als gegen ein unmittelbares göttliches Gebot, aber als ein mittelbares, als gegen eine menschliche Ordnung befahl. Dadurch, daß der Staat gleich im Grundbegriffe aufgestellt war als ein Werk menschlichen Verstandes, ohne alle höhere und göttliche Autorität, war der Fortschritt desselben gesichert, der Verstand in diesem Felde geradezu durch den Glauben selbst unabhängig gemacht vom Glauben, und durch diese freie Wirkungssphäre ihm ein kräftiges Bildungsmittel angewiesen, das der Kirche selbst zum Nutzen gereichen mußte. So wurde der Staat durch diese seine Form auf eine andere Weise dienstbar der Kirche, die ihm erst diese Form gegeben und dadurch im voraus sich selbst gedient hatte. — Daß ich diese höchst wichtige Epoche in der Geschichte scharf bezeichne. Ursprünglicher Verstand war

bei dieser Entstehung des christlichen Staats nirgends zu finden, weder im Staate selbst, der soeben erst ausging aus dem Naturstande, noch in der Kirche, die auf den faktischen Glauben sich gründete. Der freigegebene Verstand mußte darum gesucht werden in der alten Welt. Das war es auch eigentlich, was in der neueren Zeit erst zur Tradition, sodann zur Literatur des Altertums führte: das Bestreben, die Regierungskunst von ihm zu lernen. (Das Studium des römischen Rechts war der eigentlich praktische Antrieb bei der Wiedererweckung der alten Literatur; daß Philologie angefangen wurde, geschah nur auf jene Veranlassung. — Nur auf den Verstand ging man aus, der allein begehrt wurde. Da geschah die Absonderung: den Glauben oder Aberglauben ließ man liegen. So machen wir es noch immerfort. Daher meine Klage, daß das Altertum sehr wenig verstanden werde.)

Diese Entwicklung des freien Verstandes an weltlichen Dingen,
[IV, 595] worüber die Kirche ihn freigegeben hatte, konnte nun nicht ermangeln, sich auch an die Kirche selbst zu wenden, und dadurch ein höchst wichtiges Werk in der menschlichen Entwicklung zu vollziehen. — Der heidnische Aberglaube nämlich konnte in der alten Welt durchaus nicht mit dem Verstande durchdrungen und aufgelöst werden; weil auf ihm der Staat beruhte, darum dieser zugleich aufgelöst worden und die Welt zugrunde gegangen wäre. Wenn der Chemiker eine Gasart, vereinigt mit einem Stoffe, nicht verflüchtigen kann, so lockt er sie in Verbindung mit einem anderen: so der göttliche Weltplan mit dem Aberglauben. Nach dem Untergange des Heidentums flüchtete er sich in das Christentum. In diesem konnte er aufgelöst und verflüchtigt werden, weil dieses sich auch mit dem Verstande vereinigt, und der Staat durch dasselbe in jeder Form gesichert war. — Der neuere Staat also war zunächst das Mittel, durch welches, nach christlicher Sprache, der heilige Geist einkehren konnte in das Christentum. Auf eine höchst merkwürdige Art wurde ein auffallender Anfang dieser Operation gemacht durch Luthers Reformation, indem sie abschaffte die Tradition und die Satzungen der Kirche, und allein band an den Inhalt der schriftlichen Urkunden. Dieses Band konnte kaum für die erste Betäubung und Ermattung von der

großen Anstrengung widerhalten: denn teils gründet sich ja die Echtheit, das kanonische Ansehen und die Unfehlbarkeit dieser Bücher selbst auf Tradition und Satzungen; die Reformation läßt darum an dieser Stelle gelten, was sie überhaupt leugnet: teils ist, da der authentische Erklärer an der Kirche und ihrem Oberhaupte aufgehoben ist, die Erklärung anheimgefallen dem Verstande, der nicht umhin kann, die Analogie des Glaubens, d. i. was aus der Einheit des Begriffs folgt, als die Erklärungsregel aufzustellen, und so zu erklären, wie ich oben in der früheren Schilderung des Christentums erklärt habe. Es kommt darum eben zu dem Resultate, welches wir vielfältig ausgesprochen haben.

2. Durch diese Entwicklung des Christentums vom Staate aus gerät jedoch dasselbe mit diesem in eine Verlegenheit anderer Art. Wenn der Staat dasselbe als Lehranstalt aufrecht erhält, und die Untertanen in die Schule nötigt, so tut er dies selber als [IV, 596] ein Gläubiger, und aus dem Glauben; weil er durch die Unterlassung sich den Zorn Gottes, und alles Unglück zuzuziehen glaubt, oder weil er die Verstärkung des Gehorsams vom Christentume aus erwartet, welches ein Staat, der sein Handwerk versteht, durchaus nicht bedarf. Fällt nun dieser Aberglaube weg, fällt er auch bei den Staatsbeamten weg, was soll sie denn ferner verbinden, die Kirche zu erhalten, und für sie Güter und Kräfte aufzuwenden, die wohl anderwärts für ihre Zwecke besser angewendet wären? Auf dem historischen Prinzipe bestehend, wird die Kirche sogar leugnen, daß jene, das Historische im Christentume nur als eine Sache der Verstandesbildung behandelnde und übrigens das Wesentliche nur auf den Verstand gründende Lehre überhaupt noch Christentum sei, sondern menschliche Aufklärung, welcher der Schutz des Staates keineswegs versprochen, und welche unter die nach den Vorkommnissen zu tolerierenden Konfessionen auf keine Weise gehöre. Was soll denn sodann, nachdem die Lehranstalt selbst ihre bisherige Stütze im Staate sich hinweggezogen hat, dieselbe erhalten?

Ich antworte: ein ganz anderes Prinzip im christlichen Staate, das, nach Aufhebung jenes sich erst recht deutlich aussprechen und eine kräftige Wirksamkeit erhalten wird. Es verhält sich also: der christliche Staat, nach keinem Verstandesbegriffe ge-

baut, sondern durch das Ohngefähr hier und da auf den Boden des alten Reichs anschießend, zerfiel in mehrere Staaten; so mußte es kommen nach dem Naturgesetze, und nach der Absicht Gottes mit demselben. Die Untertanen aller waren sich gleich in dem, was das Christentum gibt, und das ist viel: waren darum zu brauchen, ohngefähr wie sie sind, mit nicht sehr bedeutenden Umbildungen in jedem Staate; daher die Tendenz, nicht, wie im Altertume, zu zerstören, sondern sich einzuverleiben, und sich zu vergrößern: und die durch diese Tendenz allen auferlegte Notwendigkeit, darum die Aufgabe, so volkreich, so reich, so stark zu sein, als irgend möglich, für den Widerstand. Der Krieg aller gegen alle nötigt sie mächtig zu sein. Nun fängt es aber schon
[IV, 597] an deutlich zu werden, und wird, je mehr der Verstand sich verbreitet, es immer mehr werden, daß das sicherste Mittel für Macht und Reichtum eines Staates dieses ist, die verständigsten und gebildetsten Untertanen zu haben. Dies wird ihnen von der Seite der Naturerkenntnis und der Kunstentwicklung ein fortdauerndes Interesse für die Erhaltung, Erhöhung und Verbesserung sogar der Schule geben, sie werden nicht Schulen genug haben können. Kümmern sie sich nicht um Christen, so kümmern sie sich um geschickte Handarbeiter und Ackerbauer, und alles dieses beruht auf Verstandeserkenntnis. Die Lehrer aber, durch den oben beschriebenen Geist geleitet, einsehend, daß der letztere nicht ist ohne den ersten, werden, um den letzten hervorzubringen, und überhaupt nach der Kunst des Ganzen verfahrend, den ersten bilden. So ist es schon geschehen. Arzneikunde und Staatswirtschaft bringt die Wissenschaft durch. Die letzte ist ein vortreffliches Surrogat für den eingegangenen Respekt gegen das Christentum. Was sonst der Beichtvater, ist jetzt der Leibarzt, und ganz besonders der Finanzminister.

Jenes Streben nach Macht hat noch einen Nebenvorteil, das Aufheben der Ungleichheit auch des persönlichen Besitzes. Der Staat will, daß alle ihm gleich unterworfen sind, und hat gar keine Lust, zugestandene Privilegien zu ehren, will über das Eigentum aller verfügen, und macht sogleich, falls es nach seinem Sinne geht, daß keinem mehr übrig bleibt, als die bloße Notdurft. Dazu hilft die Erkenntnis: da verschwindet Adel und Reichtum

So läßt sich auf die Fortdauer des notwendigsten Zwanges rechnen, so lange er nötig sein wird. Der Staat glaubt sich selbst zu dienen, und dient, ohne sein Wissen oder Willen, einem höheren Zwecke.

3. Dieser wesentliche Zwang wird unnötig, sobald es keine Eltern mehr unter dem Volke gibt, die sich nötigen lassen, die Ihrigen der Schule zu übergeben, und diese durch ihre Beiträge zu erhalten. Dadurch hat die Kunst der Menschenbildung die erste offenkundige Probe abgelegt, daß es ihr gelungen, wenn sie eine solche Liebe für Verstandesbildung über die Nation verbreitet hat, [IV, 598] daß keiner mehr ist, der seine Liebe gegen die aus ihm Geborenen anders auszusprechen wüßte, und die Äußerung der Liebe des bei sich haben Wollens dagegen aufgibt. Da diese Wirkung in der Kunst der Menschenbildung selbst liegt, so ist sicher, so gewiß diese Kunst nicht in Verfall geraten kann, vielmehr durch Übung steigen muß, daß sie fortdauern wird, und die Notwendigkeit dieses Zwanges einmal aufgehoben, sie nie wiederkehren kann. Daß bei der Erkenntnis seiner besonderen Bestimmung durch jeden, und bei der Liebe, sie zu erfüllen, als dem notwendigen Resultat der allgemeinen Volksbildung von nun an jedweder andere Zwang, das Unrecht zu vermeiden, wegfällt, indem ein Unrecht und eine Versuchung dazu gar nicht da ist, hat schon oben eingeleuchtet.

4. Noch ein Zwang, der zum Kriege. — Der Krieger bildet keinen besonderen Stand, und kann im Reiche Gottes auf der Erde kein besonderer Stand werden, und zum Kriege werden, außer in besonderen Fällen, die ich schon in einer früheren Vorlesung angezeigt habe, die Menschen niemals willig sein. — Es müßte darum, um die Zeit des ersten Durchbruchs des Reichs Gottes in einem christlichen Volke, der christliche Völkerverein in der Lage gegeneinander sein, daß zwar die Bereitschaft zum Kriege fortdauerte (um das Interesse der Staaten für ihre Macht, und so für die Schule zu erhalten), des wirklichen Krieges aber alle herzlich müde wären, weil eben keiner, bei dem allgemeinen Eifer, sich so mächtig als möglich zu machen, des Sieges sicher ist, jeder darum sich scheute anzufangen, und so ein sehr langwieriger Friede entstände. In eine solche Epoche, wo bloß des

inneren Zwanges Möglichkeit stattfände, müßte die erste deutliche Wahrnehmung eintreten, daß keiner mehr nötig sei, indem die Zwingenden und Regierenden ohne alle Beschäftigung blieben, und alles schon getan fänden, wenn sie es gebieten, und unterlassen fänden, wenn sie es verbieten wollten, durch die Kraft der allgemeinen Bildung. — Eine solche Abneigung und Scheu vor dem Kriege kann eintreten, wir haben sie in der Tat an dem [IV, 599] in gleichmäßiger Geschichte fortschreitenden Staate gesehen, der durch die frechsten Griffe eines revolutionierenden Staates kaum aufgeregt wurde.

Auf diese Weise wird irgend einmal irgendwo im Reiche des Christentumes die hergebrachte Zwangsregierung allmählich einschlafen, weil sie durchaus nichts mehr zu tun findet. Was der gute und wackere Mensch schon jetzt kann, und wovon es unter uns nicht an Beispielen fehlt, dem Richter, der Polizei, und aller nötigenden Gewalt mit sich gar kein Geschäft zu machen, das werden sie dann alle so halten, und so wird denn die Obrigkeit jahraus jahrein kein Geschäft finden. Die Angestellten werden sich darum ein anderes suchen: und es ist zu hoffen, daß der Übrigbleibende, der etwa durch Geburt für diesen Platz sich bestimmt hält, wenn auch etwa in einer künftigen Generation, müde werden wird, eine Prätension fortzusetzen, von der kein Mensch außer ihm mehr Kunde nimmt. So wird der dermalige Zwangsstaat ohne alle Kraftäußerung gegen ihn an seiner eigenen, durch die Zeit herbeigeführten Nichtigkeit ruhig absterben, und der letzte Erbe der Souveränität, falls ein solcher vorhanden, wird eintreten müssen in die allgemeine Gleichheit, sich der Volksschule übergebend, und sehend, was diese aus ihm zu machen vermag. Zum Troste, falls etwas von dieser Weissagung vor ihnen verlauten sollte, läßt sich hinzusetzen, daß sie weichen werden nur Gott und seinem Sohne Jesu Christo.

5. Dies, sage ich, wird eintreten in einem Zwischenraume, da äußerer Krieg und darum Zwang zu demselben nicht stattfindet. Wäre die Möglichkeit desselben in der Welt dennoch nicht gänzlich aufgehoben, und würde späterhin ein Volk, in welchem die Theokratie schon feste Wurzel gefaßt, mit demselben überzogen, so ist keine Frage, ob nicht dieses Volk ebenso

gegen den äußeren Feind stehen werde mit gemeinschaftlicher Kraft, als Ein Mann, wie es gegen den inneren Feind, die Natur, immerfort steht, und ob es nicht bei seiner überwiegenden Naturkenntnis, Kunstfertigkeit und gottbegeisterten Mute entschiedener Sieger sein werde. — Wenn nicht anderes, so wird dies die übrigen christlichen Völker anreizen, ihm nachzufolgen, und von ihm die Bedingungen seiner Verfassung und die Verfassung selbst [IV, 600] sich anzueignen: und so wird sie denn allmählich sich über alle Völker des Christentums verbreiten. Solche Völker aber bekriegen sich nicht, und unter ihnen ist ewiger Friede und ewiges Bündnis da. Mit den übrigen noch unchristlichen, ungebildeten Völkern stehen sie im natürlichen Kriege, oder diese vielmehr mit ihnen. Es kann nicht fehlen, daß sie nicht Sieger seien: und dieser Sieg kann keine andere Wirkung haben, als daß auch sie aufgenommen werden in den Schoß des Christentums, und durch Nachbildung in die Verfassung desselben, und so das ganze Menschengeschlecht auf der Erde umfaßt werde durch einen einzigen innig verbündeten christlichen Staat, der nun nach einem gemeinsamen Plane besiege die Natur, und dann betrete die höhere Sphäre eines anderen Lebens.

So ist unsere Aufgabe vollständig gelöst. — Über die Weltereignisse können wir ruhig sein, sogar unsere Ruhe verstehen, und über den Grund derselben Rechenschaft ablegen. Die sich rein den Wissenschaften widmen, haben das beste Teil erwählt: ein Ewiges, Unberührtes von dem verworrenen, und zuletzt doch in nichts endenden Treiben der Welt. Ich schließe, und wünsche allen die Früchte, die ich Ihnen dabei zudachte.

Nachtrag.

Einige Monate, nachdem Bd. IV der vorliegenden Ausgabe erschienen war, zeigte mir Herr Bibliothekar Dr. K. Wendel in Halle freundlichst eine Nachschrift der Vorlesungen über die Wissenschaftslehre von 1804, auf die er zufällig in der Universitätsbibliothek gestoßen war.[1]) Die Nachschrift ist weit besser als der sehr verwahrloste Text, den I. H. Fichte zum Abdruck gebracht hat, und der die einzige Unterlage für meine Ausgabe gewesen war. Ich hatte zwar von vornherein keine Hoffnung gehabt, einen guten Text bringen zu können: dennoch wollte ich die Schrift aus meiner Sammlung nicht fortlassen, da sie für die Entwicklung der W.-L. von allergrößter Bedeutung ist, und da sie, wie ich aus eigner Erfahrung wußte, auch dem, der sich mit vielem Straucheln und Kopfschütteln durch ihre ungeheuerliche Gestalt hindurchmüht, reichen Ertrag bietet. Ich lasse nun die Nachlese der Varianten folgen, die sich aus einer Vergleichung des Textes von Bd. IV mit dem des Manuskriptes ergeben hat. Fast alle Varianten sind Verbesserungen; einigemal habe ich angemerkt, daß mir der gedruckte Text den Vorzug zu verdienen scheint. — An einer Stelle (zu S. 255) habe ich eine mir von einem aufmerksamen Leser freundlich übermittelte Konjektur eingereiht. — Bei der Angabe der Zeilen sind die von mir herrührenden Anmerkungen nicht mitgezählt. Fritz Medicus.

Seite	Zeile	
167	13 v. u.	Ein nicht unebner
168	16, 17	skeptischen Allseitigkeit
168	13 v. u.	auffassen und mitteilen
170	8	dieser Unterschied zwischen dem bloßen leeren Begriffe
173	11 v. u.	dieses Sein nennt
173	10, 9 v. u.	ursprünglich objektivierend in sich entfremdet

[1]) Spätere Herausgeber der Werke Fichtes seien darauf aufmerksam gemacht, daß die Hallenser Universitätsbibliothek auch ein nachgeschriebenes Heft der W.-L. von 1812 (N.-W. II, 315—492), sowie eine Nachschrift einer bis jetzt überhaupt noch nicht veröffentlichten Fassung der W.-L., vermutlich aus dem Sommer 1798 (frühestens Winter 1797/98, spätestens Winter 1798/99) aufbewahrt.

Seite	Zeile	
173	1 v. u.	ihm gegenüberstehende
174	7	Wissen für sich
174	10, 9 v. u.	welchem als der einen Hälfte das Sein als die zweite Hälfte gegenübersteht
176	14	eher (statt mehr)
176	13 v. u.	wozu sein Denken
178	2	verklären (?)
179	4	mehr (statt eher)
179	10	gleich fehlt in der Nachschrift.
179	16	W.-L. noch nicht
179	11 v. u.	in der Erscheinung (?)
180	5, 4 v. u.	A als Band . . . Denkens begriffen
182	11	unmittelbar als absolute
183	2 v. u.	sich die ganze wiederherstellen
184	5	das Andere. Wie in x, y, z, in S und D; wie in S und D, in x, y, z. Wie habe ich
184	6, 5 v. u.	in diesen Ihren Bestimmungen das
185	13 v. u.	eingesehenen substantiellen Wissen
185	7 v. u.	des Experiments war nicht nur S, sondern auch D in jedem neuen
186	15	nur (statt nun)
186	8, 7 v. u.	dem . . . Berichte
187	9 v. u.	welche Einheit bloß (?)
188	4	und das urwesentliche Wissen
188	12 v. u.	Evidenz: der
188	5 v. u.	bleiben, nur diese
189	6 v. u.	in ihr eben als reiner Genesis
190	17 v. u.	hervorzubringen
190	10 v. u.	unsere Sache ist
192	7	die Prämisse derselben
192	8	müßte
192	19	In der Nachschrift fehlt im Schema der Punkt unmittelbar unter dem A; dagegen ist der Punkt zwischen z und S sehr deutlich hervorgehoben. (x y z stehen, wie auch sonst in dieser Handschrift, ohne Interpunktion nebeneinander, ebenso S D.) Beide Zeichnungen des Schemas sind richtig: der zuerst (Zeile 14 v. u.) erwähnte Punkt ist der zwischen z und S; der gleich darauf erwähnte Vereinigungspunkt ist der unmittelbar unter dem A.
193	11	Auch die Nachschrift hat: und objektiven

Seite	Zeile	
193	18	denn redend (statt dabei)
194	17 v. u.	in das Intelligieren
196	12	Verheißung aller Evidenz eine genetische
196	18	Äußerung des reinen
196	12 v. u.	unbegriffene (?)
196	11 v. u.	ist nun absolut
196	1 v. u.	Die Nachschrift hat eher.
197	17	des reinen Lichtes
197	20	und (statt in)
197	9 v. u.	Mittelpunkt von allem
198	8	nur eine unabtrennliche
198	11, 10 v. u.	Satz dem ersten in unmittelbarer Reflexion sich ergebenden widerspricht. (Das Wort „widerspricht" fehlt in der Nachschrift.)
199	16 v. u.	der Konstruktion
199	15 v. u.	als immanent
200	11	nicht noch überdies
203	14 v. u.	der nun
204	11	Schwächen
204	19	Hange
204	14, 13 v. u.	Denkart zu derselben geheimen
205	11 v. u.	Abdruck
206	6 v. u.	Die Nachschrift hat Folgerung.
206	3 v. u.	verloren und
207	8 v. u.	in diesen materialen Teilen
207	6 v. u.	eben aus und vermittelst
207	2 v. u.	leuchtete
207	2 v. u.	mittelbaren (?)
208	9	Prinzip wird nun in seiner
209	16	zwischen beiden, der Emanenz und der Immanenz. (In der Nachschrift folgen noch längere, jedoch nicht hinlänglich zuverlässige Ausführungen über die Unterscheidung der Emanenz und Immanenz.)
210	16	ich Ihnen
211	10	blieben
211	13	als die absolute
212	23, 22, 21 v. u.	wir bedürften für sie ein neues a, solange bis a—a; die Einheit selber *absolute* disjungierend und *vice versa*, gerade so, wie
212	3 v. u.	Mittelbaren

Seite	Zeile	
213	20 v. u.	hätten
213	13 v. u.	unmittelbar (?)
214	4, 5	Disjunktion und Einheit
214	14	Quelle
214	14, 13	die sich allein der W.-L.
214	7 v. u.	nachmaligen
215	16	im weiteren Fortgange
215	12, 11 v. u.	tieferen der . . . verschiedener Divisionsmomente
216	17 v. u.	angegeben
216	9 v. u.	Einsicht, diesem
216	1 v. u.	einen scheinbar lebendigen
217	4 v. u.	durch sein bloßes
219	3	nachgewiesenen (?)
219	9	nur in faktischer Evidenz
220	18 v. u.	sehen
220	17 v. u.	in der Vorlesung
221	9	und jedes der beiden Glieder
221	11	Erscheinung; denn es wird
221	12	konstruierbar
221	16	und nur innerliche
221	9 v. u.	nur müssen Sie
221	5 v. u.	Abstraktion
222	2	als rein Wahres
222	14	in den bloßen
222	15	*consequens* wandelt, indem das
222	16	*antecedens* und *idealiter* usw.
222	18	das reine Durcheinander
222	22	(In der Nachschrift folgt noch, zum 7. Vortrag gehörig, ein vorläufiger schematischer Entwurf der nächsten Ausführungen; doch wird hier, in starkem Unterschied von ihrem bisherigen Charakter, die Nachschrift höchst lückenhaft. Jedenfalls hat Fichte, als ihm das Manuskript ausgegangen war, sehr viel schneller zu sprechen begonnen.)
223	10	eben Gesagte
223	14 v. u.	oder der geringsten
224	11 v. u.	Begriffs von ihm (?)
226	18 v. u.	müßte
227	5	sprächen
227	13	in Sein

Seite	Zeile	
227	6 v. u.	in Sein
227	2, 1 v. u.	nachkonstruierend eben die Spaltung in Begriff
228	16 v. u.	nicht aber eine
228	12 v. u.	bestehen
228	7 v. u.	wohl nun eben
229	9, 10	daher ich nur (?)
229	19	im Lichte . . . aus welcher
230	4 v. u.	das gewöhnliche Aufsammeln
231	4	ergibt, anheben, um
231	8	an dem
231	5 v. u.	Modifikationen
233	12 v. u.	besonnen
235	7	Einheit
235	5 v. u.	nicht mehr (Fichte hat wohl sagen wollen: nichts weniger)
236	10	ein großer Teil
236	6, 5 v. u.	selber, und was da ist, ist im Leben, ist so ewig wie
237	3	Deduktion
238	6	dort formales Sein
238	7	letztere intuitiv
238	17	sollten
239	1 v. u.	im Allgemeinen und verworren
240	17 v. u.	sagt: zum innern Leben
241	8	Das Komma nach innere ist zu streichen.
241	9 v. u.	dem reinen Lichte zugeschrieben
242	12	Einheit
242	16 v. u.	uns genommen
243	16	Wie Sie
244	1 v. u.	Die Nachschrift hat B (vermutlich infolge eines Schreibfehlers in Fichtes Manuskript, der beim Vortrag nicht verbessert wurde).
245	1 v. u.	Die Nachschrift hat nach sondern noch einen Gedankenstrich, im übrigen den überlieferten Text; auch hier beweist die Unvollständigkeit des Satzes, wie eng sich Fichte an sein Manuskript gehalten hat.
246	10	intelligiert
246	16, 17	anfaßt
246	17	Nun
247	8	können
247	14, 15	Leben ist vereinigt
247	17	im Durch . . . es im Durch

Seite	Zeile	
248	13	Nach wäre hat die Nachschrift keine ", sondern erst am Schlusse des Satzes, nach Tod.
248	14	Anlage zum Leben dennoch
250	6	diese des Lebens an sich, nämlich des in
250	11	nun (statt nur)
250	14 v. u.	unmittelbare, nur
250	3 v. u.	gesetzt, eine Intuition
251	17 v. u.	nur (statt nun)
252	6	nur (statt nun)
252	10 v. u.	nicht nur nicht einsehen
253	9 v. u.	Ansicht innern Geist . . . aufdecken
254	12 v. u.	dem innern Charakter
254	4 v. u.	schließe ich
255	5	Die Worte Idealismus und Realismus sind wohl umzustellen (Konjektur von Herrn Dr. Wilhelm Jacobi in Magdeburg).
256	10	Abwesenheit der Wahrheit
257	14	energischen (statt organischen)
257	16	werde (statt worden)
258	6	künstlicher
258	19 v. u.	wurden (statt werden)
258	16, 15 v. u.	in denen wir ja doch, da wir . . . eingepfählt waren, von ihrer Faktizität zur
258	12 v. u.	selbst Genesen der ersterzeugten
258	1 v. u.	wie z. B.
259	16	dieser Formel
259	18	O und B
259	12 v. u.	in denen
260	6, 7	nachgewiesen (? vgl. Zeile 7, 6 v. u.)
260	5 v. u.	Fassen
261	12 v. u.	Erscheinung, unsere in . . . ergreifende
261	11 v. u.	außer ihr (?)
263	3	ja doch
263	9	Die Nachschrift ist an der zweifelhaften Stelle undeutlich.
263	12	Ansich hätten denken, und energisch
263	18	denn (statt dann)
266	17 v. u.	war, wie gleichfalls
267	11	herabgesehen
267	15	auch da eine objektivierende
267	18	Einsicht eine Vereinigung

Seite	Zeile	
267	12 v. u.	mittelbar
267	9 v. u.	diese Intuition
269	1 v. u.	konnte
270	5	da das Denken sich
270	13, 14	einen einzigen klaren
270	10 v. u.	in der Reflexion
270	5, 4 v. u.	Selbstbewußtsein in der Reflexion
271	5	dieses Einen Bewußtsein
271	10	davon, indes es im
272	2	diese Deutung
272	9, 8 v. u.	hat — sondern die W.-L. hat
273	11	in diesem Intelligieren eben
274	7, 8	sollte doch wahr
275	2	(In der Nachschrift schließt hier der 13. Vortrag; der 14. beginnt nach einer kurzen rekapitulierenden Einleitung mit dem im gedruckten Text von Seite 275, Zeile 3 an Folgenden.)
275	4	zugleich
275	5, 4 v. u.	unter diesem unserm Systeme
277	18	Maxime würden vereinigt
278	19	daher eine vorgebliche Realität
280	14, 15	Vorausgesetzte Vorausgesetztes bleibe
280	15	hineinbringen
280	8, 7 v. u.	keine wahre selbständige
280	2, 1 v. u.	Noch strenger hingesehen
281	11	nun (statt nur)
281	5 v. u.	Sein (statt Setzen)
281	5, 4 v. u.	Beruhen, energisch und als Absolutes
282	18	verachtend
282	6 v. u.	nur (statt nun)
282	1 v. u.	In der Nachschrift folgt noch: Täuscht sie uns, so sind wir eben sie selber, aufgegangen und verloren in ihr, und wir werden nie zu ihrer Genesis herauskommen. — Diesen letzten vierten Punkt wollte ich hier wenigstens noch anfügen, um den Vortrag nicht mit Tod und Untergang zu schließen, wie es erst das Ansehn hatte.
283	1	In der Nachschrift hat die Überschrift „XV. Vortrag" den Zusatz: „NB. Der den Grundsatz enthält."
283	14	Sprache
284	13 v. u.	leben, eben unmittelbar

Seite	Zeile	
284	5 v. u.	von dem reinen in
286	9	möchten
286	20	Bewußtseins des Wir selber heraus
286	2 v. u.	Teile: der
287	15	Maximen
287	2, 1 v. u.	Evidenz und Lichte
288	7 v. u.	wenn (statt warum)
289	12	bleibe
290	3, 4	selber bestimmte, reine
290	6 v. u.	unmittelbar
291	7	und nicht an sich
291	12 v. u.	in der voraus erzeugten
292	17 v. u.	Konstruktion, so wie
292	17, 16 v. u.	erscheint und verständlich
293	5	nur im (statt ein)
293	10	beilegen (statt bedingen)
293	17 v. u.	solle
293	4 v. u.	daß der Grund sei und
294	17 v. u.	Grundpunktes
295	2 v. u.	in (statt von)
296	1	an (statt in)
296	1 v. u.	Anfange
297	4	wenn ihr geglaubt
298	13, 14	nachzukonstruierende
298	14	Projektionen
298	10	nun eben nur in
298	7	nur (statt uns)
299	11, 12	ursprünglich nimmer Einheit
299	12	auf eine Einheit (?)
300	7, 6 v. u.	aufgegeben, die
300	5, 4 v. u.	könne, in unmittelbarer
301	4, 5	leeren subjektiven Ich
301	7	ein Sein (statt im Sein)
303	16, 17	sich feststehenden
303	12 v. u.	wahrscheinlich (statt anschaulich)
304	3	und (statt in)
304	5, 6	Grundbedingung dieses Zufälligen, eine notwendige Sichselbstkonstruktion des Seins
305	4, 3 v. u.	vom unwandelbaren, unveränderlichen innern Wesen
306	10 v. u.	desselben

Seite	Zeile	
307	3	verhält es sich nun nicht mit dem
307	9	Die Worte: ein Soll, stehen auch in der Nachschrift.
308	7, 6 v. u.	Sehens, der als Inhalt bloßen Sehens abgerissen und für sich selbst bestehend ist, soll durch
309	2 u. 3	nur (statt nun)
309	12	das er erzeuge
311	8 u. 10	unabtrennlichen
311	10 v. u.	uns deutlich
313	13	mittelbarer
314	5	würde
314	12 v. u.	unverändertem
314	1 v. u.	von (statt an)
315	10, 11	gibt er uns
315	17, 18	*verbaliter* und *agiliter* (statt einzeln und persönlich)
316	13	die (statt wie)
316	6 v. u.	müßte
317	3	sie in ihrer Philosophie sagen
318	15 v. u.	vernichten, um jetzt unmittelbar an unserm
318	10 v. u.	Auch die Nachschrift hat: schon.
319	15 v. u.	sichern (statt höheren)
319	11 v. u.	Beweises: ist es gesetzt als dies, d. h. als usw. Welches ein
322	1	und (statt im) . . sichtbar im
322	2, 1 v. u.	qualitativer — unerforschlicher
323	17, 16 v. u.	als solches, absolutes, unmittelbares, weiterhin unsichtbares in einem Sehen
324	4—6	es ist daher . . . abgeleitet worden
324	16	nur (statt uns)
325	6	zeigte
325	13	ein (statt im)
325	20	das Wesen des Wissens . . . hierbei noch näher
325	6 v. u.	energisch gedachte Innre mit (?)
326	7, 8	selber, doch
326	18 v. u.	Prämisse vorausgesetzt
326	4 v. u.	noch (statt auch)
327	3 u. 4	Setzens (statt Satzes)
327	7 v. u.	dem Halten
328	12	Akt; vorausgesetzt
328	13	Beweisführung über das objektivierte Absolute, welche Beweisführung, als (Die im gedruckten Text folgende Konjektur ist hiermit erledigt.)

