

Badische Landesbibliothek Karlsruhe

Digitale Sammlung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe

F. W. J. Schelling's philosophische Schriften

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph

Landshut, 1809

III. Vorerinnerung

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

III.

Vorerinnerung.

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

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

—

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aber

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

dukte unterscheiden. Man fragt, wie dieß möglich sey?

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

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

der Vorstellung absondert. Es fragt sich, wie diels geschehe?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sem schlechthin positiven schaut er sich selbst an.

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

Die

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV.

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