Cgm. 6290a

Cod. germ.
6290a

Cgm. 6290a

Schelling's

Vorlesungen

über

Geschichte der Philosophie.

I.

Abschrift

Schelling's Abhandlungen
über Gegenstände der Philosophie.
I. Bd.

1850.

Skizze der Einleitung.

1) Der Grund aller Philosophie kein Wissen oder Faktum, denn dieß soll erst durch sie erlangt werden. Ich komme zur Philosophie, weil ich das Ungenügen allen anderen Wissenschaften entnehme. Ich beginne mit Anfang der Philosophie alles Wissens. Der Anfang der Philosophie ist also ein bloßes Wollen, obgleich sich viele über dieses Wollen hinwegsetzen, von allen Möglichkeiten gleich eine wenige ergreifen; Nun wählt jeder noch seinen individuellen eine Möglichkeit, die ihm am besten zusagt, oder die er am leichtesten durchführen zu können meint. Wenn sich aber auch viele über dieß Wollen hinwegsetzen, so ist es selbst noch nicht gelängnet worden. Doch muß sich die Philosophie auch über dieses Wollen erst verständigen, muß es begründen. — Wollen ist also immer unläugbar der gesamte Anfang der Philosophie.

2) Dieß Wollen führt sich auf verschiedene Weise zu beschreiben. Es gibt also verschiedene Arten zu philosophieren, die einen verschiedenen Inhalt zur Folge haben. Je nachdem der Philosoph etwas anderes will, gelangt er zu einem anderen Inhalt. Da dieß faktisch ist, so bedarf es eines anderen Lernweges. Wenn zwei hinsichtlich des Begriffes

des

einerley sind, so ist dies nichts mehr, als das sie Andern wollen.

3) Die Verschiedenheit des Wollens hat ihren Grund im Objekte selbst, das der Betrachtung mehrere Seiten darbietet, die nur successiv aufgefaßt werden können, und von denen jede eine Wahrheit, aber nicht die Wahrheit selbst ist.

4) Eben weil die Verschiedenheit darin, was gewollt wird, im Objekte selbst begründet ist, darum sind die verschiedenen Arten zu philosophiren einer Ergänzung über das Objekt selbst gleich zu setzen. Die Entdeckung der Seiten, welche das Gewollte in sich enthält ist nur successiv, daher das Wollen selbst nur durch successive Erfahrung gerechtfertigt. Wie der Mensch in verschiedenen Alter und verschiedenen Verhältnissen Glückseligkeit auf verschiedene Art sucht und zuletzt mit Recht alle diese Arten verwirft, so verhält es sich auch mit der Philosophie. Sie muß etwas innerlich Erlebtes seyn, das jedes Individuum durchgegangen ist. Die verschiedenen Arten zu philosophiren, sind wie die Nationen, die der Philosophie durchgehen muß, und durch die man allein zu einem Begriff der Philosophie gelangt.

5) Dies leitet uns zum Begriff der Philosophie. Um Philosophie zu seyn, muß sie der Philosophie vorausgehen; denn auch, wenn wir zum Begriff

er-

gelangt sind, wäre zur Uebereinstimmung noch nichts gethan. Auch ist der höchste Begriff auch gar nicht aufzufinden, ohne alle einzelne Momente der Wissenschaft vorausgesetzt zu haben, die jeder einzelne durchgehen müsse. Wir müssen also zuerst das Objekt der Philosophie – ihren Begriff feststellen und dies können wir nur

6) durch subjective Erfahrung, die wir durch das hindurchgehen durch alle Stationen, alle Momente, und zu sagen haben. Sie muß also nothwendig dem Gelangen zum Begriffe vorausgehen, denn könnte man den Begriff nur durch Philosophie selbst wieder erlangen, so wäre dies ein ewiger sich wieder zurückschlingender Zirkel. Die Philosophie setzt zwar jeden Standpunkt voraus ist für zweifelhaft an, und wirft jedes positive Wissen von sich zurück; doch gibt es einen von der Philosophie unabhängigen, und äußer ihr existirenden Standpunkt, von welchem aus sie eine Definition der Philosophie aufstellen kann; dieser anschauliche Standpunkt ist das Wollen, d.h. wie die Philosophie selbst bestimmt. Wie, wenn aber durch das Wollen der Begriff der Philosophie bestimmt ist, so hat jeder Recht, einen Begriff zu bestimmen, da jeder wollen darf, was ihm beliebt, und was seinem Geist gefällt, und in der Philosophie Alles vom Wollen abhängt? Dies ist der letzte zu beseitigende

Ein

Einwurf. — Aus dem Wollen muß begründet sein.

7) Die Folge dieser wesentlichen Entwicklung kann und soll nicht sein, irgend Jemand zum Begriff des Objekts der Philosophie zu zwingen, sondern nur ihn in den Fall zu setzen, sich selbst zu entscheiden. Es sei nur eine freiwillige Zustimmung, denn selbst der Mensch darf in der Philosophie nicht aufgedrungen werden. Die ist die liberale Wissenschaft par excellence; jedoch nicht liberal in dem jetzt gewöhnlichen Sprachgebrauch; bloß gesinnt für liberale, gemäßigte Ansicht. Zum Verstehen ist Niemand zu zwingen, wie einst Fichte wollte, noch weniger aber — und dies wollte auch er nicht — zum Akkordgehen. Wer mit irgend einem philosophischen System zufrieden ist, z. B. mit der vorkantischen Metaphysik, oder mit der Philosophie eines Spinoza, der mag es sein, wenn er nur in theoretischer und praktischer Hinsicht mit dem sich begnügt, womit sich Spinoza begnügte, — wenn er nur damals lebt. —

Anmerkung. Folgende Stelle aus dem umständlichen Vortrage wird zum Verständniß des hier bloß skizzirten Ganzen wesentlich beitragen:

„Was ist also diese Einleitung, die für meine Philosophie aber nicht die Philosophie sein soll?

Sie ist nicht die Philosophie die vom Anfange an nach einem innern Gesetze wächst, wie ein organisches Wesen, dessen Ideal höchste Objektivität der

Der

Darstellung ist, wo alle subjective Anhänglichkeit wegfällt. Diese Objecte können wir besonders in der Ferne, am meisten im Homer wahrnehmen. Feine Gedichte haben, die Gegenstände treten selbst hervor, und der Dichter in den Hintergrund. Es herrscht alle Äußerlichkeit und Leidenschaft von sich weg auf den Gegenstand. So besonders in der dramatischen Dichtkunst, deren höchstes Ziel höchste Objectivität ist. Man müßte nun wissen, ob die Gedichte homers so entstanden als wir annimt? Gestehen wir dies zu, so finden wir diese Objecte doch nur in grösseren Distanzen; Aristylos ist ganz objectiv und die meiste Zeit bleibt nicht zurück. Doch muß tritt bei der bildenden Kunst der Künstler zurück. Raffael ist ganz objectiv, man glaubt, seine Werke seien mühelos ohne besondere Gaire entstanden. Aber des Künstlers größte Kunst ist: seine Kunst zu verbergen.

So ist also Objectivität für den Dichter so noch mehr für den bildenden Künstler der zu erstrebende. Zwar wird jeder Künstler auf die Studien seines Künstlers den größten Werth legen, aber der Künstler ist über seine Studien nicht pedantisch. Ganz anders verhält es sich mit der Philosophie, der Künstler belehrt nicht, er entzückt, aber der Philosoph muß belehren – allgemein überzeugen. Zwar muß auch er so zur höchsten Objectivität

der

der Darstellung bringen, aber wenn er auf dem Gipfel steht, und um sich – „ja so muß es, so kann es nur sein" ausruft, so genügt es doch noch nicht, wenn Gipfel auf sein Werk um sich zu zeigen, wie es der Künstler macht; er muß um auf den Weg zeigen, auf dem er dazu gelangt, es muß seine Absicht sein, einen jeden dahin zu bringen, wo er steht, Schritt für Schritt – und nur so kann er Anhänger abgewinnen. Der Künstler will, wenn er seine speciosa miracula aufstellt, den Beschauer in Zweifel setzen, ob er Idealität oder Realität erblickt. Diese Verwechslung muß der Philosoph verscheuchen.

Also theilt sich Philosophie in subjective und objective. Der Weg zur objectiven geht bloß durch die subjective, und diese Einleitung ist also nichts, als Philosophie in ihrer subjectiven Seite. Und würde mir die Frage aufgelegt, welche Seite die eigentliche Philosophie ist, so müßte ich antworten: die subjective. Denn die Liebe ist subjectiv, und in dieser Liebe, diesem Wollen liegt der Grundzug, den wir wollen, der noch außer dem Gebiete des Erkennens liegt, und den wir bedürfen. Auch wenn wir objective Wissenschaft als Philosophie annehmen, so hat doch subjective den eigentlichen Namen, weil in ihr der Wollen am meisten hervortritt. – Fragt man: Welche Seite der

wich-

wichtigere Seite sey? Wohl die objektive, wenn man aber bedenkt, dass von dieser der Begriff des wichtigste ist, der von Realisirung sie voraussetzt, und dass die Absolutheit nicht scheinen sey, weil der Begriff selbst die Mittel dazu an die Hand gibt; dass aber über diesen Begriff selbst noch Streit ist, und sich dieser Begriff zur Philosophie, wie die Conception eines Kunstwerks zur Ausführung desselben verhalte; bedenken wir, dass, so wird sich uns die subjective Seite, als die wichtigere ergeben, weil der gelegte Grund in einem Gebäude doch immer die hervorstechende ist. Jeder dieser Vortrag ein Vortrag über subjective Philosophie ist, denn dieser gibt jedem Standpunkt dieser, gibt einem Jeden Klarheit über Philosophie, so dass er allein seinen Platz in der Geschichte der Philosophie anweisen kann, und ist darum zur Grundlage der zweckmäßigste.

Vor der mittelalterlichen Philosophie war die Scholastik. Sie enthält nichts positives, sondern blos formelles, dieser auf keinem Grund zu einer materiellen Differenz von Systemen. Sie wollte blos der dogmatische Religionssystem der Kirche bestätigen und vertheidigen.

Cartesius.

geb. 1596.

Revolutionär, wir sein Volk, begann zu allem Zü-
sammensang mit der früheren Philosophie völlig abzü-
brechen, und die Philosophie von vorne zu beschreiben.
Seitdem ist dies der herrschende Begriff der Philosophie,
die sei nämlich die ganz von vorne anfangende
Wissenschaft.

Hauptmomente.

1) Cartesius zweifelt an Allem.

2. Was ist ihm das erste Wasser?

Cartesius fragt nicht zuerst: was ist das unmit-
telbare Wasser? sondern er fragt nur: was ist das
für mich erste Wasser? Nur sein Ego, nicht das
aller anderen Dinge interessiert ihn. Nur von
diesem Ego nicht aber vom Wasser und der Natur
das Sein ist sicher die Rede. Hindurch gelangt man
nun zu einer solchen subjektiven Gewissheit über
die Existenz, aber nicht über die Art und Qualität
der Existenz.

3. Sein cogito, ergo sum. Hiermit glaubte er allem Zweifel

an

an der Existenz des Dings überzeugen zu können, allein

a) Vorstellung ist noch keine Uebereinstimmung vom Ding. Es bleibt wenig mehr Frage, ob die Dinge so sind, wie sie sich uns vorstellen.

b) Cogito, soviel als <u>cogitans sum</u>. Dies ist aber ein bloßer Zustand, etwas vorübergehendes, daher kein unbedingtes, vielmehr ein zweifelhaftes Ding wie Ergo sum; ein <u>Sum quodammodo</u>, ein Sum, <u>qua</u> cogito. Cartesius gewinnt sein Cogito nur durch die Reflexion auf sein wirkliches Denken oder Zweifeln; cogito ist also bloß eine Bestimmung, eine <u>Art</u> und <u>Weise</u> des Dings.

c) Selbst das: dies ich denke, könnte bestritten werden, wenn ich zwischen dem <u>in mir</u> Denkenden, und dem auf das Denken in mir Reflectirenden unterschiede. Statt „ich denke", könnte ich so gut sagen: „es denkt in mir".

An dem „Ich bin" ist dieses so gut zu zweifeln wie

an

an der Existenz der Dinge. Beide haben nur abhängige Existenz. Lange Zeit war dieses bloß subjective Lehrsatzsystem der Grund der neueren Philosophie. Hierin lag die entschiedenste Lossagung von aller Autorität, und die Freiheit aller Philosophie.

4) Sein ontologischer Argument, sein Deus ex machina.

„Der Natur des allervollkommensten Wesens widerspricht es nicht existiren, blos zufällig zu existiren, nicht muß es nothwendig existiren. Gott ist das allervollkommenste Wesen, also existirt er nur nothwendig."

„Das allervollkommenste muß aber auch das Wahrhaftigste sein, darum konnte nur Gott in Ausübung der mathematischen Wahrheiten und reinen Vorstellungen der Außenwelt nicht hintergehen wollen. Mithin verschwindet aller Zweifel über die Existenz der Außendinge, und der erste wahre Erkenntnisgrundsatz wird also in Gott gesetzt."

Es gibt aber dem Cartesius hierin so, wie vielen andern, die mit dem äußersten, womit sie hätten beginnen sollen. Entweder hätte er mit Gott anfangen sollen oder gar nichts von Gott sagen, denn aber dadurch wird

wird alles Vorhergehende zweifelhaft. Dies Argument ging lange Zeit durch alle rationalen philosophischen Systeme durch, und man kann sagen, die Philosophie ist noch jetzt beschäftigt, die Widersprüche dieses Arguments zu lösen. Bis auf Kant stand es oben, und ist der Beweis schon ein historisch wichtiger Argument. Das ist es ein mathematischer Paralogismus (: Fehl- oder Trugschluß :), der einen Fehler in der Form hat, obgleich dieser Fehler noch aufgefunden als anerkannt ist. Hier aus dem Vorhergehenden auf eine notwendige Existenz der Gottheit zu schließen, – ist falsch. Cartesius hätte höchstens schließen sollen: also kann Gott nur notwendig existieren, was wohl gegen seinen durch das hinzugedachte: wenn er existiert, notwendigen Limitation von dem vorigen Schlußsatz anzuführen ist. Es ist etwas undenkbar; Gott kann nur vollkommen existieren, und Gott existiert vollkommen. Aus dem ersten folgt bloß, daß er positiv existiert, aber N.B. wenn er existiert; aber es folgt nicht; daß er existiert.

Dies

Dies kann auch so deutlich gemacht werden: Im Obersatz: das vollkommenste Wesen kann nur notwendig existieren – ist nur von der Art der Existenz die Rede. Im Schlußsatze aber – also existiert Gott, wird von der Existenz selbst gesprochen, und enthält also gegen das logische Gesetz, der Schluß mehr, als die Prämissen /: plus in conclusione quam in praemissis :/, und der Satz ist also schon seiner Form nach, unrichtig. Es schließt Cartesius in mehreren Fällen. – Aus diesem Lemma des Cartesius folgt also nichts anderes, als bloß: entweder existiert Gott gar nicht, oder notwendig.

5) Seine absolute Entgegensetzung des Geistes und Körpers (den Dualismus des Cartesius genannt.)

Je suis une chose, qui pense.

Unitas non naturae, sed compositionis.

6) Wofür sein System den Namen Occasionalismus erhalten?

Durch das einschieben Gottes nämlich, der nach ihm nur gelegenheitlich die Vorstellungen in unseren Geist hervorbringen soll.

Emergenter

Fragmente, Lichtpunkte und Brennpunkte.

I. Die ganze Art des Cartesius ist ein bloß subjektives Zusammensuchen aller Data mit der Gewißheit des eigenen Ichs.

II. ad 2) Wenn ich die Philosophie beginne, so weiß ich nichts von Gott, von der Welt und von mir selbst philosophisch nämlich. Dieses letztere ist es, was in der Philosophie des Cartesius wenigen zu billigen ist, daß ich nämlich mir das Ich als gewiß setzen, während doch dieses eben so unbegreiflich ist, als alles andere nach Cartesius Vorstellung als zweifelhaft anzusehen. Wenn Cartesius die ursprüngliche Gewißheit in dem Ich selbst sucht, so kann er dieses nur wegen der Unmittelbarkeit thun. Doch die Unmittelbarkeit schließt etwas Unbegreifliches in sich, ist blind; also ist auch das Erste in der Philosophie des Cartesius etwas Blindes und mithin der Philosophie Unwürdiges. Wovon ich den Zweifel weiß, so habe ich eben so viel Grund, an meinem eigenen Ich zu zweifeln. In dem Sinn, in welchem

ihm

denn ich vernünftigen Weise an dem Sein der Dinge äußere mir zweifle, kann ich nicht am eigenen Ich zweifeln. Denn der Zweifel kann sich doch nicht über die Realität der Dinge nicht erstrecken. Wenn ich an einem zweifle, setze ich doch eine Bedeutung voraus, also ist höchstens ein Zweifel an der Art eines Seins, da diese Bedeutung ein Sein in sich schließt. Dieser Zweifel entsteht daraus, daß ich den sinnlich bemerkbaren Dingen nur eine abgeleitete Realität zuschreibe, aber keine ursprüngliche. Denn das Sein der Dinge ist offenbar kein ursprüngliches, originales Sein, sondern ein Geworbenes. Wenn nun alles Geworbene bloß abhängigen, also zweifelhaften Realität ist, so kann man sagen: ein Ding selbst von zweifelhaftem Dasein. Ihre Natur sei also zwischen Sein und Nichtsein schwebend.

Aber über diese Meinung muß ich mich in mir vorerst setzen. In der That ist der Zweifel des Cartesius nicht so philosophisch, sondern mehr bloß empirisch, aus der Erfahrung geschöpft und subjectiv. Der eigentliche Zweifel an den Dingen ist die Zweifelhaftigkeit ihrer Existenz.

III.

III. Idealismus, d. i. jene Lehre, gemäß welcher die Dinge außer mir nur in so fern existiren, als ich sie mir vorstelle; unabhängig von dieser meiner Vorstellung existiren sie gar nicht.

IV. ad 4.) Schon Anselmus der Erzbischof von Cantorbury (gest. 1034 zu Rom) sagt: De natura entis perfectissimi est, ut existat. So meint es aber Cartesius nicht; wie Kant dafür hält, denn er hat sich gegen Anselmus Meinung selbst erklärt.

Diese Angabe meint nicht, was es soll; sie enthält es von einer andern Seite betrachtet, eine Wahrheit, die bis itzt noch nicht allen klar war. In jedem Satze kann man nämlich drei unterscheiden: 1. das, was ist, das Ding oder das Subject des Satzes; 2.) das Satz selbst, — das Prädicat zu dem, was ist. Nun könnte man wohl das, was ist, auch ohne jenes prädicirende Satz denken, wie man sich ein Subject ohne Prädicat

denn

denken kann. Als solches hat es nun kein Sein
mehr, denn dieses habe ich ihm weggenommen. Und
doch ist das, was ist, jenes subjective Sein doch
nicht Nichts, auch wenn ich ihm sein Prädikat
genommen, sondern allerdings etwas. Denn das
was ist, kann doch nicht Nichts sein, auch wenn ich
ihm das Sein weggenommen habe, es ist dann, so zu
sagen das αὐτὸ το ὄν, das Sein ist in seinem
Wesen oder vielmehr das Wesen ist ihm statt des
Seins.

Dieses Sein, da es nur das Sein des Wesens
selbst ist, ist nur ein Sein im Begriffe; denn der
Inhalt des Begriffes ist nur: das, was ist, sein es
nun im Allgemeinen, oder in einzelnen Dingen.
So wie ich aber von etwas, das in meinem Be-
griff ist, sage, dass es ist, so ist dass schon ein
Urtheil, und somit nicht mehr der bloße Begriff
allein. Nun sieht man wohl, dass der Gedanke,
in dem ich bloß nur das, was ist, ohne alles Prädi-
kate, oder Bedingungen denke, dass dieser ganz
abstracte Gedanke äußerstenig der allerdürftigste

und

und negativste sey; der gar nichts positives enthält, sondern nur bloss formal, um nicht alles Denken aufzuheben; es ist der abstrakteste, negativste Gedanke, die letzte Grenze, wo von Uebereinstimmung kein Denken mehr möglich ist. Auf solche Weise gedacht, würde jener ens kein perfectissimum, sondern vielmehr ein ens imperfectissimum seyn, denn die Vollkommenheit ist der Inbegriff aller Eigenschaften. Wenn ich aber jener bloss abstrakte Begriff denke, so habe ich damit ja alle andern Begriffe aufgehoben. Denn der Begriff in dieser Bedeutung wird nichts bejaht, er ist kein positives, sondern nur ein negatives, nur ein nicht weiter, ein Schritt weiter, – und alles Denken ist aufgehoben. Also lege ich jenem ens kein positives Prädikat zu, sondern nur ein nicht zu weiteres. – Wenn man das Argument des Anselms so versteht: „das im positiven Sein Existirende ist vollkommener als das nur im Begriff und dieser negativ Existirende, denn

nach

muß muß das allervollkommenste Wesen ein wirklichstes Sein sein, das Sein desselben, muß so positiv als möglich sein," — so entfällt es in der That eine Wahrheit, würde eben selbst die Existenz der Gottheit nicht beweisen, sondern nur, daß in Falle einer solchen Existenz diese so vollkommen und positiv als möglich, sein müßte.

V. ad 4.) Was bedeutet eben dieser notwendig existirende: oder was, was gleich ist, vollkommen existirend: wie es Cartesius nennt?