Seite	Zeile	
328	18, 19	durchdringendes Von
328	21	aus und von dem Von
329	1	Ursynthesis des Lichts und des Von $\left(\begin{smallmatrix} a-b \\ \vdots \quad \vdots \\ a-b \; a-b \end{smallmatrix}\right)$
329	3	niederen (statt anderen)
329	11, 12	in reiner absoluter unmittelbarer Einheit, und
329	4 v. u.	ihnen (statt ohne)
330	8, 9	Nun vermögen Sie
330	14, 13 v. u.	Gehalte komme, weil, wenn Gehalt da ist, das Licht ja nicht rein, somit nicht ohne die Erscheinung der Genesis, und umgekehrt zu dieser absoluten, d. h rein vernichtenden und so als absolute reine Genesis sich offenbarenden Genesis nicht kommen noch sie erscheinen könne, ohne daß es zum
331	9 v. u.	nun (statt nur)
332	8	Felde (statt Falle)
332	10 v. u.	von allem Relativen
332	8 v. u.	Auch in der Nachschrift geht der Ziffer 2. (Seite 334) keine 1. voraus.
333	17	wissenschaftlichen
333	8 v. u.	durchdringendes Von in seiner qualitativen
333	7 v. u.	nur (statt nun)
333	3 v. u.	Zurück (statt Zweck)
334	18	sieht (statt sucht) (?)
334	12 v. u.	objektiven (?)
335	2	Disjunktion in absoluter
335	11 v. u.	die (statt da)
335	5 v. u.	komme
336	14 v. u.	eben (statt aber)
336	13	nie (statt und)
336	10	von
337	15	qualitatives, inneres absolutes
337	19	Entspringen eines absoluten Von, und dieses
337	1 v. u.	Nicht-Sichgenesis
338	2	ein (statt und)
338	8	oben (statt eben)
338	19 v. u.	einsehen
338	16 v. u.	herauskommenden
339	11	von (statt in)
339	18	erscheine

Seite	Zeile	
340	6	In der Nachschrift fehlen die beiden Worte: ein besonderes, wodurch der Sinn jedoch nicht verändert wird.
340	11	Einsichten
340	13 v. u.	hätte zwar Sicherheit
341	4, 5	Bewenden nicht haben
341	5 v. u.	Auch in der Nachschrift geht der Ziffer 2. (Seite 344) keine 1. voraus.
342	8 v. u.	und Genesis
342	5 v. u.	durchdringende
343	6	faktisch, an uns
344	3	bewähren (statt brauchen)
344	18 v. u.	wiederum (statt wir darum)
345	5	Die Nachschrift stimmt mit dem überlieferten Text überein; vgl. das oben zu S. 244 u. 245 Bemerkte.
345	18	wir hieraus vorläufig gemacht
346	12	nachkonstruierend
346	17, 18	nur unmittelbar
347	1 v. u.	Die Nachschrift stimmt mit dem überlieferten Text überein; vgl. das oben zu S. 244 u. 245 Bemerkte.
348	9 v. u.	im Wissen möglich und wirklich
348	8 v. u.	wirklich, die wir
349	6 v. u.	Was und seiner
350	13	eine (statt rein)
353	17	also (statt als)
353	4 v. u.	als eines Sichprinzipiierens
354	11	unmittelbar
355	7 v. u.	des oben sogenannten Seins
356	15 v. u.	Ich, und nur Ich Licht
356	1 v. u.	unmittelbar
358	5	Der Buchstabe a) sollte vor dem Wort Erläuterung stehen.
358	14 v. u.	mit einem
358	11 v. u.	Die fehlende Ziffer 1 steht in der Nachschrift an Stelle des Buchstabens b), S. 356, Z. 6 v. u. Infolgedessen fehlt aber das von dem vorangegangenen a) geforderte b).
359	16 v. u.	so wie
360	5 v. u.	an ihm
361	18 v. u.	Sagen .. Aussprechen
361	2 v. u.	Sie
362	9	wir nun ohne
362	12 v. u.	eingenommene

Seite	Zeile	
362	5 v. u.	der innere lebendige
363	2	vor (statt an)
364	3	nur zwei Nachkonstruktionen
364	3 v. u.	gestern zu beweisen übernahmen
365	16	Gesetz das Setzen eines
365	17	des Wissens des
365	18	eben ein Projizieren
365	10 v. u.	emanent . . . projiziert sich eben als
365	9 v. u.	als Bild; es ist intelligibiliter immanent und an sich geschlossen. Aber
365	2 v. u.	und *vice versa* (statt usw.)
366	7, 8	nicht verließ
366	19	Dies ist ein Bilden . . . setzend zur Erklärung
366	20	Gesetz des Bildens
368	6	an (statt in)
369	9 v. u.	Lehre, die wahre
369	1 v. u.	nur (statt nun)
370	9	zu innerer Freude
371	11 v. u.	welche
371	10 v. u.	Dieselbigkeit der Qualität
371	9 v. u.	müßten
372	1	von uns charakterisiert werden
372	9	Beschriebenen, als solchen
372	11	Die Nachschrift stimmt mit dem überlieferten Text überein. Vgl. das oben zu S. 244 u. 245 Bemerkte.
372	13	diese Sich-Vernichtung, eine Innerlichkeit
372	15	von (statt in)
372	18 u. 21	eben (statt aber)
372	3 v. u.	Beschreibung einer Geschlossenheit
373	17 v. u.	Gepräge, das Äußern
373	7 v. u.	eben (statt aber)
374	17 v. u.	projizierend
374	14 v. u.	setzt (statt selbst)
374	8 v. u.	d. h. innere Lebendigkeit
375	13	Äußern
375	15	und (statt oder)
376	9 v. u.	Quantität angeben
377	12	Herausgehens. Es war da Herausgehen, das Sehen sah sich, Herausgehen als Herausgehen; es sah sich eben als Äußerlichkeit; es war Geschlossenheit, alles war Eins, in demselben Einen

Seite	Zeile	
377	17	welchem
377	18	hinzufügen könnten das aus der — freilich
377	11 v. u.	was (statt wo es)
377	7 v. u.	eben (statt oben)
378	6 v. u.	folgt (statt sagt)
379	11	gesetzt wird, und in (?)
379	15 v. u.	könnte
380	5, 6	also ein Außen (Äußern ?)
380	10 v. u.	sich darin und
380	2 v. u.	schlechthin in ihr
381	4	frage (statt sage)
382	2, 3	sind wir nur mittelbar faktische Erscheinung und Einsicht, sonach nicht
383	16	ein (statt im)
384	5	seiner (statt ihrer)
384	6	spaltet sich in doppeltes Erscheinen dasjenige,
385	3	erscheine
385	11	nur (statt nun)
385	13	wenn (statt wie)
385	10 v. u.	reinen (statt inneren)
385	2 v. u.	worauf (statt womit)
386	2	Daseins und eignen Objektivität
386	15	ihres eignen unmittelbaren
386	19	ganze Daseinbegründen können
386	4 v. u.	reine (statt eine)
387	18	ab sich (ohne Komma)
387	19	*objective* (statt *subjective*)
387	20	kamen (statt kommen)
389	1, 2	meiner ersten objektivierenden Vernunft
390	12	ursprünglichen
390	14 v. u.	realen Bilden des
390	8, 7 v. u.	demselben unter
391	3 v. u.	zwanzig (statt zehn; die Konjektur ist damit erledigt.)
392	7, 6 v. u.	und des

Berichtigungen zu Band I.

LXXVI	17 v. u.	Immanuel Hermann Fichte wurde 1796 geboren (mitgeteilt von Herrn Professor Dr. R. Falckenberg in Erlangen).
545	15	Tätigkeit des Nicht-Ich (Konjektur von Herrn cand. theol. Emanuel Hirsch in Mühlrädlitz, Schlesien.)

Berichtigungen zu Band II.

Seite	Zeile	
430	13 v. u.	und das letztere
627	10	unsittlich (mitgeteilt von Herrn cand. theol. E. Hirsch in Mühlrädlitz)
688	9, 10	Unterordnung der Moralität unter die vorgebliche Legalität (Konjektur von Herrn Dr. Wilhelm Jacobi in Magdeburg.)

Berichtigungen zu Band III.

202	16 v. u.	Sprachgebrauch
217	16 v. u.	fein (statt frei; vgl. S. 218, Z. 4)
231	16	mir (statt des ersten „mit") (diese drei Verbesserungen mitgeteilt von Herrn cand. theol. E. Hirsch in Mühlrädlitz)

Berichtigungen zu Band IV.

10	5 v. u.	wie wohl (mitgeteilt von Herrn cand. theol. E. Hirsch)
11	1	Vor „Nun könnte ferner" ist die Ziffer 7 zu ergänzen; vgl. S. 18, Z. 17 (Konjektur von Herrn cand. theol. E. Hirsch.)
20	15	Daher (statt Dagegen) (Konjektur von Herrn cand. theol E. Hirsch.)

Berichtigung zu Band V.

302	1 v. u.	Der Verfasser der Rezension war, wie Herr Privatdozent Lic. Heinrich Scholz in Berlin festgestellt hat, der Historiker Heinrich Luden. (Vgl. Aus Schleiermachers Leben, in Briefen IV, 129f. und Goethes Briefe an Eichstädt, hrsg. von W. Frhrn. v. Biedermann 1872, S. 290.)

Namenregister.

A

Abicht, J. H. III, 643.
Abraham (Erzvater) I, 95. IV, 492 f. V, 199. 283.
Aenesidemus (G. E. Schulze) I, 129 ff. 157. 185. 315. 530. III, 66. IV, 289.
Alexander d. Gr. IV, 441 f., 576. VI, 550.
Antonius, Triumvir VI, 561.
Archimedes I, 175.
Aristophanes VI, 549 f.
Aristoteles III, 78. 83. VI, 548. 550.
Arminius (d. Cherusker) V, 500.

B

Bahrdt, K. F. III, 161.
Bardili, Chr. G. IV, 269.
Barruel III, 734.
Baumgarten, A. G. III, 203.
Beccaria, C. II, 286 f.
Beck, J. S. I, 163. III, 28 f. 53. 64. 72. 74.
Berkeley, G. I. 149.
Biester, J. E. III, 738.
Bode III, 719.
Bonifatius (Winfrid) VI, 544 f.
Bouterwek, F. III, 643.
Buhle, J. G. III, 643.
Buttler, S. III, 679.

C

Caesar, J. VI, 561.
Casaubonus, I. III, 419.
Catilina II, 285.
Cicero II, 285. IV, 531. VI, 111. 557. 559.
Clemens VII., Papst V, 372 f.
Crusius, Chr. A. III, 183.

D

David (jüd. König) V, 195.
Descartes, R. I, 149. 294.
Diogenes v. Sinope I, 563.
Dyk III, 249.

E

Eberhard, J. A. III, 65. 204. 216 ff. 250 f. 721.
Elias (Altes Testament) VI, 590.
Enghien, Prinz VI, 477.
Erhard, J. B. II, 15 f.
Eschenburg III, 677.
Esra IV, 531.
Euklid (Mathematiker) III, 639.

F

Fichte, J. G. III, 649. 663. 670. 672. 682 ff. 690. 700 ff. 707 ff. 724 f. 735. 738.
Forberg, F. K. III, 53. 121. 135 ff. 160. 257. 724 f.
Friedrich der Zweite von Preußen III, 693. 698. IV, 97.
Friedrich der Weise, Kurfürst v. Sachsen V, 460.
Friedrich August d. Gerechte, Kurfürst v. Sachsen III, 153. 184.

G

Garve, Chr. III, 721. IV, 97.
Gedike III, 738.
Gideon (isr. Richter) VI, 543.
Goethe, J. W. III, 132. 653. 665. 721. V, 136. 216. VI, 452.
Goeze, J. M. III, 162. 236.

H

Heinrich der Vierte v. Frankreich III, 419.
Helvetius, C. A. II, 577. 713.
Herder, J. G. VI, 531.
Hesekiel (Prophet) V, 421.

Heusinger, J. H. G. III, 257 ff. 643. 714 ff.
Heydenreich, K. H. III, 643.
Hindenburg III, 551.
Hommel, K. F. (Alexander v. Joch) III, 23.
Horaz III, 681.
Hume, D. I, 140. 144. 315. 580. V, 464.
Hund, Baron III, 733.

I (J)

Isaak (jüd. Patriarch) I, 95.
Jacobi, F. H. II, 33. III, 65 ff. 71. 92. 192. 207. 212. 558. 652. 665. 674 ff. 681. 730. 738. IV, 314 f. 317. V. 182. 357 ff. VI, 137 f. 531. 536.
Jakob (jüd. Patriarch) I, 95.
Jakob, L. H. II, 286. III, 643.
Jerusalem W. II, 523.
Jesus I, 94 f. 114. 261. III, 157. 182. 186. IV, 236. 447 492 ff. 498. 532. V, 132. 136. 189 ff. 194 ff. 209. 258. 279 ff. 532. VI, 106. 113. 524. 528. 567. 573. 575 ff. 614 f. 618. 624.
v. Joch, Alexander (Pseud. f. K. F. Hommel) III, 23.
Johannes (Evangelist) I, 95. IV, 369. 492 ff. 498. V, 136. 163. 188 ff. 222. 254 ff. 281. 285. VI, 106. 574.
Joseph der Zweite von Österreich III, 732.
Josephus, Fl. I, 167.

K

Kadmus IV, 570. VI, 544.
Kant, I. I, 131. 133. 140 f. 144. 147 ff. 158 f. 161. 163 f. 227. 233. 241. 294. 308. 312. 317. 326. 351. 370. 381. 437 f. 453. 476. 524. 579 f. 603. II. 6. 10. 16 ff. 30. 41. 61. 94. 290. 431. 444. 447. 505. 521. 549. 555. 559. 562. 567. 573 f. 576. 592 f. 596. 627 f. 649. 659. III, 3 ff. 13 f. 26. 28. 52 ff. 85. 87. 97 f. 203 f. 207. 236. 242. 256. 548. 557 f. 577. 637. 653. 665. 669 ff. 682 ff. 721. 724. 728. 730. IV, 104. 161. 173 ff. 179 ff. 196 f. 213. 215. 223. 235 ff. 258. 270. 349 f. 528. 624 f. V, 97. 132. 179 f. 212 f. 306. 312. 317. 334 f. 351. 420. 464. VI, 5. 11. 20. 24 f. 30. 37. 51. 60. 62. 69. 122. 124.
[Kant]
126 ff. 132. 145 ff. 153 f. 193 ff. 268. 276. 295. 338 ff. 343. 345. 349 ff. 380. 383. 392 ff. 400. 426. 600.
Karl d. Große VI, 474.
Karl Wilhelm Ferdinand, Herzog v. Braunschweig III, 162.
Kekrops IV, 570. VI, 544.
Klopstock, F. G. III, 658. 719. VI, 605.
Kodrus II, 665.
Krug, W. T. VI, 403.

L

Lazarus (Neues Testament) VI, 584.
Leibnitz, G. W. I, 148. 295. 581. III, 63. 98. 721. 728. IV, 528. V, 335. 351. 464. VI, 128. 338. 343. 392 ff.
Leopold, Herzog v. Braunschweig II, 676.
Lessing, G. E. II, 523. III, 161, 236. 659 f. 665. 674 f. 677. 718 ff. 730. 735.
— K. G. III, 720.
Livius, T. VI, 549. 556 f. 560 f.
Locke, J. I, 140. 581. III, 724. IV, 181. 497. VI, 128. 338.
Lucretia II, 664.
Luden, H. V, 287.
Ludwig XIV. von Frankreich VI, 473.
Lukas (Evangelist) IV, 492.
Luther, M. III, 199. V, 458 ff. 513 f. VI, 596. 620.

M

Macchiavelli, N. V, 370 ff.
Maimon, S. I, 157, 293. 295. 315. 420. 579 f. II, 16.
Manes (Mani) VI, 588.
Marius, VI, 561.
Martha (Neues Testament) V, 199.
Melchisedek IV, 492 f. V, 199. 283.
Mendelssohn, M. II, 523. III, 208. 652. 659. 665. 674. 677. 718 f. 736. VI, 536.
Merkel, G. III, 707.
Miltiades VI, 561 f.
Möser, J. III, 665.
Mohammed II, 637, V, 502. VI, 75.
Molière V, 444.
de Montesquieu, Ch. II, 305. 327.
Moses I, 95. IV, 531. V, 283. VI, 528. 543. 584. 590.

N

Napoleon I., Kaiser V, 502. 566 ff. 589. VI, 465. 467. 471. 473 ff.
Nicolai, F. III, 645 ff. IV, 7. V, 352. VI, 426.
Niethammer, F. I. III, 691.
Nikodemus (Neues Testament) V, 198.

O

Octavian VI, 561.

P

Paulus, Apostel I, 95. III, 163. IV, 492 ff. 497 f. 584 f. V, 188. 195. 201. VI, 574. 586. 592 f. 596.
Pelops IV, 570.
Pestalozzi, J. H. V, 512 ff. 554. VI, 529. 616.
Philipp, König v. Makedonien VI, 548.
Philippus, Apostel I, 94.
Platner, E. VI, 184. 196.
Plato II, 633. 751. V, 182. 349 f. VI, 42. 501. 505. 548 ff.
Plinius II, 85.
Pompeius VI, 561.

R

Ramler, K. W. III, 677.
Reinhard, F. V. III, 192. 738.
Reinhold, C. L. I, 129 ff. 159. 294. 530. II, 553. 592. III, 64 ff. 72. 74. 87. 669. 671. 682 ff. 738. IV, 51. 252. 269 f. 314. VI, 531.
Reiske III, 719.
Romulus VI, 545, 551, 590.
Rousseau, J.-J. I, 237. 263 ff. II, 16. 110. 208. IV, 566. VI, 484. 552.

S

Saint Pierre, Ch. I., Abbé II, 16.
Sallustius VI, 560.
Schelling, F. W. J. II, 619. III, 51. 65. 99. 101. 669 ff. 682. 684. 690 f. 696. 707 ff. 738. IV, 130. 275 f. 314. V, 304. 316. 334 ff. VI, 32.
Schiller, F. III, 132 f. 653. 665. V, 136. 262. VI, 79.
Schlegel, A. W. III, 645. 649 f. 669 ff. 682. 707. 709. 738.
Schlegel, F. III, 53. 709. 738.
Schmid, C. A. III, 719.
Schmid, K. Chr. E. III, 643.
Schütz, C. G. III, 672. 726. 738.
Schulz, J. III, 65 f. 68.
Schulze, G. E. (Aenesidemus) I, 129 ff. 157. 185. 315. 530. III, 66. IV, 289.
Shaftesbury, A. Graf III, 679. 681.
Smollet, T. G. III, 679.
Snell, F. W. D. III, 643.
Sokrates VI, 550. 600.
Spalding, J. J. III, 191.
Spinoza, B. I, 294 f. 351. 449. II, 123. III, 97. 99. 212. 674. 727. IV, 69. 88 ff. 108 ff. 194. 225. 270. V, 335. VI, 128.
Stark III, 733.
v. Struensee III, 419.
Sulla VI, 561.

T

Tacitus, C. V, 584. VI, 559. 562.
Themistokles VI, 561.
Thukydides VI, 548.
Tieck, L. III, 691 f. 709. 738.

V

Vanini, L. III, 156.
Verres VI, 561.
Voltaire, F. II, 249. V, 502.
Voß VI, 547.

W

Wetzel III, 693.
Wieland, Chr. M. III, 720.
v. Wöllner, J. Chr. III, 692. 733.
Wolff, Chr. III, 203. VI, 338. 343 f.

X

Xenophon VI, 548.

Z

Zimmermann, J. G. III, 691.
Zöllner III, 738.

Sachregister.

A

Abbild V, 631 ff. VI, 63 ff.
Abbrechen einer Tätigkeit I, 565 f.
Abbüßungsvertrag II, 265 f.
Aberglaube II, 294. III, 190. 218 f. 258 f. 630. IV, 584 ff. 622 f. 625. 636. 643. V, 271. 456. VI, 59. 117. 539. 544 ff. 589. 620.
—, ästhetischer VI, 550.
Abfall vom Absoluten V, 349 f. 409.
Abgaben II, 293. III, 454 ff. 489. 513. 537 f.
Abhängigkeit d. Ich als Intelligenz I, 443.
— d. praktischen Ich I, 316. II, 544. VI, 95.
Absolute, das II, 406. III, 188. IV, 12 f. 19. 24. 27. 30. 60 ff. 66. 106. 172. 181. 189. 192 ff. 205. 251 f. 301. 319. 324 f. 340 f. 383. V, 16 ff. 155. 165 f. 222. 313 f. 320 ff. 341 ff. 361. 487. VI, 154. 188 f. 215 ff. 295. 306 ff. 323.
Absolutheit V, 635.
—, leere IV, 58.
Absonderung d. Zöglinge V, 402. 404. 533. 546.
Absterben der Welt III, 173. 182. 388. VI, 573.
Abstrahieren VI, 133 ff.
Abstrakter Idealismus I, 387 f.
— Realismus I, 404.
Abstraktion I, 135. 197. 285. 370. 436 f. II, 206 f. 211 f. 455. 470. 472. 587 f. III, 9 ff. 32. 226 f. 231 ff. 604 ff. IV, 15. 81. 420. VI, 133. 333. 347.
Achtung II, 536. 539. 581 f. 598. 711 ff. V. 77. 525 ff. VI, 535 ff. 542 f.
— gegen d. Vernunft I, 23 ff.
Ackerbau II, 221 ff. 231. III, 436 f. 458 ff. V, 535.
Adel II, 752 ff. III, 471. IV, 602 f. 616. V, 550 f. 585 f. VI, 453. 501 f.
Adiaphora II, 549. 570. 658. 716.
Ästhetik VI, 69.
Ästhetisches Gefühl II, 539.
Äußere Umstände III, 272. 275. 278. 287 f.
Äußerung Gottes IV, 301. 524. 582. V, 16 ff. 151. 173 f. 615 f.
Affekt V, 210 ff. 225 ff. 237.
Affektion I, 213. 330 ff. 351. 355. 384 f. 432. II, 74. 76. III, 70 ff. 300 f. 307 ff. 326 ff. IV, 125.
Aggregat II, 510. 514.
Agilität I, 479. II, 402. III, 115 ff. V, 360.
Agnostizismus VI, 166 f.
Akademische Freiheit II, 298. V, 55 ff.
Akosmismus III, 183.
Akt III, 313. IV, 34. VI, 9.
Aktualität IV, 284.
Akzidens I, 337 f. 361. 398. III, 89. 724. IV, 57. 69 f. 81. 108 f. VI, 318 f.
All, das IV, 629.
Allgemeine, das VI, 171.
Allgemeines, kollektives I, 525.
—, unendliches I, 525.
Allgemeingültigkeit III, 590. 594 ff.
Allgemeinheit, äußere VI, 389.
Allmacht I, 59.
Alten, die III, 97. IV, 467 f. 491. V. 51. 85. 457.
Alter, das V, 599 ff.
Altertum V, 285. 423. 450 ff. 465. VI, 550. 620.
Altes Testament V, 283. VI, 575. 578.
Alte Zeit V, 409.
Analyse I, 319 f. III, 70. 599. IV, 189. VI, 67.
Analytische Urteile I, 134. 308.

