

Badische Landesbibliothek Karlsruhe

Digitale Sammlung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe

F. W. J. Schelling's philosophische Schriften

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph

Landshut, 1809

Sechster Brief

[urn:nbn:de:bsz:31-126888](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:31-126888)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

S i e b e n t e r B r i e f .

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