Es kann dieser vollkommenen Existenz zweierlei entgegengesetzt werden: 1) jenes, bloß negative, fürs erste erklärte Sein, das Sein, welches nur das Wesen selbst ist, und über dieses nicht hinausgeht. Gottes Existenz ist vollkommen — heißt also: Gott ist nicht bloß im Allgemeinen — das Wesen, das, was ist, sondern ein bestimmtes, besonderes, wirkliches Seiendes, ein positiv Seiendes, wie das platonische ὄν τωὸ ὄν, das Wesen des Wesens. Wenn es existirt — so heißt der Satz — existirt es also im positivsten Sinn. das zweite was jenes

wohl=

nothwendigen Existenz entgegengesetzt werden kann, ist die blos zufällige Existenz, und dass Contingenz den Begriff nur in diesem Sinne nimt, ist eben der Fehler. Jenes negative Prädicat, das blos Mangel ist, und keinen über das Mangeln hinausgehenden Sinn (?) hat, hat in Gedanken nur ein von seinem Mangel ausgenommenes Ding, und ist also absolute blose Unvollkommenheit, und negativ, und in diesem Sinne, der eigentlich Unvollkommenheit ausdrückt, kann das, was ist, auf das nothwendig Prädicat gesetzt werden, ~~sonst fände im Grunde gar kein Atheismus~~ aber nur das im negativen Sinn nothwendige Ding. Aber die Gottheit kann in diesem engen Sinne nicht das nothwendig Prädicat gesetzt werden, sonst fände im Grunde gar kein Atheismus statt. Gott wäre nicht das, was ist, sondern nur das was nicht ist; es wäre nur das nicht nicht gesetzt worden kann, ohne unmittelbar alle Dinge aufzuheben, es wäre nicht der Gegenstand einer praedicirenden Bejahung,

sondern

sondern einer traurigen Nichtwahrnehmung, – das nicht Nichtdenkbare! Gegenüber von diesem Satz ist Gott ein bloß zufällig Seiendes, d.h. er könnte auch manchmal nicht sein. So auffallend er lautet, so klärt sich doch diese Erklärung in den folgenden, von selbst. Gott ist nicht bloß das, was ist; er ist nicht das bloße Wesen, sondern er ist mehr, und dieses Plus ist es eben, was ihn findet, jenes negative Seiende zu sein.

Das Notwendig Seiende ist also wie gesagt in doppelter Sinn zu nehmen: 1) das bloße Wesen, von dem ich das Sein nicht als Prädikat aussage. Doch kann auch dieses nicht gar nicht sein; denn, wenn ich auch das Sein als Prädikat aufhebe, so bleibt doch noch das Subjekt, nämlich das Wesen selbst. Hebe ich aber dieß Subjekt auch auf, dann ist nichts mehr und mit ihm zugleich auch alles Denken aufgehoben. Dieses Wesen ist also nur das nicht Nichtzudenkende, und nur in so fern das notwendig Seiende, – eben nur ein immanentes, nicht positives Sein, wie in das Wesen selbst zurückgehendes Sein. Es ist also von

dem

dem Wesen nichts entgegensetzt; wenn ich das bloße Wesen denke, so abstrahire ich von seinem Sein. Doch muß ich sagen: es ist, aber dieses Sein ist eben nur das Wesen selbst, nichts von ihm verschiedenes. Das Wesen ist für sich selbst das Sein, oder das Sein liegt im Wesen. Dieß ist nun aber gerade der entgegengesetzte Begriff von dem, der in Gott gesetzt wird, zu dessen Natur das vollkommenste Sein gehört, d.i. das allerpositivste, entschiedenste Sein. In seinem Sinne ist also Gott nicht das nothwendig Seiende. Gegen über von seinem Sinne könnten wir vielmehr behaupten, Gott könne nicht das Nothwendig Seiende sein. Denn wenn Gott nur jenes nothwendig nicht nicht Seiende, jenes negativste Sein wie könnte ein Atheismus, ein Zweifel an Gott sein? Wie könnte man der Existenz für die Existenz der Gottheit nöthig haben? Denn wenn er ja der Unbewußteste, der keines Beweises bedürftige oder fähige. Aber auch das kann nicht gedacht werden, ohne nicht den Begriff Gottes in seinem negativsten zu verwandeln. Die

hätte

hätte also Cantor sich selbst und beiden Brüdern unter-
schieden sollen, das nothwendige, oder wie er es sonst
nennt, das vollkommene Böse im Gegensatz des zu-
fälligen. In welchem Sinne ist Gott das nicht zu-
fällige Böse zuzuschreiben? Zufällig ist dasjenige
unser Böse, und das Böse aller endlichen Dinge
müssen wir, weil wir diese Dinge als gewordene
annehmen können, weil wir sie nicht als unbedingt
sich selbst setzende betrachten dürfen, sondern ihren
gegenwärtigen Bestand in Nichtsein voraussetzen
müssen. Zufällig ist also jedes Böse, denn ein Nicht-
sein voraussetzt, ob in Gedanken oder in der Wirk-
lichkeit, das gilt gleich. Eine solche nothwendige,
der zufälligen in diesem Sinne entgegengesetzte
Existenz müssen wir von Gott annehmen, wenn
er existirt. Gott kann nun als Schöpfer, nicht
als Nichtschöpfer gedacht werden. Dieß aber,
könnte mir einer einwenden, könnte ich denn
aber von jeder Sache annehmen, die ich mir als
existirend denke? Dieß ist aber nur in einem
gewissen Sinne wahr. Wenn ich an eine Pflanze

denke

denke, so denke ich sie mir zugleich auch im Raum;
d. h. ich denke sie mir als existierend, oder
wirklich als das nicht existent gebend. Das
dies ist bei Gott unmöglich. Seinem Sein kann
ich kein Nichtsein vorenthalten wollen in Ge-
denken noch in der Wirklichkeit; ich denke mir
ihn gleich als seiend, ich denke ihn notwendig
als seiend, aber nicht als notwendig seiend,
wie Cartesius meint. Es ist also hier eine
Disjunktibilität des Wesens vom Sein, die
mir von Gott abzufordern müssen, aber dass
nie, im Falle er existiert. Ist wenn er exi-
stiert, existiert er in diesem Sinn, dass er not-
wendig als seiend gedacht werden muss, dass
das Sein, das prädizierende Sein disjunktibel
ist von seinem Wesen, dass ich seinem Sein
kein Nichtsein vorenthalten darf. Aus dieser
Unmöglichkeit anders als so zu sein, folgt aber
nicht, dass Gott existiert, sondern nur, wenn
er existiert, so existiert er unmittelbar, so dass
das Wesen vom Sein an ihm disjunktibel ist,

dass

6.3 daß es nicht als Existenz vorausgesetzt werden kann. Sein Wesen kann seine Existenz nicht voraussetzen werden. Ein endliches wirkliches Ding existirt bloß mittelbar, so z. B. die Pflanze, die im Raum als nicht existirend angenommen werden kann, während dem Sein Gottes keine Möglichkeit vorausgeht. Aber dieß ist bloß die Art seines Seyns, die Art, wie sein Sein gedacht werden kann, aber das Sein selbst ist nichts außerhalben, und die Art des Seyns entspricht auch nicht über das Sein oder Existenz selbst. Nur in so fern, als das Wesen vom Sein unterschieden ist, hat Cartesius Recht zu sagen, daß Gott nothwendig existirt, aber nur wenn er existirt. — Daß Gott ist, oder existirt, ist also immer das erste, daran hängt Alles, was wir über Gott sagen können. Keinem Sein kann nichts vorausgesetzt werden, wie z. B. dem der Pflanze, die wir in ihrem Wesen, d. h. in ihrem Keime voraussetzen können. Anders in Gedanken, noch in der Wirklichkeit

6.4 geht ihm etwas vor. Das Sein folgt nicht aus seinem Wesen, denn so wäre sein Wesen antecedens und sein Sein consequens. In Gott ist Möglichkeit und Wirklichkeit eins, sagt Jakob die Metaphysik, aber dieß ist zu unbestimmt. Nur in so fern als die Möglichkeit dem Wirk-

lich-

lichkeit, das Wesen dem Dasein nicht vorausgeht,
ist Gott wahrhaft unbedingt. Dies ist die
erste Bestimmung vom Begriff der Gottheit.
Der ursprünglich originale reine wie der, wovon
wir jenen keinen Begriff gehabt, sondern erst
die Wirklichkeit einen Begriff uns gegeben hat.
Eigentlich können wir es also bloß von jenen
Dingen sagen, deren Möglichkeit im Voraus
nicht gedacht werden kann. Wenn ein gewöhnliches
Wort nach einem bestimmten, schon gegebenen
Begriff gemacht ist, reinen wir es nicht original.
Gott wie er ist, ist gleich nur Dasein, und zwar
nur notwendig Dasein. Kein Skeptizismus kann
allen Zweifel und Zweifel zuvor, und in
diesem Sinne ist sein Dasein wohl unzweifelhaft.
Wenn er ist, ist sein Dasein ~~wohl~~ unzweifelhaft.
Ein solches Dasein, und ein Dasein dessen Möglichkeit
der Wirklichkeit nicht vorausgeht, ist eines.
Eine vorausgehende Möglichkeit macht bey ihm
die Wirklichkeit nicht zweifelhaft. Eben so 7. 1.
gut können wir sagen: Gott, wenn er ist, ist
ursachlos, wollig grund los, denn nur der
Grund macht das Dasein zweifelhaft. Er ist,
weil er ist. Gott ist a se, wie Cartesius sagt,
[: wovon später das barbarische Wort Aseität
entstand :] aber nicht im Sinne des Cartesius,
Gott ist nicht von sich, nicht causa sui, wie er

meint,

meint, dann so müßten wir ihr als die Ursache seines Daseins vorausetzen. Gott ist nicht von sich a se, tanquam a causa, sondern von selbst, d.i. ohne Grund er ist unmittelbar. Daß diese Erklärung des Ausdrucks a se die richtige sey, läßt sich leicht durch ein Beispiel beweisen. Wenn ich von einer Sache, z. B. von einer unbekannten hervorgebrachten Pflanze den Grund nicht weiß, so sage ich, sie ist von selbst hervorgekommen. — herba sua sponte, wie Columella sagt. Der Unterschied ist der: von der Pflanze weiß ich nur den Grund nicht, von Gott aber weiß ich, daß sein Daseyn keinen Grund hat. Gott ist durch sein Daseyn jedem Grunde zuvorgekommen. Hätte sich Cartesius auf diese Weise über den Begriff der unzweifelhaften Existenz Gottes erklärt, so würde er den spätern Philosophen viele Irrungen erspart haben. Aber es gibt selbst ein Argument als argumentum a priori an, leitet also das Daseyn Gottes erst von Ursachen ab, gibt also so der Gottheit ein Prius, und widerspricht jedoch hiemit zugleich dem einzig Wahren, was in seinem Argument ist, daß nämlich Gott nothwendig ist, nur ist, weil er ist. Dieß ist aber Folge des ersten Unterschubs jener falschen Conclusio, wo von der Art der Existenz auf die Existenz selbst geschlossen wird.

7. 2.

Al-

Alles, was nur nothwendig existiren kann, exi-
stirt blos nothwendig, wenn es existirt, — dass
es existirt, folgt nicht hieraus. Also ist die Exi-
stenz Gottes bis jetzt noch nicht bewiesen. Mit
diesem negativen Resultat müssen wir uns einst-
weilen begnügen.

Es ist diess aber nicht jener Gedanke eines
guten und bösen Prinzips, denen jedes als gleich-
mächtig und gleich existirend angenommen wurde,
welche Lehre eigentlich Dualismus heisst. Dass
es die Materie, wie die Manichäer oder Gno-
stiker als das Prinzip alles Bösen annahm, so
weit ging Cartesius nicht, die Materie ist ihm
kein Prinzip der Ausdehnung, sie ist nur das
Ausgedehnte selbst. Er hatte vorerst an dem Existenz
allen Dinge äussere sich- ja an sich selbst gezwei-
felt, bis er in jenem actus cogitandi auf einen
ihm zum Grunde liegenden Substanz schloss
[: cogito ergo sum :]. Doch war ihm hierin noch
immer Zweifel genug. Er kam ihm die Fortgang
seiner Betrachtungen jener Deus ex machina
zu Hülfe, auf dessen Wahrhaftigkeit er vertraute, 7.3
und der ihm die Wahrheit der Körperwelt
in integrum wieder herstellte. Aber Geist
und Körper waren einmal getrennt, und es
konnte sie nun nicht wieder vereinen. Und so
sah er im Körper nichts, als den Gegensatz

des

des Geistes. Die Idee, als könnte der Körper eine Zustand der Empfindung, das Aussersichsein, das sich selbst Abwesenheit sein, während der Geist ein Zustand des Entsetzens, der Furcht sein, und sich selbst Besitzens ist, — von diese Idee scheint Cartesius gar nicht gedacht zu haben. Ihm schien es möglich, dass ein ursprünglich, absolut todtes, ein Ausserliches, ein Erzeugtes, in das nicht vom erzeugenden Princip eingedrungen ist, existiren könne; obgleich doch dann das Erzeugte selbst das Erzeugte etwas vom Erzeugenden annimt. Aller einer solchen Betrachtung der Materie widerspricht nicht nur der wissenschaftliche Begriff, sondern auch die Erfahrung. Es gibt keine solche absolut todte Materie, ja widerspricht der Chemismus, ja selbst die unorganische Natur. Denn auch diese ist nur durch wechselnden Entgegensetzen des Erzeugen, was sie ist. Die war nicht ursprünglich todt, unter ihrem Tod ist nur ein erloschenes Leben zu verstehen. Ausserdem spüren sie selbst in der todten Materie noch die Funken des Lebens, so zeigt es uns der Magnetismus, Galvanismus, Elektrizismus z. z. Es ist sonderbar, dass Cartesius bey diesen Gedanken verweilen konte, während selbst die scharfsinnigen philosophischen Geister die ganze materielle Welt als nichts Todtes betrachteten. Die sehen in ihr nur die re-

lo-

bestehen, die geschaffenen Keime des Lebens, und der Hindus sucht in der Existenz aller Materie nur die Wirkung der von der Gottheit abgefallenen Geister, und die griechische Mythologie sieht in ihr die verletzten Titanen. Cartesius lässt zwar die materielle Welt durch entstehen, aber unmittelbar und in Gestalt eines festen Klumpens, ohne eine frühere Naturkraft vorauszusetzen. Die Gottheit zertrümmerte diesen Klumpen, und die kleinsten Splitter zerstiebten im unendlichen Raum und bewegten sich nach den einfachen Gesetzen der Rotation und Centrifugalkraft, und so entstand das, was wir Weltsysteme nennen.— Wäre die Materie in dieser Selbstlosigkeit denkbar,— so wären es doch Gott nicht, als Schöpfer dieser Materie.

J. J.

Cartesius weiß also, wie gesagt, nichts von einem Prinzip der Ausdehnung im Raume, sondern nur von einer vorhandenen Kraft und schließt von da auf sich selbst, als auf eine Kraft, die denkt, scheidet Materie und Geist, als zwei Dinge, die sich entgegenstehen, sich einander widerstreben. Von einem Prinzip, das beiden zugleich zukommt, weiß er nichts. Die konkrete Materie trägt bei ihm keine geistige Bestimmung an sich, während sie doch nur das unentgeistigte übersinnliche Geistige ist. Denn ein rein Unsinnliches, 8. 1.

wie

wie ab Cartesius in der Materie sieht, existirt in der ganzen Natur der Dinge nicht. Cartesius unterscheidet in der Materie bloß ein Zusammenhalten, ein Zerfallen in Theile, während doch in jedem Körper eine Art von Einheit ist, die er zu behaupten sucht, besonders im Kampfe mit andern Potenzen. Dieß ist nun wohl etwas Geistiges, aber bei Cartesius ist es bloß das Zusammenhalten der Theile, durch äußeren Druck oder Stoß bewirkt. — Das aufgedachte Ding ist aus Theilen zusammengesetzt, die sich zu ihm wie Aeußerlichkeiten verhalten. Cartesius aber läßt das Ganze aus den Theilen entstehen, während doch in der Natur das Ganze den Theilen vorangeht. Alle diese Theile kommen bei ihm einem Prinzipe der Lenkung, eines Lenkungscentrums, obwohl wir nichts ohne Lenkung denken können. Die Lenkung, die er der Materie zuschreibt, ist nicht wesentlich, dynamisch, es ist bloß eine zufällige, mechanische, auf den Stoß beruhende. Diese Ansicht von der Materie war lange Zeit die herrschende, und es ist auch jetzt noch in den meisten Ländern Europas. In Deutschland aber ist nun jetzt seit ungefähr 40 Jahren eine andere Ansicht.

§. 2.

Wie nun in der Materie nichts Geistiges ist, so ist bei Cartesius im Gegentheil auch im Geistigen nichts

nichts der Materie Verwandtes; Geist und Materie sind toto genere verschiedene Substanzen, und zwischen beiden ist keine Gemeinschaft keine Berührung. Es war so eine schwierige Aufgabe für die Philosophie des Cartesius, jene unverkennbare Wechselwirkung zu erklären, die zwischen dem Ausgedehnten und Geistigen statt findet. Körperliches Schmerz und körperliche Anstrengung wirkt auf den Geist, und wird von ihm empfunden. Der auf den Cartesius gemachte Einwurf pflanzt sich auf den Geist fort, und gestaltet sich dort zur Vorstellung. Umgekehrt wirkt wieder der geistige Schmerz auf den Körper, seinem Willen unterwerfen sich die Organe, und die Bewegung des Körpers. — Das bis auf Cartesius angenommene ältere System des natürlichen Einflusses des Geistes auf den Körper, und umgekehrt, — das systema influxus physici setzt eine gewisse Homogenität der beiden Substanzen voraus, die beiden zukömt. Die Materie ist schon am Weg zum Geistigen, also kann ein Punkt kommen, wo sie ins Geistige übergeht. Doch ist diese Möglichkeit des Uebergangs nicht dazu jene gröbere Vorstellung eines allmählig feinwerdenden der Materie zu erklären. Diese Philosophie meint nämlich, die geistige Substanz könne zwar nicht unmittelbar auf den Grobkörperlichen wir-

8. 3

wirken, diese Einwirkung wäre jedoch möglich, wenn der dazwischentreten allmächtige seinen verändern körperlichen Substanzen annehme. Es verhält sich damit gerade so, wie mit jenem, der noch sagte, dass England eine Insel sey, und der doch glaubte, dass einem grossen Heere könte man vielleicht doch auf den Continent gelangen.— Diese Thorheit seines Vorhabens suchte nun Cartesius damit zu bestätigen, dass er für's erste alle Farbe absprach, sie für bloße künstliche Maschinen erklärte, bei denen man zwar auf mannichfaltige Handlungen finden könte, aber nur einfache so, wie eine gute Uhr die Stunden anzeigt. Diese Nothwendigkeit folgerte er auf diese: wo sich der Grund findet, da findet sich auch eine bestimmte, einzuschränkende Substanz, und hieraus könte man auch die Nothwendigkeit der Thiere ableiten.— Aber der wahre Grund der Nothwendigkeit beruht auf einem höhern über die Farbe selbst hinausgehenden Begriff.— Auf der Maschine können wir, wenn der Cartesius nichts einwenden, als eine höchst künstliche Maschine, unabhängig von der Farbe, eine bloße Maschine. Die höhern Verrichtungen aber, nicht die Bewegungen des Herzens, Pulsschlag, Verdauung z. z., sondern die sich nicht so automatisch auflösen liessen, erklärte er so: In jedem Falle,

wo

wo der Geist will, tritt Gott selbst ins Mittel, 8.4
und bringt in Körper die entsprechende Wirkung
hervor. Gott ist ihm also eben so innerlich Geist,
wie das im Menschen denkende, oder selbst noch
mehr; denn wie wäre ~~es~~ außerdem seine Ein-
wirkung auf das Materielle möglich? Eben so
nimt Descartes an, bey Gelegenheit jedes Eindrucks
einer Materie auf den Körper bringe auch der
Schöpfer die Vorstellungen in unserm Geiste hervor.
An sich wären die Data unfähig, solche Vorstellun-
gen zu erfassen.

Resultat,
der Ausgangspunkt.