Anekdotenjägerei IV, 476.
Anerkennen II, 50 ff.
Anfangspunkt eines höheren Lebens IV, 154.
Angeboren III, 63. 251. 550 f.
Angeborene Wahrheiten I, 182.
Anklage, gerichtliche II, 702 ff.
Anlagen I, 242 f. V, 387. 397. 680 f.
Annäherung (zum unendl. Ziel) II, 460. 603. 623. 655.
Annehmlichkeit III, 432 ff. 445 ff.
Anschauen Gottes IV, 224.
Anschaulichkeit IV, 469 f.
Anschauung I, 135. 137. 282. 419 ff. 501. 508 ff. 532 ff. 578. II, 5. 61. 77. 441. 485 f. III, 43 ff. 51. 57 f. 73. 75 f. 81 f. 117. 282. 324 ff. 396 ff. 593 f. 597 ff. 614 ff. 637. IV, 7. 9 ff. 16. 25 f. 45. 48. 50 f. 73 ff. 79 ff. 90 ff. 132. 134 f. 151. 161 f. 352 ff. V, 315. 359 f. 416. 430 ff. 471. 515 f. 619 ff. 625. 637. 640. VI, 8 ff. 122. 158. 168 ff. 213 ff. 226. 237 ff. 246. 260 ff. 276. 296 ff. 352. 368. 430. 432 f. 614.
An sich I, 552 f. II, 549. 566. III, 89. 170. IV, 261 ff. 279 ff. VI, 66. 69 ff. 177.
Anstoß I, 404 ff. 421 ff. 442 f. 458. 470 f. 523. 536. II, 37.
Anthropologie II, 81.
Anthropomorphismus I, 91 ff.
Antinomie I, 438.
— d. Offenbarungsbegriffs I, 119.
Antithesis I, 135. 307 ff. 319 f. 529.
—, quantitative I, 400.
Antithetisches Verfahren I, 307.
Antithetische Urteile I, 307.
Anziehung VI, 372 ff.
Apathie V, 218.
Apostel V, 132.
Aposteriori III, 31 ff. 577. 579. IV, 533 f. VI, 147.
Apperzeption III, 56. 59 f. 87. VI, 192 ff. 200 ff. 284 f. 293. 307.
Apriori I, 33 ff. 118. 579 f. II, 8. 57. 621. III, 31 ff. 312 ff. 577. 579. IV, 185 f. 399 f. 422. 444 f. 501. 511. 518 f. 524. 530. 533. 635. 641. V, 171 f. 419. 633. VI, 126. 146 f. 219. 226. 276. 299.
Arbeit I, 271 ff. II, 216 ff. 659. III, 363 ff. 446. 452 f. 484 f. IV, 436 ff. V, 405 f. 534 ff.
—, unproduktive III, 485.
Arbeiter III, 446. 488. V, 534.
Arbeitshaus II, 275 f.
Arbeitsteilung III, 453 f.
Aristokratie II, 166 f. 290 f. IV, 573. VI, 548 f. 554 ff.
Armenrecht II, 273. 275 f.
Armut II, 217.
Art VI, 132 f. 381 f.
Artikulation II, 65. 83. 405. 522 f.
Asiatische Völker IV, 568. 575 f.
Askese I, 89. IV, 451.
Asketik VI, 41.
Atheismus I, 442. 471. II, 577. III, 129. 153 ff. 173 ff. 193. 241 ff. 716. IV, 225. V, 463. VI, 392.
Atheismusstreit III, 717 f. 724 f. IV, 225. V, 354.
Attention VI, 236 f.
Attraktivkraft IV, 94 f.
Auferstehung I, 95 ff. V, 199 f.
Aufforderung II, 37 ff. 43. 47. 614. 618.
Aufgabe I, 34 f. II, 459. VI, 52. 72 f. 459 f. 510. 553.
—, unendliche II, 525. 543 f. V, 626.
Aufklären IV, 94.
Aufklärung II, 668. III, 636. IV, 434. 474. 624. 635. V, 383. 417 f. VI, 560.
—, negative III, 732.
—, Zeitalter der III, 705 ff. IV, 393 ff.
Aufklärungsphilosophie III, 182 f. 652 ff. V, 136 f.
Aufklärungstheologie III, 719 f.
Aufmerken VI, 236 f.
Aufmerksamkeit III, 353. IV, 59.
Aufopferung III, 388. IV, 435.
Auf- und Ausklärung IV, 434.
Auge I, 370. II, 87 f. IV, 19. 85. 93. VI, 17 f. 64.
Ausdehnung I, 419. III, 301 f. 319.
—, reine II, 62.
Ausdehnungslosigkeit d. qualitativen Empfindungen III, 301.
Ausdruck V, 99. 193.
Auserwähltes Volk VI, 547.
Ausfuhr III, 496. 529.
Ausländer V, 437. 485.
Ausländerei V, 447 ff. 460. 471 ff. 581 f.

Ausland III, 491 f. 519 f. 524 ff. V, 388 f. 463. 548. 574 ff. 581 ff. 608.
—, Literatur des III, 542.
—, Philosophie des V, 471 ff.
—, Reisen ins III, 536 f.
Auslegung, Prinzip der V, 189.
Ausschweifungen II, 656.
Außenwelt I, 495 ff. 511. III, 17. 335. IV, 452 f.
Aussonderung VI, 140 ff.
Ausübende Gewalt II, 164 f.
Auswanderung III, 536.
Autonomie I, 21 ff. 143 f. II, 450 ff. 468. 662. III, 389. V, 670 f.
Autorität II, 569 f. 596. 599. 642 f. III, 696 f. IV, 404 f. 412 ff. 458 f. 495 f. V, 463. 670 f. VI, 109 ff. 116. 247. 609.
—, übernatürliche I, 32 f. 55.
Autoritätsglaube VI, 536 ff. 568.
Axiome III, 92.

B

Badaud III, 694. 731.
Band IV, 176 f. 179. 189. 197.
Barbarei IV, 612 f. V, 453.
Beamte III, 354 f.
Bedeutung V, 352.
Befähigungsnachweis III, 440.
Befreiung IV, 412 ff.
Befriedigung I, 515.
Begehren II, 520 f. 552 f. 604. III, 284.
Begehrungsvermögen I, 12 ff. 105 ff. 120. II, 521. 525. 538. III, 215 f.
Begeisterter V, 177.
Begeisterung V, 459. 647. 650 ff.
Begierde II, 610. III, 179. IV, 512 f.
Begreifen II, 81. 576. III, 43. 400. IV, 106. 111. 183. 195 ff. 376. 622. V, 165. 252.
Begrenzung I, 317. 495 ff. 527 ff. II, 465 f. 486. 489 ff. VI, 130. 277.
—, ursprüngliche II, 495.
Begriff I, 135. II, 8 f. 41. 426 ff. 437. 444 f. 449. 457 ff. 506. 548 f. 661 f. III, 39. 57 f. 76. 80 f. 107. 117 f. 131. 217. 250. 608. IV, 154. 195 ff. 208. 213 f. 220 ff. 232 ff. 248 ff. 264 ff. 415 f. 463. 465. 472 f. 494 f. 499. 505 ff. 637. V, 20. 123. 156. 165 ff. 193. 252. 342 ff. 352. 415. 493. 603. 633 f. VI, 3 ff. 121. 130 ff. 145. 176 ff.
[Begriff]
218 f. 226. 288. 330. 333. 346 ff. 352 ff. 383 ff. 432. 437 ff.
—, absoluter II, 404. IV, 195. 250. VI, 34 ff. 43.
—, apriorischer VI, 299.
—, lebendiger VI, 614.
—, leerer V, 523. VI, 25.
—, objektiver VI, 6.
—, praktischer IV, 440 f.
—, reiner IV, 215. VI, 6. 438 f.
—, schöpferischer VI, 38.
—, toter III, 245. V, 116.
—, übersinnlicher V, 648. VI, 379.
— d. Begriffs II, 615 ff. III, 89. IV, 465.
Begriffsanalyse III, 599.
Begriffsmäßigkeit der Welt VI, 331.
Beifall I, 516. 519.
Beisammenstehen Entgegengesetzter I, 401.
Beispiele, moralische I, 90. 711. 716 ff. 746.
Bekenntnis, äußeres VI, 110.
Belohnung V, 405.
Beobachtung IV, 422.
Bergbau II, 222. 225 f.
Beruf II, 719 ff. 737 ff.
Berufswahl V, 40.
Beschaffenheit d. Dinges I, 560. 572 ff.
— d. Stoffes I, 500.
Bescheidenheit V, 267. VI, 196. 247 f.
Bescheidung auf den halben Teil VI, 146.
Beschränkbarkeit VI, 253 ff.
Beschränkung I, 320 ff. 481 ff. II, 489 ff. 564 f. 619. 625. III, 52. 73 f. 79. 281 f. 356. 398. VI, 244. 251 ff.
Besitz II, 129 ff.
Besondere, das I, 504. 511 ff. II, 212. 665 ff. III, 73. IV, 5. 7. 20 f. 99 f. V, 20. 27 ff. 38 ff. 412. VI, 315.
Besondere Bestimmung d. Individuen I, 245. II, 665 ff.
— philosophische Wissenschaft I, 523. II, 11 f. 409 f. 417.
Besonnenheit IV, 9. V, 33. 322. 330. 378 f. 678. VI, 86. 343.
Besserung II, 562 f. 589 f. 672 f. 705. V, 593 ff.
— d. Verbrechers II, 276 ff.
Besserungsanstalten II, 275 f. 279.

Bestimmbarkeit I, 393 ff. IV, 70. VI, 254 ff. 262 f. 319. 328.
Bestimmen VI, 145.
—, negatives I, 512 f.
Bestimmmtheit I, 508. II, 37. III, 73. 129. 268 ff. 323. IV, 43. 48 f. 109. 117 ff. 134 f. VI, 9. 254 ff. 262 f. 282 f.
Bestimmung I, 317. 322 ff. 443 f. 498 ff. III, 348. IV, 49. VI, 282 f.
—, individuelle V, 243 ff.
— intelligible IV, 154.
—, sittliche II, 544 f. 549. III, 130. 163 ff. 170. 352 f. 381 ff. V, 39 ff. 49. VI, 474. 525.
— d. Gelehrten I, 215 ff. V, 629 ff. 639. 644 ff.
— d. Menschen I, 221 ff. III, 265 ff. 404 f. V, 417. VI, 78. 103. 105. 474.
Bestimmungstrieb I, 498 ff.
Betrug II, 597.
Beurteilung, Gesetz d. II, 603.
Bevölkerung IV, 601.
Bewegung I, 479. III, 412. IV, 137. VI, 375 ff.
Beweis, historischer IV, 531.
—, innerer VI, 109. 584 f.
— d. Richtigkeit d. Wissenschaftslehre I, 204 ff. III, 124 f.
Beweisen III, 92. 124 f. 591 ff.
Bewußtloses Wirken VI, 561. 563.
Bewußtlose Werkzeuge eines Begriffs VI, 75.
Bewußtsein I, 134 f. 202 f. 223. 294 f. 315 f. 468. 500. 535. 602. II, 34 f. 359. 395 ff. 423 ff. 494. 497. 500 ff. 572 ff. 588. III, 6. 10 ff. 19 f. 40 ff. 50. 59 ff. 75. 84 f. 90 f. 94. 105 ff. 131. 162 f. 220. 275 ff. 297 f. 321 f. 566 ff. 600 ff. 614. 618 ff. IV, 75. 85. 90 f. 173 f. 179 ff. 193. 200. 268 ff. 288 f. 308. 329. 361. 452 ff. V, 144 ff. 152 f. 160. 165 ff. 177. 183. 193. 221 ff. 251. 321. 413. 617. VI, 5. 7 ff. 35. 42. 132. 192 f. 410 f. 422 ff. 563.
—, absolutes IV, 44. 46. 270.
— d. eignen Seins III, 320 ff.
— d. Universums von sich selbst III, 283.
Bewußtsein, empirisches I, 403.
—, faktisch gegebenes VI, 147. 285. 287.
—, gemeines II, 504. III, 98. 117. 123. 205 f. 211. 605 f. 609. 618 ff.
— Gottes III, 401.
—, individuelles IV, 155.
—, reines I, 294.
—, religiöses IV, 621.
— überhaupt II, 398.
—, unmittelbares II, 401. 464. 500. 531. 541. 563. 567 f. 574. III, 50. 111 f. 291. 296 f. 312. 324 ff. 348. IV, 71. 267. V, 225 f. VI, 90. 423.
—, vermitteltes II, 401. III, 312.
—, wirkliches III, 578. 605 f. IV, 71.
—, Entstehung des VI, 136.
—, Grundlage des I, 285 f. 458. II, 400.
—, Sein des V, 169 f.
Beziehen I, 134.
Beziehungsgrund I, 305 ff. 562 f.
Bibel I, 257. II, 43 f. III, 707. 730. IV, 496 f. 632. V, 204. VI, 36. 110. 112 f. 449. 531. 586.
Bibliothek, allgemeine deutsche III, 660 ff. 710 ff. 721 ff. 730.
Bild I, 566 ff. III, 341. IV, 219 ff. 231 ff. 243. 254. 364 ff. 433 f. V, 152 ff. 159. 165. 170. 173 f. 182. 428 ff. 487. 615. 636 ff. 665. VI, 3 ff. 63 ff. 122 f. 125. 149 ff. 168 ff. 378 f. 408 ff. 423 f. 427 ff. 511.
— d. Bildes VI, 46.
— Gottes V, 635 ff. 677 f. VI, 4. 36. 72. 378. 459.
Bildsamkeit II, 83 f.
Bildung II, 348. 354 f. III, 368. IV, 542. V, 392. 407 f. 466. 503 f. VI, 501 ff.
—, gelehrte V, 7 ff. 648. 656. 659. 662 ff.
—, höhere V, 496. 541.
Bildungstrieb d. Natur II, 515.
Billigung I, 14 f. II, 539. 546. 581. 583. IV, 434 f. 443. 448. V, 384 f.
Blindheit, geistige V, 640 ff.
Böse, das II, 571. 574 ff. 664. 682. III, 366. 372. 402. 410. V, 208. 405. 601. 682. 685 f. VI, 467.
—, das radikale II, 576. 592 ff. VI, 60.
Böse Handlung III, 132. V, 208.
Böser Wille II, 267 ff.
Bosheit V, 587.
Brot III, 446 f. 461 ff.

Bruderliebe V, 256.
Brüdergemeine III, 182. VI, 595.
Buchdruckerkunst IV, 479 f. 495.
Buchhandel V, 95.
Buchstabe — Geist I, 476. 580. III, 63. V, 10.
Bündnis II, 383 ff.
Bürger III, 506 ff. IV, 540 f. 547 ff. 604. V, 511. VI, 447. 456. 550 f.
Bürgerliches Recht II, 214.
Bürgertum V, 477. VI, 447.
Bürgervertrag II, 364. 388.
Bundesgericht II, 384 f.
Byzantinismus V, 589.

C

Charakter II, 575 f. 579 ff. III, 16 ff. 89. 654 ff. IV, 641. V, 5 f. 53 f. 277. 557. 561. 570. 581. 600. VI, 100.
—, individueller VI, 66. 69.
—, Prinzip des III, 654 ff.
Charakterschilderung III, 654 f.
Chemie VI, 375 f.
Chemische Affinitäten VI, 375 f.
Christentum I, 32. 127. II, 636. III, 182. 184. 186. 188. 213 ff. 388. IV, 369. 447 f. 492 ff. 569. 579 ff. 595. 607 ff. 614 f. 620 ff. V, 124. 131. 162. 181. 188 ff. 217. 248. 279 ff 455 ff. 465 f. 489. 540. VI, 36 f. 59. 452. 564. 566 ff.
— als Lehre VI, 567 f. 574.
— als Verfassung VI, 568 ff. 606.
—, Geschichte des VI, 570 ff.
—, Wesen des VI, 574.

D

Darstellung V, 16 ff.
Dasein I, 470 f. III, 268. 271. IV, 89. 379 ff. 417. 523 ff. V, 11. 16 ff. 114. 151 ff. 160. 221 ff. 237. 251 ff. 618. 631 f. VI, 330 f.
—, inneres V, 634.
—, lebendiges V, 11.
—, totes IV, 320.
—, wahrhaftes IV, 420. 435. 635 f. V, 408 f.
— Gottes III, 235. IV, 379. 523 ff. 582. 636. V, 16 ff. 82. 131. 160 ff. 173 f. 192 ff. 279. 419.
— —, Beweise f. d. I, 18. 105 f. 152. III, 55. 122. V, 82.
Dauer III, 341.
Deduktion I, 35 ff. 116 f. 300 ff. 421 ff. 536. II, 12. 21. 408 ff. 443 ff. 471. III, 205. 249 f. 259 f. 591 ff. VI, 6. 25. 193 f. 220.
— d. Vorstellung I, 421 ff. 524.
Definition I, 313. VI, 382.
Demokratie II, 17. 162 f. 166. 290 f. VI, 554 ff. 562.
Demonstration III, 92.
Demut V, 42. 362 f. VI, 57 f. 98.
Denken I, 294. 433 ff. II, 410 ff. 429 ff. 439 ff. 476. 500. III, 44. 59 f. 66 f. 76. 82. 85. 90. 105 ff. 126. 163. 188. 203 ff. 221. 275 f. 288 ff. 295. 313 f. 332 ff. 348. 555. 557. 587 ff. IV, 25 f. 36 f. 48. 74 ff. 79 ff. 134 f. 151. 161 f. 167. 173 f. 176 f. 179 ff. 204. 213. 226 ff. 267. 269. 288. 320. 417. 449. 500. 508 ff. 633. V, 47 f. 122 f. 129 ff. 143 ff. 160 ff. 252 f. 320 f. 335. 488. 511 f. 597 f. VI, 11 f. 122 ff. 213 ff. 224. 237 ff. 261. 336. 341. 352. 368. 409.
—, abgezogenes V, 602 f.
—, absolutes IV, 43. V. 156.
—, freies V, 464.
—, höheres V, 148 ff.
—, klares V, 600.
—, leeres III, 696. IV, 241.
—, objektives III, 348.
—, objektivierendes V, 322.
—, reelles I, 414. II, 9 f. III, 204 ff. 232.
—, reines IV, 132. V, 315 f. 622 ff. VI, 12. 31 f. 293. 295 f.
—, schöpferisches VI, 124.
—, ursprüngliches VI, 344.
—, zusammenfassendes III, 231 ff. 250.
— des Denkens II, 425. 430. III, 203 ff. 334. IV, 633 ff.
Denkform VI, 152 f.
Denkfreiheit III, 696. IV, 476.
Denkgesetze I, 133. 579 f. III, 66. 256. 334 ff. 397 f. V, 335. VI, 59. 193.
Denkkraft (als Naturkraft) III, 276.
Denknotwendigkeit II, 443. III, 16. 66 f. 72. 221. 317.
Despotie II, 164. IV, 569 f.
Deszendenztheorie IV, 528.

Determinismus II, 495. 575 f. 622. III, 275. 283 ff. VI, 507 ff.
Deutschen, die V, 330. 377 ff. 417. 422 ff. 557. 605 ff. VI, 471.
—, Einigkeit der V, 576.
— Eigentümlichkeit V, 470. 508 ff.
— Nation I, 173. V, 365 ff. 377 ff. 592 ff.
— Reichsstädte V, 466 f.
Deutscher Geist V, 450 ff. 458 ff. 500. 508. 557. 607.
Deutschland IV, 594.
Dialektik VI, 204.
Dialektische Kunst d. Entwicklung VI, 200. 204.
Dichter V, 177. 651. 655.
Dichtung I, 14. V, 136. 444 ff. 664. 666.
dictum de omni et nullo VI, 389.
Dieses, das IV, 46. 111.
Differenz V, 336 ff.
—, spezifische VI, 381 f.
Ding I, 226. 293. 314 ff. 500 ff. 563. II, 7. 61. 465. III, 9 ff. 27. 162. 335 f. 623 ff. IV, 83. 125. 173 f. V, 178. 193. 335. 341 ff. VI, 127 f. 130 ff. 146 ff. 210. 423 f. 507.
—, affizierendes III, 309.
—, das wirkliche I, 567 ff. 578 ff.
—, innere Bestimmungen des I, 516.
— an sich I, 142 ff. 147 f. 157. 314. 352. 370. 372. 430 ff. 473 ff. 478. 492. 535. 552 f. 581. 601. II, 5 f. 420. 422. 494. III, 10 ff. 19 ff. 55 f. 65 ff. 85. 98. 327. 335. IV, 21. 173 ff. V, 47. VI, 423.
— außer uns I, 427. 505 f. III, 281. 296 ff. 324 ff.
Disharmonie I, 516. 518.
Disjunktion IV, 172. 187. 189. 193. 208 ff. 227 ff. 241 ff. 259. 271. 339. 362 f.
— von Denken u. Sein IV, 173 f. 176 f. 180 ff. 232 f. 245.
Disputieren III, 695 f.
Dogma, christliches V, 196.
Dogmatik I, 84 f. III, 236. VI, 106.
Dogmatischer Idealismus I, 343. 351 f. 372. 473. 475 f. II, 31.
— Realismus I, 350 f. 372. 476.
Dogmatische Systeme I, 198. 314.
Dogmatismus I, 314. 473. 481. 553. 580 f. II, 420. 568. 622. III, 10 ff. 50. 65 ff. 83 f. 93. 177. 567. 623 f. IV, 66. 70. 76. 125 f. VI, 299. 325. 330. 332.
Dreieinigkeit VI, 586 ff.
Dressur II, 709.
Du, Begriff des III, 86.
Dualismus III, 624. IV, 89. 225. V, 351. 361. 487 f. VI, 33. 425.
Duplizität III, 207. 321. IV, 24 ff. 361. VI, 31.
Durch (= Wesen d. Begriffs) IV, 246 ff. 287. 320. V, 360. VI, 154 f. 181.
Durchdringung IV, 457.

E

Effekt I, 331.
Egoismus II, 629. 633. 650. 726. III, 101. IV, 430 f. 433. 460. 626. 636. V, 43. 137 f. 259.
— (= Solipsismus) I, 231.
Ehe II, 308. 319 ff. 369 f. 724 ff. 735. IV, 600. VI, 527 f.
Ehebruch II, 331 ff.
Ehegatten II, 721 ff.
Eherecht II, 321 ff.
Ehescheidung II, 329. 337. 340 ff. 371 f. VI, 528.
Ehre II, 247 ff. 288. 334. 706. IV, 444. V, 388 f. VI, 523 ff.
Ehrliebe IV, 613.
Ehrlosigkeit II, 283.
Eid II, 293 ff.
Eifersucht II, 333.
Eigenliebe II, 154 ff. 277.
Eigennutz II, 555. 577 ff. 592. 713 ff. IV, 425. V, 375 f. VI, 560 ff.
Eigenschaft I, 572 ff. III, 267 ff. 298. 301 ff. 307. 331.
Eigentümliche höhere Bestimmung V, 243 ff.
Eigentümlichkeit IV, 463. V, 567. 578.
—, nationale III, 539. V, 391. 424 f. 459. 470. 500. 578. 582 f. VI, 464.
Eigentum II, 133 ff. 190. 195 ff. 214 ff. 345 f. 352 f. 370. 686 ff. 700 ff. III, 429 ff. 450 ff. 470 ff. 518. 523. IV, 603 f. VI, 452 ff. 617. 622.
Eigentumserwerbung II, 259 ff.
Eigentumsrecht II, 120. 133 ff. 686. III, 431. 470 ff.

Eigentumsvertrag II, 200ff 214ff. III, 430 ff. 474 ff.
Einbildungskraft I, 64 f. 355. 377. 398 ff. 409 ff. 418 ff. 467. 523. 543. 574. 578. II, 27. 468. 530. 556. 561. 588. III, 27. 359. IV, 551. V, 316. 330. 449. 451.
—, produktive I, 419 f. 423. 427. 476. 506. II, 7. 62. 462. 480.
—, reproduktive I, 429.
Eindrücke VI, 258.
— der Dinge auf uns VI, 128.
Eine, das ewige IV, 89. 523 ff. V, 315.
Einerleiheit I, 224.
Einfachheit (moralische) VI, 99 ff.
Einfuhr III, 496. 529.
Einfuhrzoll II, 240. III, 496.
Einheit I, 487. 517. II, 41. III, 351 f. IV, 17. 47 f. 170 ff. 176. 192 ff. 209 ff. 225. 280 ff. 299. 310. 643. V, 17. 24. 28 f. 205 ff. 360. 441. 488. 615. 622 ff. VI, 21 f. 70. 125. 168. 192 f. 587.
—, analytische VI, 194 f.
—, nationale V, 378. 387.
—, reine IV, 290.
—, stehende VI, 154 f.
—, synthetische VI, 194 f.
— d. Bewußtseins I, 315. 322 f. II, 494.
— d. Entgegengesetzten II, 494. V, 114. VI, 281.
— d. Erkenntnis I, 295.
— Gottes VI, 546.
— d. Mannigfaltigen III, 582 ff. 598. IV, 21. 25 ff. VI, 125. 127. 362 ff.
— d. Wissens IV, 14. 24 ff. V, 312.
— d. Wissenschaft I, 169.
Einheitspunkt aller Spekulation V, 220. 222.
Einmaligkeit d. Persönlichkeit V, 284.
Einschränkung I, 320 ff. 335 ff. 445. 458.
Einsicht IV, 168. 176. 198. 202 f. 207. 214. f. 230 ff. 240 ff. 636. V, 639. 652 ff. VI, 165 f. 186. 311. 536 ff.
Einsiedlerleben II, 629.
Einteilung, logische VI, 382.
Einwirkung auf das Ich I, 421.
Einzelne, das VI, 133 ff.
Einzelwesen VI, 133 ff.
Eitelkeit V, 590.
Eklektizismus III, 548. 652.
Elend in der Welt V, 248 f.
Elementarphilosophie I, 129 ff. 159.
Elterliche Gewalt II, 323 ff.
Eltern II, 357 ff. 721. 727 ff.
Elternliebe II, 360 ff. 728 f.
Emanation V, 193. 195.
Empfindbare, das III, 305 ff. 326. IV, 126.
Empfindlichkeit I, 267. 272.
Empfindsamkeit V, 285.
Empfindung I, 504 ff. 513 f. 527. 531 ff. II, 37ff. 359. 464f. 609. III, 67. 207. 211. 250. 298 ff. 323. 325 f. V, 252.
—, Stetigkeit der II, 494.
Empirie III, 421 f. IV, 130 f. 181. 205. 209. 324. 501. 518. 530. 534. VI, 21. 64 ff. 142 f. 183. 204. 238. 258 f. 279. 312. 329 ff. 354 f. 379 f.
—, Unvollständigkeit der VI, 65.
Empirische Kenntnisse I, 256.
— Vorstellungen I, 135 f.
Empirismus III, 651 f. IV, 398 f. V, 147, VI. 338.
Endliche, das V, 119.
Endliches Wesen I, 442. 456. 473. III, 131. 391 f.
Endlichkeit I, 339. 379 ff. 407 ff. 438. 448 ff. 496. 525. II, 451. 598.
Endzweck I, 8 ff. 29 f. 53. 83. 226 ff. II, 463. 543. 546 f. 565. 623. 655. 669. 722. III, 345. 402. IV, 401. 405. 451.
Energie IV, 250. 252. 263 f. 278. V, 205 ff.
— d. Willens II, 531.
Engländer IV, 570.
Entäußern I, 360.
Entgegensein I, 374 ff.
Entgegensetzen I, 296 ff. 527. IV, 280.
Enthusiasmus VI, 75. 77.
Entstehen IV, 523 f.
Entsündigung IV, 584 ff. VI, 567. 591 ff.
Entvölkerung III, 493 f.
Entwicklung IV, 627 f. V, 144 ff. 176. 229. 242 f. 246. 250. 328. 389. 619. 646. VI, 464 f.
Ephorat II, 20. 164 f. 167. 175 ff. 291 ff.
Epochen (d. Geschichte) IV, 399 ff.
Erbärmlichkeit VI, 58.
Erbfolge II, 291 f.
Erblichkeit VI, 563.

