

Badische Landesbibliothek Karlsruhe

Digitale Sammlung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe

F. W. J. Schelling's philosophische Schriften

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph

Landshut, 1809

Achter Brief

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

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

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

Achter Brief.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hier,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wo absolute Freyheit ist, ist absolute Se-
 tigkeit, und umgekehrt. Aber mit absoluter Frey-
 heit ist auch kein Selbstbewusstseyn mehr denkbar.
 Eine Thätigkeit, für die es kein Objekt, keinen
 Widerstand mehr giebt, kehrt niemals in sich selbst
 zurück. Nur durch Rückkehr zu sich selbst entlieht
 Bewusstseyn. Nur beschränkte Realität ist
 Wirklichkeit für uns.

Wo aller Widerstand aufhört, ist unendliche
 Ausdehnung. Aber die Intension unfers Bewusst-
 seyns steht im umgekehrten Verhältniß mit der Ex-
 tension unfers Seyns. Der höchste Moment des Seyns
 ist für uns Uebergang zum Nichtseyn, Moment der
 Vernichtung. Hier, im Momente des absoluten
 Seyns, vereinigt sich die höchste Passivität mit der
 unbeschränktesten Aktivität. Unbeschränkte Thätig-
 keit ist — absolute Ruhe, vollendeter Epikuräismus.

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

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

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

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

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

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

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

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