Descartes war also ausgegangen von dem ~~ihm~~
unmittelbar Gewissen, und dies war schon die Grund-
lage zu einem bloß subjektiven Zusammenhange.
Alles folgerte er aus dem cogito, ergo sum. So
gewiß ich ich bin, so gewiß muß ich auch annehmen,
daß B, C &c. sind; er konnte nicht schließen: so ge-
wiß sind B, C, d. h. er konnte dies nicht als die
objektive Ordnung annehmen, und der Empi-
rismus stand auf. Um nun seinem Wissen Ob-
jectivität zu verschaffen, rief er Gott zu Hülfe,
der diese verschaffen müßte. Diesen mußte er
also als ganz zweifellos Wesen annehmen. War
aber Gott selbst das außer allen Zweifel Ge- 9.1
setzte

Fichte

hätte, so hätte er bey ihm anfangen, und ihn als Grundlage annehmen sollen. Er hätte von diesem zweifellos Existierenden, nicht von seinem gedachten – cogito, ergo sum, ausgehen müssen. Daraus daß man denkt cogito omnino als sum substantia, quae cogitat, so müßte man die Substanz allein voraussetzen, und ab entstünde der Schluß: Allein Descartes liegt eine ~~Idee~~ Substanz zu Grunde, ich denke, also bin ich eine denkende Substanz, – sie wäre aber folgt nicht unmittelbar. Spinoza nun, der unmittelbar aus der Idee des Cartesius hervorging, fühlte so wohl, daß alle Wissenschaft von dem nothwendig zweifellos existierenden Wesen ausgehen müsse; nur dann besitze man eine objective Wissenschaft, wenn von ihm Alles ableitend abgeleitet werden kann. hierin liegt der erste Unterschied zwischen Spinoza und Cartesius. Der zweite bestand darin: Cartesius, wenn er Gott als das nothwendig Existierende erklärte, verband damit einen den Begriff des allervollkommensten Wesens, des positiven Wesens des Daseyns und sah hervorbringenden Grundes, ohne auf diesen Begriff gekommen zu seyn. Diesen Begriff hatte er wo anders her, – aus der Tradition, dem Christenthum, nicht aus der Philosophie; er hatte ihn unabhängig vom Begriff des nothwendig existierenden Wesens, denn in diesem liegt noch

nicht

nicht der Begriff der Vollkommenheit. Hier finden 9 2.
wir in seinem System einen "hiatus" eine Kluft,
die er nicht auszufüllen vermochte. Diese Kluft
war, daß er übersah, vom notwendig existierenden
Wesen erst auf den Begriff eines frei ~~zu~~ schaffenden
Wesens zu schließen. – Ganz anders finden wir
es bei Spinoza. Dieser hält sich selbst bloß an
den Begriff des notwendig existierenden Wesens,
Cartesius fügt seinem notwendig existierenden
Wesen – Gott, noch Prädikate zu, die außerhalb
der Sphäre der notwendigen Existenz liegen.
Spinoza zieht nichts Anderes herbei. Für Cartesius
ist Gott noch mehr als der notwendig Existierende, –
Spinoza dieses kann fallen und er wäre
ihm nur noch das notwendig Existierende. Hiraus
beruht der Abweichung von Cartesius auf

Spinoza.

Genesis seines Systems. 9 3.

Er fügt zwar die Darstellung seines Systems
ganz scholastisch objektiv mit einer Darstellung
der Substanz an, wir finden bei ihm aber vielmehr
seine Werke von einer subjektiven Abhandlung,
wie bei Cartesius seine Sätze; aber subjektiver
Abhandlung muß ihm vorausgegangen sein,
und in dieser ging er von demselben Zweifels-
punkte aus wie Cartesius. Daß er von diesem

all=

allgemeinen Zweifel äußern, ist leicht zu fassen; aber so muss es gründlicher: Wenn, der etwas zweifelt, „für" möglich halten, dass es nicht so ist, als es sich uns vorstellt," so heißt Zweifel an allen gegebenen Dingen, ob an ihr Sein und ihr Wesen geknüpft ist, also so viel als: „für möglich halten, dass sie überall nicht sind." Hat man nun so an Stelle aller Eigenschaften der Dinge gezweifelt, so muss man jenes Residuum aufsuchen, das gar nicht mehr andere, als sagen kann, wo der Gedanke des Subjekts und des Seins nur noch ein Gedanke ist. Dieser Begriff des gar nicht mehr Nichtsetzenkönnenden heißt unmittelbar auf den Begriff des absoluten Subjekts. Um nun jenes schlechthin nicht Nichtsetzenkönnenden bestimmen zu können, muss vor Allem gedacht werden, was ist das nicht setzende. Dies heißt auf den Weg der Abstraktion von Negation, denn nur durch diese kann ich bei jenem negativsten Wesen ankommen. Was 9. 4 heißt sich nun überall wegdenken? Wohl nur das Prädikat, denn mit Aufgebung des Subjekts gebe ich das Denken selbst auf. Wo nichts ist, ist die Grenze alles Denkens. Es gibt aber eigentlich überall nur ein Prädikat — des Seins, aber nicht jenes Besonderen, wo Gedanke des Seins und Subjekt eins ist, ~~was ich nicht soll~~ denn dies ist, was ich nicht soll wegdenken können, sondern das reinen-

eigenschaftliche, gegenständliche Sein. Dies ist überall das eine Prädikat. Was ich mir irgend von einem Subjekt prädiziere, ist Art des Seins, die ich von ihm aussage; so z. B. Sokrates ist gesund, gesund ist bloß Art des organischen Seins. Phädon liebt, i.e. ist liebend, – liebend eine Art des geistigen Seins, beide aber sind Arten des Seins überhaupt. Überall läßt sich also nun dies Sein wegdenken. Es lösen sich aber so alle Subjekte in unendlich viele Prädikate auf; wenn ich nun überall diese Prädikate wegdenken kann, so bleibt mir zuletzt nichts übrig, als jenes selbstständige nicht Aufzuhebende, jenes nicht Wegzudenkende – das bloße Subjekt des Seins selbst, jenes Absolute, unbedingte, unmittelbare, intransitive Sein. Wir können dieses intransitive Sein auch das wesende Sein, vom altdeutschen Zeitwort „wesen“ abgeleitet, nennen. Das erste ist das Sein an sich, das zweite das Sein äußert sich, das ein Wesen – Subjekt äußert sich fort. Eine solche Verwandtnis hat es also mit jenem Absoluten, und man sieht vorläufig, daß es das möglichst minimum des positiven, daß es das möglichst negativste sei. Ist Gott in diesem Sinn sein das notwendig Existierende, so ist er bloße Möglichkeit, bloßes Subjekt des Seins. Diese

Folge

10 1. Folge wollte Cartesius nicht, aber indem er Gott,
als das nothwendig Dasjenige aussprach, gab er
einem andern Geiste Veranlassung, diese Folge
zu ergreifen, und dieser Geist war Spinoza.
Man könte es wohl scheinen, als ob sich Spinoza
auf diese bloße Subjekt des Daseyns beschränkte-
so müßte einer einwenden; aber Spinoza nimt
Gott als die einzige Substanz, und diese ist
ihm nicht das bloße Subjekt des Daseyns – er nimt
es das blinde, bestimmtlose Daseyn, das bloß ob-
jektive, bestimmtlose Dasjenige. Aber das bloße
Subjekt des Daseyns ist aber der Begriff, der
unwillkührlich übergeht zum Begriff des blindlings
existirenden; jenes Daseyn ist gar nicht festzu-
halten, sondern geht vermöge dieser Ab-
straction blindlings und nothwendig über in
den Begriff des bestimmtlosen Dasjenigen.–

Spinoza, geboren zu Amsterdam 1632 ist als
unmittelbarer Nachfolger des Cartesius anzu-
sehen. Cartesius hatte noch einen Beweis
der Gottheit aus der allgemeinen Religion er-
halten, und ihn zugleich in Ansehung des Daseyns
10 2. als das nothwendig Dasjenige erklärt. Spinoza
aber hielt sich bloß an diesen Begriff des
nothwendig Dasjenigen. Wer nun den Eingang
in die Lehre von Spinoza finden will, muß
fragen, was denn noch übrig bleibt, wenn man sich

bloß

bloß an diesen Begriff fält? Man muß gestehen, daß aller Mißbrauch bloß auf dem Prädikate der Dinge beruhe, so läßt sich ein zweifaches Prädikat unterscheiden: 1) das prädizierende, gegenständliche Prädikat, das einzige prädikat, wenn ich von der Existenz Gottes und der Dinge spreche; denn das bloße Wesen hat an sich jenes prädizierende Prädikat nicht, dieß ist ein zum Subjekte hinzukommendes, ist also a priori bezweifelt, d.h. weil ihm ein reales, nämlich das Subjekt wegnehmendes, ist es dem Zweifel unterworfen. 2) Jenes nicht bezweifelte, aber auch vom Wesen nicht wegzudenkende Prädikat, das reine wesentliche Prädikat, das, wenn so gedacht, noch kein Prädikat hat; da es aber doch nicht ohne Prädikat gedacht kann, so ist es nur das nicht Nichtprädikatwerdende, das Wesen des Prädikats. Darauf reduzirt sich nun das notwendig prädizierende Wesen, also auf Gott nach dem Begriffe des Cartesius. Alles gegenständliche Prädikat, alles Prädikat im positiven Sinn, läßt sich am Wege der Abstraktion wegdenken, was nun zuletzt übrig bleibt, ist jenes Subjekt des Prädikats, das reine Wesen, nicht das positive ὄντος ὄν des Plato, sondern das bloße ὄν der Eleaten, denn Plato setzt sein ὄν τος ὄν entgegengesetzt. Cartesius hält nun den Begriff des vollkommensten Wesens fest, während sich Hegel dieses Ausdrucks 10. 3

von

von Gott als ursprünglich enthält. Es fällt sich bloß an den Begriff der notwendigen Existenz, und könnte so zu seinen negativsten Prädikaten, von denen man bisher kein Prädikat aufgeben kann, weil dies über seinen Begriff hinausgeht. Dies Prädikat kann aber gradezu keine Vortrefflichkeit, sondern es muß wiederum ein Mangel sein, nichts positives, sondern gerade das Negativste, das bloße negativste Prädikat, nicht das über seinen Begriff hinausgehende. Das Prädikat aber, das wir dem vollkommensten – Gott nach Cartesius – beilegen müssen, muß ein wenigstens positives Prädikat sein. Selbst das Prädikat, das wir den Dingen zulegen, muß ein positives sein; nur nicht wie positiv, sondern zweifelhaft, weil jenem Prädikat jenes ein Nichtsein vorhergeht oder vorhergehen kann, während Gottes Sein das positivste ist, denn kein Nichtsein vorhergeht, bei dem keine vorhergehende Potenz oder Möglichkeit gedacht werden kann. Gott, <u>wenn</u> er ist, ist gradezu; <u>daß</u> er aber ist, bleibt außerhalb des Begriffes. Indem wir hinzusetzen: <u>wenn</u> er ist, so erklären wir, daß das Prädikat Gottes das absolut unbegrenzte sei, – ein unmittelbares Sein; erstens wir aber diese Einschränkung weg, wie Cartesius es getan, so ist dieses Sein ein prius gegeben, und es ist nicht mehr das Un-

Sein-

syzygetische; denn es müßte die Natur Gottes als vorausbegriffen angenommen werden, der erst das Ding folgt. Wäre nicht das ganze ontologische Argument unrichtig, so wäre Gott das a priori existierende, d.h. seine Existenz hätte in seinem Wesen ein prius – doch dies ist gegen allen Begriff Gottes. Zwar noch besser ist es, ihn als das absolute prius, das bloße Subjekt des Dinges selbst zu erklären, wie es Spinoza tut.– Indes haben wir einen Einwand zu erwarten, nämlich man könnte sagen: Aber bei Spinoza ist Gott gerade das Gegenteil von einem Subjekt des Dinges, er ist ihm das blindlings, das subjectlose Ding, das bloße Object. der bloße Subject ist seinem Wesen nach das, was das Ding noch vor sich hat, als ein mögliches, künftiges. Aber die Substanz des Spinoza hat das Ding hinter sich. das Subjekt ist die bloße Möglichkeit des Dinges, noch frei vom Ding; die Substanz des Spinoza ist aber nicht mehr frei, sie ist das Actuale, das blindlings- und nun in so fern nothwendig Dingende.– Die Auflösung dieses Einwurfs liegt darin: Den Begriff des bloßen Subjekts ist in seiner Abstraction nicht zu erhalten, sondern geht unmittelbar über in den Begriff des blindlings Dingenden, er könnt gleich zum Daseinsding als das blindlings Dingende. Als Subject des Dinges hat es nichts vor

10 4.

Leib

sich, als das Prädicat zu setzen. Um dieses zu zeigen müssen wir wieder zurück auf jenen ersten Begriff des Subjects. Wenn die Philosophie gleich anfangs den von Cartesius vorgeschlagenen Weg des Zweifels, der Abstraction einschlägt, so könnt sie zum
11 1/ Begriff des nothwendigen Seyns, des Subjects des Seyns. Was ist aber jenes Subject des Seyns? Nicht das im Prädikat seyende, es ist als Subject gesetzt nicht zugleich auch seiend, es ist der bloße ὄν, die bloße Möglichkeit des Seyns, aber noch nicht das wirklich Seiende, wie z. B. der Mensch das Subject der Krankheit ist; aber als dieses Subject ist er noch nicht der Kranke, sondern nur der krank ~~seyende~~ seyn könnende. Es liegt in ihm die Möglichkeit des Krankseins. So ist jenes Subject nicht das im gegenständlichen transcendiren Sinn Seyende in diesem Sinn ist es vielmehr das Nichtseyende, sondern es ist bloß das Seyn Könnende. In diesem Subjecte des Seyns liegt nun wieder ein doppeltes Seyn: 1) das Seyn, wovon es die Voraussetzung, Möglichkeit, das Subject ist; 2) das Seyn, dessen Voraussetzung es nicht ist, sondern mit dem es ist, quo est, das immanente, wesentliche Seyn. Hier könte man nothwendig einwerfen: Es fände hier ein neuer Widerspruch statt, denn das nicht nicht seyn Könnende wäre jetzt bestimt als das seyn Könnende, also nicht als

noth-

nothwendig Dasjenige. — Aber was bloß in der Suppposition, intransitiv betrachtet, das was sich nothwendig Dasjenige ist, das wird jetzo transitivo wiederum das Ding können. Da das absolute Subject nichts anderes ist, als das Suppositum das Dasjenige, das Ding können, das nicht zu thun hat, als zu sein, so ist es eben darum im transitiven Sinn das nur sein können, das nur in 11 2.
Ding Abhängende, und dasjenige das nothwendig Dasjenige, also nur in diesem (transitivem) Sinn das nicht nicht sein können. Diese beiden Begriffe fließen nun unwillkührlich zusammen, und so nun bei Spinoza. Das absolute Subject des Dinges nennt er causa sui, i.e. causa suae existentiae, und so bestimmt er Gott; die Ursache seiner selbst, d.h. das Subject des Dinges ist, dessen Wesen die Existenz zur unmittelbaren Folge hat. Spinoza spricht nun vom Subject des Dinges in seiner causa sui; aber weil dies nicht still steht, sondern unmittelbar in den Begriff des Dinges übergeht, so hebt sich ihm diese Ursache als Ursache auf, und wird Substanz, jenes blindlings seiende Substanz, d.h. die Ursache hat sich in Abhängung vernichtet, und ist Ding geworden. Es ist dies eben das eigenthümliche des Spinoza, dass er sich in seinem Resultat des Denkens nicht mehr bewußt ist, und in diesem

Un-

menschlichen Abhängigkeit liegt das Abhängigmachende des Spinozismus. Man kann sich seiner nicht erwehren, sobald man eingedrungen ist, die Philosophie von seinem Wesen des Geistes abzuleiten. Jenes blendende Gemälde verschwindet uns als das Einzige. Das Bildnis des Geistes, wie er ist, ist schon in der unmittelbaren Möglichkeit des Geistes, geht also im Geiste selbst über. Es ist das ein wirklicher Geist, der von dem man keinen Anfang weiß, also weder nur das blendende Ewige. Abhängigkeit von diesem blendenden Geiste, als dem nicht eigentlich Gewollten, sondern nur nicht Abzuhaltenden und wie besinnungslos vor diesem fatale im höheren Sinn der Worte verliert Spinoza alle Freiheit des Denkens, er wird so überwältigt, daß er alle Begriffe des wissenschaftlichen Denkens verliert. Es ist im Spinozismus Alles richtig, nichts ist vorzudenken, alles Denken ist durch ihn zur Ruhe gebracht. In diesem Sinn kann man wohl das System des Spinoza als das beruhigendste erklären, wie er selbst sagt. Es ist das System des vollendetsten theoretischen und praktischen Friedens, der wohltätig verschieden kann unter den Bürgern eines wie richtenden Denkens, wie er früh ist, selbst sicher, die Gesetzen Anderen am sinnlichen Wesen nicht stören zu müssen mag. Die Worten des Lucrez:

Suavis, mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem.

de natura rerum II. 1. 2.

Spi-

Spinoza hat mit seinem Anfang alle spekulativen Fragen auf. Sein einfaches System, in dem nichts vorgeht, nichts zweifelhaft ist, hatte von jeher einen besonderen Reiz, und auf die tiefsten und innigsten Gemüther eingewirkt. Es ist auf nie zur völligen Unbegreiflichkeit gekommen, sondern tritt selbst heute noch immer wieder hervor. Noch nie überwältigt, bleibt es immer noch Grundlage der neueren Philosophie. Jeder, der eine selbstgegründete Philosophie besitzen will, sollte wenigstens seine Ethik kennen, besonders, da man jetzt leichter zu seinen Schriften kömmt, als ehemals wo sie äußerst selten waren, seitdem Prof. Paulus in Heidelberg eine Ausgabe derselben besorgt hat. Von Cartesius soll man wenigstens seine Meditationen und de methodo kennen. 11 4.

Bis jetzt haben wir bloß eine Genesis des spinozistischen Systems gehabt, das sich seines Ursprunges selbst kaum bewußt ist. Dieß jedoch war das Wichtigste, und das System selbst folgt in gedrängtester Kürze.

Sein System.

Da wollen wir also mit dem Prinzip des Spinoza beginnen. Es sagt von der unendlichen Substanz, sie sey causa sui, d. h. Alles, zu dessen Natur es gehört, zu existiren, dann es auch in transcendentem Sein unmöglich ist, nicht zu seyn, also das objektive Seyende.

Seine

Seine Substanz ist das unaufhaltsame, das mit unbeschränkter Gewalt Seiende. Dieß verhindert jedoch nicht, diese causa sui auf doppelte Art zu betrachten, 1) in so fern das Sein schon aus der Natur des Wesens gefolgt ist; so betrachtet es Spinoza; das ist ein Sein unmittelbar übergegangenes Wesen, setzt es die unendliche Substanz. Obgleich nun dieses Wesen nicht vor dem Sein, sondern unmittelbar als seyend gesetzt ist, so existirt hier doch eine doppelte Setzung: 1) das Setzen des Wesens in seiner Supposition, an und vor sich (: besser gesagt als: „an und für sich"; an und vor beziehen eben an und derselben :) das immanente, intransitive Sein. Wir setzen also das Wesen an und vor sich selbst in seinem verhaltenden, intransitiven Sein. 2) das Setzen des Wesens als posteriores, als vermitteltes Sein – causatum, als Seiend, wobei jedoch wegen des totalen Übergangens ins Objekt, das Subjekt aufhört, Subjekt zu sein, sich selbst verliert, und nun noch als Objekt da ist, als blindes, subjektlos Seiendes. Bei diesem Punkte (: das sich selbst verlorene subjektes :) nimt es Spinoza, und ist nun auf ganz verfällt von diesem Begriff des blindlings und unendlich Seienden, der alles Andere abweist, wovon alles Denken wegstürzen muß. Aber es sinnes, und auf das Subjekt zurückzugehen ist auf unmöglich, da das Subjekt untergegangen ist im Objekt selbst, ganz Objekt ist. Diese unendliche

Sub=

Substanz ist nun für Spinoza Gott. Dies ist nur die Folge von der Art, wie Cartesius Gott als das nothwendig Existirende definirt hat. Denn Cartesius selbst bedient sich von Gott schon der Ausdrucks causa sui, d.h. Gott sey durch sein Wesen die causa efficiens seiner selbst, nur dass er in seinem System auf den Begriff Gottes erst zuletzt gelangt, da Alles Andere schon in Bestimmtheit gestellt war, wie die ehemalige Naturphysik, die zuletzt von Gott sprach, nachdem sie zuerst die Unbestimmtheit der Natur, und die Existenz des menschlichen Willens zu bestimmen gesucht. Gott als den Anfang zu setzen, – diese grosse Veränderung ging durch Spinoza fort, und schon dadurch wurde er Epoche. Indem er nun Gott als den ersten Begriff hatte, kann man sagen, sein System sey ein ungeheurer Cartesianismus mit den Veränderungen, die daraus natürlich entspringen mussten. Gott ist ihm principium cognoscendi et essendi, während Cartesius als principium cognoscendi sein cogito ergo sum, angibt. Das principium essendi ist ihm auch Gott, – aber Sein und Denken kann und muss bloss seine Quelle haben. Die völlig veränderte Ordnung ist also der erste Unterschied dieser zwei Systeme. Spinoza geht von dem geschlossenen System aus, nicht von dem ihm Ersten, wovon er aber Anderes kennt, aber nicht durch sein sub-

12 2.

subjective Unentbehrlichkeit, wie Cantor sie nennt: A ist, also muß ich auch annehmen, daß B, C, ff. seyen. Dieß Erste nun für Spinoza ist Gott, und so faßt er Alles nur für mich, in so fern es von Gott kömt, oder so, wie es in Gott ist. Denn das Herkommen von Gott ist schon auch ein in Gott Seyn, weil schon Gott die unendliche Substanz ist, kein fremder geschaffener Geist, der die Dinge außer sich setzen könnte. Die Dinge haben keinen Raum außer ihm, alles ist in ihm, weil er der Unendliche ist, und Dinge nicht außer dem Unendlichen seyn können.

So sind sie ihm also bloß bestimmte Formen oder Arten, in denen sich das Göttliche darstellt, nicht daß Gott durch sie beschränkt würde, sondern jedes Ding
12 3. enthält bloß das Göttliche in sich ausgedrückt, die Gottheit selbst aber geht über alle Formen hinaus, eben, weil er jede Form ist, und bleibt somit frei, da keine bestimmte Form gebunden, während der Mensch nur in seiner Form existirt, da sie gebunden und somit nicht frei ist; Gott aber geht über jede hinaus. Wir können aber, so müssten einen einwerfen, in Gott diese Beschränkungen des Seyns? Spinoza sagt: Jene in Gott gesetzten Bestimmungen – die Affectionen der göttlichen Substanz – folgen auf keine andere Weise aus der Natur Gottes, wie die Affectionen eines Dreiecks aus seiner Natur folgen, und zu ihm gehören. Es ist dieß aber

im

im Grunde nur bloß negativer Begriff, womit er nur eine bloß logische Folge statuiren wollte. Die Dinge folgen so aus Gott bloß logisch, nicht real, und es besteht so kein Band, sondern nur eine nothwendige Zusammensetzung. Es gibt bloß den Zusammenhang, nicht aber die Art und Weise desselben an. Hier trennt sich Spinoza völlig von der gegebenen Ansicht. Wenn wir aber nun einen bloß logischen Zusammenhang annehmen, so müssten wir doch einen Beweis. Spinoza aber gibt keinen Beweis, wie der Geometer beim Dreieck, er sagt bloß, dass die Dinge aus der Natur Gottes folgen, aber weil ihm Gott bloß das Objekt ist, während doch alle Begreiflichkeit, alle Möglichkeit der Begreifung im Subjekt liegt.