Erbsünde VI, 593.
Erdenken III, 331 f. IV, 204. 508.
Erdenleben IV, 400 f.
Erfahrung I, 33 ff. 111. 117. 134. 220. 231. 241. 446 f. 525 ff. II, 30. III, 7. 9 ff. 30 ff. 42 f. 64. 71. 164 f. 170. 265. 421 f. 555 ff. 569. 672. IV, 7. 58. 181. 398 f. 422 f. 460. 465. 505 ff. 518 ff. 622. V, 20 f. 147. 171. 399. 419. VI, 57. 362. 368.
—, pädagogische V, 401.
Erfolg III, 129. 167. 380. IV, 451. V, 186 f. 245 f. 251.
Erfüllung d. Zeit III, 51.
Erhabene, das I, 410. V, 51 f.
Erkennen IV, 369. V, 122. 419.
— des Erkennens VI, 422 f. 431 ff.
Erkenntnis I, 132 ff. 535. II, 42. 396. 400. 565. 609 ff. 676 ff. 738. III, 7. 130. 163. 177. 215 ff. 250. 256 f. 265 f. 283. 294. 335. 555. IV, 168. 369. 422. V, 7 ff. 27. 48. 71. 147. 311 f. 399 f. 414 f. 428. VI, 63. 99 f. 131. 164 ff. 302. 339. 422 f. 433 f. 496 f.
—, faktische VI, 384.
—, philosophische V, 11. VI, 430.
—, unmittelbare V, 346.
— Gottes I, 77. III, 174. IV. 369.
—, Entwicklung der V, 517 ff.
—, Selbstmodifikationen der V, 311 f.
Erkenntnisbegriff II, 465. 480.
Erkenntnislehre VI, 425.
Erkenntnisquelle VI, 345.
Erkenntnisvermögen I, 45 f. 78. II, 559 564. III, 5. V, 524.
—, Bildung des V, 397. 399. 407 f.
Erklären I, 473 f. III, 124.
Erlaubnisgesetz II, 15. 17. 58. 94.
Erlösung IV, 438. VI, 593 ff.
Eroberung V, 572 f.
Eroberungssucht III, 511 ff.
Erräsonieren III, 204. 208. 211 f. 217. 556. VI, 138.
Erschauung IV, 179.
Erscheinung I, 157. II, 419. III, 65 f. 129. 170. IV, 179. 217. 224. 230. 277. 297. 300 ff. 309. 326. 350 f. 388 ff. 607. 620. 635. V, 6. 11. 16. 280. 352. 361 f. 480 ff. 493. 645. VI, 13. 33 ff. 161. 164 f. 188 ff. 248 ff. 409 ff. 429 ff.
Erscheinung, absolute V, 359.
— Gottes V, 247. 578. 637 f. VI, 13. 517 f. 523. 533. 587.
Erscheinungslehre VI, 35 f. 40 f. 44 ff.
Erscheinungswissen IV, 328.
Erziehung I, 260. 477. II, 43. 362 ff. 570. 578. 666. 729 ff. III, 91. 620 f. IV, 473 f. V, 5. 71. 385 ff. 464 f. 477. 509 ff. 663. VI, 41 f. 70. 99. 447. 484 f. 498. 501 ff. 516. 528 f. 549. 609 ff.
—, bisherige V, 386 f. 399 f. 418 f.
—, häusliche V, 517 f. 532 f.
—, körperliche V, 521.
—, neue V, 387 ff.
—, öffentliche V, 546.
—, wirtschaftliche V, 534.
— d. Menschheit II, 319. VI, 41 f.
— durch d. Staat II, 367.
Erziehungsanstalten II, 367. V, 533 ff. VI, 610.
—, gelehrte V, 673 ff.
—, private V, 550 ff.
Etwas I, 304. 479. V, 472 f. VI, 129 ff. 141 ff. 395.
Eudämonismus II, 733. III, 177. 182 ff. 195 f. 257. V, 213 f. 217. 232 f.
Evangelium V, 459. VI, 581.
Evidenz II, 567. III, 586. 590. 598. IV, 186. 188 ff. 195 ff. 202. 208. 277. V, 150. 326. 329. VI, 165. 204. 311. 496 f.
Ewige, das IV, 642. V, 119. VI, 247 f. 574.
Ewiger Friede II, 386. III, 371. 402 f. 542. IV, 559. 604. VI, 625.
Ewigkeit I, 250. 462. III, 197. IV, 58. 456. 629. V, 117 ff. 200. 253. 409. 646 f. VI, 55 f. 81 f. 459. 586.
—, irdische V, 490 ff. 511.
Exekutive Gewalt II, 17 ff. 157 ff. 164 ff. 292 ff. 304.
Existenz II, 28. 77. 517. 659. III, 79. 180. 223 ff. 355 ff. IV, 104. 224 ff. 251 ff. 278. 379. 432. V, 148. 164. 361 f. VI, 368. 379 f.
—, äußerliche V, 16.
Experiment IV, 422. 501. 510 f. 518 f.
Extensität I, 593.

F

Fahrlässigkeit II, 147. 264. 269.
Faktizität IV, 55. 132. 161 f. 189. 197. 206 ff. 215. 525. VI, 238. 315 ff. 322.

Faktum III, 42 f. 651 f. 698. IV, 46. 57 f. 107 f. 161 f. 251. 526. 530. V, 184. 280. VI, 275. 384. 394 ff.
— d. Bewußtseins I, 446. 523. 526. II, 403. III, 14. 44. 75. VI, 3.
—, ursprüngliches I, 413 ff.
Falschheit II, 597. VI, 60.
Falschmünzerei III, 466 f.
Familie IV, 543. VI, 528 f. 617.
Familienrecht II, 308 ff.
Fanatiker d. Verkehrtheit V, 137 ff. 259.
Fatalismus I, 456. 487. II, 555. 592. III, 14. 258. IV, 53.
—, intelligibler II, 586.
Faulheit I, 271. V, 362. VI, 562 f.
Feigheit II, 317. 596. 681. V, 362. VI, 60. 526.
Feindesliebe II, 704 ff. V, 410 f.
Festigkeit d. Willens VI, 474 ff.
Feudalverfassung IV; 593. 601.
Fiktion II, 116. III, 622.
Finanzwirtschaft III, 493 f.
Fischerei II, 232 f.
Fläche III, 301 f.
Fleischwerdung VI, 36.
Fleiß V, 30 ff. 330. 438. 448. 528. VI, 343.
Fließen VI, 154 f.
Folgen d. Handelns in d. übersinnl. Welt III, 228. 255 ff. 382 f. 390 ff.
Form I, 68. 133. 145 f. 177 ff. 196 ff. 287 ff. 356. 579 f. II, 33. 57. 64. 116. 398 ff. 463. 470 ff. 496. 551 ff. 678. III, 27. 64. 99 f. 125. 322. 589. IV. 13. 18 ff. 28. 51. 465 f. V, 22. 51. 221 ff. 237. 342 ff. 360 f. VI, 25. 51. 53. 128. 179 ff. 189 f. 273 f. 321. 475. 594. 600 f.
—, abstrakte I, 293. 579. II, 525.
—, leere VI, 65.
—, substantielle V, 122.
—, systematische I, 166 ff.
— d. Absoluten IV, 60 ff.
— d. Denkens IV, 36 f. VI, 152 f.
— d. Moralität V, 22.
— d. Phantasie V, 315.
— d. Reflexion V, 175. 183. 224 f. 250 ff. 313 f.
— d. Wissens IV, 36 f. 103. V, 617 f.
— d. Wissenschaft V, 326.
Formen d. Anschauung I, 147. 597.
Formularphilosophie I, 414. II, 5. 9 f. 587.
Forstwirtschaft II, 224.
Fortbilden, unendliches V, 636 ff.
Fortpflanzung II, 309. 721 ff. VI, 519 ff.
Fortschritt I, 256. III, 408 f. VI, 112.
Franken (Franzosen) VI, 470 f.
Frankreich IV, 594.
Französische Revolution II, 377. V, 464. VI, 473. 477 f. 484. 505. 530.
Franzosen, die V, 330. 583 f. VI, 470 f. 473.
Frauenemanzipation II, 347 ff.
Frauenstimmrecht II, 352.
Freies Handeln d. Geistes I, 193.
Freigeisterisches Geschwätz IV, 624.
Freiheit I, 41, 45. 63. 66 f. 77. 90. 193 ff. 233 ff. 311. 456. 486. 490. 508 ff. 562 ff. 602. II, 6. 9 ff. 45 ff. 96 ff. 116 ff. 187. 362 ff. 369 f. 401 ff. 426 ff. 442 ff. 477 ff. 485. 520. 528 ff. 575 f. 580 ff. 620 ff. 710. 729 ff. III, 6 f. 11. 13 ff. 44. 52. 76 ff. 83. 90 ff. 105. 117. 125 f. 207. 224 f. 251. 258. 288 ff. 313. 352 f. 378. 389 f. 410. 541. 550 f. 633. IV, 17. 30 ff. 65. 79 ff. 114. 143 ff. 158 f. 161. 277. 326. 385. 401 ff. 458. 524. 527. 590. 625 ff. V, 5 f. 21 ff. 31. 59. 178 ff. 224 ff. 359 f. 392 f. 417. 480 ff. 618 ff. 640. 650 f. 678 f. VI, 7. 16 ff. 33 f. 43. 49. 58 f. 72. 78. 101. 234 ff. 416. 424. 433 ff. 459 ff. 479 ff. 491 ff. 507 ff. 533 f. 538. 565 ff. 579. 607 f.
—, akademische II, 298. V, 55 ff. 683 ff. VI, 486.
—, allgemeine IV, 143.
—, formale II, 529. 572. 670 ff. 676. IV, 39. 45 ff. 68 ff. 81. 87. 104. 139. VI, 15. 482.
—, leere IV, 34. 139. 415.
—, materiale II, 533. IV, 39. 68 ff. 81. 85. 87.
—, moralische IV, 65. 138. 564.
—, persönliche IV, 543. 547.
—, politische III, 371. 430. IV, 543. 547 ff. 571. 578. 583. 587. V, 495 ff. 557. 562 ff. 605. VI, 486.
—, wahre IV, 604. V, 167.
— als theoretisches Bestimmungsprinzip d. Welt II, 462 f. 468 f.

Freiheit, bloß vorgestellte I, 384.
— d. inneren Anschauung I, 282.
— der Meere V, 576 f.
— d. Räsonnements III, 565.
— d. Wissens IV, 23 ff.
—, Bewußtsein der III, 279 ff. 286 ff. V, 225 f.
—, Erscheinung der VI, 516 f.
—, Gesetz der IV, 114. VI, 492.
—, Inhalt der III, 225. IV, 54.
—, Interesse für III, 292 ff.
—, Mangel an III, 410.
—, Produkt der VI, 68.
—, Substanzialisierung der IV, 81.
Fremdartiges im absoluten Ich I, 457 f. 464 f. 468. 530 ff.
Fremdes in d. Erscheinung VI, 201.
Fremdherrschaft V, 504 f.
Friede II, 381. 386. III, 371. IV, 437 f. 559. 589. V, 579. VI, 625.
Frivolität IV, 642 ff.
Frömmigkeit I, 28.
Fühlen III, 296 ff. 302.
Fünffachheit IV, 35. 199 f. 290. 309. 374 f. 390 ff. V, 172. 175 ff. 223. 226. 313. 343 f. VI, 10. 12. 225. 257. 265.
Für IV, 36. 56.
Fürsich IV, 90 ff. 147. 189. 196. 223. 241.
Fürsichsein IV, 19 f. 24 f. 36 f. 55. VI, 188.
Fürst II, 186. V, 459 f. 476 f. 605 f. VI, 448. 463 f.
Fürstenerziehung V, 476 f.
Furcht V, 382 ff. 394. 405. 530.

G

Gang, aufrechter II, 87.
Ganze, das (im Unterschied vom Aggregat) II, 207 f. 211 ff. 305. 510. IV, 540. 551 ff. V, 492. 677 f.
— — (im Verhältnis zu den Teilen) II, 508 ff. IV, 457. VI, 70.
Garantie II, 104 ff.
Gattung II, 43. VI, 132 ff. 381 f.
—, menschliche I, 235. II, 43. IV, 401. 416 ff. 428 ff. 458 ff. 513. 538 ff. 555 ff. 612 ff. 619.
Gattungsbegriff I, 312 f.
Geben u. nehmen I, 239.
Gebet I, 86. 88.
Geburt VI, 522.
Gedachte, das III, 318.
Gedächtnis I, 477. III, 615. 617. 636. 638. 706. IV, 205. V, 386. 400. 666 f. 685.
Gedanke II, 439 ff. 453. 662. III, 44 ff. IV, 33. 454. 508 f. 524. V, 122 ff. 408 f. 441 ff. 558. VI, 11.
— Gottes V, 39 f. 47 ff. 66.
Gedankenlosigkeit V, 603.
Gediegenheit IV, 33. 92. 98 ff. 122. 451.
Gefallen I, 593.
Gefühl I, 157. 203 f. 209. 213. 225 f. 265 ff. 316. 405. 459. 472. 481 ff. 558 ff. 564. 593. II, 7. 437 f. 465. 480. 500 ff. 523. 537 ff. 561 ff. 568 ff. III, 7. 39. 74. 164. 215 ff. 300. 317. 333. 345 ff. 397 f. IV, 48. 61. 64 f. 112. 123 ff. 159. 402. 452. V, 123. 210 ff. 352. 472. VI, 114.
—, dunkles V, 413 ff.
—, intellektuelles III, 219 ff.
—, moralisches I, 54. III, 216 ff.
Gegebene, das I, 427. 524. 603. II, 33. 397. III, 70 ff. 317. VI, 143. 267. 284. 297. 329. 373. 413 f.
Gegensatz III, 116. V, 313 f. VI, 6. 140 ff. 160 f.
Gegensätze, Vereinigung der I, 302 ff. 318. 323. 339. 411. 419 f. 441. 538. 578. IV, 17. 31. VI, 191. 199.
Gegensetzen I, 296 ff. 511. VI, 140 ff.
Gegenstand I, 296 ff. 511. III, 70 ff. 267 ff. 281. 296 ff. 561 f. 588. IV, 524 f. V, 145 ff. VI, 129 ff. 423.
—, unbestimmter III, 268.
—, unmittelbares Bewußtsein des III, 332.
Gegenstreben I, 477 ff.
Gegenwart I, 601 f. V, 558.
Gehalt I, 196 ff. 287 ff. 318. 419. III, 99. 205. IV, 228. 240. 253 f. 465. V, 636. VI, 70. 72 ff. 178 ff. 188 f. 217 f. 230 f. 235. 304. 321. 411 f. 594. 600 f.
—, absoluter I, 181. VI, 65.
—, innerer I, 172. 177 ff. IV, 254. V, 360 f. 480 ff.
Gehorsam II, 732 ff. IV, 626. 630.
— gegen Gott I, 21 ff.

Geist II, 524. 656. 663. III, 231 ff. IV, 35. 99 f. 105. V, 122. 400. 443. 477. 479. 486. 598. 607. VI, 5 f. 17 f. 31 f. 155. 325. 343. 415 f. 508 512.
—, heiliger VI, 597 ff.
—, neuer V, 587.
Geisterwelt III, 394 f. 412. IV, 35. 99 f. 105. 457. 515. 645. V, 38. 248. 257 f. 417. 502. 578. 650. 676 f. VI, 31 f. 537. 590. 610.
Geistesbildung III, 185. V, 438. 440 ff.
Geistesentwicklung V, 682 ff. VI, 71.
Geistesfreiheit III, 157 f.
Geisteswelt IV, 227. V, 511 f. VI, 6. 36. 413 f. 423 ff. 497.
Geistige Natur d. Menschen V, 397 ff. VI, 598 f.
Geistlicher V, 540.
Geld II, 209. 242 ff. 259 f. 300. III, 422. 449. 461 ff. 484 ff. 514 ff. IV, 599 f. V, 577.
Geldsurrogate III, 521 f.
Gelehrsamkeit I, 255.
Gelehrtenerziehung V, 517. 537 f. 680 ff.
Gelehrtengemeinde V, 652. 654 ff.
—, Zöglinge der V, 679 ff.
Gelehrtenlehrer V, 71. 83 ff.
Gelehrtenschule V, 673 ff. VI, 617.
—, höhere V, 683 ff.
—, niedere V, 683 f.
Gelehrter I, 214 ff. 251 ff. II, 354. 642 ff. 668. 685. 738. 740 f. 751. III, 184 f. 214. 536. IV, 476 ff. 499 ff. V, 1 ff. 330 f. 517. 537 f. 603 f., 629. 638 f. 678 ff. VI, 445 ff. 615 f.
—, angehender V, 27. 551 ff.
—, verfehlter V, 668 ff.
Gelehrtes Publikum II, 637. 642 ff. 741. IV, 496. 608. V, 323 ff.
Gemeine, das V, 50 ff. 402. 686.
Gemeine, die II, 162 ff. 173 f. 177 ff. 218. 636 ff. 648 ff. 669. 737. 742 ff. 758. IV, 633. V, 524. 677 f. VI, 65 ff. 93. 479. 487. 528.
— der Heiligen II, 649.
Gemeines Wesen II, 132. 134. 152 ff. V, 384. 394.
Gemeinschaft I, 234 ff. II, 13 ff. 48. 51 f. 54. 65 ff. 89 ff. 628 ff. III, 402. IV, 143 ff. 150. V, 247 f. 404. 677 f. VI, 92 ff. 617.
Gemeinschaftsbewußtsein V, 378. 383 ff. 467. 536.
Gemeinwesen, pädagogisches V, 404 ff.
Gemüt I, 144. V, 264. 438.
Genesis IV, 39. 189 ff. 196 ff. 206 ff. 253. 267. 272. 328 ff. VI, 70. 114. 123 f. 143 ff. 170. 181 f. 221. 408.
Genetisch I, 116. 160. IV, 188 f. V, 11. 184. 219. VI, 123. 220 f. 341. 430. 496 f.
Genialisches Spiel V, 438. 448 f.
Genialität V, 244. 449. VI, 561.
Genie I, 203. II, 579. 749. III, 92. IV, 511. V, 28 ff. 49. 330. 448. VI, 105. 113. 204. 343. 561 ff. 576.
Genugtuung IV, 438 f. 497.
Genus s. Gattung.
Genuß I, 271. II, 122. 522 ff. 536. 556. 574. 578. 590 f. 610. 654 f. III, 164. 170. 178 ff. 185 ff. IV, 435. 440. 453 f. 540. V, 210 ff. 232. 240 f. 402. 415. 686 f. VI, 559 f.
Geoffenbarte Religion I, 45. 49 ff.
Geometrie I, 193 f. III, 594 ff. 599 ff. 627 f.
Gerechtigkeit VI, 91 f.
Germanen IV, 586 f. 593. V, 422 ff. 606. VI, 618.
Gesandte Gottes an die Menschheit I. 55 ff. 73 f.
Gesandtschaften II, 379 f.
Geschäftsmänner III, 193. V, 602 f.
Geschichte I, 124 f. 255. II, 350. 584. III, 368. 479 ff. 698. IV, 167. 398 ff. 501. 522 ff. 556 f. 565 ff. 638. V, 21. 23. 196 f. 375 f. 380 f. 455 ff. 477 ff. 597 f. 659. VI, 75. 104. 445. 447 f. 461. 464 f. 469 ff. 491 f. 505 ff. 532. 534 ff. 553. 579. 608.
—, deutsche V, 455 ff. 571 ff. 606 ff.
—, neuere VI, 565 ff.
—, Gesetz der VI, 510 ff. 570. 608.
Geschichte d. Philosophie I, 204.
Geschichtschreibung IV, 399.
—, Methode der IV, 534 f.
Geschlecht II, 309 ff. 347 ff. 722 ff. III, 413. VI, 519 ff.
Geschlechtstrieb II, 309 ff. 331 ff. 722 ff.
Geschlechtsunterschied V, 533.
Geselligkeit VI, 93.

Gesellschaft I, 52. 221. 230 ff. II, 18. 115 f. 573. 628 ff. 667. III, 411. IV, 453. 522. 527. 542. 551 ff. 563. V, 403 f. 410. 474 ff. 492. 521. 601 f. 649. 658. VI, 69 f. 516 f. 565. 571.
Gesetz II, 18 f. 54. 107 ff. 152 f. 164 f. 177 f. III, 224 f. 365. IV, 108. 113 f. 359 ff. V, 59 ff. 616 f. VI, 104. 186 f. 208 ff. 240 ff. 326 ff. 345 ff. 354 ff. 409 ff. 428 f. 433 ff. 507 ff.
—, besonderes d. Entwicklung des Göttlichen V, 492 ff.
—, erschaffendes V, 181 f. 236 ff.
—, historisches VI, 570.
—, ordnendes V, 178 ff. 212 ff. 236.
— d. Erkenntnis V, 311 f.
— d. geistigen Welt III, 390 ff. IV, 457.
Gesetze a priori III, 316. 590. V, 21.
Gesetzgebung II, 157. 371. III, 369. IV, 574. 609 ff. V, 38 ff. 181. VI, 499. 569.
Gesetzmäßigkeit IV, 604.
Gesicht V, 428. 501 ff. 634 ff. 644 ff. 663 f. VI, 5. 31. 43.
Gesichtseindruck III, 327.
Gesichtstäuschung III, 329.
Gesinnung III, 167. 169 f. 189. 209. 214. 228. 254. 350. 377. V, 524. VI, 86 ff. 105.
Gestaltung d. Idee V, 27 ff.
Gesunder Menschenverstand I, 157. 230. 317. 368 f. 476. 563. II, 28. 31. 57. III, 214. 548. 551 f. 555 f. 619 ff. IV, 416. 420. 459. 643. VI, 11. 406.
Getreide III, 446 ff. 461 ff.
Gewährleistung II, 104 ff.
Gewalt VI, 86. 481.
—, elterliche II, 349.
—, geistliche IV, 588 f. 592 ff.
— u. Recht II, 158 ff. 383.
Gewissen I, 48. II, 14 f. 102 f. 541. 550. 558 ff. 567 ff. 589. 602 ff. 627. 644 ff. III, 129. 165 f. 171 f. 228 f. 253. 284. 351. 354 ff. 375 ff. 394 ff. V, 531. VI, 83. 85 f. 484 f. 488 f. 543. 609.
—, irrendes II, 557 f. 567 f. 589. VI, 90.
Gewissensfreiheit I, 127. III, 157 ff.
Gewißheit I, 18. 151. 168 ff. 176 ff. 191. II, 516 ff. 589. III, 92. 126. 163. 220 ff. 349 ff. IV, 48. 65. 73. 85. 176. 179. 349 ff. 371 f. 425 f. V, 150. 311. VI, 166.
—, bedingte IV, 86.
—, unmittelbare III, 170 f. 220. 359.
—, Grund der I, 171. III, 126. 131. 221.
Gewohnheit II, 594. V, 556. 558. 594.
Gilde III, 437.
Glauben I, 8. 108. 110 ff. 119 f. 151. 493. 519. II, 407. 420. 448. III, 17 f. 50. 97. 119 ff. 126. 154 ff. 162. 168 ff. 212. 219. 257 f. 341. 344 ff. 349 ff. 382 f. 696. IV, 369. 390. 440. 455. 495 ff. 647. V, 124. 130. 148. 157 f. 162 f. 184. 225 f. 361. 411. 481. 483 ff. VI, 104 ff. 414. 536 ff. 583. 592. 601.
Glaubensbekenntnis III, 129. 158. 230.
Glaubensfreiheit III, 157 ff.
Gleichgewicht d. Nationen III, 498. IV, 597. 605. V, 573. 575 f.
Gleichgewicht d. Rechtes II, 124 ff. 140. 149. 158.
Gleichheit III, 310. IV, 540. 583. 590. 601 ff. 614 f. 631. VI, 553. 567. 624.
Gleichnis V, 665.
Gleichsetzen I, 305 ff. III, 310.
Glied II, 65.
— d. Gesellschaft I, 248 ff.
Glückseligkeit I, 8 ff. 46. 227 f. II, 574. 577. 709. III, 178 ff. 256. IV, 451. V, 120 f. 217. 227 f. 231 ff.
Glückseligkeitslehre IV, 425.
Gnade VI, 567.
Gnadenwahl VI, 590.
Gnostizismus IV, 495. 497.
Göttliche, das III, 168.
Göttliche Idee V, 6 ff. 61 f. 66 ff.
Götzendienst, alter u. moderner III, 179 ff.
Gold u. Silber III, 484 f. 514 ff. 519 ff. 539.
Goldenes Zeitalter I, 270.
Gott I, 10 ff. 77. 151. 467. 471. II, 541. 545. 598 f. 733. 744. III, 22. 119 ff. 129 ff. 154 ff. 165 ff. 197 f. 212 f. 230 ff. 244 f. 258. 399 ff. 550 f. 724 IV, 61. 73. 148. 154 ff. 205. 224 f. 301. 379. 390 f. 425. 454 f. 492 ff. 514 f.

[Gott]
523 f. 536. 561. 581. 590. 592. 615. V, 16 ff. 25. 66 ff. 118. 130. 155 ff. 160 ff. 173 ff. 182 ff. 216 f. 222. 232. 279 ff. 361 f. 409. 411. 419. 440. 460. 483. 489. 615 f. 618 f. 623 ff. 635 ff. 676 ff. VI, 13. 25. 30. 36 f. 42. 50. 58. 79. 106 ff. 116 f. 154. 302. 304. 323 f. 343. 351. 378 ff. 392 f. 413. 431. 433. 465 ff. 497. 512 ff. 531. 542 ff. 563 ff.
—, der abstrakte des reinen Begriffs VI, 587 f.
— an sich V, 645.
—, Vereinigung mit V, 196 ff. 252. 255. 279.
Gottesfurcht IV, 438 f. 622 f.
Gotteslehre VI, 25. 30.
Gottheit I, 7. 447. 456. II, 671. III, 174. IV, 160. 225. 438. 447. 454. 584 ff. V, 36. 66. 123. 637. 676. VI, 563 f. 591.
Grad I, 325. 340 f.
Grenze d. Begriffs IV, 230. 507.
— d. endlichen Wissens I, 158. 305.
— d. Ich u. d. Gegenstandes I, 451 ff.
— d. Staaten II, 377 f. V, 571.
—, natürliche III, 499. 510 ff. 532.
Griechen, die IV, 441 f. 569. 575 f. V, 428 f. 477. 503. VI, 469.
Griechenland IV, 570 ff.
Grille IV, 445. V, 502. VI, 475.
Größe Gottes I, 58 f.
Großgrundbesitz III, 471.
Grund III, 7 ff. 32. 66. 74. 271. 291. 308. IV, 643. V, 6. 338 f. VI, 214. 320. 428. 432.
— d. Welt IV, 635 f. VI, 3 ff.
— u. Boden II, 221 ff.
Grundeigentum III, 471 f. VI, 453.
Grundgesetz II, 165.
Grundlage aller Philosophie III, 56. 63.
Grundsatz I, 187 ff. 210. 263. 412.
— d. Logik I, 293.
— d. Sittenlehre I, 225.
—, dritter I, 300.
—, erster d. Wissenschaftslehre I, 176 f. 285 ff. 450. III, 29. 124 f.
—, erster, zugleich letztes Resultat I, 188.
—, oberster d. Philos. I, 132 ff. 148.
—, realer, nicht bloß formaler I, 136. 214.
Grundsatz, zweiter I, 295 ff. 446. 450 f.
Grundsätze d. Wissenschaften I, 166 ff. 175 ff.
— d. Wissenschaftslehre I, 179. 212 f. 285 ff. 440. III, 590 ff. 599.
Grundsein V, 642.
Grundstoff d. Welt V, 253.
Güte d. Welt III, 403.
— ursprüngliche d. menschl. Natur II, 582.
Gunst der Natur VI, 132 f.
Gut, endliches III, 165.
—, höchstes I, 8 ff. 29 f. 227 f. V, 328. VI, 452. 460.
Gute, das III, 366. 373. 402. 410. IV, 563 f. 581 f V, 181 f. VI, 331. 465 ff.
Gute Handlung III, 132. IV, 429. V, 208.
Guter Wille I, 114 II, 58. 203 f. 551. 581 f. 710 f. 738. III, 377. 382 f. 402. IV, 562. V, 394 f. VI, 41. 83 f.

H

Häßliche, das V, 446.
Handel II, 238 ff. III, 422 ff. 435 ff.
—, auswärtiger II, 238. 240. 243.
Handeln I, 120. 125. 273. 471 f. 516 ff. 563 ff. II, 5 ff. 487. 502. 542 ff. 596. 610. 629. 650. III, 24 f. 39 ff. 52. 75 f. 99. 106 f. 167. 215 f. 288 ff. 345. 357 ff. IV, 128 ff. 139 ff. 513 ff. 644 f. V, 7 ff. 38. 70 f. 185 ff. 256. 363. 442. 480. 530. 632 ff. 643 ff. 657 f. VI, 71. 89 ff. 434 ff. 507.
—, schöpferisches IV, 444 f. V, 23. 396. 415.
—, sittliches IV, 153. VI, 54 f.
Handelsbeschränkungen III, 502 f.
Handelsbilanz III, 423. 491 ff. 529.
Handelskrieg III, 498.
Handelsschwindeleien III, 527.
Handelsstaat, geschloßner III, 417 ff. 450. IV, 600. V, 577.
Handelsstand III, 441 ff.
Handelsverkehr III, 428 ff. 505 ff. 535.
Handelsvertrag III, 535.
Handlungen d. Geistes I, 200 ff. 289 f. 297. II, 21 f. III, 13.
—, iuristisch freie III, 431 ff.
—, sittliche VI, 55.
Hang II, 532. 535.