Wie die Affectionen eines Dreiecks ruhig und ohne Bewegung mit demselben gesetzt sind, so auch bei Spinoza die Dinge mit der Natur Gottes. Zwar 12 4.
nimmt er ein Mittelglied an, und zwar könnte irgend eine stätige Folge von Momenten, als Ableitung von der höchsten Idee bis zur niedrigsten Abstufung der Dinge annehmen. Aber jene Mittelglieder verhalten sich bei ihm folgendermaßen:

Als erste Vermittlung nimmt er das unendliche Denken, und die unendliche Ausdehnung, als unmittelbare Attribute der unendlichen Substanz, d. h. als unmittelbare Form, unter der die unendliche Substanz existiren kann. Diese sind ihm

nun die zwei Formen, jede in ihrer Art unendlich, Gott aber ist das absolut Unendliche. Es scheint nun, Spinoza müsste auf den Begriff des Wesens, auf sein Subject des Denkens zurückkommen, indem er die Substanz als Subject des Denkens in den beiden Formen annimmt; die Substanz sei causa sui, das sich selbst Setzende, das nur unter den Formen des Denkens und der Ausdehnung vorkommende. Aber so würde man die Eigenthümlichkeit des Spinoza verfehlen, man würde ihm Bestimmungen leihen, die ihm fehlen, und die erst einer späteren Philosophie entwickelte. Hierin lag offenbar eine Dualität, denn jedes sich selbst Setzende ist setzend und gesetzt; hiermit hätte sich nun jene Dualität des Begriffes aufgelöst, denn das Denken wäre das Setzende und die Ausdehnung das Gesetzte. Aber Spinoza fasst seine letzte Dualität nicht in der causa sui, er fällt den Begriff nicht fest, und die causa wird ihm unmittelbar zur Substanz; die Attribute verwandelt sich ihm als Attribute, das sich selbst Setzende wird vom Denken verschlungen, und verliert sich in sich selbst. Das Denken ist ihm Subject-Object, und so verliert er alle Tragik des Denkens.

Aber wie kömt nun Spinoza zu einer Dualität, was veranlasst ihn zu den zwei Attributen? Da Spinoza der eigentliche Anfänger und Urheber der Realphilosophie, entgegengesetzt dem Scholastizismus ist,

ist, wie bekannt ist, dass er seine Gewissheit der Attribute nicht von der unendlichen Substanz selbst ableitet.[2] Er leitet sie nicht von der Substanz, sondern von der Gewissheit des Cartesius her, und zeigt hiermit ganz deutlich seine Verwandtschaft von Cartesius.— Gott ist ihm zwar nicht mehr bloss der occasionelle Vermittler, wie bei Cartesius, der Gott als Vermittler bloss gelegenheitlich, bloss da, wo der Parallelismus zu wirken nicht hinreicht, annimt. Gott ist bei Spinoza die bleibende Einheit, der immanente Vermittler des Denkens und der Ausdehnung,— er ist beides zugleich selbst. Doch ist dies nicht so zu nehmen, dass das Denken auf die Ausdehnung wirkte, dass man z. B. die unorganische Natur als ein Zurückbleiben des einen Attributs— des Denkens, wo das ~~ausgedehnte~~ ausgedehnende Attribut das andere hinwegdrängend hervortritt, ansähe, oder so, dass das allmälige Hervortreten des denkenden Attributs allmälig der Annäherung zur unorganischen Natur bewirkt. So wäre es möglich bis in die Leblosigkeit der empirischen Dinge zu dringen. Aber dies ist dem Spinoza fremd. Denken und Ausdehnung bleiben von einander getrennt, wie sie es bei Cartesius gewesen. Beide bleiben ohne Wechselwirkung, keines erklärt das andere. Die Verwandtschaft des Körpers gehen vor sich ohne allen direkten Antheil

der

der Teile und ungetrennt. Sein System ist also eine unmittelbare Einheit der Substanz bei einer Getrenntheit der Attribute; diese haben nichts gemein untereinander, als daß sie alle einer Substanz entsprungen sind. Ihre Entgegensetzung ist derselbe, wie bei Cartesius. Also ist jene Einheit eine bloß äußerliche, formelle Einheit, wenigstens ist weiteres Leben, wenn dann die beiden Teile bleiben wie etwas tot und einander fremd, wie bei Cartesius. Diese Zusammengehörigkeit, diese Entgegensetzung der Attribute nicht a priori d. i. aus der Realität der Substanz zu begreifen sucht, so bleibt sie ihm eine unerklärt, und er kann keine Notwendigkeit der Attribute setzen. Er findet diese Attribute nur der Substanz an, leitet sie nicht von ihr ab, läßt sie nicht aus ihr entstehen durch einen actus der sich selbst Setzens. Spinoza nimt also diese beiden Attribute bloß a posteriori, bloß auf durch Erfahrung auf, weil er sieht, daß die Welt nicht allein Materie, sondern auch Geist und Denken ist. Wäre sich Spinoza selbst der Notwendigkeit seines Systems bewußt gewesen, so hätte er keinen Dualismus gegeben. Denn das Ausgedehnte ist das Unterscheidende, das Denken folgt erst, weil es das Begreifende des Ausgedehnten ist, weil er einen Gegenstand fordert,

VB 3.

wo-

worauf es sich bezieht, und dieses Gegenstand muß das Ausgedehnte sein. Beide Attribute sind also nicht zugleich. Denn die Ausdehnung könnte sein, ohne begriffen zu sein, d. i. ohne Denken; aber das Denken setzt die Ausdehnung voraus, kann ohne sie nicht sein, weil etwas da sein muß, was sie begreifen kann. So bezieht sich z. B. der menschliche Geist als Modification des unmittelbaren Denkens nur auf das Sein als Modification der unmittelbaren Ausdehnung.— Das unmittelbare Denken ist also zwar nach der unmittelbaren Ausdehnung, diese muß vor dem Denken schon gesetzt sein. Nimt man nun an, daß sich die unmittelbare Substanz in der unmittelbaren Ausdehnung nicht völlig erschöpft, so ist man genöthigt, sie in einer höheren Stufe nochmal zu setzen, und diese müßte sich dann zu jener verhalten, wie der Begriff des unmittelbar Ausgedehnten zur unmittelbaren Ausdehnung selbst. Da könnte man allenfalls der hinzukommen. des unmittelbaren Denkens erklären. Aber da müßte man eine Substanz haben, die in ihrem Uebergang zum Sein noch bewegt wäre, und diese wäre schon eine dem Spinozismus fremde Ansicht.— Ferner ist das Verhältniß zwischen beiden Attributen nicht wieder; als: das Ausgedehnte setzt nichts voraus, ist das Festgesetzte,

das

das Denken aber folgt erst, da es nicht ohne das
Ausgedehnte sein kann, es ist also das Zweite-
gesetzte. Wenn der Name substantia extensa ist
13 4. richtig, zeigt sie Leiden an, bewirkt, daß sie
ursprünglich nicht ausgedehnt ist, sondern erst
dazu gebracht worden sei, sie ist also eine bloße
potentia existendi; eine ruhe dem Nichtexistenten
in der Existenz übergetretene Substanz. In dem
Begriff substantia extensa wird die potentia auf
diese Art repraesentirt zu werden, vorausgesetzt. Sie
tritt also erst in die Existenz über aus der potentia
existendi, wenngleich sie aber, wenn sie in das Sein
übertritt, gleichsam ihrer Natur zu sein, wie
es schon die etymologische Bedeutung von existo
angibt, das aus dem griechischen ἔξισταμαι außer
sich selbst sein, natürlicher Weise abgeleitet ist.

Die ausgedehnte Substanz des Spinoza ist
also eigentlich der Gegenstand von dem, was
wir absolutes Subjekt des Seins genannt haben.
Dieser ist also bloßes Subject absolute Tunlichkeit,
höchste Intensivität, bloße potentia existendi,
also auch absolute Leerheit. Wie sie aber in
das Sein übergeht, dann setzt sie auf, diese
potentia zu sein; sie ist dann außer sich gesetzt,
sich selbst nicht mehr besitzend, und so seiend
selbst abhanden stellt sich uns der Ausgedehnte
des Spinoza dar. Spinoza hat wohl außer dem

Ob-

Attribute der räumlichen Ausdehnung aus die räumliche Substanz ~~als bewegend zwischen~~ des Denkens, das denkende Attribut, allein diese Identität des Denkens und der Ausdehnung ist als ein lebendiges Band zu denken, so daß die räumliche Substanz als bewegend zwischen beiden stände, diese befindet sich vielmehr starr und unbeweglich zwischen ihnen, sie setzt die Attribute 14 1/2
nicht, sie ist sie bloß an sich, also nichts Lebendiges.
Es ist auffallend, daß Spinoza nur von räumlicher Substanz spricht, da doch das Ausgedehnte für sich allein und zuerst gedacht werden kann. Das Ausgedehnte kann eher gedacht werden, als das Denken, aber nicht umgekehrt, weil das Denken nur das Begreifen des Ausgedehnten ist. Er hätte also eigentlich bloß das Ausgedehnte setzen sollen; daß er aber gleichwohl diesem das Denken entgegengesetzt hat, ist nur dem Einflusse der Wirklichkeit zuzuschreiben. Weil Descartes die Welt in diese zwei Reiche abteilt, postulirt auch er diese Dualität der Natur. Von der Substanz hat er diese Zweiheit nicht abgeleitet.

Doch ist diese Dualität viel werth, und in ihrer Anerkennung liegt der Keim einer höheren Systeme. Gerade Descartes ist diese Systeme so anregend, weil die Keimkörner einer höheren

Sect=

13.

Entwicklung in ihm gesetzt sind. Auch innerhalb seiner Substanz als System einer bloßen Notwendigkeit da Gott die Dinge nicht setzt, sondern sie schon mit ihm gesetzt, schon in ihm sind; ein Setzen außer sich ist Gott nicht möglich; es findet von Seite Gottes und der Dinge keine Losreißung statt, und so erklärt Spinoza die Welt als eine ewige Emanation der Gottheit — auch als solches ist der Spinozismus einer höheren Entwicklung fähig.

14 2. In seiner Philosophie stellt Spinoza die Vergeistigkeit des alten Testaments dar, — er war auch ein großer Denker. Die spätere Entwicklung sieht sie nicht, aber sie liegt in ihr; die verschlossene Knospe kann sich noch zur Blume entfalten. Die Philosophie des Spinoza ist wie die hebräische Schrift — eine Schrift ohne Vokale, die Vokale fügte erst eine spätere Philosophie bei. Sie selbst spricht sich nicht aus. Die Frage über das Verhältnis des Endlichen zu den endlichen Dingen läßt sie unbeantwortet, sie sagt bloß, die Dinge seien mit Gott gleich ewig. In so ferne faßt sie in der Philosophie des Spinoza an der Ausschließlichkeit. — Wenn könte den Gang der Philosophie übersprungen mit dem Gang der alten Kunst vergleichen. In ältester Zeit waren die Götterbilder nichts, als rohe Steine — ein Zeugnis der Anfänglichkeit von der Substantialität, erst später wurd der Mensch nachgeformt. Auch ein-

unser Subject des Dings ist das blindings und formlose Dynamis. Dies zeigt sich auch in der religiösen Entwicklung. Weil nun das blindings Dynamis allein als wahres Bild der göttlichen Macht wurde, darum wurde nun diese unförmlichen Steine. So in den ältesten Zeiten Griechenlands, wo diese rohen Blöcke von Menschenhänden unberührt blieben. Erst später wagte man, aber nur mit zögernder Hand einzelne menschliche Züge anzudeuten, und so entstanden allmählig jene ägyptischen Bildwerke mit geschlossenen Augen, anliegenden Armen und zusammengebundenen Füßen, bis endlich Dädalus es wagte, freistehende Götterbilder zu schaffen, und so jenen Begriff der Menschlichkeit ~~Gött~~ göttlichen anzudeuten.

Der Gott des Spinoza ist ganz in der Notwendigkeit gesetzt; denn die Notwendigkeit ist Subject, aber bei Spinoza ist Gott wieder Objekt; die Dinge folgen aus Gott, aber ohne Bewegung, ganz still, wie aus der Gleichseitigkeit eines Dreiecks die Gleichheit der Winkel folgt; der Zusammenhang dieser Dinge mit Gott ist bloß logisch, aber dies erklärt es nicht. Es sagt bloß, daß es statt finde, und nennt Mittelglieder an- jene beiden Arten des Denkens- unendliche Ausdehnung und unendliches Denken. Aber das Subjekt fehlt ihr

14 3.

Fichte

sich in diesen Attributen nicht auf, tritt nicht als Band derselben hervor.

Auf die Frage, wozu Gott gerade diese Attribute habe, antwortete Spinoza bloß, weil in der menschlichen Natur keine anderen bekannt sind, bloß diese zwei erkennbar wurden. Also liegt nun in dieser Duralität keine Notwendigkeit. Gott könnte eben so gut noch mehrere Attribute haben. Der Grund liegt nicht in der Substanz selbst, sondern in der menschlichen Natur, wo sich bloß zwei zeigen. Diesen Attributen gibt er nun jedem wieder zwei untergeordnete modos; unter dem unendlichen Verstande Setzung und Ruhe als unmittelbare Attribute, und so unter dem unendlichen Denken die zwei modi: Verstand und Willen. So finden wir wieder neun Mittelglieder, ohne den wirklichen Dingen nahe zu kommen. Die ganze Folge des Spinozistischen Systems ist also:

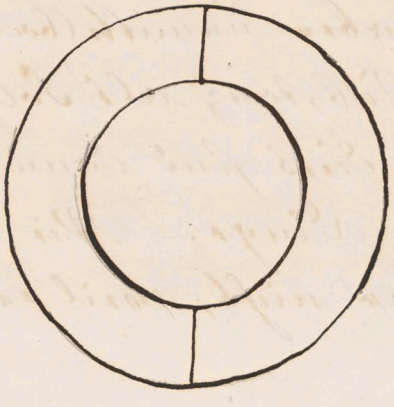
Unendliche Substanz

unendliches Denken	unendliche Ausdehnung.
Wille und Verstand.	Bewegung und Ruhe.

14 4. Daraus entstehen aber unmittelbar die Affectionen der unendlichen Substanz als Folge jener Attribute und modi, und diese sind dann erst die denkenden oder ausgedehnten Dinge. Wie aber diese Dinge entstehen, sagt er nicht, weil er keinen Uebergang

des

das Unendliche ins Endliche unmittelbar überzugehen weiß, so gibt er ihm einen bloß vermittelten Zusammenhang. Jedes einzelne endliche Ding ist zum Denken und Wirken bestimmt, ~~in so fern dieses wieder von etwas Anderem bestimmt wird.~~ aber nicht schlechthin von Gott, sondern nur von Gott, als dem affizirten. Die Dinge sind von Gott bestimmt, in so fern dieser wieder von etwas Anderem bestimmt wird. So leitet er eins vom Andern ab. Jedes Ding kann nur durch Zurückgehen ins Unendliche erklärt werden. Die folgen, wie Spinoza selbst sagt, aeterno modo aus Gott. Also sind alle Dinge, die waren, sind, oder sein werden durch die Natur Gottes mit seiner Idee ein für allemal, ewiger Weise gesetzt, unvergessen ihrer schreibaren Gesetzmäßigkeit in der Zeit. Wie löst sich nun dieses Ewige gesetzt sein mit seinem Zurückgehen ins Unendliche zusammen vereinigen? Zur Erklärung sagt Spinoza folgendes: Wenn sich zwei verschiedene Kreise, in einander liegende, aber doch excentrische Kreise, eingeschrieben wie folgende Figur:



15 1.

Es findet nun für eine räumliche Differenz der Distanzen beider Perigäen statt; doch läßt sich ein Minimum und Maximum dieser Distanzen angeben. Wenn sich nun innerhalb dieser Grenze eine flüssige Materie bewegte, so würde sie gemäß der räumlichen Verschiedenheit der Distanzen räumliche Veränderungen annehmen können; aber trotz dieser Menge von Bewegungen und Veränderungen ist diese Mannigfaltigkeit nichts desto weniger mit der Idee der Figur selbst gesetzt; es ist nicht ein endloses, sondern ein geschlossener Raum, in welchem diese Räumlichkeit eingeschlossen ist. So verhält es sich auch mit der Natur Gottes, sie ist räumlich unveränderlich, und doch ist mit ihr die Menge der veränderlichen endlichen Dinge gesetzt. Jedes Endliche ist nun durch ein anderes Endliches zum Teil bestimmt, weist also auf ein anderes, dasselbe Bestimmendes zurück, und so ins Unendliche. Alles aber ist in Gott eingeschlossen und begriffen. Spinoza läßt also das Endliche eigentlich nicht entstehen, sondern es ist gleich ewig mit Gott.

Dies ist wohl an sich einleuchtend, wie räumlich mit der Idee Gottes eine Menge von Dingen gesetzt sei, wenn Affectionen der Substanz gesetzt sind, so daß von ~~Gott~~ Affect zu Affect fortgegangen werden kann. Aber warum hat

Der

die unendliche Substanz gerade Affectionen? Warum ist sie nicht eine unendliche? – Diese Coincidenz lässt Spinoza unbeantwortet. Denn Bestimmung – und Spinoza setzt jedes Ding als Bestimmung der unendlichen Substanz an – kann nur gedacht werden, wo Bestimmtheit ist; aber das Sein der unendlichen Substanz ist bestimmungslos und schrankenlos, kein sich selbst beschränkendes und reflektierendes Sein. Es setzt also Bestimmungen in die ~~Sub~~ unendliche Substanz, weil sie die Dinge nur als falsche Bestimmungen betrachten kann, weil es ihm unmöglich ist, sie von einem andern Orte aufzufassen. Aber diese Dinge sind dann als endliche Dinge Negationen der Unendlichkeit. In dieser Notwendigkeit setzt sie in die unendliche Substanz Bestimmungen. Aber warum denkt Spinoza überhaupt nur Dinge? Dass es Dinge gibt, weiss er nicht a priori, nicht aus der Substanz selbst, sondern nur aus der Erfahrung. Weil er die Dinge sieht, gibt er der Substanz Affectionen. Gäbe es keine Dinge, so würde er keine Affection der Substanz annehmen. Die Dinge sind ihm nicht vom Prinzip, sondern andererseits gewiss. Obgleich nun bei ihm nur die unendliche Substanz aber nicht die endlichen Dinge Wahrheit haben, so hätte er doch

15 2.

vor-

woraus die absolute Existenz der Dinge erklären sollen. Das Sein der Dinge läuft nur auf eine Negation des Seins hinaus, sie sind nicht positiv; aber wodurch diese Negationen des Seins? Sie müssen erklärt und zwar aus der Substanz selbst erklärt werden. Der Spinozismus zeigt sich also auch von dieser Seite als unvollständig in seiner Entwicklung. Hätte er die lebendige Substanz erfunden, als die sich selbst Setzende, so hätte er aus jener Dialektik des Setzens und Gesetztseins schon die Dialektik der Dinge bestimmen können. Wenn unendliches Denken und unendliche Ausdehnung in dem Verhältniss stünden, dass sich selbst Gesetzte wieder in sich zu setzen so müsste man schon Abstufungen annehmen. Die 15 3.
Modificationen der unendlichen Substanz müssten entweder selbstständige oder wenigen selbstständig sein. Es müssten aber dann auch im Denken selbst Modificationen sich finden lassen, und so könnte man die Affectionen der unendlichen Substanz erklären. Aber dieser Gedanke ist Spinoza fremd, und sein System ist schon als unentwickeltes falsch. — Sonst aber erfordern sich auch andere Anklagen desselben. Zuerst beschuldigte man ihn des Pantheismus, ein Wort, dessen sich viele bedienen, um aus dem Nichtverstandenen ihren oberflächigen Sinn auszubeuten.

Es

Es ist der Mühe wert, einiges über dieses Wort in Bezug auf Spinoza zu erklären. Die gewöhnliche Vorstellung ist: jedes einzelne Ding sei nach Spinoza, jeder Körper ein modifizierter Gott, so gäbe es so viel Götter als Dinge. Einige erklärten dies sogar einmal mit Fetischismus. Es setzte dies ungefähr den Fetischismus eines Wilden mit dem Pantheismus eines Hindu vergleichen. Wenn nun das alles Spinoza Gott genannt wird, so kann doch Gott nicht das Einzelne nicht im Körper sein? Aber der Begriff löst sich auf so denken: die Welt als All gedacht, wäre Gott gleich, nicht von ihm verschieden.— Versteht man darunter bloß die Collektion aller endlichen Dinge, so ist auch dieser Vorwurf falsch, den Spinoza sagt selbst, Gott sei das durch sich selbst Begreifende, die Welt aber das, 15 4.
was nur Gott und als Folge von Gott kann begriffen werden. Gott ist, cujus conceptus non conceptus alius rei eget; diese Lehre der absoluten Selbstständigkeit Gottes differirt toto genere mit der Unselbstständigkeit der Spinoza unter seiner Substanz selbst Substantia infinita, inconsiderata et jenseits. Nun bleibt noch der letzte Einwurf über, welcher sagt: die Welt sei zwar nach Spinoza nicht Gott, aber Gott sei die Welt.