Harmonie I, 516 ff. II, 538 f. 560. 563.
—, präformierte I, 143 f. 342 f. 378. II, 527. III, 277.
— d. intelligiblen u. erscheinenden Welt IV, 149 ff.
Haß III, 413. V, 258 f.
Haupttriebe d. Ich I, 517.
Hausrecht II, 229. 246 ff. 300.
Heer II, 385. V, 542. 547 f.
Heiden um IV, 622. V, 131. 188. 191. VI, 620.
Heilige, das I, 121. V, 181 f. 642 f. VI, 566.
Heiligkeit I, 25. 40 f. 48. 59. 75.
Heiligung IV, 405. VI, 57 ff. 592 ff.
Heilsordnung III, 166. VI, 595 f.
Herausgehen des Ich aus sich selbst I, 464. 531. 551.
Hermeneutisches Prinzip V, 189. 283.
Heroen IV, 440 ff. V. 177. VI, 75.
Heroische Denkart II, 584.
Heroismus IV, 453. 564.
Herrenhuter III, 182. VI, 595.
Herrschaft IV, 568.
— der Meere III, 498.
Herrscherfamilie III, 511. VI, 455. 464.
Herz III, 177. 188 ff. 214. 286. 292 f. 404. 411.
Heteronomie I, 26. 58. II, 450. 453.
Heuchelei I, 127.
Hiatus IV, 40. 53. 87. 121. 123. 278. 281. 288 ff. 354 f. VI, 114. 201.
Himmel III, 173. 182. 379. V, 227. 233. 489 f. 494. VI, 351. 572 ff.
Himmelreich VI, 566. 572 ff. 609 ff. 615.
Hindenken VI, 228.
Hingebung V, 648. VI, 579.
Hinschauen III, 324. VI, 228 f.
Hinsehen II, 62.
Historie III, 421 f. IV, 167. 171. V, 194. 279 ff. 443. VI, 104. 582 f.
Historiograph d. menschl. Geistes I, 208. 415.
Historische Betrachtungsweise V, 47.
— Kenntnis III, 201.
— Kunst IV, 532.
— Persönlichkeiten V, 676.
Historischer Glaube I, 124 f. III, 635 f. IV, 516. V, 201. VI, 615.
Hochmut V, 33. 42. 208. 362.
Hochverrat II, 178. 181. 274.
Hoffnung V, 383 ff. 394. 530.
Humanität I, 214. V, 432 f.
Humoristische, das V, 446.
Hypothese V, 149.

I

Ich I, 144. 199. 212 ff. 287 ff. 320 ff. 517. 523. II, 5. 25 f. 37 ff. 399. 412 ff. III, 11. 15 ff. 38 f. 41 ff. 73. 85 ff. 105 ff. 275 ff. 287 ff. 320 ff. 346. IV, 63. 173. 271 f. 277. 352. 388 f. V, 114. 207 f. 359 f. 622 f. 626 f. VI, 11. 17 ff. 35 ff. 44 ff. 53 ff. 58. 87 f. 136 f. 194. 203. 210 ff. 227 ff. 248 ff. 260. 310. 318 ff. 343. 351. 367 ff. 411 ff. 433 ff. 479. 507.
— (= vernünftiges Wesen) I, 29.
—, absolutes I, 150. 199. 212 f. 307. 441 ff. II, 418 ff. III, 196 f. 259. IV, 66. 147. 271 f. 285. 290. VI, 233.
—, empirisches II, 625. 649. III, 74.
—, individuelles I, 94. II, 61. 649. III, 85 ff. 275 ff. 287 ff. IV, 138. 142 ff. V, 626. VI, 43. 65.
—, leeres, formales IV, 129. V, 319.
—, objektives V, 316.
—, praktisches I, 469 f. II, 24 ff.
—, reales II, 493 f. VI, 67. 71.
—, reines I, 150. 222 ff. 449. II, 27. 30 f. 625. 649. III, 51. 60 f. 90. 124. 589 f. 599. IV, 272. VI, 250.
—, sittliches VI, 39.
—, ursprüngliches III, 39.
—, wirkliches V, 313 f.
—, unabhängige Tätigkeit des I, 344 ff.
— als Anschauung III, 77 ff. 99 f. 105 ff. 605.
— als bestimmte Quantität I, 399.
— als Form d. Reflexion V, 224. 226 ff. 242. 251. 316.
— als Idee I, 469 ff. III, 99 f.
— als Identität des Denkenden u. Gedachten II, 412 f. 416. 423 f.
— — — des Handelnden u. Behandelten II, 416.
— als Intelligenz I, 150 f. 469 f. II, 439 ff. 460. 500. 611. III, 702 f.
— als Natur II, 594. 606 ff.
— als Produkt meines Denkens III, 337 ff.

Ich als selbstbewußt wirkend II, 397 ff.
— als Tätigkeit II, 402 f. 475 f. 534. III, 49 f.
— als Wesen aller Dinge III, 324 f.
— an sich I, 370. 581 f. III, 11 f. VI, 149. 415.
— bin I, 148. 151. 199. 288 ff. 311 f.
— denke III, 59 f. 85. 353. VI, 194.
—, Begriff des III, 117.
—, Entwicklung des Ichbewußtseins beim Kinde V, 519 f.
—, Sein des III, 108. 113. IV, 63. 129.
—, wahres Wesen des V, 626.
Ichform V, 319. 345. VI, 234 f. 243 f. 284 f.
Ichheit II, 5. 21. 45. 395. 408. 525. 566. III, 86. 99. 114. 586 ff. IV, 20. 28. V, 114. VI, 323.
—, Materie der II, 605 ff. III, 100.
Ideal I, 220. 273. 295. 454. 461. 470. 496 ff. II, 598 f. VI, 131.
Idealgrund I, 349 ff. 369 f. 389. 473. IV, 139.
Idealismus I, 148 f. 342 f. 378 f. II, 527. III, 10 ff. 93. 177. 621 ff. IV, 76. 103. 174. 250 ff. 257. 260. 304. 310 ff. V, 558. VI, 325. 380. 407. 414. 482.
—, leerer u. bloß formaler VI, 272. 323.
Idealistische Verflüchtigung d. Seins III, 336 ff. 355.
Idealität I, 381. 419 f. 540. 563. 594. 601.
Ideal-Realismus I, 473.
Idee I, 32. 77. 123. 135. 352. II, 459 f. 751. IV, 156. 181. 419. 424. 431. 435. 440 ff. 449 ff. 460 ff. 499 f. 513 ff. 538. 645. V, 6 ff. 37. 61 ff. 181. 238 ff. 413. 428. 558. 591. 634. VI, 31. 42.
— Dasein der V, 11.
— Leben der V, 67.
Ideen-Assoziation II, 531. III, 565. IV, 467.
Identität I, 225 f. 232. 242. 286 ff. 297 f. 301. 502. 602. II, 33. 65. 476. III, 606. IV, 22. 134. V, 347. VI, 74. 312.
— d. Menschheit mit der Gottheit V, 281.
— d. Subjekts u. Objekts II, 395. 399.
—, Grundsatz der I, 134. 141. 199. 286 ff.
Identitätssystem IV, 66. 275. V, 335.
Immanenz I, 314. VI, 170.
Indeterminismus II, 427 f. 575 f.
Indifferenz IV, 13. 86. 276. V, 336 ff VI, 35. 49 f. 52. 54. 62.
Individualität II, 34 ff. III, 60. 85 ff. 100 f. 606. IV, 112 ff. 428 ff. 440 ff. 463. 504. 513. 515. 540. V, 99. 284. VI, 247 f. 519 ff. 613.
Individuum I, 242 ff. II, 12 ff. 43 ff. 134. 612 ff. 625 f. 639 f. III, 85 ff. 99 ff. 156 f. 247 f. 278. 282. 355 f. 576 f. 606. IV, 113 ff. 148 ff. 416 ff. 431. 449 f. 460 f. 463. 526. 538 ff. 582. 612 ff. 633. V, 11 f. 32. 38 ff. 115. 242 ff. 251. 257. 623 f. 626. 677 f. VI, 65 ff. 80. 88. 195 f. 442 f. 459. 479. 487. 530. 545. 610.
Infamie II, 247. 249.
Influxus physicus I, 581.
Inhalt II, 533. III, 64. 322 f. IV, 67. 461. VI, 13. 25. 82 ff. 128. 216 ff 234 f. 265 f. 273 ff. 361. 391.
— d. Sittengesetzes II, 450. 463. III, 169. V, 23. VI, 72 ff.
— d. Wissenschaft I, 168.
Innerlichkeit VI, 109.
Inselstaat III, 511 f.
Inspiration VI, 115.
Instinkt II, 85. IV, 403. 415. V, 413.
—, sittlicher III, 404.
— d. Vernunft IV, 403.
Intellektuelle Anschauung I, 144. 150. II, 413. 415 f. 425 f. 441. 453. 471 f. 481. 485 f. 530 f 538 f. III, 47 ff. 55 f. 99 f. 112 ff. 125. 338. 561. 635. IV, 33 ff. 84. 131. 510. VI, 20. 151 ff. 296 ff. 321. 368.
Intelligenz I, 144. 147 ff. 201 f. 213. 402 ff. 441 ff. 490. 535. II, 25 f. 359. 395. 460 ff. 519 ff. 573. III, 9 ff. 19 f. 42. 67. 114. 290 f. 320 ff. IV, 105. 143 f.
—, göttliche III, 124.
Intelligible, das (= das Vorgestellte) I, 150.
Intelligible Welt II, 448. 485. 527. 542. III, 51. 256. 361 f. IV, 148 ff.
Intelligieren V, 622 ff.
Intensität I, 593.
Interesse I, 13 ff. 120. II, 536 ff. III, 17 f. 292 ff. 351. V, 214 f.

Intuition IV, 250 ff. 262 ff. 357 f. 386 f.
Irreligiosität V, 271 f. VI, 56 ff.
Irrtum I, 207. 263 ff. V, 328 f. VI, 107 f. 401 f.
Italien IV, 572 ff. V, 456. 567 f.

J

Jagdrecht II, 228. 233 ff.
Jesuitische Moral II, 687 f.
Juden I, 93. II, 636. IV, 569. V, 199.
Judentum IV, 492 ff. 498. 590. 612. V, 188. 191. 195. VI, 590 f.
Jüngster Tag VI, 574. 604 ff.
Jugend V, 599 f.

K

Kalte Billigung oder Mißbilligung II, 539 f. 581. 583.
Kampf d. Vernunft I, 272 f.
— ums Dasein VI, 91 f.
Kantianer II, 8. 10. 57. III, 9. 27 f. 59 f. 64 ff. 312. 589. IV, 173. 180. 182. 236. VI, 148. 345. 349 f. 393 f. 400.
Kantische Philosophie, Geist der I, 381. III, 63. VI, 147.
Kant-Kommentatoren I, 148. III, 64 f.
Kategorien I, 78. 85. 110. 294. 579. III, 26. 62. 66. VI, 193 f.
Kategorientafel I, 98 f. VI, 349.
Kategorischer Imperativ I, 225. 248. 453. 518. II, 84. 286 f. 404. 444. 448 ff. 546. 548 f. 627 f. III, 56. 699. IV, 370. 625. V, 22. 214. 230. VI, 24 f. 30.
Katholizismus III, 688 f. 731 ff. IV, 497 f. V, 456 ff.
Kaufleute II, 739. III, 435 ff. 441 ff.
Kausalität I, 140. 331. 443 f. 447 ff. 478 ff. 560. II, 29 ff. 117. 457 f. 528 ff. 608 f. III, 20 ff. 66. 93. 269 ff. IV, 71. 80 f. 84.
—, absolute I, 213. 463. II, 547. V, 319.
—, intelligible VI, 211.
— d. Begriffs II, 403 ff. 431. VI, 7. 9. 20 ff. 43. 49. 76.
— d. freien Willens II, 483 ff. 600. 676 f. VI, 66.
— d. Moralgesetzes I, 15 ff. 44 ff. 62. 66 f. 107.
— d. reinen Triebes II, 548 f.
— d. Vernunft II, 626.
Keuschheit II, 724. VI, 523 ff.
Kinder II, 357 ff. 721. 727 ff.
— Gottes V, 195.
Kindermord II, 365 f.
Kirche II, 326. 341 f. 630 f. 635 ff. 738. 742 ff. III, 235 f. IV, 561. V, 131. 539 ff. VI, 104 ff. 618 ff.
Kirchenbuße II, 335.
Klage II, 250 ff.
Klarheit IV, 124 f. V, 31. 412. 429. 484 f. VI, 84. 89. 474 f.
Klassenstaat IV, 603.
Klassifikation d. Begriffe VI, 348 f. 380 f.
Klügeln III, 129. 167. 172.
Klugheit II, 556 f.
Königreich IV, 571.
Körper III, 305 ff. VI, 372 ff.
—, elastischer I, 484 f. 489.
—, menschlicher I, 230. II, 60 ff. VI, 16
—, Bewußtsein d. eignen III, 303.
Körperlichkeit III, 305 ff.
Körperwelt V, 620 f. 677. VI, 130 f.
Kolonie V, 572 ff.
Kolonisation IV, 570 ff.
Kommentar IV, 487.
Konkret—abstrakt II, 517.
Konkubinat II, 336. 338. 340.
Konkurrenz, freie III, 488.
Konsequenz II, 52.
Konstitution II, 20. 161 f. 167. 188 f. 290 ff. VI, 499 f. 554 ff.
Konstitutionsgesetz II, 172 ff.
Konstruieren III, 640 f. IV, 101. VI, 165 ff. 204. 232 f. 241 f. 274 ff.
—, ursprüngliches III, 602 f. 622.
Konstruktion IV, 208. 292 f. 382. VI, 496.
Kontinuität I, 590.
Koordination, gesellschaftliche I, 236.
Kosmogonie III, 623.
Kosmologischer Beweis f. d. Dasein Gottes III, 176. IV, 313.
Kraft I, 250. 478 f. 484 f. 528. 556. 564 f. 588 ff. II, 49. 398. 401. 403. 422. 502. 528 f. 593 f. III, 272 ff. 332 f. 346 ff. IV, 118 f. 124 ff. 141. 155. 524. V, 626 f. VI, 14 ff. 372 ff. 508.
—, blinde IV, 510 ff.
—, formale VI, 475.
— d. Begriffs IV, 441. VI, 43 ff. 58. 74 f. 508.

Kraft d. Idee IV, 468. V, 27 ff. 37.
— d. Trägheit II, 593 ff.
Kraftäußerung, geistige V, 396.
Kraftgefühl I, 487 f.
Kreislauf d. Wissenschaftslehre I, 188.
Kreistanz (d. Geschichte) V, 479. 486. 493.
Kreuzzüge IV, 591.
Krieg II, 132. 135 f. 376. 380. 385 f. 674. 701. III, 365. 370 f. 498 f. 511 ff. 532. 538. IV, 438. 556 ff. 575 ff. 589. V, 79 f. 502. 547 f. 572 ff. 579 f. VI, 451 ff. 547 f. 623 ff.
Kriegsrecht II, 380 ff. VI, 547 f.
Kriterien d. Göttlichkeit einer Offenbarung I, 42. 71 ff.
Kriterium d. Vernunft u. Freiheit II, 49. 70.
— d. Überzeugung II, 558 ff.
— d. Wahrheit II, 564.
Kritik I, 7 f. 160. VI, 124.
— d. prakt. Vernunft III, 56. IV, 181. V, 179.
— d. reinen Vernunft I, 140 ff. 149. 308. 437. 603. III, 55 ff. 62 ff. 70 f. 97. 699. 721. IV, 181. VI, 124. 126. 193. 340 f.
— d. Urteilskraft I, 158. IV, 181. VI, 69. 132.
Kritische Philosophie I, 131 f. 138 ff. 157. 312. 314. 453. 580. III, 208 f.
Kritischer Idealismus I, 351. 370. 372. 381. 389. 473.
— quantitativer Idealismus I, 382. 385.
Kritizismus, durchgeführter I, 284.
—, vermeinter I, 481.
Künstler, ästhetischer II, 738. 747 ff. III, 536. V, 31 f. 651. 655.
— (Verfertiger von Kunstprodukten) II, 236 ff. 739. III, 434 ff.
—, wissenschaftlicher V, 668 ff. 679.
Kultur I, 226 f. 235. 249. 253 ff. II, 233 f. 355. 754. III, 363 ff. 631. IV, 414. 436 ff. 527 ff. 540 ff. 556. 561. 565 ff. 575 ff. 604 ff. V, 182. 332. 451 ff. 609 f. 653. VI, 104. 540. 622.
—, alte IV, 578.
Kultus III, 181.
Kunst (schöne) II, 663. 747 ff. IV, 424. 452 ff. 488. 504 f. 558 ff. V, 26. 51. 98 f. 182. 239. 440 f. 664. 666. 674. 676.
Kunst (= Wissenschaft d. Handelns) IV, 404 f.
—, mechanische IV, 558. V, 674 f.
Kunstlehre VI, 41.
Kunstprodukt II, 617 f.
Kursachsen III, 153 ff. 182. 185. 193 f.

L

Lachen IV, 496. V, 52. 278.
Landesgeld III, 422. 462 ff. 485. 515 ff.
Landesverweisung II, 181. 275.
Landsturm VI, 451.
Landwirtschaft IV, 618. V, 535 f.
Langeweile IV, 468 f.
Laster I, 268 ff. II, 598. III, 284. 375. 402. 411. IV, 429. V, 118.
Lava im Monde I, 370.
Leben I, 471. 487. 490. 498. 500. II, 216 ff. 472. 603. 657 ff. 672. 695 ff. III, 49 f. 67. 163 f. 204 ff. 211 ff. 231. 233. 245. 292. 385. 411 ff. 432 ff. 445 ff. 540 f. 556 ff. 619 ff. 627. 631 f. IV, 19. 24 ff. 58. 100. 119. 137. 161. 167 f. 217 ff. 227 ff. 236. 279 f. 284 f. 335 f. 352 f. 406. 417 ff. 428 ff. 449 ff. 621. 627 f. 634 ff. V, 16 ff. 27 f. 32. 48 f. 67. 113 ff. 143 ff. 154 f. 164 ff. 193 f. 198 f. 319 ff. 359 f. 386. 430 ff. 457 ff. 471 ff. 479 ff. 514. VI, 13 ff. 32 ff. 43 ff. 75 ff. 87. 141. 155. 190. 413. 427. 452 f. 458 ff. 559 f. 573 f. 594.
— aus Gott III, 179. 192. 399. IV, 230. V, 16 ff. 25. 73. 409. 483.
—, erscheinendes V, 114 ff.
—, ewiges III, 170. 379. IV, 369. 400 f.
—, geistiges V, 441 f. 564. 678. VI, 441. 617.
—, göttliches V, 175. 183 f. 228 f. 360. 409. 415. 473. 489. 615 f. 618 f. 621.
—, höheres IV, 154. 435. V, 7.
—, inneres V, 207.
—, künftiges III, 382 ff. V, 646 f. VI, 74.
—, öffentliches V, 563 ff.
—, seliges IV, 635 f. V, 113 ff. 160 f. 273 ff. 691.
—, sinnliches V, 489 f.
—, ursprüngliches V, 480 ff. 501.
—, wahres IV, 431. V, 114 ff. 250 ff. 408 f. 490.
—, zeitliches V, 489 f.

Lebensalter V, 599 ff.
Lebensweisheit III, 208. 212 ff. 233. 620. V, 450.
Lebenszweck III, 374 f.
Ledergeld III, 516. 521.
Leerheit IV, 624.
— d. bloß theoretischen Philosophie III, 343.
— d. Form d. Bewußtseins IV, 85 f.
Legalität I, 20. 110. 126. II, 144. 548. 550. 634. 669. 677. 688. III, 190. 535. IV, 390 f.
Legislative Gewalt II, 18. 20. 164.
Lehranstalten, höhere V, 541.
Lehrer V, 9. 71. 658 ff. 672. VI, 109. 112. 496 ff.
Lehrfreiheit II, 644. VI, 450.
Lehrstand III, 354 f. VI, 497 ff.
Leib, menschlicher I, 230. II, 60 ff. 118. 219. 405 f. 492. 521 ff. 608 ff. 623. 630 f. 670 ff. 695 ff. III, 79. 197. 288. IV, 120. 126. 131. 141. V, 490. VI, 378. 509.
—, Bewußtsein d. eignen III, 303.
Leibeigenschaft II, 753.
Leibnitzianer I, 343. VI, 338.
Leichtsinn IV, 642 ff. V, 398.
Leiden I, 322 f. 330 ff. 421 ff. 491 f. 533 ff. 565. II, 596. 723. III, 271. 316 f. V, 400 f. 415. 668.
Leidenschaft II, 323. III, 375. 402.
Lernen V, 397 ff. 524. 528. 671. 681.
Lesen IV, 483 ff. 497. V, 3. 94 ff. 373. 604.
— u. Schreiben V, 515 ff.
Liberalität V, 432 f.
Licht II, 80. III, 325. 399. IV, 19 f. 24. 28 f. 31. 34. 45. 58 f. 70. 92 ff. 196 ff. 208 f. 216 ff. 224 ff. 238 ff. 263. 266 ff. 311 ff. 320 ff. 350. 353 f. 369. 386. 642. 645 ff. V, 31. 173 f. 182. 193. 409. VI, 496 f.
Liebe II, 314 ff. 332 f. 342 f. 351. 353. 675. 698. 723 ff. III, 292 ff. 373. 413. IV, 203 ff. 370. 429 ff. 448. 450 ff. 582. 628 f. V, 11 ff. 27 f. 73. 78. 113 ff. 144. 210 ff. 232. 237. 250 ff. 386. 394 f. 401 ff. 413 ff. 487. 494 ff. 511. 513 ff. 524 ff. VI. 75. 77. 92 ff.
—, pathognomische II, 704.
Liebe, pathologische VI, 94.
—, religiöse V, 410 f.
— zum Guten IV, 563 f. 581 f.
— zur Idee V, 11 ff.
Limitation I, 317. VI, 219.
Linie I, 193 f. III, 323 f. IV, 26. 92 f. 101 ff. 127 f. 131. 137. 139 ff. VI, 241.
Linienziehen II, 62. III, 323 f. IV, 26. 29. 93. 101 ff. VI, 274.
List II, 597.
Literatur V, 588.
—, deutsche III, 659 ff. V, 332. 562 ff.
Lob V, 528 f.
Lockianer I, 581.
Logik I, 132 f. 185. 196 ff. 286. 299. 305. 543. III, 26. 80 ff. 126. IV, 53. 160. 358. VI, 121 ff. 335 ff.
—, gemeine VI, 122 ff. 261. 279. 335 ff. 345.
—, transzendentale VI, 119. 122 ff. 279. 345.
— d. historischen Wahrheit IV, 502.
Logische Regeln I, 210.
Logos V, 192 ff.
Lohn II, 708 ff.
Los VI, 543 f.
Lüge II, 597. 677 ff. III, 129 f. V, 329. VI, 60. 98.
Luft II, 80.
Lust II, 523. 538 ff. 574. IV, 451. VI, 524 f.
Lustgefühl I, 13 f.
Luthertum VI, 595.
Luxus III, 439. 509. V, 577. VI, 560.

M

Macht II, 109 f. 150.
Machtspruch d. Vernunft I, 300. 339.
Märtyrer d. Rechts II, 188.
— d. Wahrheit III, 157.
Majestätsrechte V, 497.
maior IV, 358 f. VI, 389 ff.
Majorität II, 182 ff.
Manichäer V, 361.
Mannigfaltigkeit I, 224. 241 f. 419. 524 f. II, 601. III, 17. 59. 335. 582 ff. IV, 20 f. 47 ff. 170 f. 192 ff. 209 ff. 323 f. V, 157 f. 162 ff. 184. 205 ff. 488. 616. VI, 125. 127 ff. 194 f. 266 f. 534. 587.
—, unbestimmte VI, 407.

Maße III, 333. VI, 508.
Maßstab d. Bestimmung I, 332 ff.
Materiale d. Sittengesetzes II, 600 ff. III, 129. VI, 72 ff.
— d. Wissens IV, 48.
Materialismus II, 577. III, 15. 21 f. IV, 155. 390.
Materie I, 68. 133. 297 f. 356. II, 33. 63 f. 212. 493. 521. 678. III, 74. 386. IV, 13. 18. 20. 51. 94. 98 ff. 126. 128 f. 449. 452 f. 645. V, 193. 351 f. 619 f. VI, 267 f. 278. 372 ff.
—, feinere subtilere II, 73 ff. 77. 79 f.
—, zähe haltbare II, 72 ff. 77.
—, Beharrlichkeit der II, 476. 488.
Mathematik I, 328. II, 10 f. III, 627 f. IV, 190. 467. V, 520.
Maxime I, 81 ff. II, 449. 573 ff. 590. 628.
Mechanische Gesetze II, 72. 119.
Mechanismus II, 518. III, 20 ff. 93 f. IV, 131. 155.
— d. menschlichen Geistes I, 402. 419. 475. III, 90.
Mehr als Unendlichkeit V, 482 f. 486.
— der Bildlichkeit V, 493.
— der unbildlichen Ursprünglichkeit V, 492 f.
Meinung III, 223. 247 ff. 695 ff. IV, 4. 86. 475 ff. V, 7. 129. 143 f. 149. 266 f. 559. VI, 184 ff.
—, allgemeine IV, 613.
—, öffentliche IV, 583. 594. 621 ff.
Menge III, 157. V, 676. 690.
Mensch I, 22 f. 45 ff. 91. 207. 221 ff. 235. II, 43. 85 ff. 309. 649. III, 18. 90 f. 99. 209. 355 ff. 404. 412. 427. 432. 542. 576 f. IV, 426. 433. 437. 609. V, 5 ff. 74. 187. 195. 252. 255. 260. 387. 392. 412 f. 424 ff. 433. 677 f. VI, 83. 136. 350 ff. 377 f. 434 f. 504. 550 f. 590.
—, innerer V, 666.
—, natürlicher VI, 424.
Menschenbildende Kraft III, 277.
Menschengröße V, 567 ff. 589 ff. 676. VI, 474.
Menschenkenntnis V, 552.
Menschenliebe II, 548. V, 258 ff. VI, 92 ff.
Menschenrechte II, 323 ff. 388. III, 452 f. VI, 469.
Menschenwürde II, 313 ff. IV, 612 ff V, 609. VI, 523 ff.
Menschheit I, 65. 160. 220 ff. 255 f. II, 43. 207. 210. 212. 319. 597 ff. III, 17. 154. 361 f. 367 ff. 375 f. 380 ff. 406. 412. 452 f. 633. IV, 97. 400 f. 431. 501. 527 ff. 555 ff. 566 ff. 582. V, 17 ff. 32. 179 ff. 249. 281. 328. 477. 578. 609. 661 f. VI, 41. 57 f. 81. 92. 103 ff. 444. 513. 517 ff. 551. 565 ff. 579. 606 ff.
—, ursprüngliche VI, 517. 522.
Menschliche, das rein V, 503.
Menschliche Gebrechlichkeit IV, 97. VI, 57.
— Gestalt II, 79 ff.
Merkmal III, 80. 267 f. VI, 133 ff. 145. 347. 353. 388 f.
—, wesentliches I, 391 ff. 398. VI, 389.
—, zufälliges I, 391 ff. 398.
Messias IV, 493 f.
Metalle IV, 567. V, 577.
Metaphysik I, 160 f. 478. III, 40. 78. 80. 204. 208. IV, 501. 635. V, 128. 194. 297 ff. VI, 35. 546.
— d. Sitten II, 525.
Metaphysizieren des Faktischen V, 280 f. VI, 585 f.
Methode d. dogmatischen Systeme III, 37.
— d. Wissenschaftslehre I, 338 f. 477 f. 525. 535 f. II, 471. III, 29 ff. 38 ff. 75 ff. 260. 585 ff. 617. 638. IV, 11 f. 206 ff. 235 f. 289. 334. 345. VI, 183. 204.
Mineral VI, 376.
minor IV, 358. VI, 393 ff.
Mißbilligung II, 539. 546. V, 384 f.
Mißfallen I, 516. 519. 593. IV, 435. V, 384.
Mitleid II, 359 f. 548.
Mitteilung, Gesetz der VI, 401 f.
Mittel II, 488 ff. V, 22.
Mittelalterliche Geschichte IV, 593 f. V, 466 ff.
Mittler V, 460. 649 ff.
Modalität II, 117. VI, 390. 398. 400.
Modernen, die V, 285 f.
Modifikation I, 498 f. III, 297 ff.
Modifizieren I, 498 ff. II, 119 ff.