Aber hieraus folgt nicht, dass Alles Gott, sondern nur,

nur, dass Gott Alles sey. Zugegeben muss dies, sey" den Sinn der Spinoza, so wäre dies ja viel= mehr ein Argument und allen Systemen man es freistehen noch stehen zu zeigen, wie Gott nicht Alles sey. Was könnte man aber von Gott absolut aussschliessen? Ausschneiden spielt dies nicht, es sei seinen Worten nach Alles, sondern nur seiner Existenz nach die Totalität aller Dinge; nicht an sich, in seiner Wesenheit, denn so ist es dem Spinoza eine absolute ~~Unbegreiflichkeit~~ Einheit. Das ist sicher nicht zuläs= sig, dass es richtig sei, zu sagen, Gott sey seiner Existenz nach Alles. Wenn man aber auch diesen Vorschlag machen kann, so ist das sicherlich noch nicht entscheidend; in diesem ein= zigen Punkt jedoch könnte wir dem Spinoza Recht= haben zuschreiben. Alle übrigen Anklagen die man gegen Spinoza richtete, sind schon in der hinsicht ungerechtfertigt und nicht beweisbar, als es ihnen nicht möglich war, das Gegentheil besser zu machen.

16 1. Wir haben zugegeben, im System des Spinoza sey" unmittelbar mit der Existenz Gottes die Existenz der Dinge gesetzt; wenn dies Recht= haben zu nehmen ist, so ist der Spinozismus allerdings Pantheismus, weil in Gott das All

To

τὸ πᾶν alles existierendes Formen sei, obgleich man dies nicht ausdrücklich Pantheismus nennen sollte. Ein solches System mag an sich wohl möglich sein; so lange aber die bösartige Substantialität in Ansehung der Art der Einheit zwischen Gott und Welt besteht; so lange die Größe jener Unterscheidung nicht genauer bestimmt ist, so lange hat jener Vorwurf gegen Spinoza seine individuelle Berechtigung, seine Wahrheit. Dasselbe ist zu sagen von einem anderen Einwurf, der dem Spinoza gewöhnlich gemacht wird, dass er nämlich die Persönlichkeit Gottes leugnet. Allerdings ist für Spinoza Gott nicht, als Person, und sein Wissen ist die allgemeine Substanz; genauer steht Gott zur Welt nicht in einem seinem, persönlichen Verhältnisse, sie ist bloß Folge seiner Natur, er ist dieselbe Ursache seiner Selbst, als der Natur, diese hat keine andere Ursache, er ist causa naturae, et causa sui. Da bei ihm nie bloß logischer Zusammenhang ist, so kennt er kein seines persönliches Verhältniß zwischen Gott und Welt. So lange aber die wissenschaftlichen Begriffe so beschaffen sind, dass sich alle Philosophen zum Pantheismus gezwungen fühlen, die Persönlichkeit Gottes sei wissenschaftlicher Weise nicht zu

16. 2.

begreifen; so lange kann man dem Spinoza seine nichts vorwerfen, und es bleibt nichts klar, als dass sein System das System blosser Nothwendigkeit sei. Nichts ist also Folge des freien Willens (der Gottheit) bewusst. Es ist ein Vorwurf, dem nicht Spinoza allein, sondern allen Systemen gemacht werden kann. Aber weil innerhalb dieser Grenzen der Nothwendigkeit ist sein System ein unentwickeltes, da die Substanz eine in sich verlorene ist. Es lässt sich also zuvor erwarten, dass dieses Nothwendigkeitssystem in dem folgenden Systemen entwickelt würde, ohne dass man die Nothwendigkeit aufhob, diese blieb unüberwindlich. Die Art wie die Dinge nothwendig aus der Substanz folgen, würde mehr entwickelt und erklärt, aber das nothwendige Verhältniss nicht aufgehoben.

Der menschliche Geist ist überhaupt und besonders in der Philosophie von einem Prinzip nicht abzubringen, bevor es nicht gänzlich entwickelt ist. Einzelne Einwendungen reichen nicht hin, um ihn abzubringen; das Prinzip verliert dabei nicht, sondern gewinnt nur als Unentwickeltes eine neue Stufe der Entwicklung.

Leibnitz f.

Das nächste in der Geschichte der Philosophie folgende System ist das Leibnitzische. (Leibnitz geb. d. 4. Jul. 1646 zu Leipzig). Dieses System wird ab als das dem Spinozismus entgegengesetzte und demselben entgegenstehende System genannt. Aber es verhält sich ganz anders; es ist vielmehr ein Versuch zu retten den Spinozismus muss zu verhüten und zu verbessern, als zu negiren. Was im System des Spinozismus ein entsetzliches ist – die aufgehobene Substanz, die Identifikation Gottes mit der Natur – dieses Aufgehobene, sagt man, nämlich Leibnitz hinweg. Leibnitz sagt: die Substanz der Welt besteht aus Centren von einander verschiedenen Vorstellkräften oder Monaden, die ein geistig sind. In diesem Sinne setzte also auch Spinoza das Aufgehobene schon entgegen, und insofern bekämpfte also Leibnitz, wie Spinoza, so bekämpfte. Leibnitz bekämpfte, seine Monaden seien alle nur geistige Substanz, setzt also

dieses

diesen Begriff nur dem als Theilen zusammengesetzten und in selbe theilbaren zukommen. – Leibnitz ist es sich gewiß, daß natürlich Denken und Ausdehnen gleich gültig sey. Aber auf diese Weise hatte es Spinoza auch schon gesagt, die Ausdehnung als göttliches Attribut sei nicht in Theile trennbar, sondern einfach; die Materie sei nicht theilbar, als Substanz nicht zusammengesetzt, nur insofern sie als abstrakt oder einzeln gedacht wird. Wenn man unter dem Materiellen das Zusammengesetzte versteht, so wäre die Substanz des Spinoza als ausgedehntes Attribut eben so wenig material als das Denken; das Attribut des Denkens wäre ihm nicht mehr Monad, als das der Ausdehnung. Spinoza sieht in der Monad der Ausdehnung nur insofern das Körperliche, als es als abstrakt oder einzeln betrachtet; sowie dem Leibnitz als das wesentlichen Vorstellung der Monaden dies entsteht. Leibnitz betrachtete die Monaden als das letzte aller geistigen Elemente. Hier

We-

Monade an sich ist nein unkörperlich, nine bloße Vorstellkraft, und dass nur seine Lasonderung der Massen allen Dinge. Das Sein besteht bloß in der Vorstellung. Es ist nur das, was vorstellt. Jede solche Vorstellkraft aber ist einfach, und nicht zusammengesetzt; mehrere zusammen aber bilden ein Ganzes, das auf relativ untergeordneten und übergeordneten Monaden besteht. Aber alle diese aber ist eine Summade eine dominierende Monade. Nur nun dieses Ganze, diesen Complex von Monaden so sieht, wie ihn Gott sieht, nur dann nur ein Ganzes, einen Zusammenhang existierer Kräfte erblickt, der sieht auf nur Existiert; der körperliche Raum aber steht nicht in diesem perspektivischen Mittelpunkt, sondern außer demselben; die Monaden vorstellen, und so entsteht eine vorherrschende Vorstellung, und das bloße Phänomen dieser vorherrschenden Monaden ist der Körperliche. Es ist also nur Körperlichen keine Realität, sondern es sind

bloße

Ebenbilder, wie z. B. der Augenblick, durch die Stellung wahrscheinlich. Durch die ~~Auf~~ wahrscheinliche (171.)
Proportion also, mit der wir die Monaden fassen, entsteht das Ebenbild, simulacrum eines entgegensetzten Dinges. Was nun aber Leibnitz für eine verworrene Vorstellung erklärt, das erklärt Spinoza durch seine abstrakte Extensionslosigkeit. Was wir in der Natur sehen, ist bloß Negation, der Sinn der Materie, der durch Abstraktion gewonnen wird; es ist immer, denn das Wesen ist bloß die reine, unteilbare Substanz. Nach Leibnitz aber ist jedes körperliche Ding ein Ganzes geistiger Kräfte, der Sinn der Körperlichkeit aber wird bloß durch die verworrene Vorstellung erzeugt. Welche von beiden Vorstellungen die richtigere sei, wollen wir untersuchen lassen. Hinein hat also Leibnitz wie Spinoza nichts gemein. Auf andere Art meinte man, ein Begriff der Monade einen Gegensatz Spinoza's zu finden. Jede Monade

sei

2.

für eine einfache, in sich abgeschlossene Substanz. Also
(1) einen mehrere Substanzen vorhanden, nicht eine einzige,
wie für Spinoza existirt. Es ist aber nicht so, denn
in dem Sinne, wie Leibnitz mehrere Substanzen
annimmt, nimmt sie auch Spinoza an, indem er von
unendlich vielen Modificationen d.i. Substanzen
spricht; und in dem Sinn, wie Spinoza eine einzige
Substanz annimmt, nimmt auch Leibnitz ungefähr ein
Welt- oder Universum, eine Alles dominirende Mo-
nade an. Diese ist ihm Gott; dieselbe einzige Substanz,
wovon auch Spinoza sagt, cujus conceptus non eget con-
ceptus alius rei, nennt Leibnitz Universum, die einzige
(17.2. unabhängige, die von dem abgeleiteten nicht begriffen
werden kann, wohl aber dieselben zu begreifen
vermag. So bedürfen auch bei Spinoza die Affek-
tionen sehr gedacht zu werden, der Voraussetzung
der Substanz. Der einzige Unterschied zwischen Leib-
nitz und Spinoza möchte in dem liegen, wie sich
Leibnitz das Verhältniß der abgeleiteten Monaden
zum Universum denkt. Er sagt dabei selbst: Deus

solus

solus est unitas primitiva (die einfache Substanz
des Spinoza), Deus solus est substantia simplex,
originalis (was Spinoza absoluta oder infinita nennt).
Hujus productiones sunt omnes monades creatae aut
derivatae (also nicht ein bloß logisches Verhältniß
wie bei Spinoza); diese aber: nascuntur, ut ita
loquar, per continuatas fulgurationes divinas (?)
per receptivitatem naturae creatae limitatas (die
continuirlichen Ausflüsse der Gottheit, die limitirt,
sind durch die Empfänglichkeit der Natur.

Also ist Gott allein substantia originalis, von
ihm alle übrigen Monaden producirt. Spinoza
sagt nicht producirt, aber auch bei Leibnitz ist
dieses Wort nur uneigentlich gebraucht. Es
ist kein fester Produzirer. Leibnitz gibt uns
überhaupt statt eines Begriffes nur ein Bild,
die einzelnen Monaden entstehen durch ein
Effulgüriren, ein Wetterleuchten oder Ausblitzen (17. 3.
der Gottheit, und um zu einer Bestimmtheit
der Dinge zu gelangen, sagt er, das Ausblitzen

Sei

für limitirt durch das im Verstande der Dinge, dieselbe in sich aufzunehmen. So aber müsste man der Creatur eine Receptivität zuschreiben, was sie für repugnirt. Leibnitz sagt, ob sey der Creatur wesentlich, limitirt zu seyn, aber nicht, wenn sie da ist. Aber wie ein Ding mit dieser Limitation entsteht, das soll erklärt werden. Vor der existirenden Creatur kann diese Limitation nicht seyn. Der Grund dieser Beschränkung könte blos im göttlichen Willen. Also finden wir auch in diesem System blos eine Emanation, keine freie Production. Leibnitz kann damit blos meinen, die Dinge folgen auf Gott so nothwendig, wie der Blitz auf den Wolken. Es bedient sich eines physischen Gleichnisses, während Spinoza ein geometrisches Bild gebraucht. Leibnitz ist ebenso gut ein Emanationist, wie Spinoza, nur dass dieser kein physischer, sondern ein blos logischer ist. Spinoza behauptet keine Gottesunmittelbarkeit des Endlichen wenn Attributen, weil ihm bleibt das von Gott Attributen

in

in Gott, also ist seine Lehre eine immanente Emanationslehre. Aber auch bei Leibnitz sind die Monaden in Gott. Ihr Existieren außer Gott besteht nur durch eine praestabilierte Harmonie, durch die göttliche Praedestination, in der sie und existieren; wandern sie in Gott harmonisch, so sind sie nicht körperlich. Hierin liegt also kein Unterschied zwischen Spinoza und Leibnitz. Ein wesentlicher Unterschied aber ist darin, daß Spinoza in der Identität der göttlichen Substanz ein Mittel besaß, die Dinge begreiflich zu machen, Leibnitz aber faßt dieses Mittel zur Erklärung der Dinge, da er die Dualität aufhebt. Leibnitz setzt die einfachen Monaden nicht für Dinge selbst, sondern diese entstehen erst aus Verknüpfungen der Monaden. Nun hätte er aber entweder diese Verknüpfungen erklären, oder die Monadenexistenz gleich aus der Gottheit entstehen lassen sollen. Einmal von beiden aber thut er.— Wir wünschen überhaupt dem genialen Leibnitz Glück, (17.4.

wenn

man wie seine Monadenlehre für etwas neues
als eine Hypothese annehmen wollen. Die berühmte
Frage de comercio animi et corporis wird zur Gegen-
frage in der Philosophie gemacht.

Leibnitz war ein Antidualist. Diesen Anti-
dualismus aber – befestigte sich damit, daß Entel-
echien als die Grundform von Allem zu setzen.
Er erklärt auch Leibnitz Alles aus dem Geistigen
und wird aber dasselbige einseitig. Aber in so
fern er dies that, scheint bei ihm die Frage de
comercio animi et corporis keine Schwierigkeit zu
geben. Jede Monas ist ihm ein universum für sich,
eine Insel, eine Abgeschlossenheit. Die geben, wie
es selbst sagt, keine Fenster, durch die die Dinge
außer ihnen hinein können. Wie könnt es nun,
(18.1.) daß diese Monaden, die doch nichts untereinander
gemein geben, sondern alle für sich abgeschlossen
sind, doch miteinander übereinstimmen? Wie geschieht
es, daß eine Monade bestimmend für die Vorstel-
lungen der Andern wird? Jede Monade ist eine

vis repraesentationis, ein centrum repraesentativum universi, das alle Vorstellungen vorstellt. Ihr Verhältniß zum einander aber, wie z. B. das der physischen Ursache zur vernünftigen Ursache läßt sich so vorbedeuten: Beide sind zu einander gestimmt, so daß die vernünftige Ursache ohne auf sich selbst zu sehen, vorstellt, was in der Monade des Körpers vorgeht, ohne mit ihm in Verbindung zu stehen (was Physica sagt: die Ursache ist Begriff des Körpers). So drückt der Körper dem Leidgedanken den Willen der Ursache aus, das Gleiche in ihm vorgeht, wie in der Ursache; ungefähr wie zwei gleich vollkommene Uhren dieselben Stunden und Minuten zeigen, ohne mit einander in Verbindung zu stehen, oder von einander zu wissen. Dies ist das System der vorbestimmten Harmonie (praestabilitae harmoniae) das zu sinnlichen Erörterungen Anwendung gab. Wir müssen mit dem Geist des deutschen Scharfsinnes, der sich so lange mit so Unwesentlichen

Kosten

Continuitas beginnen konnte. Jetzt ist dieses System nur noch als Antiquität merkwürdig. — Wenn

18. 2. wird in der Lehre des Leibnitz nur einem merkwürdigen Phänomen entstehen. Leibnitz nennt die Körperwelt eine schlafende Monadenwelt, die Seele der Pflanzen und Thiere eine träumende Monade, die Vernünftige erst wenn die wachende Monade. Diese Abstufung wenn der erste Anfang des Einen Wesens der Natur in der nothwendigen Stufenfolge seines zu sich selbst Kommens zu betrachten. Die menschliche Natur wenn denn die sich selbst vollkommen besitzende.

Mehr als in seinen Monadenlehre wirkte Leibnitz durch seine Theodicee. Die Aufgabe dieses berühmten Werkes, nämlich die Lösung des Streits: Ob sich die Welt aus der nothwendigen Folge aus Gott erklären lasse, bewegte ihre Zeitgenossen, doch verwebet er sie selbst und im Vorübergehen, und stellt sich nicht als absoluten Gegner, sondern bloss als klügelnden Zuschauer dar. Seine

Philo-

Philosophie setzt den Spinoza voraus, aber nicht, um
ihn zu meiden, als auf ihn zurückzugehen. Es sollte
diese Mark eine Rechtfertigung Gottes wegen
des Ursprungs und der Zulassung des Bösen
auf der Welt sein. Diese Stellung setzt
ein freies Verhältnis Gottes zur Welt voraus.
Denn wenn die Welt eine bloß nothwendige
Folge aus Gott wäre, so könnte in Dingen weder
ein wesentliches Uebel, noch ein Böses sein.
Durch diese Aufgabe, die ihm die Churfürstin
Elisabeth von Braunschweig gegeben und der
er ihre Lösung auch widmete (wie Couturat
sein System der Logik des ungläubigen Juden 18. 3.
wie von der Pfalz- Elisabeth widmete), durch
diese Aufgabe wird Leibnitz genöthigt, Gott
ein anderes Verhältnis zur Welt zu geben,
als in seiner Monadologie, und ein anderes
als Spinoza angenommen hatte. Ein bloß logisches
Verhältnis ist hier nicht zureichend, sondern
Gott muß als freiwirkend dargestellt werden.

Im

In der That stellt sich uns Leibnitz nicht von allen Welt und Zeit als mit sich selbst beruhigend vor, ob es gleich die beste sey, unter Einschränkungen eine Welt zu verschaffen oder nicht, und dann, welche von den verschiedenen möglichen Einschränkungen die Dinge noch die beste sey. Dieser Beruhigung zufolgte, fasste ~~es~~ Gott den Entschluss zur Erschaffung der gegenwärtigen Welt, welche zwar nicht schlechthin die Beste, aber doch unter den vorhergehenden Voraussetzungen die Beste ist. Daher schreibt sich der Optimismus. Es nimt also Leibnitz 1) eine Entstehung der Welt, und 2) eine Entstehung der Zeit, also auch eine Zeit in der Welt an. Dabei muss der bloss logische particulare Verhältniss aufgehoben werden, und an dessen Stelle tritt nun ein realer Zusammenhang. Bald aber nach Erscheinung dieser Philosophie fing man an, an ihrer Aufrichtigkeit zu zweifeln. Man erklärte sogar, Leibnitz habe damit die Welt bloss zum Besten haben wollen, seine Philo-

sophie

Spinoza für ein bloßes lusus ingenii, um den andern Philosophen etwas entgegenzustellen. Aber seine Philosophie ist als etwas ganz andres zu betrachten, als seine Monadologie. Leibnitz war ein zu gründlicher und umfassender Kopf, als daß er diese letztern als das letzte mögliche System hätte aufstellen wollen, als daß er sie selbst für mehr als eine tauzonische, vorübergehende Vorstellung hätte halten können. — Aber auch in seiner Philosophie, wenn sie recht verstanden wird, finden wir keinen Widerspruch gegen den Spinozismus. Leibnitz leitet das Böse von einer bloßen Limitation der Natur ab, die Kraft im Bösen ist ursprünglich und positiv gedacht, dieselbe wie im Guten, nur nicht so positiv, als das Gute selbst, sondern in einem geringern Grade. Aber auch nach Spinoza ist das Böse nur an sich betrachtet weniger positiv als das Gute, wie es nach Leibnitz ein plus von Limitation und ein minus von Position ist. Wie in der Natur ein Uebergewicht des Po-

18. 4.

sitiven

sitiven muß ein Uebergewicht des Negativen zur
Folge hat, so muß im Bösen. Gott konnte nichts
gegen den Pantheismus, und diesen bewirkt die Limitation
seinen; also ist das Böse unabhängig vom Willen,
aber nicht vom Wesen Gottes, das gehört zum
Bösen wohl mit als Limitation, die gegen das
vollkommene, also wenigst limitirte Wesen mit
das Böse festig ist. Das eigentlich Böse ist selten
mit Absicht maximirt; also kann das Böse im
großen Ganzen nicht als Limitation erklärt werden.
Nimt man noch dazu, daß nach Leibnitz Lehre
auch das entschiedenste Böse zur Vollkommenheit der
19. 1. Welt beiträgt, mithin selbst Vollkommenheit sein
muß, so sieht man keinen Unterschied zwischen
Leibnitz und Spinoza. Höchstens verwirft Leibnitz
durch den Entschluß Gottes, der vorhergeht, ein
mildernd Licht über Alles. Wie verhält aber
Leibnitz diesen Entschluß? Nimt er ihn als freien
~~Entschluß Gottes an~~ oder als nothwendigen? Leibnitz
nimt ihn als nothwendigen Entschluß Gottes an,

und

und sucht diese Notwendigkeit nur dadurch zu mil-
dern, dass er sie als moralische darstellt, – also
ein bloßes Wunsch, die Notwendigkeit der Dinge
zu vermitteln und verständlich zu machen. Um
diesen falschen mittelnden Sinn einer in der sitt-
lichen Natur Gottes gegründeten Notwendigkeit
zu verstehen, bedarf es einer kühnen Abstraktion.
Es gehört zur ganz populären Vorstellung, dass
Gott nur das Gute setzen kann. Er ist das Gesetz
selbst. Gott ist der ganz pure absolute positivo.
Es gibt also kein Gutes vor oder außer ihm, son-
dern erst nach und als Folge von ihm. Nicht
an sich ist das Gute gut, sondern nur, weil er
es will; wenn er es nicht wollte, so wäre es
nicht gut. Gut ist also, was Gott tut, und in
sofern kann er nur das Gute tun, ~~Paulologie~~
Also ist zwar Satz, Gott könne nur das Gute tun,
Paulologie, da Gott selbst nur das Gute ist, und
in so fern ist auch durch die Theodicee kein
Fortschritt in der Lehre des Spinoza gemacht.

Auf

19.2. Auf die Ironie des Spinoza kommt auf eine sittliche Notwendigkeit zurück.— Zwar müsste es nun wohl scheinen, dass wir ein ungünstiges Urtheil über Leibnitz gefällt,— aber es nimmt nichts von dem Geiste des Mannes. Seine Philosophie war blos für sein Zeitalter; es ist wohl selbst mit dem Universalismus seines Geistes, und dem magischen Blick, der sich Alles aufschliesst, vorbei. Leibnitz bleibt durch seine Genialität, durch die Fruchtbarkeit seines Ideen und die Universalität seines Geistes immer ein Stolz deutscher Nation. Sein mehr vermittelnder als revolutionärer Geist ging mehr scheinwissenschaftlich zu Werke. Leibnitz blieb mit seiner Philosophie auf dem wissenschaftlichen Punkt, es sollte das Höchste zu thun, mehr Extreme zu vermeiden, als solche aufzustellen.

Leistete es nicht alles, was man von ihm hätte erwarten sollen, so ist dies auf Rechnung der traurigen Zeit zu schreiben, in der es lebte,— nämlich die zerrüttete Zeit nach dem dreissig-

jährigen

jüngeren Prinz. Er selbst wurde geboren 1646, zwei Jahre nach dem westfälischen Frieden. Sein Vater starb zwei Jahre nach Antritt der Regierung des jüngeren Prinzen. Diese beiden Regierungen stehen überhaupt mit der geistigen in einem Zusammenhang, so entstand Kants Philosophie gleichzeitig mit der französischen Revolution.

Wenn dann in den Prolegomenen der menschliche Geist, wie in Organismen die Bewegung wächst, dass Früheres und Späteres verstanden und begriffen werden konnte, das Vorhergehende durch das Nachfolgende. Wo 19. 3.
uns mit den Worten des Leibnitz durch die Folge wird sich zeigen, was die fortschreitende Wissenschaft mit diesem Begriffe wollte, für jetzt lassen wir ihn stehen.

Leibnitz sah auf die nächste Zeit besonders Descartes gewirkt, dass an dem objektiven Rationalismus des Spinoza einen subjektiven entgegengesetzte, einen bloss nachdenkenden

nach

nach subjektiver Vernünftigkeit strebende Philosophie. Dadurch wurde Spinoza die Veranlassung zu seiner subjektiven Metaphysik, welche bis auf Kant die herrschende blieb. Bei diesen kömt Alles auf eine vernünftige Ansicht der Dinge an. Aber sein liegt noch nicht der Wesen. Das Vernünftige ist überall nur das Negative, die conditio sine qua non. Vernünftig sein ist das wenigste, was man von einem Menschen fordern kann. Vernunft ist der noch nicht äußerste Zielpunkt, auf welchem sich ein Individuum befindet. Ein unvernünftiges Wesen ist kein wahres Wesen, aber Einzelheit ist nicht ein vernünftiges Wesen zugleich auch ein wahres Wesen. Da jeder subjektiv vernünftige Standpunkt bloß zufällig ist, und die Standpunkte im Allgemeinen und für den Einzelnen sich ändern können, so kann sich diese Philosophie einer gewissen Klarheit nicht verschließen, — sie kann sich nicht halten. Denn da einer jeden Zeit

der,

19. 4.

das, was ihr früher wesentlich schien, allmählig
gleichgültig wird, so hört einer solchen Philo-
sophie allmählig ein Stück von dem andern
wanken, wie es jener Metaphysik ergangen
ist, und sie wird auf das Minimum ihres
Inhalts reducirt werden. Leibnitz selbst war
fruchtlos in seinem Geiste mit seinen über
diesen alle Irrgläubigkeit auflösenden Ra-
tionalismus, eben besonders fruchtbend wen
er unter Christian Wolf, bevormundigen An-
denkens. Die ersten theologischen Rationalisten
waren Leute Wolfianer, überhaupt ging der
theologische Rationalismus von denselben
Kreise – Preußen – aus, wie der Wolfianismus.
Es mochte sein wohl die praktische Gelehrsamkeit
fördern, einigen über Rationalismus und Ver-
nunft überhaupt zu spannen. Die Meinung
kann nicht sein, daß Alles mache gehen
oder wanken könne, denn alle Einsicht muß
auf als eine vernünftige ruhen. In diesem

Sinne

Kinn sind wir alle wohl Rationalisten.

Aber daraus erhellet gewiß, daß die reine Vernunft nur mit der reinen Einsicht könnt. Die Vernunft ist also wirklich nur durch die Einsicht zu zeugt, also selbst etwas erzeugtes. Von Geburt der Natur hat der Mensch bloß Vernunft in potentia, nicht in acta, darum sind uns alle Vernunftwissenschaften nur potentielle, Wissenschaften. Keine Vernunftwissenschaft schreibt von irgend etwas das Sein aus. Selbst jener höchste Grundsatz des Widerspruchs: das, was ist, ist nur und kann nicht nicht sein, entscheidet nicht ob es ist, dies ist ihm gleichgültig, sondern nur, daß, wenn es ist, es nicht sein kann. Also ist schon das Sein über der Vernunft. Do schreibt sich z. B. die Geometrie bloß hypothetisch aus. Sie sagt, daß jedes Dreieck als Summe seiner Winkel = 2 R. entfällt, ohne dabei zu bestimmen, daß in der Natur ein Dreieck vorkomme. Sie sagt nur, daß wenn einer vorkömt, die Summe seiner Winkel

20.1.

= 2 R

= 2 R. sein müsse. Und so ist in allen Sätzen der Vernünftigwissenschaften, eine bloße Möglichkeit, eine bloße potentia aufgezeigen. Also ist auch die Wissenschaft, die auf das Sein selbst reagiert, nämlich die Philosophie über der Vernunft in potentia; denn die Vernunft in potentia beschäftigt sich nur mit dem Möglichen. Die wirkliche Vernunft kann sich erst gegenüber der Wirklichkeit vorfinden. Jeder Mensch hat nun potential wirkliche Vernunft, aber wirkliche Einsicht hat. Daraus folgt also, daß die Vernunft nicht allen Untersuchungen vorausgeht, sondern selbst Gegenstand der Untersuchung ist, erst durch Lernprozesse überwunden werden muß. Eben darauf will, daß die Vernunft erst überzeugt werden muß, erhellt, daß sie mit dem Sein in einem negativen Verhältnisse steht. Sie begründet nichts positives. Also ist die positive Philosophie nicht als eine Vernunftwissenschaft. Die Vernunft ist das Überzeugte aber nicht

das

20.2. das Unbewusste. Zwar ist sie es, wenn welche Akte gewusst und von welchen Akten entschieden werden muss, und in so fern kann man sie wohl als letzte Instanz betrachten, da ohne sie nichts als Einsicht aufgenommen werden kann. Aber dann kann sie nicht das selbst Thätige sein wollen, denn sonst, wie die Richter in einem Prozess, der zwar das Exkannte und Entscheidende, aber nicht selbst thätig ist. Sie ist bloss das letzte Negative, ohne welches etwas nicht sein kann. In so fern ist also der subjective Rationalismus zu verwerfen, der es die Vernunft als a priori Verstand nimmt, der es zustatt, alles was sie nicht unmittelbar begreifen kann, zu verwerfen, und dass wird wohl sehr wenig sein. Man kann dem subjektiven Rationalismus den objektiven entgegensetzen, der auf dem anfänglich aufgestellten Irrthum beruht, dass nämlich in der Welt Alles mit der Vernunft zusammenfällen und verbunden werden müsse.

In

In seiner Theodicee setzte sich Leibnitz zum Ziel, die Lösung in Leipzig auf ~~den~~ die Grundsätze der Philosophie gegründet, die bis auf Kant die allgemein angenommen blieb. Es waren nämlich die in der Philosophie die Grundsätze für sich festgestellt, und als gegründet angenommen, und man suchte nun, diesen mit gewissen objektiven Begriffen nothwendig beizubehalten, und mit ihnen in gewissen Verbindungen Prädikate zu verbinden. Also blieb nun die Verbindung dieser Prädikate mit jenen Subjekten zu begreifen übrig. Die Subjecte selbst wurden nicht bewiesen, sondern als schon gegründet, und diese die Erforschung bewiesen, vorausgesetzt. Es kann also blos auf einen subjektiven Zusammenhang für das Denken an. Diese Philosophie ist also unvollständig, und wir müssen uns nun wundern, wie ist Kant einen solchen Stolz eines das menschliche Denken überschwenglichen Wissens vermessen konnte.

20. 3.

„Leibnitzens Verfahren in Begründung

und

und Darstellung seiner Idee war bloß logisch, bloß subjekt-dialektisch; seine Darstellung wurde später die sogenannte. Der Anfang seiner Metaphysik ging dahin, alle bisher Begriffen, die sie als unmittelbar mit dem Verstand selbst gegeben, betrachtete, durch Anwendung auf gegebene Gegenstände der Welt zu prüfen. Von der einen Seite waren also die Begriffe mit der Natur des Verstands, von der andern Seite die Gegenstände mit der Erfahrung gegeben. Es war also nur die Geschäft, einen Begriff mit einem Gegenstand zu verbinden, und diese Verbindung zu beurtheilen. Es fand sich also hier keine genetische Entwicklung der Begriffe und Gegenstände, sondern beide waren schon als bekannt vorausgesetzt. Solche Gegenstände waren: Seele, Welt, Gott, Raum und solche vorausgesetzte Begriffe: Wesen, Ding, Endlichkeit, Unendlichkeit. Es war bloß um eine Verbindung zu thun, und dieß nannte man: Beweisen.

Die

Die Logik muss aber nur die Selbstständigkeit des Gegenstandes, nicht innerlich in sich selbst fortgeführt, z. B. den der unmittelbaren Data bis zu dem Punkte, wo sie sich selbst als unmittelbare Data aufhebt; sondern unter den bekannten Dingen sucht sie eins, die unmittelbare Data, mit den man z. B. das eben ebenfalls schon vorausgesetzte Prädikat – Einfachheit zu verbinden strebt. Die Gegenstände selbst würden nicht benutzen. Die Logik würden von Aussen hineinnehmen, und man denkt nicht in den Formen der Gegenstände selbst. Diese Unterschiede aber nöthigten die Metaphysik in Allem von vorne anzufangen. Die verschiedenen Motionen der Metaphysik würden in verschiedenen Begriffen abgehandelt, ohne dass diese selbst in einander griffen. Es war nicht ein sich selbst bestimmender, und in dieser Bestimmung fortschreitender Begriff, es war nur ein Subjekt oder Prädikat zu thun, denn beide waren schon vorausgesetzt, sondern

20. 4.

nur

nür üm ihre Verbindung, nür üm die Form eines festzustellenden Satzes z. B. die Säule ist einfach; die Welt ist entweder begrenzt oder unbegrenzt z. (man kann dieses füglich mit einem et cetera erklären, da diese Metaphysik selbst keinen bestimmten Umfang ihrer Gegenstände setzt). Eine solche Widersprüche – die Welt sei entweder begrenzt oder unbegrenzt, – setzt diese Metaphysik zu Und nicht nür in kosmologischen Gegenständen, wie Kant
21. 1. später meinte, sondern überhaupt. Denn auf diesen Verknüpfung beiden sich eine die Theorien der Psychologie und Theologie. Bei theologischen Begriffen ist man nür nicht so tolerant, als bei kosmologischen, bei denen man den Widerspruch meist gewohnt ist. Aber z. B. die Verknüpfungen: Gott sei ein blindlings Ding, und Gott ist der Urheber eines Teils seiner eigenen einzelnen Handlungen, mit einer Verknüpfung von der Begrenztheit und Unbegrenztheit der Welt. Wir können bei dieser Verknüpfung gleich auf den Unterschied

Der

der negativen und positiven Philosophie verhandelt
werden. Die Meinung - die Welt ging in das
Endlose, ist negativ, ist eigentlich ein Mangel
an Grenze, ist also Indeterminabilität. Um eine
Grenze zu setzen, bedarf es einer Bestimmung,
und diese Bestimmung ~~setzt~~ ist dann positiv.
Wenn nun dogma Bestimmung heißt, so ist diese
Metaphysik nicht die dogmatische, weil sie nicht
bestimmt, und dogma das positive Bestimmen
verdrückt. Man könnte sie eigentlich am passend-
sten die Subject-rationelle nennen.

Diese Metaphysik ist nun in mehreren ein-
zelnen Wissenschaften abgesondert, sie ist ein Com-
plex mehrerer Wissenschaften, und zwar 1) in
Ontologie, die erste und allgemeinste Bestimmung 21.2.
des Seyenden. Ganz recht ist mir von diesem Be-
griffe abzugehen, da von ihm alle Entscheidung
in der Philosophie abhängig ist. Man nennte diese
Wissenschaft auch Ontosophie. Das verstand die
alte Metaphysik darunter nur die Wissenschaft,

die

die Namen- und Inbegriffe, deren man in der Erwiderung bedürfte, aufzustellen. Die Handlung also von Dem und Warum, von Möglichem, Zufälligem und Nothwendigem, von Begriff der Substanz und der Accidenz, der Endlichkeit und Unendlichkeit, der Vollständigkeit ihres Inhalts war sie selbst nicht verpflichtet. Diese Ontologie war also nichts anderes, als eine Sammlung von Definitionen nach grammatischen Erklärungsweise, oder nach alphabetischen, ein erklärendes Wörterbuch der in der Philosophie vorkommenden Wörter und Begriffe. Allgemein galt in der Wissenschaft die Voraussetzung, man könnte diese Begriffe für sich a priori, unabhängig von den Gegenständen besitzen.

Die zweite Wissenschaft war die rationale Kosmologie und Psychologie. Durch die Psychologie sollte die absolute Einheit der Seele bewiesen werden, es würde also hier bewiesen, dass sie nicht aus Theilen zusammengesetzt sei, wie die Materie von der man annahm, dass sie

auf

aus Theilen zusammengesetzt sei, weil man sie in Theile zerlegen kann. Aus dieser Einfachheit sollte nun die Unzerstörbarkeit bewiesen werden, das bald misstraute man diesem Beweis der absoluten Unzerstörbarkeit der Seele, da man auf die Frage stieß, wie denkt die Seele fort? Die Seele könnte auf fortdauern, ohne daß ich sagen könnte: ich denke fort. Man füllte den Abstrakte und Hauptgründe dieser Beweisart, und hielt sich nun auf exegetische Beweise ein, z. B. auf der immerdigen Perfektibilität der Seele p. In der rationalen Kosmologie wird von der Schöpfung der Welt gehandelt, die man aus der Tradition schon voraussetzte, ohne sie begreifen zu können. Die in ihr vorkommenden Fragen waren: ob Gott von Ewigkeit her existiren habe, von der Unendlichkeit und Endlichkeit der Räume der Welt; von allgemeinen Naturgesetzen und den Naturvorsetzen, als: Beharrlichkeit, Thätigkeit,

21. 3.

selbst vom Gesetze der Erregung.

Die letzte Wissenschaft war die rationale Psychologie. Die Idee der Existenz Gottes nothwendig: 1) der ontologischen, 2) der kosmologischen und 3) der physiko-theologischen. Keine war also für sich hinlänglich, sondern alle bedürfte der Andern. Jetzt will beschäftigte man sich mit der Existenz Gottes. Aber die drei Beweise waren nicht hinlänglich genug, weil, wie die Existenz bewiesen werden kann, ein Begriff Gottes vorausgesetzt werden muß. Aber diese Metaphysik setzte keinen philosophischen Begriff Gottes voraus, sondern nahm einen, als auf der Tradition beruhend an. Indessen aber widerspricht unserer Begriff der Existenz dem Begriffe selbst, je sie haben ihn selbst auf, namentlich der ontologische Beweis, denn dieser beweist nur dann, wenn man unter Gott das bloße Wesen, das bloße Subjekt des Denkens versteht; es beweist aber nicht, wenn man Gott

21. 4.

als

als das allgemeine, fundamentale Wesen, als dem
Grunde des Daseins denkt, was doch der allgemeine
Begriff Gottes ist. Von der bloßen
Substanz des Daseins kann man sagen, daß in
ihr Wesen und Dasein eins sey; nicht Wesen ist
das Dasein schon gesetzt, d.i. sie ist reine Substanz,
bloßes Wesen, wo dann das Dasein nicht vor-
handen ist, aber hinzukommt der Grund des
Daseins. Zwar kann man Gott dem Wesen
nach ins höchste Reine als τὸ ὄν nennen,
aber nicht dem Existenz nach, da ist er vielmehr
ὄντι, ein Daseiendes, ein alles Dasein fundirender
Wesen. In diesem Sinne ist Gott ὄντος ὄν, denn
in ihm ist das Daseiende als ein Daseiendes ge-
setzt, und nur ein Wesen solcher Art kann
ens perfectissimum sein. Der bloßen Substanz 22. 1.
mangeln noch alle Attribute, und sie ist
vielmehr ein ens imperfectissimum. Das bloße
ὄν hat gar kein Dasein. Sie geht über das Dasein
hinaus, weil es Subjekt des Daseins ist, ist also

ein

in diesem Sinne wie auch das τὸ ὄν, das nicht Prädikat.
Gott als bloße Substanz vorausgesetzt, heißt: Gott ist
nicht ein im positiven Sein Begründetes. Denkt man
sich aber Gott als Wesen das Beweis, so nimmt das
Argument einen ganz anderen Sinn an. Es ~~gibt~~
beweist alsdann nicht die Existenz Gottes selbst,
sondern nur die mögliche Art seiner Existenz.
Wenn Gott existirt, so muß er nothwendig existiren.
Aber die Metaphysik nimmt das Argument im
ersteren Sinn, sie setzt Gott als bloßes Wesen, als
bloße Substanz an, bei der das Sein davon
allerdings keines Beweises mehr bedarf. – Aber
die alte Metaphysik merkend, daß mit diesem
ontologischen Begriff Gott noch nicht gesetzt sei,
nahm sie ihre Zuflucht zum zweiten Beweis,
dem kosmologischen. Zuerst imaginirte sie sich
eine Reihe von Ursachen und Wirkungen, aber
nicht ins Unendliche fortlaufend, wie bei Spinoza.
Einen solchen regressus in infinitum verklärte sie
als absurd; sie nimmt vielmehr eine letzte, noth-

nothwendige

wendige Ursache an, und diese ist Gott. Da glaubte 22.2.
sie wieder die Existenz Gottes beweisen zu haben.
Auf diese Art nun ist sie vom Begriffe der bloßen
Substanz fortgeschritten auf den Begriff der
ersten Ursache. Zum Behufe dieses Fortschreitens
aber mußte sie einen unbestimmbaren fortgesetzten
Satz von Ursachen und Wirkungen annehmen.
Wir mögen aber nur solche denken können, wozu
uns nicht. Die Naturforschung stoßt überall gleich
auf Gränzen, über die sie nicht hinaus kann.
Vielmehr finden wir in der Natur ein System
allgemeiner Wechselbestimmung, und dieß höchstens
für organische Dinge. In der organischen Welt
stoßen wir ja oft auf Phänomene von Fällen,
die jetzt fehlen. Also können wir folglich das
Factum läugnen. Aber auch, wenn nicht, so
können wir ordentl. doch bloß zum Begriff
der letzten Ursache gelangt, ob sie blindlings
oder freiwirkend sei, bleibt unbestimmt. Also
ist auf das kosmologische Argument nicht

ant-

entscheidend, ob die letzte Ursache frei oder notwendig in sich selbst fortfolgernd sei. Eine letzte Ursache, wie sie Aristoteles erörtert, το πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, das letzte bewegende, das selbst, ohne selbst nicht gesetzt wird, ist nur soviel, als: das
22. 3. handeln liegt im Wesen dieser Ursache, ohne alle eigentliche Aktivität, wie ob z. B. dem Lichte zukommt, zu leuchten; ob ist das nicht nicht handelnde, ohne (also das eigentlich notwendig handelnde.)
der Eingriff Gottes ist ein frei sich entscheidendes, freitätiges Wesen. Die Naturphysik fällt wesentlich auf das Ungenügende dieses Beweises, und erst hiermit zum dritten, dem physiko-theologischen über.

Durch diesen, sollte man glauben, gewinnen für den Eingriff einen neuen Punkt und Absicht handelnden Ursache, das ist dass eigentlich nur ein physisch logisches Argument, welches sich auf die Einrichtung der Natur bezieht und von dieser auf eine intelligente Ursache schließt. Das ist eine solche für das letzte nicht hinreichend, die Zweck-

mäßig-

mäßigkeit der Natur zu erklären, und zweitens ist Gott als intelligente Ursache noch nicht als Gott bestimmt. Was das Erste betrifft, so müssen wir eine zweifache Zweckmäßigkeit unterscheiden: 1) eine äußerliche, wie z. B. die eines Werkzeuges ist, die nicht in den Stoff selbst übergeht und 2) eine innere, wo Form und Stoff ganz verschieden sind. In der ersten bleibt der Künstler außer seinem Werke, in der zweiten ist die plastische Thätigkeit ganz mit dem Stoffe verwachsen. 22. 4.