Möglichkeit I, 432. II, 613. III, 50. 59. 127. 167. 403. IV, 54 f. 63. 117. 156. 525 ff. V, 621. VI, 10. 262. 331.
Mohammedanismus IV, 590 f.
Monade I, 148.
Monarchie II, 166. 290 ff. V, 475 f. VI, 455. 529. 542. 555. 562 f. 624.
Moral V, 189.
Moralgesetz I, 9 ff. II, 257. III, 387.
Moralischer Beweis f. d. Dasein Gottes I, 18. 152.
Moralische Weltordnung II, 697. III, 125. 129 ff. 165 ff. 244 ff. 390 ff. V, 361. 386.
Moralismus III, 177. 201. IV, 64.
Moralität I, 20. 40. 51. 110. 126. II, 144. 152. 277 f. 688. III, 126. 167 ff. 180. 190. 219 ff. 359. 535. IV, 390 ff. 625. 631. V, 5. 22.
—, höhere V, 181 f. 230 ff. 236 ff. 256.
—, niedere V, 180.
—, Beförderung der II, 707 ff.
Moraltheologie I, 149 ff.
Mord II, 281.
Motiv III, 255. VI, 27 f. 39. 62.
Mühe V, 406.
Müßiggang II, 218. V, 52 f.
Mund II, 88.
Musik V, 674.
Mut II, 596. 681. VI, 526.
Mysterien IV, 584. VI, 591.
Mystik II, 541. 545. IV, 253.
Mystiker IV, 160. VI, 574.
Mystizismus IV, 515. V, 138 ff. 185 f.
Mythologie VI, 547.
Mythus IV, 501. 526. 529. 532.

N

Nachahmung, innere (d. Wahrnehmungen) II, 68 f. 74 f.
Nachbild III, 346. V, 631 f. 678. VI, 137.
Nachdenken III, 555. IV, 638.
Nachkonstruieren III, 602 f. IV, 192 f. 228. 230. 279 f. 314 ff. 361 ff. 382. VI, 138. 275 ff. 336. 370. 385 f.
Nahrung II, 216. 220 f.
Nation III, 542. V, 382 ff. 488 f. 503. 507. 562 ff. 592 ff.
Nationalbildung III, 542. V, 388.
Nationalcharakter III, 539. V, 493.
Nationalehre III, 539.
Nationaleigentümlichkeit III, 539. V, 391. 493. 500. VI, 464.
Nationalerziehung V, 385 ff. 509. 514 ff. VI, 478.
Nationalhaß III, 511 f.
Nationalökonomie IV, 601.
Nationalreligion IV, 561
Nationalruhm V, 389.
Nationalvermögen III, 490 ff. 536.
Nationalwohlstand III, 453 ff. 461 ff.
Nationen, gegenseitiges Verhältnis der III, 489 ff.
Natur I, 18 f. 58. 194 f. 241 ff. II, 42. 82 ff. 97. 118 f. 207. 212. 215 f. 225. 309 ff. 359 f. 406. 427 ff. 468. 503 ff. 593 ff. 601 f. 671. 723. III, 128. 196. 252 ff. 267 ff. 289. 354. 362 ff. 373. 402. 410 ff. IV, 73. 82 ff. 97. 131. 135 ff. 144 ff. 390 f. 423 f. 501. 510 ff. 525. V, 18 f. 24 f. 330. 416. 438. 649. VI, 32. 35. 59 f. 94. 101. 132 f. 372 ff. 410 f. 479 ff. 490. 611. 613 ff.
—, absolute VI, 436.
—, geistige VI, 74.
—, menschliche II, 582. III, 351 f. IV, 490. V, 397 f. 426 f. 571. 650 f.
—, sittliche VI, 514 ff.
—, tote V, 486.
— vom transzendentalen Gesichtspunkt aus II, 527.
—, das Ganze der III, 270. 273 f. 278.
—, Grundkräfte der III, 277.
—, Unterjochung der IV, 557 ff.
Naturerklärung II, 513.
Naturforschung IV, 485. 511.
Naturgesetz I, 10. 40. 67 f. 194. II, 220. III, 100. 270 ff. 385. IV, 97. 113. VI, 342. 435 ff. 507 ff.
—, geistiges V, 492.
Naturgestaltungen, Stufenfolge der III, 281.
Naturgewalt IV, 437 f. 557.
Naturglaube VI, 536 ff.
Naturkausalität, Geschlossenheit der III, 386.
Naturkonkretion IV, 138.
Naturkraft II, 554. III, 272 ff. 293. IV, 123. 402. 510. V, 208. VI, 372 ff.
Naturlehre VI, 41.
Naturmechanismus II, 505 f. 509. 555.

Naturnotwendigkeit I, 66 f. II, 528 ff. III, 23 f. 269 ff. 283 ff. 336. VI, 434 ff. 507.
Naturphilosophie II, 529. IV, 94. 132. 144. 512 ff. V, 18 f. 303 f. 352 f. 487. VI, 6 f. 23. 32. 43. 330. 333. 339. 343. 372 ff. 426 f. 430. 436 f. 520 f.
Naturprodukt II, 617 f. III, 267 ff. 433. VI, 68. 372 ff.
Naturrecht I, 230. II, 1 ff. 11 ff. 103. 152 f. 653 f.
Naturreligion I, 45. 48. 65.
Naturschönheit V, 239.
Naturseele IV, 73.
Naturstand d. Menschen I, 264. 268 ff.
Naturtrieb II, 534. 545. 606 ff. 709. 722 ff. IV, 137 f. 145 ff. 627. VI, 21.
Naturvergötterung V, 287.
Naturwissenschaft I, 194 f. III, 123 f. 209. VI, 373 f. 616.
Naturzustand IV, 603.
Naturzweck II, 97.
Nebel u. Schatten V, 514. 520.
Negation I, 299. 302 ff. 323 ff. 386. II, 546. III, 83. IV, 64 ff. 158. 228 f. 240 f. 280 f. 338. VI, 219. 391 ff.
Negative Größe I, 304.
Negativität d. Seins III, 83. 124.
Neigung I, 23. 47 f. 89. 105. 241. II, 450. 531. 589. 591. 748. III, 17 f. IV, 628. V, 149. 214 f. VI, 94. 613.
Neue Ordnung d. Dinge V, 383 ff. 401 ff. 416.
Neues Testament III, 173. 182. IV, 492 ff.
Neue Zeit IV, 579 ff. 630 f. V, 131. 409. 417. 423. 451 f.
Neutralität IV, 423.
Nicht-Ich I, 137 f. 212 ff. 223. 232. 298 ff. 316. 320 ff. 352. 428 ff. 440 ff. 500 ff. 523. 529 ff. II, 448. 462. 476. 485 ff. 593. III, 43. 72 f. VI, 19. 250.
—, unabhängige Tätigkeit des I, 344 ff.
Nicht-Sein I, 302. IV, 73. V, 150. 161.
Nicht-Wissen (als Ursprung d. Wissens) IV, 18. 63 f. 66 ff.
Nihilismus V, 359.
Normalvolk IV, 527 ff. 566 ff. 578.
Not II, 217. III, 488.
Notherrscher VI, 498.
Notlüge II, 680 ff. VI, 99.
Notrecht II, 256 f.
Notstaat II, 305. 632 ff.
Notsymbol II, 636. VI, 106.
Notverfassung VI, 444. 552.
Notwehr II, 254 ff.
Notwendige Handlungen d. Geistes I, 192 ff. II, 6. III, 82.
Notwendigkeit I, 432. 577 ff. II, 9. 429. 445 ff. 461. III, 7. 10 f. 25. 29. 39. 93. IV, 43. 49 ff. 55 f. 65. 158 f. 523 f. 536. 636. V, 392 f. VI, 208. 300. 338.
—, faktische VI, 251.
—, praktische III, 50 f.
Notzucht II, 322 f.
Noumenon I, 430. 473. III, 66 f. IV, 181. VI, 154. 352.
Nützlichkeit V, 43. 395. 400.
Nutzen IV, 460.

O

Oberes Begehrungsvermögen I, 12. 45 f.
Oberflächlichkeit III, 698 f. 734. IV, 467. V, 641.
Objekt I, 136 ff. 329. 373. 381. 383 f. 394 ff. 411. 433 ff. 447. 517 f. 579. II, 7 ff. 27 ff. 395 ff. 415 ff. 480. 564 f. 604. III, 5. 10 ff. 27. 46. 82. 86. 109 ff. 117 f. 321 f. IV, 49. 73. 135. 184 ff. V, 166. 206. VI, 63.
—, rein geistiges V, 148 f.
— überhaupt VI, 65.
—, ursprüngliches I, 137.
Objektive Gültigkeit I, 447. 580. III, 40. 44.
— Welt IV, 58.
Objektives Handeln I, 373. 430 ff. 449 f. 530.
— Setzen I, 388. 394 f.
Objektivierung I, 504 ff. IV, 133. 357 f. 383.
Objektivität II, 476. III, 76 ff. 221. IV, 54. 57. 83. 185. V, 336 ff. VI, 19. 210.
Obskurantismus II, 754. IV, 474.
Öffentlichkeit d. Rechtspflege II, 172.
Offenbarung I, 7 ff. 41 ff. 55 ff. 100 ff. III, 129. IV, 301. V, 151. 173 f. 237. 409. 415 f. 492. VI, 105 ff. 115. 433. 531 ff. 543 ff.
—, unmittelbare VI, 568.

Offenheit II, 717 f. VI, 96 ff.
Ohngefähr IV, 114.
Okkupation II, 128 ff. III, 532 f.
Oligarchie VI, 562.
Ontologie V, 128.
Ontologischer Beweis III, 55. IV, 378 f. V, 222.
Optimismus II, 190. V, 379 f.
Orakel VI, 543 f.
Ordensverbindungen, geheime III, 732 f.
Ordnung II, 305 f. III, 225. 227. 244 ff. 384. V, 178 f. 236. VI, 68 f.
— der Natur III, 252 f. 258.
—, göttliche V, 245. 578.
—, lebendige III, 130. 245.
—, sittliche V, 415.
—, übersinnliche V, 658 f. VI, 68 f.
ordo ordinans III, 246.
— ordinatus III, 245.
Organische Einheit d. Mannigfaltigen VI, 362 ff.
Organismus II, 82 f. 207 f. 212 f. 219 ff. 305. 309 f. 358 f. 508 ff. IV, 131.
Originalität IV, 463.
Orthodoxie IV, 631. VI, 109 f.
Ortsbestimmung I, 594. VI, 134. 140.

P

Pädagogik I, 273. 477. III, 209 ff. 234 ff. 645. V, 465. 513 ff. VI, 41 f. 609 ff.
—, neuere V, 400.
Pantheismus III, 244.
Papiergeld III, 516. 521.
Papismus II, 639.
Papsttum IV, 588 f. 593 ff. V, 372. 459. 461 f.
Paradies, Vertreibung aus dem IV, 406.
Parteilichkeit II, 171. III, 678.
Parteilosigkeit IV, 423.
Paß II, 299 ff.
Peinliche Gesetzgebung II, 145. 264 ff.
Perfektibilität I, 195. II, 634 ff. 673. V, 76. VI, 109. 518.
Perserkriege IV, 575 f.
Persönliche Sicherheit II, 250 ff.
Persönlichkeit I, 94. II, 316 ff. 322. 335. III, 131. 254. 340. 352. 355 f. 395 f. 400. 408. IV, 390 f. 460 f. V, 41. 387. VI, 51. 55 f. 470 ff. 478. 594.
Persönlichkeitsgehalt V, 243 f.
Person II, 60 ff. 89 ff. 528. 649 ff. III, 85 ff. 156 f. 247 f. 278. 287 ff. 373. 606. IV, 141. 418 f. 429 ff. 513. 526. V, 11. 38 ff. 67. 73 f. 130. 231. 387.
Pessimismus V, 378.
Pfaffentum 635. 638.
Pflanze VI, 376. 520 f.
Pflicht I, 23. 47 f. 52 f. 89. II, 58 f. 441. 531. 548 f. 557 ff. 585 ff. 600 ff. 648 ff. III, 129. 164 ff. 171. 188. 221. 223. 226 ff. 255 ff. 357 ff. 384. 397 ff. 406 f. IV, 450 f. 625 ff. V, 23. VI, 39. 53 f. 70. 73. 100 f. 331. 482. 495. 583. 589.
—, allgemeine II, 653 ff.
—, besondere II, 653. 665 ff. 719 ff. III, 229.
—, mittelbare II, 651 ff.
—, unmittelbare II, 652. 669 ff.
—, Materiale der III, 129. 171.
Pflichten, Kollision der II, 675. 694 ff.
Pflichtmäßige Gesinnung II, 408.
Phänomenologie IV, 273. 286. VI, 40 f.
Phantasie III, 7. 540. 641. IV, 45. 280. 520. V, 149. 159. 264. 315. 386.
Pharisäer II, 585. VI, 93.
Philosoph VI, 505.
Philosophie I, 33. 131. 173. 222. 280. II, 453. 472. 640. III, 3. 7 ff. 18. 95 f. 122. 160. 210. 245 f. 541. 547 ff. 579 f. 672. IV, 171 ff. 177. 315. 398 ff. 410. 608. 621 ff. V, 47. 440. 443 f. 462 ff. 471 ff. 613. 685. VI, 5. 12. 114. 121 ff. 137 f. 144. 167. 222 f. 241 f. 324 f. 407 ff. 421 ff.
—, angewendete VI, 421 ff. 440 f.
—, neuere deutsche V, 420. 464. 472 f. 486.
—, Grundlage der II, 420.
—, Nutzen der III, 627 ff.
—, Vollendung der V, 464.
Philosophieren, formales VI, 319.
Philosophische Betrachtungsweise V, 47.
Philosophisches Journal III, 153 f. 161 f.
Physik IV, 144. 501. 510 f. 525. VI, 35. 41.
Physischer Einfluß I, 581.
Pietismus IV, 632.
Pöbel V, 656. VI, 446.

Poesie III, 541. 614 f.
Polemik, wissenschaftliche III, 189. V, 268 f.
Politik III, 421 ff. 428. 505 ff. IV, 597 ff. 623. V, 332.
—, spekulative III, 419 ff.
Polizei II, 295 ff. IV, 570.
Polizeigesetzgebung II, 170.
Polizeigewalt II, 170.
Polyandrie II, 320.
Polygamie II, 320.
Polygynie II, 320.
Polytheismus VI, 546 f.
Popularität V, 432 f.
— im philos. Vortrage V, 129 ff. 172.
Popularphilosophen I, 230. 414. III, 659 ff. 730.
Position IV, 54. 64. 241.
Postulat III, 15. 255. VI, 30. 38.
— d. Vernunft I, 11. 83. 111. 453.
Potenz IV, 54. 131.
Potenzen d. Lebens III, 568 f. 618 f.
Prädestination II, 620 ff.
Prädikat VI, 387 ff.
Prästabilierte Harmonie I, 342 f. 378. II, 527. III, 277.
Praktische Gesetze I, 316. 442. 495. III, 40.
— Philosophie II, 396. 403. 432. III, 100. 128. 171.
Praktischer Idealismus I, 352.
— Teil d. Wissenschaftslehre I, 213. 320. 352. 373. 404 f. 478.
Praktisches Bedürfnis I, 295.
— Vermögen III, 74.
— Wissen V, 632 ff.
— Ziel I, 312.
Praktische Vernunft I, 7. 17 f. 321. 456 f. II, 451 f. III, 28. 359 ff. 387. VI, 7. 11. 37.
Predigen I, 114.
Preis II, 239 f. 244. III, 434 f. 445 ff. 462. 517 f. 528. 534 f.
Preßfreiheit V, 372 f.
Primat d. prakt. Vernunft I, 150 f. 486. II, 448. 487. 559. 566. 710 f. III, 128. 215 ff. 350 ff.
Prinzip III, 224. IV, 172 ff. 607.
Privatgewalt II, 246 ff.
Privatwille II, 196.
Privilegien IV, 602 f. 616 f.
Produkt d. Zeit IV, 633 f.
Produktengewinnung III, 438. 458 f. 508.
Produktion I, 423.
Produzenten II, 235 ff. 739. III, 434 ff.
Prohibitive Gewalt II, 176.
Projizieren IV, 353 ff. 380.
Propädeutik d. Philosophie I, 381.
Prophet I, 73. V, 649 ff.
Prostitution II, 338 f.
Protestantismus II, 639. III, 689. 696. IV, 496 ff. VI, 112.
Prozeß II, 293 f.
Psychologie III, 259. 589. 637. IV, 140. VI, 128. 186.
Psychologische Täuschung III, 259.
Publikum V, 3. 106. 613.
—, wissenschaftliches VI, 109. 111.
Publizität d. Lebensführung II, 717 f. IV, 476 f.
Punkt IV, 26. 93. 101 f. 127 f. 131.

Q

Qualität I, 349 f. 369. 374. II, 117. IV, 14. 17 f. 30. 46 f. 91. 125. 135. 137. 187. 195 ff. 350 f. V, 620. VI, 13. 181 ff. 234. 258. 278 ff. 315 ff. 361 f.
Qualitative, das VI, 15.
Qualitativer Idealismus I, 379 f.
— Realismus I, 380. 384. 389.
Quantitabilität IV, 70. 75. 82 ff. 90 f. 97 ff. 106. 247. 351.
Quantität I, 212 f. 303. 317. 321 ff. 369. 445. 534. 603. II, 117. 124 ff. IV, 46 f. 70 f. 80 ff. V, 340. VI, 398. 400.
Quantitativer Idealismus I, 379 ff. 384. 388.
— Realismus I, 380 f. 384. 404.
Quantitätsfähigkeit I, 303.
Quantitieren IV, 71. 74 f. 78 ff. 90 f. 148.
Quantum II, 601. 606. 612 f. IV, 78. 81. 91.

R

Räsonnement III, 97. 126. 551 f. IV, 494. 508. VI, 116. 425.
Rasse IV, 529.
Raum I, 91. 147. 193 f. 381. 419. 505 f. 556. 575 f. 583 ff. 592 ff. II, 62 f. 493. 521. III, 62. 78 f. 176 f. 301 ff.

[Raum.]
307. 319. 323 ff. 328 ff. IV, 92 ff. 126 f. 236. V, 619. 623. VI, 130. 267 ff. 274 ff. 315 ff. 350 ff.
—, leerer I, 529. 594. 597.
—, unendliche Teilbarkeit des IV, 92 f.
Reaktion, kirchliche VI, 117.
Reale, das V, 359. VI, 21. 67.
—, — an den Erscheinungen V, 352.
Reale Gültigkeit des Satzes der Identität u. der Gegensetzung I, 134.
— Tätigkeit I, 560. IV, 140.
Realgrund I, 350 ff. 369 f. 384. 389. 473. III, 49. 75. IV, 140.
Real-Idealismus I, 473.
Realismus III, 39. 66 f. IV, 310.
—, empirischer III, 74. VI, 380.
— d. Wissenschaftslehre I, 472 ff. IV, 75. 253 ff. 304.
Realität I, 100. 302 ff. 320 ff. 348. 377 f. 414 f. 419 f. 427. 440. 448. 453. 466 f. 474. 478. 492 f. 540. 560. 563. II, 7. 29 ff. 44. 77 f. 416. 448. 457 ff. 477. 510 ff. 528. 561. III, 33. 64. 67. 170 f. 188. 204 ff. 221. 327. 341 ff. 355 ff. 396. 398. 556. 559 ff. 624. IV, 58. 113. 129. 228 f. 235 ff. 247. 278. 349. 390. V, 253 f. 312 ff. 318. 335. 345 ff. 514. 523. 624. 627. VI, 34. 49 f. 323. 337. 354. 371. 412. 416.
—, absolute IV, 35.
—, empirische IV, 104.
—, relative I, 328. VI, 50.
—, Kategorie der I, 293.
Rebellion II, 186 f. 274.
Recht II, 12. 45 ff. 458. 632. 750 ff. III, 285. 358. 365. 427 ff. IV, 390 ff. 453. 537. 545. 562. 571 ff. 578. 583. 587 f. 609 ff. V, 24. 59 f. 80. 178 f. 495 f. VI, 443 f. 447. 468 ff. 480 ff. 504. 552.
— (im sittlichen Sinne) I, 12 ff. 40. 116.
—, jedesmaliges VI, 492.
—, römisches III, 481.
— auf die Sache II, 59.
— u. Sittlichkeit II, 357 ff.
Rechtfertigung IV, 405. 493. VI, 590 ff.
Rechtlichkeit V, 212 ff. 681.
Rechtlosigkeit II, 282 ff.
Rechtsbegriff III, 427. VI, 480 ff. 495.
Rechtschaffenheit II, 718. V, 36 ff. 72.
Rechtsfähigkeit II, 108. 264. 347.
Rechtslehre II, 1 ff. 462. III, 427 ff. VI, 7. 480.
Rechtspflege II, 161 ff.
Rechtssatz II, 56. 93 ff. 105 ff. 124 ff.
Rechtsstreit II, 130 ff.
Rechtssubjekt II, 95.
Rechtsverhältnis II, 388. VI, 460.
Rechtsverletzung II, 172 f.
Rechtswissenschaft II, 89.
Reelle Philosophie II, 5 ff. 525. 613. III. 80. 600 ff. VI, 25.
Reflexibilität VI, 260.
Reflexion I, 13. 133. 197. 211. 285 f. 318 ff. 479. 485. 554 ff. II, 21 f. 494. 525 ff. 578. III, 604 f. 614. IV, 25 ff. 37. 42 ff. 68. 79 ff. 133. 142. 257 f. 270. V, 167 ff. 175. 183. 193. 224 ff. 250 ff. 488. VI, 15. 63. 260. 312 f.
—, Leerheit der V, 312 ff.
Reflexionsform V, 224 f. 250 ff. 313 f. 319.
Reflexionsgesetz V, 312 ff.
Reflexionspunkt IV, 133. 149. 159.
Reflexionsstandpunkt VI, 4.
Reflexionstrieb I, 491.
Reformation IV, 495 ff. 587. 594 f. V, 455 ff. 498 f. 540. 607. VI, 564. 620 f.
Reformatoren IV, 631. V, 373. VI, 112.
Regent II, 751. III, 632. IV, 540. 568 ff. V, 70 f. 75 ff. 410.
Regierung II, 751 ff. III, 437 ff. 495 ff. 537 f. IV, 548 f. 569 f. 623. V, 381 ff. 496 ff. 660. VI, 500. 554 ff.
Regierungsform IV, 571.
Regressus, unendlicher IV, 73. 198.
Reich VI, 461. 467 ff. 486. 500 ff. 540 f. 608 ff.
— d. Geistes u. d. Vernunft V, 607.
— Gottes III, 197. VI, 570.
Reichtum III, 464. 486 f. 490 ff.
Reine Begriffe I, 212.
Reinheit d. Tätigkeit II, 525.
— d. Willens V, 412.
Reizbarkeit (physiologische) III, 20.
Relation I, 326. II, 117. V, 165.
Relativität IV, 172. VI, 186 f.
Religiöse, der IV, 160.
Religiöse Bildung III, 234 f.

Religiöser Sinn IV, 640.
Religion I, 7 ff. 28. II, 294. 599. 733. III, 121 ff. 153 ff. 162 ff. 209 ff. 249 ff. 411. 620. 696. IV, 390 ff. 425. 438 f. 454 ff. 492 ff. 515. 529. 560 f. 571. 575. 578 ff. 607 f. 620 ff. 631. 634 ff. V, 25. 73. 80. 103 ff. 160 f. 181 ff. 271 ff. 383. 409 ff. 441. 455 ff. 465. 489 f. 541. 645 ff. 655. VI, 56 ff. 414. 452. 465. 563 ff.
— d. alten Zeit V, 409. VI, 545 ff.
— d. freudigen Rechttuns III, 132.
—, Ursprung der III, 211.
—, Wesen der III, 168.
Religionslehre III, 201 ff. 241 ff. V, 103 ff. 189.
Religionslehrer II, 645.
Religionsphilosophie I, 1 ff. III, 121 ff. 206. 209 ff. 248 ff.
Religionsunterricht I, 113 f. III, 234 f.
Religionsverfolgung VI, 90.
Religiosität III, 734. IV, 620 ff. V, 246. 251 ff. 681. 691.
Renaissance V, 451.
Repräsentanten d. Staatsgewalt II, 164 ff.
Repräsentative Verfassung II, 163 ff.
Reproduktion VI, 137. 359 f.
Republik II, 166. 291 f. IV, 571. V, 468. 508.
—, platonische III, 419 f.
Repulsivkraft IV, 95.
Resultat III, 636. 638 f.
Reue III, 284 f. V, 262.
Revolution II, 377. III, 369. VI, 473.
Rezensionen I, 163. III, 615. 634 f. 642. 710 f. 721 ff. IV, 481 f. V, 94 ff. 286 ff. 604.
Rezeptivität III, 72. 314. VI, 256.
Richterliche Gewalt II, 157 ff. 163 ff.
Richtung IV, 127 ff. 139 ff.
— d. Tätigkeit d. Ich I, 421 ff. 465 ff. 523. 527 ff.
—, zentrifugale I, 466 ff.
—, zentripetale I, 465 ff.
Römer IV, 572 ff. 577 f. V, 433 ff. 456. 495. 499 f. 584. VI, 469 f.
Römische Geschichte IV, 572 ff. 577 f.
Romanische Völker V, 433 ff.
Romantiker IV, 463.
Romantischer Sinn V, 455.
Ruhe III, 115 f. VI, 375.
— die erste Bürgerpflicht VI, 456.
Ruhm IV, 444.

S

Sakrament IV, 585. VI, 465.
Saltus IV, 40. 53.
Sammlung d. Gemütes V, 125.
Satz d. Bewußtseins I, 133 f.
— d. Grundes I, 305 ff. III, 24 f. 271. 282. 308 f. 312. 314 f. 317 f. 326 f. 332 f. VI, 214. 225 ff.
— d. Widerspruchs I, 133 f. 141. III, 80 f. IV, 53.
Schadenersatz II, 288. 689.
Schaffen VI, 436.
Scham V, 526. VI, 99.
Schamhaftigkeit II, 313. 319. 351 f. 681. VI, 527.
Schatten- u. Nebelwelt V, 514. 520.
Schauen III, 383.
Schein I, 149. II, 419. III, 17. 341 f. IV, 86. 292. 297. V, 7 f. 114 ff. 157. 162. 408. 643.
Schein-Ich VI, 37.
Scheinlehre VI, 44.
Schema V, 318. 615 ff.
Schematismus I, 331. 579.
Schenkung II, 261.
Schicksal I, 16. 579. II, 622. III, 178. 633. IV, 637. 646. V, 590. 598.
Schlechtigkeit V, 394. 484.
Schließung d. Handelsstaates III, 422. 483. 499. 505 ff. 534 ff.
Schluß III, 66. VI, 346 f. 383 ff.
— nach dem Satze vom Grunde III, 308 f. 326 f. 329. 332 f.
Schmeicheln V, 589.
Schmerz I, 271 ff. II, 216. V, 415.
Schöne, das V, 52. 181 f.
Schönheit II, 748. V, 238 f.
Schöpferisches Prinzip III, 379. IV, 579. V, 23. 181 f. 236. 648. VI, 38. 124. 612.
— Wohlgefallen V, 396.
Schöpferkraft V, 485. VI, 10.
Schöpfung III, 399. IV, 63. V, 191 f.
—, Fortsetzung der V, 639.
Scholastiker V, 463.