Hierin liegt vorzüglich der Unterschied des Organismus und Mechanismus. Erst das letzte bestimmt die Zweckmäßigkeit der Natur durch eine intelligente Ursache, die dem Stoffe selbst inwohnt. Als Folge aber kann Gott nicht in dem Stoffe sein. Doch könnte man zur Erklärung noch mehrere Mittelglieder annehmen; ohne sie aber könnte man die organische Zweckmäßigkeit nicht von Gott ableiten. Aber diese Mittelglieder fehlen der alten Naturphysik. Eine

wenn

vom Stoff verschiedene Ursache, als welche sie sich Gott denkt, erklärt demnach nicht, die Zweckmäßigkeit der Natur. Es reicht also die Voraussetzung einer bloß intelligenten Ursache nicht hin, die Zweckmäßigkeit der Natur zu erklären, sondern hierzu bedürfte man einer immanenten, intelligenten Ursache. Für's zweite ist aber Gott selbst noch nicht bestimmt durch den Begriff einer bloßen Ursache. Gott ist nicht bloßer Weltarchitekt, er ist Weltschöpfer, das Unterscheidende des Begriffs Gott ist: der Stoffhervorbringende. Der Mangel aber allein reicht noch nicht hin, die Welt aus dem Stoffe noch hervorzubringen. Es wird bei
23. 1. der Hervorbringung selbst nur vorausgesetzt, aber bringt nicht selbst hervor. Da bloß Gott nicht als stoffhervorbringend gedacht wird, ist sein Begriff noch nicht bestimmt. Der Begriff der bloß intelligenten Ursache enthält also das nichts Unterscheidende in Bezug auf den Begriff Gottes, denn auch im Menschen ist eine

in=

intelligente Natur. Das Unterscheidende liegt also nicht in der Intelligenz überhaupt, sondern in der Hervorbringung der Zwecke. Erst als Schöpfer ist Gott bestimmt. So wird also auch dieses Argument nicht hin, die Existenz Gottes auf seinem wahren Begriffe zu beweisen.

Auf diesen Argumenten geht die Metaphysik zur Aufzählung der eigenschaften über. Eigentlich sollte man denken, der Complex dieser Eigenschaften bilde erst den Begriff Gottes, und sie hätten daher die Existenz voraus zu beweisen. Aber diese Metaphysik sagt: wir können von Gott keinen Begriff haben. Wäre aber dies der Fall, so könnten wir auch keinen Begriff von der Existenz Gottes haben. — Unter den eigenschaften Gottes war es leicht, zwei Arten zu unterscheiden. Nämlich 1) einige, ohne welche Gott nicht Gott sein könnte, diese sind die bloß negativen, z. B. die Einigkeit, das von sich selbst sagen, die Unendlichkeit p. p. Allerdings

könnte

23. 2.

könnte ein Wesen ohne diese Eigenschaften nicht
Gott sein. Es ist aber durch diese Eigenschaften
allein noch nicht Gott, sondern bloß Gott in potentia.
Wo so fern nun dieser Begriff Gott in der Ver-
nunft liegt, so sehen wir, daß uns die Vernunft
bloß potentiell ist. Diese negativen Eigenschaften
sind also Attribute Gottes, an und vor sich selbst,
dazu er bedarf, um Gott sein zu können, ohne
die er nicht Gott sein kann, die aber allein ihn
noch nicht zu Gott machen. Die sind die a priori"
sten Attribute. Also finden wir in Gott zwei
Elemente, apriorische und aposteriorische. Da
nämlich die bloße Substanz uns diese Eigenschaf-
ten hat, (nämlich die negativen) so sind sie
nicht Attribute, die die Gottheit selbst ausmachen,
sondern nur mit seinem Begriff an und vor
sich gesetzt sind.— Die andere Art der Attribute
sind diejenigen, durch welche Gott erst Gott wird.
Diese Attribute welche erst die Gottheit ausmachen,
heißen positive und sind zu nennen: Einheit, Ju-

Allei-

Intelligenz, Vorsehung p. in eine actuelle Relation
Gottes einzulassen. Zu den positiven Eigenschaften
von die auf den Mensch an sich sich, setzt man
noch den negativen Lehrsatz: all ins, und er- P3. 3.
hebt sie so ebenfalls zu positiven Attributen
der Gottheit. So finden wir also in der
Erfahrung gewissen positiven Elemente.
Diese Attribute alle nun stehen blos neben
einander, ohne dass die Metaphysik ihr Verhält-
niss zu einander bestimmt. Nur kann von den
negativen zu den positiven kein nothwendiger
Uebergang sein; denn man kann sich z. B. der
Unendliche recht denken ohne den Begriff der
Intelligenz p.p. Auf wir können jetzt das
Verhältniss noch nicht angeben, sondern es wird
sich erst in der Folge zeigen. Auf dass diese
positiven oder moralischen Eigenschaften
dürfte man den Heinozibium zu widerlegen,
ebenso, wie Ordnung, dass man Gott erst nach
den Dingen setzte, nicht übergehen wie es

Das

doch in der Wirklichkeit der Fall ist.

Diese Naturphysik war die einzige öffentlich in den Schulen gelehrte. Im Grunde ist sie nichts mehr, als eine bloß räsonirende Philosophie. Doch läßt sie eine Freiheit des Gedankens, die ~~nun~~ um so größer ist, als sie den meisten Menschen am entgegengesetzten ist. Trotz des scholastischen Geschwätzes und Wortkrames ging sie doch in jener räsonirenden Philosophie über. Da endlich der tiefere Blick der fortschreitenden Zeit in ihr nichts, als bloß jenes Räsonirenden fand, so ging sie allmählig in ein populäres System über. Die Meinung war da, als könne jeder, mit der bloßen Vernunft à priori ausgerüstet, sich selbst Systeme schaffen, und sie aufstellen. Das Leben und die Erfahrung galt nun für Alles. Dieses hinzeigen zu einer Bildung, die bloß in Erfahrung bestand, gab Veranlassung zur empirischen Psychologie.

1,2

Kant, Fichte, dann Schelling.

24. 1. In dem vorrevolutionären Zustande der Aufklärung und Anmaßung zum Empfindsamen befand sich die Philosophie als Kant als Restaurator auftrat, und in den verlorenen Sand und die verlorene Würde zurückzog. Wir müssen für eine allgemeine Lähmung vorausbestimmen, die so ziemlich galt und ist. Die wahren Wirkungen der Menschen sind nämlich gewöhnlich anders, als ihre Absichtigung. So auch mit Kant. Seine Wirkungen sind wahrhaft revolutionär, und wir müssen uns mit ihm über die Einzigen ärgern, welche sich über ihn und Fichte aufhalten, ohne, wie beide, etwas zur Erhebung der Philosophie beigetragen zu haben. Es entstand ein großer Kampf, um die äußeren und innern Lebensbedürfnisse des Menschen, und die Wissenschaft mußte große Erschütterungen mit Kant. Aber diese Wirkungen verfolgten gewissermaßen ohne sein Wissen und Wollen. Dies erhellt schon daraus,

daß

dass Kant, während dass seine Kritik aller ob-
jektiven Metaphysik ein Ende gemacht zu haben glaub-
te, die Voraussetzung gab, dass man endlich
höhere Wege, die positive Philosophie zu betreten
suchte. Auch die ehemalige Metaphysik suchte zu-
letzt das System seiner Alles rechtfertigenden Noth- 24. 2.
wendigkeit abzuringen und Alles seinem freien
Wollen entgegenstellen. Während Kant mit der
Gebäude zusammenstürzte, zeigte es sich, dass
es das Wahre war, wenn es möglich war.
Es war auch wirklich ein höchst kritisches Ganze,
was schon damals erhellt, dass zwischen Le-
ibniz à priori und a posteriori kein Metaphysiker
gemacht wird, sondern beide vermischt, vor-
kommen. In seinem Alles kritisierenden Zeitalter
konnte eine höchst unkritische Mode dem ge-
wissenhaften Forschungsgeist des Kant nicht
verborgen bleiben. Sein ganzes Leben war
eine fortgesetzte Kritik jener ~~theoretischen~~ Sy-
steme, und wenn jene eine zu Kritik und dem

Man-

Vernunft, und das menschliche Denkvermögen selbst über. Aber der Erfolg, so wichtig er war, entspricht nicht dem, was Kant beabsichtigt hatte.

Kant's Kritik der reinen Vernunft entstand also, wie wir sahen, aus einer kritischen Behandlung der damaligen Metaphysik. Diese zu Kant's Zeiten in den Schulen eingeführte Metaphysik war damals nur noch ein Gebäude, aus fortwährenden Begriffsspielen zusammengesetzt, Ganzes. Dagegen setzte sich nun England auf, auf den Impuls, den diese Metaphysik dazu gab, besonders durch John Locke (geb. 1632 am 29. Aug. zu Wrington bei Bristol) der Empirismus erhoben. Dieser Empirismus ist das System, das die Existenz aller von der Erfahrung unabhängigen Begriffe läugnet. Locke hatte den Grundsatz aufgestellt, daß alle unsere Erkenntniß bloß von der Erfahrung abhänge. Auf diesen Satz bezüglichen Ideen entwickelte sich die Ansicht des berühmten englischen Geschichtschreibers

24. 3.

Hr.

der Engländer David Hume (geb. zu Edinburg 1711), einen scharfsinnigen Skeptiker. Dieser alles Erkenntniß widersprechende Skepticismus war es, der den Kant zu seiner Philosophie der Kritik der reinen Vernunft bestimmte. Hume's Angriff war nicht allgemein gegen alle seine Begriffe gerichtet, die die Philosophie überhaupt von der Erfahrung zu besitzen glaubt, sein Skepticismus widerstritt nicht allen Begriffen, durch welche nicht nur die wirklichen Gegenstände, sondern auf alle mögliche Begriffe bestimmt sind, sondern beschränkt sich bloß auf den Begriff der Ursache und Wirkung, leugnete die objektive Gültigkeit des Causalgesetzes. Mit der Aufhebung dieses Gesetzes aber wird aller menschlichen Erkenntniß ihr sichster Grund genommen, da wir nur in allen reinen Verstandes und Vernunftbegriffen Gegenstände wissen. Hume selbst nichtet sich als besonnenen, gründlichen Geschichtsschreiber

selbst

selbst erkennen. Wir bedienen uns dieses Gesetzes der Causalität, ohne dass wir Gründen Lernbegriff sind, nicht in Folge einer wissenschaftlichen Einsicht, in derselben, sondern von Natur, gleichsam instinktmäßig. Es ist in uns ein starker Zwang, der uns dazu zu schließen nöthigt. Denn also, da es uns unmöglich ist, diesen Causalnexus mit der Erfahrung abzubrechen, bedeutet also die Allgemeinheit dieses Causalgesetzes, seine Realität.

24. 4. Wenn wir nun dann die Dinge zu jenem Gesetze gebrauchen wollen, so müssten wir es allgemeines bedeuten; denn die Erfahrung kann uns nichts lehren, was auf alle möglichen Fälle anwendbar ist. Aber die Allgemeinheit dieses Gebrauchs, und seine Anwendung müsste denn ~~diesen~~ erklären, es müsste erklären, wie wir subjektiv genöthigt sind, diesen Begriff der Ursache und Wirkung überall zu gebrauchen, indem wir dem Folgenden auf der Vorhergehende und umgekehrt zu schließen. Diese Erklärung glaubte

es

xx durch eine subjective Gewissheit gegeben zu
haben. Durch die beständige Wiederholung, dass
auf das Eine das Andere folgte, das Zweite
sich aus dem Ersten entwickelte, und ohne das=
selbe nicht hätte kommen können, wurde es mir zur Ge=
wissheit, das Vorausgesetzte als Ursache und
das Nachfolgende als Wirkung zu betrachten.
Durch Wiederholung gewöhnte sich daran, jene wie=
derholten Erscheinungen als Ursache und Wir=
kung in Verbindung zu setzen. Wenn der
Begriff der Causalität nicht unabhängig von
der Erfahrung gegeben wäre, so könnte er mir
aus nicht durch die einmalige Wiederholung
als wahr aufgedrungen werden. Eine einmalig
sich wiederholende Erscheinung von Aufeinander=
folge der Ereignisse kann mir eine nicht
als eine Verbindung wie Ursache und
Wirkung bezeichnet werden. Es kann blos
gefolgert werden: Auf der Erscheinung A
ist in allen bisherigen Fällen die Erscheinung B

als

als Folge beobachtet wurden, aber dies Aufeinander-
folgen ist ein bloßes äußeres Verhältniß, Ursache
25. 1. und Wirkung aber bedürfen eines innern notwen-
digen Verhältnißes. Jedem will daher dieser
Grundsatz als ein allgemein gültiges behaupten, behauptet
es zugleich allen notwendigen Zusammenhang
zwischen den Erscheinungen. Die wiederholte
Aufeinanderfolge bemerkt ein bloßes post hoc,
kein propter hoc, auf dem post hoc darf aber
auf kein propter hoc geschlossen werden. Wir
müssen uns also wohl hüten, die zufälligen
Erscheinungen in einen Causalnexus zu bringen,
und dürfen also in allen Fällen uns auf ein
bloßes post hoc beschränken. Aber so ist uns
nie gesagt, ob von Natur eine Grundsatz, der
uns von Ursache auf Wirkung zu schließen
nöthigt, und uns den Unterschied zwischen post
hoc und propter hoc wohl lehrt. Wie können
aber diesen Skepticismus leicht widerlegen,
und müssen uns wir wundern, wie Kant

kein

ein so großes Wesen dadurch wirken konnte, und die wahre Widerlegung des Irrthums. Die Erscheinung selbst lehrt uns Lehre und Regeln in die Hand. Seine Erklärung setzt selbst eine Erscheinung voraus. Er erklärt das Causalgesetz, die Nothwendigkeit oder Regel, die wir empfinden, die Erscheinungen als Ursache und Wirkung zu verknüpfen mit einer bloßen Anzeigung. Nun gehört etwas zu jeder Anzeigung eine vorausgehende Zeit, seine muß also den Eindruck, wie den ganzen Wahrnehmungsakt eine Zeit dauern, während welcher er sich genießen konnte, diese Erscheinung als Ursache und Wirkung zu verbinden, die Folge der Erscheinungen als nothwendig zu betrachten. Aber eben dies, was seine in der That voraussetzte, ist gar nicht vorauszusetzen. Keiner wird bestreiten wollen, daß erst eine Zeit war, wo das Wahrgenommene ohne Anwendung dieses Begriffes

Daher

Sohn lebte. Jünger selbst, wenn man ihn die Frage vorlegen würde, ob er an eine solche Zeit glaube, würde wahrlich zweifelnd zu sagen. Es gehört zum wesentlichen Verlust nach dem Gesetze der Sünde und Strafe zu denken; mit ihm ist alles Verhältniß aufgehoben, und der Mensch ohne Verhältniß ist kein wahrer Mensch mehr. Selbst der rohe Mensch am rohen Tage müßte nach diesem Prinzip urtheilen. Es bedarf hierzu keines historischen Lexikons, aber selbst dieses würde nicht fehlen. Denn die Schlange im Paradies hatte die ersten Menschen augenscheinlich nicht unterrichtet von dem Selbstbegriff, sondern sie setzt ihn voraus, wenn sie sagt: wenn ihr von dieser Frucht esset, dann würden eure Augen aufgehen. Wir müssen dies voraussetzen, denn wir können auf eben dies Gesetz den Menschen nicht als Menschen denken. Diese Erziehung hätte also nicht entstehen können, da keine Zeit vorhergehen kann, wo der Mensch

für

sie nicht hatte. Es gibt einen arabischen Roman-
philosophus autodidactus betitelt – in dem ein 25. 4.
Kind gleich von der Geburt weg auf einen ein-
samen Insel versetzt wird, wo es durch sich
selbst stufenweise zur Erkenntnis alles philo-
sophischen Begriffes gelangt. Hier konnte also von
keiner Gemeinschaft die Rede sein, und der ara-
bische Schriftsteller sei Kraft, dem selbst das
Kind in der Wiege, sobald es etwas hört,
wendet sich nach der Ursach des Geräusches,
bloß um die Ursache desselben zu sehen.
Es ist also in ihm schon der Instinkt, von Wir-
kung auf Ursache zu schließen, und jede
Augenmerkung fällt hier weg. – Es ist also
in uns ein nicht nur vom Wollen, sondern
auch selbst vom Denken unabhängiges, also
reales Prinzip, das uns auf Causalität zu
schließen nötigt, und dieses Prinzip ist
durch die Erfahrung selbst bewiesen. Dieses
Prinzip zwingt uns, nach dem Gesetze der

Ur-

Ursache und Wirkung zu entfalten, nach dem Gesetze des Widerspruchs zu denken. – Soviel zur Erklärung des kritischen Skeptizismus.

Kants Kritik der reinen Vernunft liegt der Gedanke zu Grunde: Es wie für Erkenntnis eines Dinges gelangen können, müssen wir unsere Erkenntnisvermögen selbst erst kennen lernen. Wie der Baumeister vor dem Bau sich erst das Mittel verschafft, sein Vermögen untersucht p.p. so muß sich der Philosoph vor
25.4 der Aufbauung der Metaphysik erst der Materialien versichern, – er muß die geistige Quelle selbst untersuchen, aus der sie fließen. Es war sich mit Hoffnung auf Erkenntnis der Gegenstände, verbunden der übersinnlichen machen könnte, müßte man erst sehen, ob man der Erkenntnis auf sicher wären. Bei meiner Betrachtung aber sehen wir, daß wir ganz wieder eine Erkenntnis, nämlich eine Erkenntnis unserer Erkenntnisvermögen nötig

hätten,

setzen, welches also solche wieder zu unterscheiden
wären, und so könnte man ins Unendliche
fortfahren. Kant setzte sich willkürlich einen
bestimmten Prinzips für seine Untersuchung
des Erkenntnisvermögens vorsetzen wollen,
aber er geht gleich über zur Aufzählung der
einzelnen Fakultäten dieses Vermögens. Es
gibt aber schon drei verschiedene Erkenntnis-
arten: eine sinnliche, geistige und vernünf-
tige. Es hätte also schon vor Allem eine
allgemeine Theorie der Erkenntnis vorüber-
gehen sollen. — Aber statt die einzelnen Fa-
kultäten exakt Kant nicht wissenschaftlich
ab, sondern nennt sie bloß nach der Erfah-
rung zufällig auf. Die drei Quellen des
Erkenntnisvermögens gibt nun Kant fol-
gendermaßen an: 1. Sinnlichkeit und diese
selbst geht wieder Theils auf die Dinge außer
uns, theils bezieht sie sich auf unsere
Gemüths selbst — innere Sinn. In so fern

ab

26.1. ob sich aber auf unsere Anschauung bezieht, ist ob blos ein einziges Ding, bei den Ausdehnungen aber sind ob mehrere. Die Entdeckung dass die Räumlichkeit ist Anschauung, Räumlichkeit, Raumanschauung von dem an sich und unbekannten Objekte. Das Eindrück gingt also vom Objekte ab. Diese Anschauung aber ist im Grunde gemeinen gegen einzelne Gegenstände, und die Frage, ob sie eine nothwendige oder zufällige sei, bleibt uns unerklärt. Bei den Gegenständen dürfen und haben wir nun den Raum – dessen die Vorstellungen im Raume. Kant beweist uns nun die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Raums, dass er nämlich nicht einzelnes sei, sondern eine allen Anschauungen vorausgehende Form. Indem aber der Raum so erklärt, entsteht die Schwierigkeit, dass nämlich der Raum nun insofern den Gegenständen angehört, als sie von uns angeschaut werden, also ist der Gegenstand an sich eigentlich unräumlich und unsinnlich. Kant überlässt uns

Mink-

wirklich diese Folgerung, daß nämlich das Ausdehnung mir, in sofern wir es setzen, nämlich ist, aber ausdenken nicht. Durch die bloße Notwendigkeit des Raumes ist das Ding noch nicht bestimmt. Auf die Frage: was das Gegenstand eigentlich sey, antwortet Kant nichts.—

Was nun für die äußere Anschauung der Raum ist, das ist für den innern Sinn die Zeit. Unsere Vorstellungen, Empfindungen 26. 2.
auf die innere eigene Thätigkeit entspringenden Vorstellungen sind in einer Folge gesetzt, oder in der Zeit. Die Form des innern Sinns ist also Folge, oder wie Kant sagt: Zeit. Hieraus folgt aber, daß die Zeit bloß von innerer Vorstellung abhängt, also noch subjektiver sei, als der Raum. Den Grund dieser Vorstellungen aber setzt Kant äußere alle Zeit, und allen Raum — er müßte aber als solchen wirkig und wirklich, und könnte nichts bloß

Gott

Gott sein. Aber Kant nennt es nicht so. Es ist eine subjektive Einrichtung des Vorstellungsvermögens, welche das Räumliche und Zeitliche in sich und außer sich in das Gegenstand verlegen soll, deren Einrichtung auf uns wie sie sind zu beziehen sind. Kant nennt es dann das subjektive Subjekte, das Ding an sich zum Ding wird, und bezeichnet es mit x, das subjektive Größe. Kant's Kritik der Anschauung richtet sich also mit zwei Subjektivitäten, einer in uns, und der anderen außer uns — das Raum und der Zeit. Von der Räumlichkeit geht nun Kant 2) zum Verstand über. Das räumlich-zeitliche ist nicht nur notwendig in Raum und Zeit, sondern, sobald es sich in uns zum Gegenstande des
26. 3. Urteils erhebt, müssen wir ihm auch gewisse Verstandesbestimmungen beilegen. Das können dinge nicht den Dingen an sich zukommen, sondern nur dem vorgestellten Objekt, als

welches.

folgen. Diese Verstandesbegriffe haben nicht
in den intelligibeln Grund unserer Vorstellungen
über, sie sind subjektiv-objektiv. Wir müssen
diese Objekt zugleich als Passive und Wirk-
kung denken. Das in unserer Vorstellung
gegebene Objekt ist durch den Verstand synthe-
tisiert. Diese Synthesungen sind Begriffe
des reinen Verstandes und dennoch gleichen
wir, daß diese Begriffe nicht in den Dingen
selbst seien, obgleich diese ohne die Begriffe
eben so wenig gedacht, als ohne den Raum
angeschaut werden können. Folglich sind
also sie dieselben Objektivigkeiten wieder ent-
gegen, wie bei den Anschauungen. Durch unsere
den Erfahrung vorhergehende, wenige, nämlich
liche, daß in letzten Instanz allein reklärliche,
ist nicht mehr x, sondern es ist nun a, es
ist nichts mehr. Wir können also wieder jenen
letzten Grund, wo sich die Formen
dem Stoffe anschmiegen, wo sich es dem Stoffe
möglich ist, sich den Formen anzuschmiegen.