Schranke I, 212. 302 ff. 407. 448 f. II, 12 ff. 489. 495. III, 25. 128. 171. V, 18 f.
Schriftsteller V, 71. 94 ff. 332. 373 f. 563 ff. 603 f.
—, politische V, 585 f.
Schriftstellerei II, 356. III, 659. IV, 480 ff.
Schuld II, 574 ff. 661. III, 285. 410. VI, 46.
Schule II, 354. VI, 617 ff.
Schulunterricht V, 85.
Schutzpflicht d. Staates II, 296 ff.
Schutzvertrag II, 201 ff.
Schwäche II, 317.
Schwärmen II, 629. V, 31.
Schwärmerei I, 34 f. 72. 102. 262. III, 90. 204. 630. IV, 508 ff. 643. V, 185 f.
Schweben d. Einbildungskraft I, 426. II, 33. 207.
— zwischen Sein u. Nichtsein d. Wissens IV, 51.
Seele I, 94 f. III, 21 f. 79. 231 ff. IV, 236. V, 427. 458 f. VI, 378.
—, sinnliche III, 196 f.
Sehe, die V, 640. VI, 17 f. 114. 384.
Sehen I, 370. III, 19. 296. 325. IV, 19 f. 28. 104. 308 ff. 372 ff. V, 175. 183. 256. 316. 487. 617 ff. 640. VI, 15 ff. 64 ff. 245. 248 ff. 414.
Seher V, 649 ff. 659.
Sehnen I, 494 ff. 511. 515. II, 435. 500. 518 ff. 538 f. 552 f. 604. III, 163 ff. V, 115. 247.
Sehnsucht IV, 435. V, 119 ff. 211. 386. VI, 89.
Seichtigkeit III, 698 f. V, 603.
Sein I, 224. 287 ff. 302. 371. II, 6. 32. 395. 399. 423 f. 429 ff. 659. III, 19 ff. 40 ff. 55 f. 67 f. 77 ff. 93. 123. 223 f. 270. 324 ff. 360 ff. IV, 17. 24 ff. 31 ff. 79 ff. 173 ff. 179 ff. 197. 213. 217. 224 ff. 269. 284 ff. 306 ff. 349 f. 415. 427. V, 16 ff. 42. 114 ff. 150 ff. 159 ff. 210 ff. 220 ff. 251 ff. 319 ff. 615 f. 632 f. 678 f. VI, 4 f. 154 ff. 190 f. 256. 266 f. 295. 323. 380. 423 ff. 432 f. 479.
—, absolutes I, 224. 453. 470 f. II, 411. III, 93. 123. IV, 47. 51 f. 63 ff. 74. 85. 110 ff. 133. 142. 147 ff. V, 16 ff. 119. 150 f. VI, 341. 413. 429. 431 f.
Sein, bestimmtes VI, 283.
—, faktisches VI, 143. 284.
—, festes, bestimmtes u. beharrliches V, 392. 395. 471 ff.
—, formales VI, 283.
—, geistiges VI, 31 f.
—, göttliches V, 156. 192 ff. 237.
—, ideales III, 78 f.
—, inneres IV, 311 ff. 318. 321.
—, lebendiges IV, 217. 373 ff. V, 16 ff.
—, objektives IV, 63. V, 166. 313 f. VI, 206. 313.
—, reelles III, 78 ff.
—, reines IV, 63 f. 79. 299 ff.
—, ruhendes V, 174.
—, selbständiges IV, 233.
—, sinnliches III, 183. IV, 213 f.
—, stehendes V, 42. 166. 415. VI, 432.
—, totes IV, 225. 342. 406. 449. V, 16 ff. 114. 321 f. 483. 616.
—, übersinnliches IV, 213 f. V, 243.
—, unvollkommenes V, 144.
—, verbales IV, 284.
—, wahres II, 448. 451. 563. III, 166. 183. 187. 375. IV, 523 ff. 642. V, 41 ff. 151. 486 f. VI, 34 ff. 438.
—, wirkliches V, 621.
— an sich VI, 215 ff.
— des Wissens IV, 34 f. 338. 342 ff. 355.
— Gottes V, 237.
Seinslehre VI, 34.
Selbst III, 114. 207 f. 361. 376 f. 385. 413 ff. 442. 681 f.
—, erweitertes V, 385. 494.
—, nationales V, 385.
Selbstachtung II, 536. 712 f. V, 53 f. 215.
Selbständigkeit I, 150. II, 406. 450 ff. 579 ff. 603 ff. 623. III, 15 ff. 40. 97. 346 f. 352. 386. IV, 449. V, 129. 167. 206. 225 ff. VI, 44 ff.
—, politische V, 562 ff.
—, wirtschaftliche V, 534 f.
—, Erziehung zur V, 683 f.
Selbstaffektion I, 432 ff.
Selbstanschauung III, 113. IV, 16. 38. 70. 142 ff. VI, 204 ff. 379. 568.
Selbstaufopferung IV, 439 ff. 450. 460. 564. V, 529.
Selbstbegrenzung I, 404 ff.

Selbstbeschränkung II, 47 f. 68 ff. 90 ff. 125 ff. 197. 554. 624. III, 356.
Selbstbesinnung III, 6. 560 f. 625 f. IV, 10.
Selbstbestimmung II, 37 f. 422 ff. 428 ff. 505 ff. 525. 573. 607 f. III, 11. V, 627. VI, 9 ff.
Selbstbetrug II, 589.
Selbstbewußtsein I, 224. 291. 437. II, 6 ff. 22 ff. 34 ff. 397. 417. III, 13. 17. 41. 46. 57 ff. 105 ff. 275. 328. 585 f. 603 f. IV, 31. 263. 270. 524. V, 122. 145 f. 154. VI, 63. 193. 250. 340. 381.
— Gottes I, 91. 467. III, 131.
— Jesu V, 284 f. VI, 575 ff.
Selbstdenken III, 158.
Selbsterhaltung II, 655 ff. 696. VI, 91 f.
Selbsterhaltungstrieb II, 516 f. IV, 416. 420 f. V, 28. VI, 68 f.
Selbsterkenntnis IV, 625 f.
Selbsterlösung V, 216.
Selbsterzeugen, absolutes IV, 38 f.
Selbsterzeugung d. Bewußtseins III, 585.
Selbstgefühl I, 497 f. 514. 561. III, 300. IV, 418. 451 ff.
Selbstgenuß IV, 448. 452 ff.
Selbstkonstruktion III, 43. 75. IV, 187 f. 263 ff. 279 ff. 292 ff. 311 f. 354.
Selbstliebe IV, 203 ff. 430 f. V, 38. 231 f. 394 f.
Selbstlosigkeit VI, 86 ff.
Selbstmodifikationen d. Erkenntnis V, 311 f.
Selbstmord II, 657 ff.
Selbstsucht V, 137 f. 375 f. 380 ff. 398. 402 f. 409. 413 ff. 525 ff. 599 f.
—, Vernichtung der V, 381 f.
Selbsttätigkeit II, 442 f. 595. III, 45 f. 51 ff. 91. 345 ff. V, 396 ff. 419.
Selbstüberwindung V, 528.
Selbstverachtung II, 540. 546. 712 f. V, 215.
Selbstvergessen III, 561 ff. 579. 619 ff. IV, 42. 128.
Selbstverleugnung II, 541. IV, 564. VI, 86.
Selbstvernichtung IV, 42. 51. 253. V, 67. 153. 230. 487. 622. 627. VI, 247.
Selbstzufriedenheit V, 595.
Selbstzweck V, 440 ff. VI, 38.
Seligkeit III, 166 f. 172. 197. IV, 205. 435. 443. 448 ff. 564. 629 f. 635 f. 645 ff. V, 25. 73. 113 ff. 156. 205 ff. 233. 250 ff. 261. 363. 409. 457 ff. 540 f. VI, 466. 581 f. 588 f.
Setzen I, 287 ff. II, 76.
— des Ich durch sich selbst I, 290 ff. 311 f. 388. II, 6. 21. 474. III, 73. 86. 107. 112. VI, 233. 248. 260. 433.
— durch ein Nicht-Setzen I, 358 ff. 376 ff.
—, mittelbares I, 376 ff.
Sicherheit II, 148. 154 ff. 250 ff. 264 ff. 375.
Sichsubstanzialisieren d. Wissens IV, 48.
Sichtbarkeit V, 617. VI, 64 ff. 180.
Sieg V, 501.
Sinn II, 73. V, 351 f. VI, 271 f. 275 ff. 290 f. 319.
—, äußerer III, 296 f. 310 f. 325. V, 146 ff. 178. 207. VI, 256 ff. 277 f. 291. 319 ff.
—, innerer V, 145. 665 ff. VI, 258. 291. 319 ff. 340. 343. 381.
Sinnbild V, 428 ff. 444 ff.
Sinne I, 506. III, 296 ff. VI, 256 ff. 381.
Sinnengenuß V, 211 ff.
Sinnenwelt I, 10. 29 ff. 519. II, 28 ff. 72 f. 77. 116 ff. 128 ff. 405 f. 460. 464. 483 ff. 566. 623 f. 631. 693. III, 51. 123 ff. 167. 170. 174 ff. 188. 196. 342. 358. 377 ff. 396 ff. 404. IV, 97. 104. 131 ff. 148 ff. 182. 391. V, 6 ff. 179 ff. 227. 231. 236. 241. 245 f. 349. 351 f. 511 f. 623 f. 635 ff. VI, 36. 101. 329 ff. 414. 436. 442. 495. 583 f. 611.
—, innere V, 657. 664.
Sinnlichkeit I, 32. 49 f. 54. 89. 268. 273. III, 63. 69 ff. 164 f. IV, 156. 159. 390 f. VI, 321. 329 f.
Sitte IV, 608 ff. V, 5 f. 54 f. VI, 104.
—, gute IV, 562. 610 ff. 624. 630 f.
—, schlechte IV, 615 ff.
Sittengesetz I, 40. 150. 236. II, 14. 17. 58 f. 94. 133. 285. 441 f. 447 ff. 468 f. 485. 499 ff. 565 f. 574. 585 ff. 600 ff. 648 ff. III, 50 f. 127 ff. 197 f. 253. 284. 360 f. 376 f. IV, 134. 153. 628. V, 21 ff. 179. VI, 30. 38 f. 101. 324. 343. 438 f. 443 ff. 497 f. 488. 509 ff.
—, formales III, 169.

Sittenlehre II, 391 ff. 541. III, 218. IV, 451. V, 5. 50. 179. VI, 1 ff. 34. 82. 594.
Sittliche Bildung V, 407.
Sittliche Erkenntnis II, 559 ff. 585 ff.
Sittliche Natur d. Menschen II, 407 ff. 582.
Sittlichkeit I, 8. 227 f. 260 f. II, 257. 273. 313 ff. 407 ff. 611 f. III, 196. 217 ff. 244. 408 f. IV, 132. 424. 609. 625 ff. V, 60. 407. 409 f. 525 ff. 541. 567 f. 681 f. 691. VI, 5. 23. 31 f. 35. 41. 61 f. 204. 323. 330. 440. 480. 509 ff.
—, höhere V, 181 f. 230 ff.
—, Prinzip der II, 453 ff.
Skeptiker I, 157. II, 10.
Skeptizismus I, 131 ff. 293. 315. 580 f. III, 15. 163. 349. IV, 168. 223. 274 f. 316. 358. 423. 643. V, 136. 265 f. VI, 167. 184 ff. 195 f. 247 f. 339.
—, kritischer I, 315. III, 625.
Sklave I, 237. IV, 543. 590.
Sklaverei II, 596. IV, 571. V, 490. 498. 500. 556 f. VI, 60. 551.
Sohn Gottes V, 196. VI, 580 ff.
Sokratische Manier V, 400.
Soll, problematisches IV, 249 ff. 296 ff. 303 ff. 317. 325. 333 ff. 343 ff.
—, unbedingtes V, 214. 618 f. 621 ff. 636. 638. 652. VI, 535.
Sollen I, 13 ff. 46. 67. 453. 470. 478. II, 448 ff. 549. 595. 633. III, 51. 127 ff. 171. 217 f. 224. 380. IV, 628. V, 22. 415. VI, 7. 22 ff. 38 f. 49. 61 f. 565 f.
Sophismen VI, 403 ff.
Sophisten VI, 550.
Sophistikationen I, 206.
sorites VI, 406 f.
Souverän II, 209. IV, 547 f. VI, 624.
Sozialpolitik IV, 617.
Sparsamkeit III, 467 f.
Spekulation I, 119 f. III, 39. 163. 206 f. 245 f. 345. IV, 265 f. 513. V, 220. 222. 325. 329 f. VI, 25.
Spezies s. Art.
Sphäre d. Freiheit II, 50. 55 f. 60 ff. 214. 614 ff. 623. 686. 694. III, 128. VI, 436.
— d. pflichtmäßigen Wirkens III, 172. 357 ff.
Spiel IV, 643. V, 51 f. 98. 438.
Spieltrieb III, 540.
Spinozismus IV, 53. 86. 88. 130.
Spiritualisten VI, 338. 343.
Spontaneität I, 355. 403 f. 424 ff. 432. 451. 563. III, 60. 313 f.
Sprache I, 173 f. II, 80. III, 107. 561. 608. 659. IV, 527. 530. 587. V, 99 f. 424 ff. 477. 486. 516 f. 548. 562 ff. 571. 668 f. VI, 468. 531.
—, ursprüngliche V, 425. 430 ff.
—, wendische V, 563.
Sprachen, alte IV, 468. V, 85.
—, fremde V, 431 ff.
—, tote V, 432 ff.
Sprachgebrauch III, 223 ff. 246 f.
Staat I, 234. II, 17 ff. 135. 153 ff. 205 ff. 288 ff. 305. 364 ff. 373 ff. 632 f. 641 ff. 673. 686. 689 ff. 735. 738. III, 365. 369 ff. 427 ff. 451 f. 505 ff. 510 ff. IV, 424. 477 f. 522 ff. 536 ff. 615. 619. 630 f. V, 24. 381 ff. 473 ff. 489 f. 495 ff. 564. VI, 98. 104. 452 ff. 496 ff. 529 f. 540 ff. 618 ff.
—, absoluter IV, 536 ff.
—, christlicher IV, 581 ff.
—, deutscher V, 539 ff.
—, moderner III, 481 ff.
—, vollkommener IV, 544. V, 464 f.
— d. alten Zeit VI, 545 ff.
—, Ausgaben des V, 542.
—, Grundlage des III, 438.
—, Selbsterhaltung des IV, 555 ff.
Staatengründung II, 373 f. V, 24.
Staatsbeamte II, 645. 738. 750 ff. III, 454 f. V, 658 ff. 672.
Staatsbürgervertrag II, 156. 195. 199 ff. 375.
Staatseigentum II, 209 f.
Staatseinkünfte V, 542.
Staatserziehung V, 546.
Staatsganzes II, 211.
Staatsgewalt II, 157 ff. 164 ff. 209. 246.
Staatsgottheit VI, 546.
Staatshaushalt V, 542 f.
Staatsinterdikt II, 176 f.
Staatskunst V, 474 ff.
—, bisherige V, 394.
Staatsmänner III, 235 f.
—, philosophisch gebildete V, 546 f.

Staatsordnung VI, 545.
Staatsrecht II, 154 ff. 195 ff. III, 420 f. 427.
Staatsreligion IV, 579.
Staatstheorien, utopische VI, 500.
Staatsvertrag II, 17 f. 205 f. 632.
Staatsverwaltung III, 632 f. IV, 574. V, 658 ff. 672.
Staatswirtschaft IV, 601. V, 542 f.
Staatszweck II, 169. III, 450. IV, 538 ff. 548 f. 555. V, 497. 503. 505. 541 ff.
Stamm VI, 530. 549.
Stand I, 240 ff. II, 306. 652. 665 ff. 719 ff. III, 433 ff. 451. IV, 437. 545 f. 616 ff. V, 387 f. 523. VI, 445. 461. 500. 612.
—, bevorrechteter IV, 602. 616. V, 548.
—, gebildeter V, 387. 389. 418. 438. 446 ff. 514 ff. 537. 549.
—, ungebildeter V, 387. 446 ff. 542.
Standespflicht II, 719 ff.
Standesunterschiede IV, 616 ff. V, 387 f. 514.
Standpunkte d. Weltansicht V, 177 ff. 210 ff. 225 f. 242.
— d. Wissens IV, 78 ff. 264. 313.
Stelle, bestimmte in d. moral. Ordnung III, 129. 171.
Sterben IV, 236. 457.
Steuern II, 222 f. 240. 243 f.
Stoff I, 145 f. 427. 498 ff. 528. 579 f. II, 33. 61. 397. 401 f. 405. 476. 496. 503. III, 27. 71. 83. 175. 333. IV, 94. V, 157. 171. VI, 70.
Stoizismus I, 470 f. V, 216 ff. 228. 236.
Strafe II, 264 ff. 304. 368. 708 ff. IV, 562 f. 609. V, 405. 526.
Strafgesetz II, 19. IV, 609 ff.
Streben I, 150 f. 213. 272. 405. 454 ff. 477 ff. 551. 561. II, 420 f. 467 f. III, 100. 164. 177. IV, 604. V, 12. 27 f. 247. VI, 58. 62. 166. 438.
— d. Natur II, 516.
Streiche, törichte V, 689 f.
Streit der Guten über das Gute III, 373.
Student V, 686 ff.
Studium V, 8 ff.
Stümper V, 10.
Stufenfolge d. Naturgestaltungen III, 281.
Subjekt I, 136 ff. 383 f. 395. II, 395 ff. 519 f. 524 f. 538. III, 5. 41. 109 ff. 321 f. IV, 193. 417 ff. VI, 65.
—, absolutes I, 199. 290 ff.
—, logisches VI, 387 ff.
— überhaupt VI, 65.
Subjektivismus V, 335.
Subjektivität I, 504 ff. II, 21. IV, 54. 57. 185. 275. V, 336 ff.
Subjekt-Objekt I, 292. II, 435 ff. 446 f. 454. 479 f. 524. 531. III, 86. 111 ff. 207. 321. 346. 586 ff. 701 ff. IV, 63. 66. 192.
Substantialität I, 350. 359 ff. 385 ff. 423. 577. II, 529. IV, 69. 87 ff. 196. 284. V, 319.
— Gottes III, 132. 176 f.
Substanz I, 337 ff. 374. 388. 596 f. II, 414. III, 89. 132. 232 f. 301 ff. 724. IV, 69 f. 87 ff. 108 f. 142. 184 f. 225. VI, 318 f. 356 f. 426.
— d. Wissens IV, 61 f.
Substrat (Träger d. Akzidenzen) I, 398. II, 33. III, 271. IV, 126. VI, 154.
— d. Bewußtseins I, 291.
— d. Ich II, 5 f. 26.
— d. Kraft I, 528. 556.
— d. Nicht-Ich I, 546.
Subsumtion VI, 311. 346. 393. 395 ff. 404 ff.
Sünde II, 568. 571. IV, 405. 584 ff. V, 118. 202 f. 208. 328. 361. 532. VI, 58 f. 564. 591 ff.
Sünder, armer II, 745. V, 275 f.
Sündhaftigkeit IV, 405. 412. V, 362. 419. 484. 532.
Syllogismus s. Schluß.
Symbol II, 630. 636 ff. 743. IV, 87. V, 665. VI, 104 ff. 450.
Sympathie IV, 430.
Synthesis I, 135. 307 ff. 319 ff. 400. 441. 529 f. 543. II, 400. III, 27. 312. IV, 35. 199. 375. VI, 126. 145. 158 f.
— a priori (= genetische Synthesis) IV, 189. 194. 235.
— post factum IV, 189. 194. 213. 222. 235.
Synthetisches Denken I, 197.
— Verfahren I, 318 ff. 416. 526. 531 f. III, 260.

Synthetische Urteile I, 134. 307 ff. VI, 126. 145.
— — a priori I, 308. VI, 126.
System I, 181 ff. 295. 310. 315. II, 452 f. III, 18. 61 f. 211. 249. 342. 608 f. IV, 170 ff. 423.
— d. Bewußtseins III, 573 ff.
— d. menschl. Wissens I, 200 ff. V, 312.
Systematische Form I, 166 ff.

T

Tätiges III, 79.
Tätigkeit I, 271 ff. 290. 322 f. 329 ff. 421 ff. 449 ff. 478 ff. 491 f. 523 ff. II, 21 ff. 122. 398 ff. 594. 723. III, 49 f. 105 ff. 115 ff. 124. 207. 271. IV, 451 ff. V, 16. 74. 241. 400 f. 441 f. 668. VI, 616.
—, absolute II, 499 ff. 534.
—, freie III, 79. 471 ff.
—, ideale I, 496 f. 499. II, 611. 613 f.
—, in sich selbst zurückgehende II, 21 ff.
—, reflektierende I, 421 ff.
—, schöpferische V, 415.
—, unendliche I, 407 ff. 421 ff. 442 f. 452.
Täuschung III, 97 f. IV, 104.
— d. Einbildungskraft I, 418. 420. 579 f.
Talent V, 30 ff. 68. 239 ff. 537.
Talmud I, 93.
Tat III, 378 ff. 408. IV, 644 f. V, 378. 657 f.
Tathandlung I, 136. 285 f. 290 ff. 319. 329. II, 431. III, 49. 52. 623. IV, 272.
Tatkraft II, 432. 435. 437. 440. III, 347 f.
Tatsache I, 136. 526. II, 431. III, 211. 703. IV, 272 f.
Tatsachen d. Bewußtseins I, 285 f. 289. 414. 454. II, 33. 395. 455. III, 9. 32. 48. 259. 569. IV, 272 f. 418.
Taufe IV, 585.
Tausch III, 441.
Technik III, 530.
Teil II, 64 f. 508 ff. 604. VI, 71.
Teilbarkeit I, 303. 324 ff. II, 565. 569. IV, 21. 102. 247.
— unendliche d. ausgedehnten Dinge III, 305 f.
— — d. Raums VI, 267. 269.
Tendenz I, 454. 558. II, 422 f. 426. 431 ff. 443. 499 ff. 524.
Terminologie I, 173 f. 282. III, 223 ff. 246 f. 608. V, 221.
Testament II, 261 ff. 371.
Teufel II, 585. V, 259. VI, 97. 117. 467. 583.
Theokratie II, 288. VI, 549. 554. 562. 570. 609. 624.
Theologen VI, 449.
— Hallische VI, 595.
Theologie I, 12. 17. III, 211 f. 250. 719 f. IV, 499. 508. 632. VI, 62. 112 ff.
Theonomie I, 21 ff.
Theoretische Philosophie II, 402. III, 343.
Theoretischer Teil d. Wissenschaftslehre I, 213. 321. 351 f. 372. 399. 412. 445. 477. III, 342.
Theoretische Vernunft I, 17 f. 321. III, 342 f.
Thesis I, 135. 309 ff. 529. III, 86 f.
—, quantitative I, 399.
Thetische Urteile I, 310 ff.
Tiefe des persönl. Wesens III, 635.
Tier II, 83 ff. IV, 420. 643. VI, 376 f.
Tiere, Eigentumsrecht auf II, 227 ff.
Tod I, 95. 250. 487. II, 664 f. 672 f. 683 f. 699. III, 197. 379. 399. 411. 413 ff. IV, 225. 229. 236. 449. 457. 628 f. V, 16 ff. 113 ff. 143 f. 198 ff. 409. 436. 472 ff. 568 f. 686. VI, 36. 47. 56. 460. 467. 521 f. 573 f.
— Jesu VI, 592.
— d. Selbstheit VI, 582.
— fürs Vaterland V, 498.
Todesstrafe II, 283 f. 323. 673. IV, 612 f.
Toleranz I, 121. IV, 595 f.
Torheit IV, 469 ff.
Totalität I, 502. II, 604 f.
— der Bedingungen I, 53.
— der Realität I, 348.
Totalitätsbestimmung I, 386 ff.
Totenerweckung VI, 574.
Tradition VI, 111.
Träger d. Eigenschaften III, 301 ff. 307. 333. IV, 349 f. VI, 295.
— d. Lebens V, 472.
Trägheit I, 271. II, 118. 593 ff. IV, 160. V, 53 f. 587. 599. VI, 52. 60 f.

Tragödie, griechische VI, 550.
Transzendental I, 440. 472. II, 747 f. III, 74. 123. 128. 215. 616. VI, 137 f.
Transzendentaler Gegenstand III, 70 ff.
— Idealismus I, 299. II, 27. 31. 61. III, 25. 39. 46. 50. 58. 65 ff. 82 f. 113 f. 201 ff. 404. 547 ff. 702 f. IV, 31. 35. 37. 47. 76. 104. 130. 136. 174. 177. 179 ff. 225. VI, 147. 189. 211. 261. 301 f. 330. 380. 389. 426.
Transzendenter Idealismus I, 342 f. III, 25. 74. 233 f. 259 f.
Trennung der Gewalten II, 164 f.
— d. Subjektiven u. Objektiven II, 395. 399 f. 402. 405. 415.
Treu u. Glauben II, 247 ff.
Treulosigkeit V, 382.
Trieb I, 241 ff. 479 ff. II, 434 ff. 467 f. 499 ff. 552 f. 564 ff. 579. 604 ff. III, 177. 293 f. IV, 130 f. 144 ff. 374 ff. 404. 420. 627. V, 137 f. 413. 525. 620 ff. 644. VI, 21.
—, absoluter I, 518.
—, gesellschaftlicher I, 234 ff.
—, höchster I, 232. V, 28 f.
—, reiner II, 535 ff. 542 f.
—, ursprünglicher II, 604 ff.
— nach Philosophie VI, 114.
— — Realität I, 474. 493.
— — Selbständigkeit II, 625 ff. 661.
— zu absoluter Selbsttätigkeit III, 345 ff.
— zum Modifizieren I, 498 ff.
Triebfeder I, 25. III, 169. 255.
—, sittliche V, 525 ff.
Trinität VI, 597 ff.
Trost V, 490.
Trugschlüsse VI, 403 ff.
Trunkenheit II, 272.
Türkei IV, 570.
Türken, die IV, 591.
Tugend II, 579. 598. 650. III, 284. 406. 620. IV, 425. 429. 562 f. 624. V, 123 f. 244.
—, Beförderungsmittel der I, 85 ff. 97.
Tun II, 448. 451 f. III, 49. 79. 316 f. 345. V, 38. 186. 240. 441. 530. VI, 63. 233.
Turnen V, 521. 538.

U

Übel III, 411. V, 361.
Übereinstimmung II, 77.
— mit sich selbst I, 225 f. 232. 242. II, 14 f. VI, 103.
Übergehen III, 591 ff. VI, 9.
Übernatürliche, das V, 27 f.
Übernatürliche Kausalität I, 66 ff. 71. 102 f.
Übersinnliche, das II, 636 ff. III, 125. 167 ff. 264. 734. IV, 369. 425. 624. 635. 647. V, 427 ff. 645. 654. VI, 63 ff. 105 f. 338 f. 341. 368. 414 ff. 440. 572 ff.
Übersinnliche Welt I, 10. 78 f. 123. III 125. 164. 171. 188. 197. 225. 377 ff. 394. IV, 181. 425. 440. 623 f. V, 236 ff. 418 f. 626. 634 ff.
— Weltordnung V, 408 f. 658 f.
Übertragen I, 358 ff.
Übertragungskontrakt II, 169. 180. 292.
Überzeugung I, 58. II, 355. 550. 557 ff. 589. 627 ff. 710 f. III, 6. 18. 90. 92 f. 96 f. 126. 198. 223. 226 f. 295. 349 ff. 614. IV, 4. 48. 405. V, 161. 266 f. 329. 333. VI, 100. 105. 110. 184 ff. 496. 537 f.
—, irrige II, 557 ff.
—, unmittelbare III, 130.
Ultramontanen, die V, 372.
Umfang d. Objekts I, 507.
Umschaffung V, 587.
Unabhängigkeit II, 543 ff. 565. 603 ff.
— der Nation III, 529 f.
Unaufmerksamkeit III, 561 f.
Unausführbarkeit, vorgebliche d. sittl. Forderungen II, 590 ff.
Unbedingte, das I, 102. IV, 160.
Unbegreiflichkeit II, 575 f. III, 400. IV, 107 f. 111. 134. 153. 182 f. 193. 195 f. 376. 390. 466. 506 ff. 622. V, 165 f. VI, 317.
Unbegriffene, das IV, 524 ff. 533 f.
Unbescheidenheit VI, 166 ff.
Unbestimmtheit II, 588.
Unbewußtes Wirken d. Vernunft I, 209.
Und (das Wort) IV, 222.
Undemonstrierbares III, 92. 125.
Unendliche, das V, 119. VI, 253.

Unendliche Urteile I, 312. VI, 392 ff. 407.
Unendlichkeit I, 339. 407 ff. 438. 448 ff. 462. 480. 496. 525. 551. 561. II, 11. 543 f. III, 131. 197. IV, 70. 89 f. 122. 525. V, 250. 360. 481. 486 f. 619. 621. 636 ff. VI, 352.
Unerschütterlichkeit II, 563.
Ungebundenheit V, 686 ff.
Ungerechtigkeit II, 113. 159 f. 385 f.
Unglaube I, 114 f. 127. II, 746. VI, 115.
Ungleichheit I, 457 f. IV, 529. 544. 566. 602 f. 615. VI, 552 f.
Unglück V, 216.
Unheil V, 643.
Unitismus IV, 89.
Universalmonarchie IV, 595 f. V, 578.
Universität II, 354. 644. V, 56 ff. 85 ff. 683 ff.
Universum I, 531. III, 411 ff. IV, 35. 105 ff. 116 ff.
Unkeuschheit VI, 524.
Unlust II, 538 ff.
Unmittelbare, das III, 216 f. V, 361.
Unmittelbare Gewißheit I, 177 f. 181. 191. 287. II, 563. III, 92.
Unmittelbares Wissen II, 397 f. III, 216.
Unmittelbarkeit I, 137. III, 47. 222. IV, 156. V, 20 f. 253. 409. 443. VI, 46 f. 576 f.
Unmoralität II, 709.
Unschuld IV, 405. V, 531.
Unsittlichkeit VI, 36. 45 ff. 56 ff. 95. 97 f. 555. 591. 594 ff.
Unsterblichkeit I, 22. 77 f. 94 ff. 110 f. 151. II, 744. III, 170. 230. 385. 550 f. IV, 236. 419. 629. V, 121. 199 f. 233 f. 242. 409. 646 f. VI, 55 f. 62. 74. 81 f. 459.
Unterdrückung II, 159. 184 f. 305. 597. III, 369. VI, 60.
Unteres Begehrungsvermögen I, 12. 45.
Unterscheiden I, 134. III, 310. V, 165 f. VI, 130.
Unterscheidungsgrund I, 305 ff. 509.
Untertan II, 210. 295 f. 381. III, 495. 499 ff. IV, 547 ff. VI, 463.
Unterwerfung IV, 543 ff. V, 556 f.
— unter d. positive Gesetz II, 105 ff.
Unterwerfungsvertrag II, 210.
Unvernunft III, 411. 596.
Unwandelbarkeit IV, 187 f. 195.
Urbegriff IV, 220 ff. 238. 241. VI, 151 f.
Urfaktum IV, 273 f. 279. 323.
Urgeschichte IV, 530.
Urgeschlecht VI, 522. 526. 531 ff.
Urrecht II, 98 ff. 115 ff. 214.
Ursache I, 331. 450. II, 117.
Ursprache V, 425. 430 ff.
Ursprung d. Menschengeschlechts II, 43. IV, 526. VI, 522.
— d. Vorstellung VI, 128.
Urtätigkeit IV, 452 ff.
Urteil I, 307 ff. VI, 346 f. 383 ff.
—, identisches VI, 387.
—, negatives VI, 391 ff.
—, sittliches III, 217 ff.
—, unendliches I, 312. VI, 392 ff. 407.
Urteilen I, 289. III, 603.
Urteilskraft I, 13. 265. 435. II, 41. 82. 450. 505 f. 511. 559 ff. 566 ff. 588. III, 28.
Urtrieb II, 495. 527. 537 f. 540. 600 f.
Urvolk V, 470 ff. 485. 496. VI, 522. 561.
Utilitarismus IV, 424. 460. V, 43. 394 f.
Utopie III, 420.

V

Vaterland II, 633. III, 539. IV, 453. 598. 603. 606. V, 382. 489 ff. VI, 463.
Vaterlandsliebe V, 488. 494 ff. 507 ff. 539.
Verachtung II, 539 f. IV, 614.
Veränderlichkeit V, 158.
Veränderung II, 119. IV, 523. V, 16 f. 162 ff.
Verantwortlichkeit I, 23 f. II, 178. III, 287.
Verarmung III, 492 ff. 500.
Verbannung II, 285 f.
Verbindung I, 169ff. VI, 125 ff. 144 f. 158 f.
Verbrechen II, 190. 264 ff. 304 ff. III, 539.
Verdammnis II, 562 f. IV, 628.
Verdienst II, 583.
Vereinigung d. Gegensätze I, 302 ff. 318. 323. 339. 411. 419 f. 441. 538. 578. IV, 17. 31. VI, 191. 199.
— d. Subjektiven u. Objektiven II, 395. 399 f. 402. 405. 415. IV, 66.
—, gesellschaftliche I, 52. 238. IV, 551 ff. VI, 103.

Vereinigungsvertrag II, 208.
Verfall, sittlicher I, 49 ff. 264 ff. V, 601 f.
Verfassung II, 632 f. 641. 750 ff. III, 371 f. 420. IV, 424. 522. 548 ff. V, 76. 383 f. 508. VI, 444. 499 f. 568 ff.
—, die beste II, 167. 189.
Vergängliche, das III, 163 f. IV, 146.
Vergangenheit I, 601 f.
Vergehen II, 264 ff. III, 538.
Vergessen seiner selbst im Denken des Objekts III, 77. 326 ff. 561 ff.
Verhängnis V, 590.
Verkehr III, 438. 449 ff.
— mit Ausländern III, 449 ff.
Verkehrtheit V, 52. 643.
—, Fanatiker der V, 137 ff. 259.
Verklärung Gottes V, 639.
Vermögen II, 422. 432. 445 f. 469 ff. 499. III, 339. V, 616 ff. VI, 10. 18. 219.
Vernichtung d. Begriffs IV, 195. 198 f. 208. 216 f. 220. 226. 229. 240 f. 284.
— d. Denkens IV, 261 f. 266. V, 320.
— d. Einsicht IV, 244 f.
— d. Freiheit IV, 326.
— d. Ich IV, 253. 315. 326. VI, 55.
— d. Individuums II, 545. 650. IV, 225 f.
— d. Realität d. Erscheinung IV, 338.
— d. Sehens IV, 372 ff.
— d. Verstandes IV, 339.
Vernünftelei II, 448.
Vernunft I, 17. 20 ff. 131. 269 ff. 410. 426. 437. 562. II, 5 f. 25 f. 45. 78. 207. 355 f. 362. 395. 451 f. 524. 602. 648 ff. 669. 693. 723. III, 33. 58. 89 f. 99 f. 123. 128. 165 f. 250. 359. 384 ff. 408. 576 f. 598 ff. IV, 16. 72 f. 83. 198 f. 207. 251. 276. 338 f. 379 ff. 401 ff. 412 ff. 417 ff. 428 ff. 458 ff. 477 f. 494. 499 ff. 527 f. 627. V, 188. 253. 312. 336 ff. 463 f. VI, 37. 59. 71. 115.
—, endliche I, 351. II, 545.
—, entäußerte IV, 73.
—, faule II, 513.
—, reine I, 437. IV, 311 ff. 321. 339.
—, theoretische III, 217.
—, Erscheinung der IV, 141.
—, Gesetzgebung der I, 8. 80. 241. III, 40.
—, Handelsweisen der III, 597.
—, Spaltung der IV, 73.
Vernunfteinsicht IV, 379 f.
Vernunftgemeine V, 524.
Vernunftgesetz IV, 206 f. 213. VI, 132.
Vernunftglaube I, 110 ff.
Vernunftgründe III, 16.
Vernunftidee IV, 148.
Vernunftinstinkt IV, 403 ff. 416 ff. 431. 458. V, 413. 650. VI, 458.
Vernunftkunst IV, 404 f. 499.
Vernunftkultur IV, 560.
Vernunftleben IV, 434.
Vernunftlosigkeit IV, 527 f.
Vernunftreligion I, 32. 45 f. IV, 637.
Vernunftschluß IV, 358.
Vernunftstaat II, 632 f. III, 427 f. 505 ff.
Vernunftsystem III, 207. 211. 342.
Vernunftwelt III, 394.
Vernunftwesen I, 29 f. 223 f. 230 ff. II, 21 ff. 48 ff. 73. 84 ff. 444 f. 737 f. III, 90. 212. IV, 626 f.
Vernunftwissenschaft IV, 403 ff. 415. 458. 501 f. 508.
Vernunftzweck II, 665 ff. III, 128. 223. 226 f. IV, 555 ff. 560.
Verschiedenheit d. Stände I, 240 ff.
Versöhnung IV, 584 ff. VI, 567.
Versprechen II, 679 f.
Verständlichkeit d. Wissenschaftslehre I, 282.
Verstand I, 139. 426 f. 578 f. II, 588. 630 f. III, 286 ff. 344. 350. 353 ff. IV, 73. 160. 416. 637. V, 264. 360. 383. 412. 457. 463. 666 ff. 674. 679 ff. VI, 11. 37. 59. 116. 133. 154 f. 160 f. 164. 172 ff. 304. 310. 312 ff. 326. 430 ff. 491 ff. 516. 529. 537 ff. 550 ff. 567 ff. 599 ff. 611.
—, göttlicher V, 22. VI, 512 ff.
Verstandesbildung III, 406. V, 679 f.
Verstandeseinheit IV, 290. 310 f.
Verstandesgewißheit IV, 73.
Verstandesreligion IV, 637 f. 647.
Verstehen III, 263. 553. VI, 293. 297 ff. 351. 358.
Versuchung V, 62 f.
Vertrag II, 195 ff.
Vervollkommnung I, 254 ff. V, 491. 658.
Verwunderung III, 478.
Viehzucht II, 227 ff.
Vielwisserei III, 615.
Völkerbund II, 383 ff.

Völkerrecht II, 373 ff. IV, 438.
Völkervermischung V, 424 f.
Volk II, 179 ff. III, 511. 542. V, 382 ff. 424 ff. 488 ff. VI, 445 ff. 461. 468 ff. 529. 547.
—, auserwähltes VI, 547.
—, niederes V, 387 ff. 438. 446 ff. 466 f. 504. 514 ff. 541. 653 ff. 658.
—, verwahrlostes V, 513 ff.
Volksbeschluß II, 182 ff.
Volksbildung V, 418. 653 ff. 658. 660 f. VI, 623 f.
Volkseigentümlichkeit V, 424 f. 578.
Volkseinheit VI, 468 ff.
Volkserziehung IV, 473 f. 497. 617 f. V, 514. 677. VI, 501 ff. 529. 549.
Volksgesinnung VI, 468.
Volksheer V, 542. 547 f.
Volksklasse, höhere II, 738. 757. V, 446 ff.
—, niedere II, 739. 755 ff. IV, 473 f. 617. V, 446 ff. 542. 553.
Volkslehrer, moralischer II, 738. 742 ff. III, 214. 251. 632 f. IV, 617 f.
—, religiöser IV, 608.
Volksschule VI, 624.
Vollendung I, 517. 519. IV, 625 ff. 642.
Vollkommenheit V, 238.
—, sittliche I, 8 ff. 47. 228. 238. II, 577.
Vollziehung d. absoluten Vermögens V, 616 ff.
Von IV, 319 f. 322 ff. 341. 343.
Vonsich IV, 249 f. 283 f. 297 f. 317 ff. V, 164.
Voraussetzungen d. Wissenschaftslehre I, 209 ff.
Vorbild III, 346. V, 395 f. 403 f. 515. 558. 632 f. VI, 16. 515.
Vornehmtun V, 446 ff.
Vorschriften, moralische V, 5 f.
Vorsehung II, 701. III, 213. IV, 561. V, 609. VI, 84. 512 ff. 518.
Vorstellung I, 132 ff. 157. 211 ff. 225 f. 294. 350 ff. 373. 384. 402 f. 411 ff. 457. 505 f. 519. 563. 570. II, 25 f. 400 f. 452. III, 6 f. 10 f. 16. 19 ff. 39. 57 f. 64. 70 f. 79. 84 f. 163. 283. 316. 323. 329. 337 ff. 344 f. IV, 6. 83. 136. 174. 184 ff. V, 152 f. VI, 128 ff. 148 ff. 171. 249 ff. 298 ff. 311 ff. 433.
—, ursprüngliche VI, 149
Vorstellung, Grund der III, 16.
—, Ursprung der VI, 128.
Vorstellungstrieb I, 486.
Vorstellungsvermögen I, 138 ff. 420.
—, menschliches I, 147.

W

Wachsen VI, 376.
Waffe IV, 567.
Wahlfreiheit II, 474 ff. 553 ff. 573. VI, 20 f.
Wahlrecht II, 292. 350.
Wahrhaftigkeit II, 677. VI, 96 ff.
Wahrheit I, 3 f. 148. 206 f. 261 f. 413. 420. II, 419. 448. 559. 563. 641. 710. III, 7. 97. 127. 343. 353. 355. 398. 695 ff. 720. IV, 69. 72. 85. 88. 156 f. 168. 170 ff. 176. 179. 202. 204. 221 ff. 253 f. 273. 276 f. 304. 340. 373. 376. 405. 412. 442. 469 f. 475. 645. 648. V, 5. 8. 14. 114. 122. 135. 147. 188. 202. 207. 254. 265 ff. 311 f. 326 ff. 418. 463 f. 514. 650. VI, 35. 74. 109 f. 155. 164 ff. 180. 186. 204. 247. 371. 438.
—, objektive V, 316.
—, unmittelbare I, 191. III, 125. 315.
—, moralischer Urquell der IV, 69.
—, Gleichgültigkeit für IV, 423.
Wahrheitsgefühl II, 561 ff. 589. V, 16.
Wahrheitssinn I, 203. 259. IV, 492. 498. 500. 636. V, 134. 639.
Wahrnehmung I, 602. II, 30. 74. 400. 486. 490 f. 496 ff. 504. 600. 609. III, 211. 250. 297 ff. 324 f. 555. 566. 579. IV, 7. 123 f. 135 f. 139 ff. 525. 635. V, 145 ff. 162. 178. VI, 135. 137. 321. 359 f.
Wahrscheinlichkeit I, 102 f. 211. IV, 532 f.
Wandelbarkeit IV, 187 ff. 192 ff. 351. V, 16 f.
Ware II, 237. III, 441 ff.
—, ausländische III, 509. 525 ff.
Wechsel I, 356 ff. 423. III, 341.
Wechselbegriff II, 51 f.
Wechselbestimmung I, 326 ff. 511. 514. 517. III, 572 f. VI, 384.
Wechselfälschung II, 300 ff.
Wechsel-Tun u. Leiden I, 345 ff.
Wechselwirksamkeit II, 38.

Wechselwirkung I, 502. II, 25 ff. 56. 59 f. 78. 509. 518 f. 547. 621. 636 f. 641. 667. 758. III, 21 f. 24. 93. 395. IV, 108. 129. 133. 153 f. 609. V, 583. VI, 74. 365 f.
— des Ich mit sich selbst I, 469. 473 f. 561.
— des Lichtes mit sich selber IV, 197.
— durch Freiheit I, 235 ff. IV, 143 ff.
— nach Begriffen I, 283 f. II, 44. 48 ff. 73. 89 ff. VI, 103 f.
Wehrstand III, 454 f.
Weiber, gelehrte II, 355.
Weibliches Geschlecht V, 126. VI, 563 f.
Weisheit IV, 369.
Weisheitslehre II, 409. III, 208. V, 628.
Weissagung I, 79. VI, 597.
Welt I, 68. II, 22 f. 28 f. 44. 61. 457. 462. 493. 623. III, 79. 100. 123 f. 128 f. 171 ff. 225. 357 ff. 384. 403. 626. IV, 86 f. 126. 135. 154 f. 329. 524. V, 6 ff. 15 ff. 30. 48. 61. 66 ff. 166. 168 f. 173 ff. 193. 233. 253. 413. 415 f. 647. VI, 3 ff. 28 ff. 81. 84 ff. 105. 117. 329 f. 355. 413 f. 422 f. 573.
—, alte IV, 438 f. 570. V, 609. VI, 469. 541 ff. 583. 589. 601. 620.
—, beste IV, 135. 157. VI, 84. 331.
—, höhere IV, 430. V, 416. VI, 36. 166 f.
—, ideale III, 420 ff. V, 398.
—, innere V, 674. 680.
—, moralische III, 358. IV, 181. V, 256. 530.
— neue V, 376. 451 f. 465. 501. VI, 469. 541. 565 ff. 601.
—, reale III, 420 ff.
—, wahre V, 416. 511 f. 636. 677. VI, 81. 83. 438 f.
—, zukünftige III, 402.
— von Ichen V, 622 f.
—, sittliche Grundlage der VI, 518.
Weltall III, 196.
Weltalter VI, 570.
Weltauffassung V, 206. 658.
Weltbürgerrecht II, 373. 386 ff.
Weltbürgertum IV, 453. 606. V, 477. 486. 582.
Weltgeld III, 422. 485. 489. 514 ff. 524 ff. 536 f.
Weltgeschichte V, 21. 375. 572. 676.
Weltgesetz IV, 627 ff.
Welthandel III, 480 ff. 507 ff. 513 ff. 525 ff. 535. 542. 599 f. V, 577.
Weltinhalt VI, 28.
Weltkenntnis V, 599. 674.
Weltordnung V, 669. 671. VI, 73 f.
—, sittliche II, 697. III, 125. 129 ff. 165 ff. 244 ff. 390 ff. V, 361. 386. 408.
Weltplan III, 403. IV, 400 ff. 411. 533. 577. V, 48. 609. VI, 466. 513. 610.
Weltregierung, göttliche III, 119 ff. VI, 84 ff. 512 ff.
Weltschöpfer II, 513. III, 213. 232. V, 166.
Weltschöpfung III, 175. V, 191. 677 f.
Weltseele III, 232. VI, 427.
Weltverbesserung V, 599 f.
Weltverleugnung VI, 36.
Weltweisheit VI, 425 f.
Weltwirtschaft III, 480 ff.
Werden II, 32. III, 270 f. IV, 17. V, 42. 150 f. VI, 35. 41. 83. 143. 170. 174 f. 181 f. 190 f. 354 ff. 374 f. 438. 565. 575.
Werkheiligkeit V, 245.
Wert I, 46. 676. 682. III, 345. 378. 432. 445 ff. 461 ff. 516 f. 519 ff. 534 f. 557. IV, 444. 498. 616. V, 42. 208. 247. 526. 631 ff. 639. 669. VI, 459 f.
—, persönlicher VI, 524.
Wesen I, 361. V, 251. 480 ff. VI, 150. 188. 291. 305 ff. 337. 389 f.
— Gottes V, 238.
Widerschein d. eignen Tätigkeit III, 124. 324.
Widersprechen III, 695. 697. 699 f.
Widerspruch I, 312. 322 ff. 338. 351. 412. III, 697. 699. IV, 53. 87. 274. 316 ff. V, 312. VI, 199. 308. 337. 480.
—, Satz vom I, 134. 141. III, 80 f. IV, 53. VI, 337.
Widerstand II, 401. 490. 493.
Widerstreit d. Vernunft mit sich selbst I, 351. II, 694.
— d. Naturgesetzes gegen d. Sittengesetz I, 40.
— d. Welt gegen d. Idee V, 61 f.
Wiedergeburt III, 173. 182. 190. V, 198. 640. VI, 36. 41. 58. 581 f.
Wiederkunft Jesu VI, 606 f.
Wilde, scheue erdgeborene IV, 527 ff. 556. 566 ff.

Wille I, 12. 45. 63. 66 f. II, 67 ff. 89 ff. 121. 144 ff. 196 ff. 318. 404 ff. 437. 551 ff. 581 ff. 595. 660. 693. III, 7. 23 f. 126. 163 ff. 198. 215 ff. 253 ff. 275. 283. 288 ff. 350. 378 ff. V, 229 ff. 245. 392 f. 412. 627. 650. VI, 20 ff. 53 f. 74. 325. 436 ff. 474 f. 481 ff. 569. 613 f.
—, absoluter VI, 476.
—, allgemeiner II, 262. 632.
—, freier II, 477 ff. III, 386. V, 392 f.
—, gemeinsamer II, 19. 110 ff. 155 ff. 173 f. 177. 197 f. 207 f. 253. 262. 633 f. 647. 750.
—, individueller VI, 475. 573.
—, reiner II, 542. V, 412.
—, schöpferischer III, 379.
—, sittlicher V, 402 f. VI, 79. 104. 511 f.
— —, formale Kraft des VI, 475.
—, unendlicher III, 393 ff.
— des Religiösen V, 646.
— Gottes I, 20 ff. III, 172. 180 f. 187. 393 ff. IV, 454 f. 500. V, 40 ff. 49. 229 ff. 234 f. 490. 646 ff. 652. VI, 37. 536. 542 ff. 565 ff. 609 f.
Willensbestimmung I, 21 f. 45. 105 ff. VI, 435. 614.
—, konkrete III, 226 ff.
Willensentschluß V, 480 ff.
Willkür II, 17 ff. 553. 580 ff. III, 17. 44. 259. IV, 523 f. 636. VI, 416.
— Gottes IV, 225. 497 f. 507. 515. 636. V, 17. 191. VI, 565 f.
Wirklichkeit I, 427. 460 f. 470 f. 540. II, 411. 474. 480. 633. III, 79. 127. 167. 204 ff. 268. 559 ff. 578. 600 ff. IV, 54 f. 99 ff. 140. V, 162. 280. 349 ff. 361. 603. 637. 643 f. VI, 271. 338.
Wirksamkeit I, 331 f. 357 ff. 434 f. 578 ff. 598 f. II, 12 f. 21 ff. 396 ff. 483 ff. 495 ff. III, 67. IV, 524. VI, 10.
Wirkung I, 331. III, 246.
Wissen I, 111. 167 ff. 180 ff. 294. II, 397 ff. III, 47. 203. 295 ff. 311 f. 321. 342. 344 f. 349 ff. 635. IV, 3 ff. 72 ff. 85 ff. 161 f. 184 f. 202 f. 247. 325 ff. 359 ff. 523 ff. V, 154 f. 160 f. 165 f. 173 ff. 193 f. 319. 361. 615 ff. 631 ff. 654. VI, 31. 121 ff. 423.
—, absolutes IV, 9. 12 ff. 22. 30 ff. 42 ff. 75 f. 153. 366 ff. 376 ff. V, 626. VI, 138.
Wissen, empirisches IV, 118 ff. 131 ff. 367 f. 378. V, 635 f. VI, 371. 379.
—, formales IV, 506.
—, reines IV, 174. 176. VI, 43.
—, relatives IV, 13. 75. 316 f.
—, tatbegründendes V, 633 f. 638.
—, unmittelbares IV, 198. VI, 31.
—, unvollständiges III, 311. VI, 65.
—, ursprüngliches VI, 136 ff. 148 ff. 382.
—, — faktisches VI, 279.
—, wahres V, 635 f. 645.
—, wirkliches V, 617.
— vom Wissen IV, 7. VI, 121.
Wissenschaft I, 157. 166 ff. 184 ff. 251 ff. II, 603. III, 3. 6. 39. 364. 542 f. 547 f. 593. 620 f. 631. 651 ff. IV, 446 f. 454. 465 ff. 472 ff. 499 ff. 517 ff. 561 f. 607. 616. 621 ff. V, 9. 44. 66 ff. 98 ff. 181. 184. 254. 265. 326 ff. 440 ff. 473 ff. 564. 602 ff. 647. VI, 93. 109. 142 f. 444 ff. 622.
—, besondere philosophische VI, 3. 8.
—, Liebe zur IV, 203 ff.
Wissenschaften, praktische III, 530.
Wissenschaftslehre I, 155 ff. 280 ff. 305. 314. 446. II, 5 ff. III, 1 ff. 52 ff. 82 f. 96. 124 f. 203. 547 ff. 573 ff. IV, 1 ff. 77. 88. 130. 160 ff. 165 ff. 251 f. 331 f. 367 ff. 384. V, 105. 309 ff. 318 f. 474 ff. 611 ff. VI, 3 ff. 30. 153. 341. 425 ff. 433 f. 572. 577. 610. 615 f.
—, besondere theoretische I, 523 ff.
—, Eingang der IV, 72.
—, Gegner der III, 634 ff. 690. 699 ff.
—, Geschichte ihrer Aufnahme I, 162 ff. 280 f. IV, 258. 271 f. V, 312 ff. 323 ff.
—, Grenze der W.-L. von den besonderen Wissenschaften I, 192 ff.
—, Prinzip der III, 599.
—, Tendenz der III, 183 f. 557 f.
—, Vollendbarkeit der I, 186 ff. III, 630 f.
— als wissenschaftliches Ganzes d. Philosophie II, 409 f.
Wissenslehre III, 208. V, 122. 254. VI, 3.
Wissenstrieb I, 253. 271.
Witz III, 679 f. IV, 468 ff. V, 276. 278.
Wohl, allgemeines V, 474.
Wohlgefallen I, 13 ff. IV, 435. 441. 488. V, 384. 395 f. 418. 530 f.
Wohlsein IV, 416. 420 f. 429. V, 137 f. 394. 400. VI, 95.

Wohlstand III, 453. 502. 510. 534.
Wohltätigkeit II, 690 f. V, 249.
Wohlwollen II, 581. IV, 430.
Wolffianer VI, 338. 426.
Wollen II, 25 f. 64. 404. 413 ff. 482. 542. 552 ff. III, 126. 163 f. 253 ff. 283. 288 ff. V, 594. VI, 19 ff. 49 ff. 61 f. 377 ff.
—, reines V, 402.
Wort V, 192 ff. 200 f. 450. 674. 679 f. VI, 36.
— Gottes VI, 117.
Würde I, 250. 256. II, 536. 650. III, 165 ff. 170. IV, 451. 625 ff. V, 25. 657. VI, 523.
Wunder I, 79. II, 595. 599. V, 189. 201. 652. VI, 100 f. 117. 512 f. 518 f. 583 f. 589 f.
Wundertäter V, 651 f.
Wunsch d. Herzens I, 108 f. III, 123.

Z

Zahl VI, 407.
Zahl- u. Maßverhältnisse V, 520.
Zeichen, göttliches VI, 543 f.
Zeit I, 91. 147. 331. 410. 419. 583 ff. 601 ff. II, 33 f. 62. 490 ff. 506. 563. 572. 621 f. III, 51. 62. 78 f. IV, 98. 102 f. 120 ff. 126 f. 135. 137. 151 f. 156. 236. 456. 507. 525. 629. 633 f. V, 17 ff. 118. 168. 254 f. 360. 558. 621. 623. 636. VI, 50 ff. 59. 241. 355 ff. 370 f. 395. 405. 459. 608.
—, leere IV, 638 f. VI, 53 f. 59.
Zeitalter IV, 399 f. V, 62 f. 558. VI, 539.
—, gegenwärtiges III, 186 f. 540. 634. IV, 369. 412. V, 94. 135 f. 264 ff. 323 ff. 375 ff. 639. 690. VI, 614.
—, goldnes V, 446. 477. VI, 532.
—, künftige V, 61.
Zeitfolge II, 491 f. 621. III, 269 f.
Zeitfüllung VI, 63. 66.
Zeitleben IV, 120 ff. VI, 460.
Zeitlosigkeit IV, 6.
Zensur V, 373 f. 509 f. 591 f.
Zerknirschung V, 362 f.
Zerstreutheit III, 561 f. V, 124. 205 ff.
Ziel, unendliches II, 460. 543. 603. 647. III, 100.
— d. Menschengeschlechts VI, 606 ff.
Zirkel, notwendiger I, 139. 143. 191. 205. 286. 449. 473 f. 481. 553. IV, 299.
Zivilgesetzgebung II, 20. 189. 214. IV, 570.
Zoll II, 240.
Zorn Gottes I, 92.
Zufälligkeit I, 67. 576 ff. II, 53. 78. 461. 468. 619. III, 8. 73. 479. 571. IV, 52 ff. 81 f. 128. 147. 157 f. 635. VI, 182.
Zufriedenheit I, 519. II, 540. 546.
Zukunft II, 121 ff. 215 f. V, 544 f.
Zunft II, 237.
Zurechnung III, 285.
Zureichender Grund I, 102 f.
Zurückgehen in sich selbst I, 449 f. II, 21. III, 20. 42. 46. 106 ff. 112. 116 f.
Zusammenfassen I, 403. 406 f.
Zusammenhang, notwendiger I, 287 f.
Zusammennehmen, sich V, 205 ff.
Zusammentreffen I, 401 ff. 406 f.
Zusehen II, 426. 429. 432 f. 527. 531. III, 19 f. 38. 45. 82. 216. 291 f. 585. VI, 55. 222. 237. 254. 408.
Zustand, subjektiver III, 297 ff. 307. 320. 325 ff.
Zwang I, 481. 496. 559 f. II, 58. 72 ff. 458. 561. IV, 404 f. 538. 582. VI, 481 ff.
Zwangsgesetz II, 170.
Zwangsrecht II, 94. 99 ff. 124 ff. 141 ff. 289. 376.
Zwangsregierung VI, 624.
Zwangsstaat VI, 624.
Zweck I, 223. 518. II, 41. 47. 82 f. 117 ff. 128 f. 144 ff. 215 f. 396. 403 ff. 451. 461. 463 ff. 479 ff. 488 ff. 522 ff. 542. 600. 649 ff. 676. 685 f. III, 48. 89. 124 ff. 221. 251. 288 ff. 346 ff. 360. 374 ff. 581 ff. IV, 73. 138. 401. V, 22. 43. 231. 496 f. VI, 22. 68 ff. 295. 437. 459 f. 479 ff. 518.
—, äußerer III, 387 ff.
— d. Daseins III, 165 ff. IV, 401. 527 f. 534. 539 f. 555 ff. V, 39. 639. VI, 606 ff.
— d. Wissenschaft I, 171. III, 364.
— Gottes V, 69.
Zwecklosigkeit VI, 93.
Zweckmäßigkeit I, 13. 29. 232. II, 564 f. 604. 671.
— d. Natur II, 523.
Zweifel II, 561 ff. 570. III, 291 ff. IV, 274. 423.
Zweiheit VI, 159. 168.
Zweikampf II, 249.

BIBLIOTEKA NAUKOWA
WAP
40235/2