Wir

Wie wenig Kant's Kritik die Ideen der sinnlichen Erscheinung entkräftet wird, haben wir bereits gezeigt. Nun aber sind die sinnlichen Erscheinungen der höchste Gegenstand der Metaphysik. hinsichtlich dieser Gegenstände setzt die Metaphysik den Grundsatz: Alles, was nicht in die Sinne fällt, vermittelst dieses einen nothwendigen Grundsatz – ein Princip. Wenn ich z.B. den ödem Wesensbegriff extrapolire, und in Bezug geometrischer Figuren bemerke, so schließe ich vermittelst dieses Princips auf die früheren Eigenschaft eines vernünftigen Wesens, das diese Figuren erzeugt, d.s. ich schließe, daß jede Wirkung auf eine ihr entsprechende Ursache setze. Da die alte Metaphysik

26. 4.

Kant's Kritik aber besteht darin, die auf den Wesensbegriffen beruhenden Grundsätze als wahr zu läugnen. Da man aber keine Verbindung des Sinnlichen und Uebersinnlichen mehr da, so setzte also der Metaphysik die Grenzen abgeschnitten,

die

die vom Endlichen auf das Übersinnliche schließt,
sind alles Erkennens der übersinnlichen
Dinge ein Ende gemacht. Kant hat aber damit
mehr getan, als er wollte. Denn, wenn es
richtig ist, daß der allgemeine Grundsatz
der Kausalität auf das Übersinnliche keine
Anwendung so ist kein Denken der Existenz
der Übersinnlichen möglich. Kant läugnet
auch nicht die Existenz der Übersinnlichen, son-
dern nur die Möglichkeit, dieselben zu begreifen 27. 1.
denn er selbst sieht bei der Construction des
Erfahrung etwas außer dem Reich Sinnes
an. Auch jenes x ist also mehr als sinnlich-
ist also unter oder über aller sinnlichen Er-
fahrung. Unter aller sinnlicher Erfahrung ist
es, wenn es als reines Ding, als aller Form
jeglicher Anschauung, aller aktuellen Eigen-
schaften beraubte Materie betrachtet wird,
als Hypokeimenon Subjekt, reines ὑποκείμενον. Das
auch als solches ist es Substanz. Denn mit der

wie

wir es nicht als Substanz denken, so könten wir
doch nichts davon denken, und also in so fern ist
es schon etwas Uebersinnliches, als intelligibler
Grund unserer Vorstellungen. – Wie verhält sich
nun jenes übersinnliche zu dem Uebersinnlichen
in Gott, der Welt, als All, nicht in die Sinnen fal-
lend unserer Tafel p.p.? Wenn Kant bloß den
Dingen: Gott, Welt und Seele als übersinnliche
annimt, so hätte er auch jenen übersinnlichen
Grund unserer Sensationsvermögen dazu-
stellen sollen. Aber so bringt dies Uebersinnliche
mit jenem nicht zusammen. Es läßt sich neben-
einander stehen, ohne sie zu unterscheiden. Kant er-
klärt das Letztere als den intelligiblen Grund
unserer Vorstellungen. Da aber Kant der wirk-
lichen Vorstellung einen Sinneindruck voraus-
gehen läßt, dieser Eindruck aber nicht von
den Dingen äußern und vor aller Vorstellung
stattfinden kann, so kann Kant den Eindruck
doch nicht vom sinnlichen Objekt, sondern nur

von

vom Intelligiblen aufzeigen lassen. Es ist mir 27. 9.
sehr verdächtig, dass Kant sagt, dass sie gar
keinen Einfluss auf unsere Intelligenz, das νόη-
μερον stünde also in gar keinem Verhältniss
mit dem νοος, sondern der Einfluss müsse
sich bloss auf das Sinnliche. Es ist kaum je
etwas unverständlicheres und unzusammenhängenderes
in der Philosophie aufgestellt worden, als diese
Erklärung der sinnlichen Anschauung von Kant.

Zuerst wird von der Philosophie gefordert:
1) die Genesis der sinnlichen Erfahrung, die Natur
zu erklären, sei es nun dass wir sie wirklich
als objektiv äussere unsrer Vorstellung, oder
bloss idealisch, bloss in unsrer Vorstellung
annehmen. In letzterem Falle aber müssen
wir die Prozesse finden, wie in unserem Innern
die Vorstellung der Naturwelt entsteht,
die Notwendigkeit, dass sich die Welt uns
darstellt. Diese Aufgabe Kant ganz. Die
zweite Forderung ist, die metaphysische Welt,

die

die eigentlich übersinnliche Region: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit und aufzuschließen, – die Brücke zu jener Region zu finden.

Gegen diese höhere Philosophie steht Kant in einem ganz sonderbaren Verhältniß. Er setzt die Uebersinnlichkeit Gottes sowohl in der Metaphysik, während er durch seine Kritik dieselbe hätte beweisen sollen. Auch des Spinoza's Substanz ist in seinem Gedanken zu fassen, aber sie ist Gott die unmittelbare Substanz der Uebersinnlichen und alles Dasein. In der Metaphysik ist das Uebersinnliche, d.i. Gott, nicht die unmittelbare Substanz, Gott ist transitiv, freiwillig übergehend, freiwillige Ursache. Spinoza läugnet aber, daß Gott in diesem Sinne übersinnlich – gegen alles Sinnliche als Ursache sich verhaltend sei, und ist auch durch Kant's Kritik nicht widerlegt. Denn Kant bestimmt sich selbst die Mittel, den Begriff des Uebersinnlichen geltend zu machen, da er die Anwendung des Verstandesbegriffs auf das Uebersinnliche verbietet. Er macht also

27. 3.

nicht

nicht nur die Existenz, sondern selbst das Denken des Uebersinnlichen unmöglich. Kant setzt Gott in seiner theoretischen Philosophie, – da er ein Ding des Vernunftsatz gründlichster Glauben an Gott nennt. Ohne aber Gott denken zu können, müßte dieser Glaube gedankenlos sein, und soll er so nicht sein, so muß Kant Gott als Uebersinnliches, als Gegenstand denken, nicht in dem Sinne, wie Spinoza das Wort gebraucht – id, quod subsistat rebus, sondern zugleich auch als existirend, sei sie bewegende Ursache. Kant aber beweist, Gott sei nicht einmal der Gegenstand. So schließt also Kant über der richtigen, von ihm gesteckten Ziel hinaus. Er beweist zuviel, d. h. er bewiesen nichts bestimmtes. Wenn nun das negative Resultat der Kant'schen Kritik so wichtig ist, worauf beruht dann die Größe seiner Wirkung, so daß er Restaurator der Philosophie genannt werden kann? 1) Eben da: durch hatte er viel bewirkt, daß er wieder anfing, kunst und methodisch zu Markte zu gehen,

und

und jener strengen Analysis seinen volligen Prinzipien-
losigkeit in der Philosophie, die ihre unmittelbare vor-
aussetzungen war, ein Ende machte. 2) Er sah das
Allgemeine und Notwendige des menschlichen Erkennt-
nisvermögens wieder sowohl, wenn auch seine Ent-
wicklung desselben nicht vollständig und befriedigend
war, und setzte dem Alles zerstörenden Empirismus
und dem Skeptizismus, der Alles auf der Erfahrung
ableitete, einen Damm entgegen. (Jenen Skeptizismus
und Empirismus straften besonders von England
und Frankreich sprüher).

Sein allgemeines und notwendiges Erkennen ist
aber keine Gewissheit nicht einmal des Tatsäch-
lichen möglich, denn jede Gewissheit schreibt sich von einer
Notwendigkeit her, unter der sich der ~~Satz~~ Vor-
gang beugt. Selbst das sinnliche Phänomen kann
ich nicht genügend bewusst und gewiss werden,
wenn nicht in meinem Geiste eine Notwendigkeit,
ein Prinzip ist, das mir seine Autorität vorbeugt.
Wenn ich sage: was ich empfinde, kann ich nicht

zugestanden, so setzt es schon ein allgemeines Prinzip voraus – das Gesetz des Widerspruchs. Aber nicht bloß die Voraussetzung von sinnlichen Gegenständen – der Zweifel selbst müsste aufgehoben, denn auf sie kann nur von einem Prinzip geschlossen, das uns zwingt, zu zweifeln. Ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit geht so sie im Geiste auf, denn der Zweifel bezieht sich nur auf Gewissheit, Zweifel und Gewissheit sind correlativ, denn es ist ja nur Zweifel an der Gewissheit. Diese sind wesentliche Bestimmte Kants, der Entgegensetzung gegen den Empirismus, der Akt von der Erfahrung abstrahirt und gegen den Skeptizismus der zuletzt selbst die Existenz allgemeiner Grundsätze läugnet. So groß indessen die Bestimmte Kants sind, so liegt doch seinem noch nicht der Grund seiner historischen Wirkung.

Kant ist der Urheber einer neuen Epoche. 28.1.
Diese historische Wirkung verursachte er dadurch, dass in der Philosophie die Richtung auf das Sub-

jekt

jetzt wieder gab, die im Prinzipium ganzlich verloren gegangen war. Subjectivität der Substanz war das einzige Starken der Philosophie seit Kant.

Wir wollen zu dem Ende, um die Subjectivität der Substanz zu erklären, bis auf Cartesius zurückkehren. Mit Cartesius verlangte die Philosophie als Prinzip, als Ausgangspunkt das unmittelbar Gewisse, nicht nur dem Inhalt, sondern auch dem Form nach. Denn Cartesius war der Zusammenhang der Philosophie mit der Scholastik gebrochen. Die Scholastik hatte das Princip, das es blos als reinen, höchsten Begriff gedacht, von dem sie alle andern Variationen ableitete. Mit Cartesius aber wurde die Philosophie ihre Richtung auf das Reale, sie suchte das unmittelbar Gewisse dem Form nach. Auf den ersten Blick scheint nichts natürlicher, als dieses Verlangen. Der menschliche Geist verlangt überhaupt eine Realphilosophie. Die frühere Scholastik aber gab nur eine Genealogie der Begriffe. Philosophie ist die höchste Wissenschaft, die ihre Prinzipien ableugnen andere woher entlehnt. Wie soll ich es nun anfangen, um von einem

28.2.

um

unmittelbar Gewissen aufzugeben? Oder sollte ich auf jenes unmittelbar Gewisse, als auf ein unbewusstes, keines Bewusstes Zukünftiges schließen können? Zu aber könnte ich dasselbe in's Unendliche fort steigern, die Philosophie könnte nie anfangen, und die Wissenschaft selbst wäre unmöglich. Ist also der Gedanke des unmittelbar Gewissen nicht nothwendig der Erste in der Philosophie? Das unmittelbar Gewisse einer seinen terminus a quo nicht ad quem sein, wie durch seine Bewegung hervorgebracht. Das unmittelbar Gewisse bezieht sich auf zweierlei Art Inhalt, 1) als das nur unmittelbar Gewisse ist selbst, und 2) das nur sich allgemein und seiner Natur nach Gewisse.

Der erste Fall bietet für jedes Wissen bloß subjektive Gewissheit, eine objektive, um diese zu erlangen, bedarf es des seiner Natur nach unmittelbar Gewissen.

Cartesius begnügt sich für den Anfang seiner Philosophie mit dem ihm unmittelbar Gewissen,

und

und findet dies in dem: ich denke, also bin ich; er
sagt also bloß: das mir unmittelbare Gewisse ist das
28. 3. reine Subjekt, und von diesem Subjekte geht er
aus. Am Ende aber fußt er doch das an sich un-
mittelbare Gewisse durch den Begriff des nothwen-
dig existirenden, d.i. Gott ein. Wenn Gott das noth-
wendig Seiende in diesem Sinne, – nämlich in dem
das Categorische ist, dann wäre er wohl das un-
mittelbare Gewisse. Aber wenn Gott bloß das noth-
wendig Seiende ist, dann kann er auf das bloße
Wesen sein, das kein Sein außer sich hat, sondern
dessen Sein mit seinem Wesen immanent gesetzt
ist. Gott wäre dann bloßes Subjekt, bloße Vorstel-
zung, Potenz, Wurzel des Seins, das Wesen,
dessen Sein nicht zweifelhaft ist, weil es kein
Sein außer sich hat. Durch den ontologischen Be-
weis ist demnach nur der Begriff vom Subjekt
des Seins gegeben. Categorisch soll dieses nicht sein,
denn wenn Gott einen noch ens perfectissimum, wenn
doch die bloße Potenz des Seins nicht sein kann.

Der

da xxxfinn Spinoza, der Gott schon bestimmt als causa sui, tanquam existentiae. Aber er fühlt diesen Begriff nicht fest, sondern er (der Begriff) ging ihm gleich und unmittelbar über in das Objekt, und Spinoza ist sich des Begriffs causa sui kaum recht bewußt. Für war ihm seiner Objekt gewonnen, 28.4,
das keine Freiheit, keine Möglichkeit der Bestimmung mehr hat, das als prius im Sein völlig vernichtet ist. So wurde also durch Spinoza die Objektivität der Substanz gänzlich verdunkelt. Die Substanz war ihm das unmittelbar Gewisse, aber nur als: id, cujus conceptus non egset conceptus alius rei. Die Objektivität der Substanz wurde erst wieder durch Kant hergestellt. Spinoza erkannte in seiner Substanz das unmittelbar Gewisse, bloß subjektive Objekt. Die wahre Antithese gegen Spinoza ist also: das Unmittelbar Gewisse ist Subjekt; in diesem liegt schon die Möglichkeit der Bestimmung und des Fortschreitens. — Um den Begriff des Spinoza beurteilen die ganze neuere Philosophie, zu

Un-

sinderte, gemeinte sie gleichsam, und es war also nötig, daß derselbe hinweggeschafft würde, um der Philosophie wieder Freiheit zu verschaffen.

Herr Leibnitz setzte die Substanz in ihrer Freiheit als subjektive Substanz wieder herzustellen, indem er sie als Monade bestimmt. Aber durch seine Monadenlehre ist das Subjekt zu sehr beengt, zu subjektiv bestimmt; daher war auch die Wirkung seiner Lehre nicht groß. Wir können aber jetzt doch wohl begreifen, wie die Philosophie auf den Punkt kommen mußte, auf den sie Leibnitz brachte, — und sind im Stande, seine Monaden besser zu verstehen. — So war auch das Streben Kants auf Subjektivität der Substanz gerichtet, aber sein System schloß sich mit seinem unerklärlichen Dualismus in der Intelligenz und dem Intelligiblen, den er selbst schon, mehr davon war, wieder aufzuheben.

29. 1.

Kant selbst war also, wie gesagt, nicht abgeneigt, den unerklärlichen Dualismus, mit dem seine Philosophie endete, zu aufheben. Dies war-

den

kam wir besonders in der letzten Aufgabe seiner Werke, die abschließen sollen zu schätzen ist, als die späteren. Doch sind seine Anschauungen sicherlich nur gelegentlich, und so konnte einer gewisse Ängstlichkeit nicht überwinden, besonders, da man seine Philosophie gleich anfangs mit den gehässigsten Beinamen nitzigen kam. Dies kommt also, daß er in der späteren Aufgabe diese Bemerkungen weglies. Doch war dem Kant der Weg gebahnt; aber das Ding war an sich zu wichtig und inconsistent, als daß er hätte bestehen können. So hat denn die Philosophie einen neuen Schritt, so daß ist das Ich allein als Subjekt übrig blieb. Dieser Schritt geschah durch Fichte, der dem Ding an sich keine Substanz zuschrieb, sondern aussprach: das Ich, das Subjekt ist die einzige Substanz. Fichte verstand aber unter Subjekt nur das Subjektive nicht das absolute Subjekt selbst. Einem jeden sei das Ich (Substanz) die

29. 2.

einzige

einzige Substanz. Dies könnte man aber nicht objektiv wahrnehmen, denn ist ihm die Substanz wahres Subjekt des Erkennt. Mit diesem Satz war die im Spinozismus verdunkelte Subjektivität der Substanz wieder hergestellt. Damit war auch das Letzte der bisherigen, von Descartes sich herschreibenden Richtungen erreicht, nämlich auf das unmittelbare Gewiss hinzudeuten. Dies neue Gewiss ist aber negativ. Um nun zu diesem Punkt, nämlich über dies negative hinauszugelangen, müsste dasselbe in seiner wahren Gestalt, nicht in der blinden Objektivität, worin es durch Spinoza gekommen war, d.h. als wahres Subjekt erkannt werden. Dies hatte schon Leibnitz begonnen. Kant stützt hierin weiter und auf ihn beruft Fichte sich. Überhaupt finden wir in der ganzen Philosophie einen genealogischen Zusammenhang, der uns jetzt auf Fichte führt. Nachdem Kant in seiner kritischen Behandlung die ganze Subjektivität der Erkenntnis erörtert

erwogen

Spinoza hatte, kann Fichte, den Gedanken weiter 29. 3.
bewegt und die Welt mit der Behauptung über-
wunden: das Prinzip alles Wissens und Seyns
liegt lediglich im Ich. Es könnte scheinen, als
ob Fichte durch diesen Ausspruch die Philosophie
auf den Standpunkt des Cartesius zurückgeschraubt
hätte, aber es herrscht zwischen beiden ein we-
sentlicher Unterschied. Cartesius macht den
„Ich denke" nicht zum Prinzip des Seyns, er
nimmt es bloß als Anfangspunkt des Denkens.
Fichte spricht aber das Prinzip als objektives
Prinzip aus. Den entschiedensten Gegensatz
bildet Fichte gegen den Spinozismus. Das Ich
ist ihm kein Objekt, sondern es ist wesentlich
sich selbst setzend, in diesem Setzen existirend.
Spinoza nimmt die Substanz zwar auch causa sub
sui, aber dieß ist bei ihm bloßes Wort
ohne Folge, und behält die negative Bestim-
mung: non ab alio, sed a se ipso. Spinoza hält
das Subjekt nicht fest, es wird ihm unmittelbar

und

29. 4. und ohne dasselbe es selbst wäre, Objekt. Fichte aber fällt das Subjekt fort, so ist ihm nun im Objekt, ein noch Subjekt, so wird ihm zum Subjekt-Objekt. Hätte Fichte diesen Gegensatz gegen Spinoza allgemein ausgesprochen: das Subjekt, das nun in sich selbst ~~realisirende~~ setzen, das ist die wahre Substanz, das nie sich selbst realisirende, immer sich selbst hervorbringende ist Substanz, so wäre schon in ihm das Ziel erreicht, gegen welches die ganze neuere Philosophie tendirte. Fichte selbst aber gibt seinem Princip keinen allgemeinen, sondern einen beschränkt idealistischen Sinn, indem er sagt: nicht Jeder Ich sei die absolute Substanz. Hier fasst also Fichte das sich selbst Setzende nicht als allgemeines, sondern nur als menschliches, individuelles Ich auf. Das Ich ist ihm das einzig wahrhaft Daseiende; für Jeden ist mit diesem Ich alles gesetzt, für jeden Menschen ist mit diesem transcendentalen Akt das Selbstbewusstsein die Welt – das All gesetzt. Mit dieser Selbstsetzung, mit dem Ich

bin

bin – beginnt für jedes Individuum die Welt.
Jedes Wesen fängt gleichsam modo aeterno mit
einem selbst zitlosen Akte, mit dem: Ich bin –
und mit ihm ist zugleich Gegenwart, Vergangenheit
und Zukunft gesetzt. Denn diesem Akt eben folgt
es, dass nun das Wechselverhältnis da ist, Alles 30.1.
andere scheint bloss dem Bewusstsein, ist aber
nicht wirklich ausserhalb desselben. Wenn nun
aber jedes Ich etwas ist, wie verhalten sich die
verschiedenen Ich zu einander?

Fichte erklärt hierauf: die Notwendigkeit,
mit anderen Individuen sich zu verbinden, mit
ihnen in Wechselwirkung zu sein, sei nur eine
Intuition, mit dem Ich selbst begründete; wie
Leibnitz sagt: es geht nichts in das Ich hinein,
und nichts aus demselben heraus, nur dass
für Fichte das Ich eine absolute Monade war.
Alles, was ein jedes Ich empfindet, anschaut,
lebt, ist nur eine Evolution des mit dem
Akte: Ich bin, gesetzten. Gleichet Fichte dadurch

allen

allen Objectivitäten entgangen zu sein, so hätte er uns zeigen müssen, wie mit dem: Ich bin — für einen Jeden die Aussage gesetzt sei. Es könnten die Aussagen als Vermittlung des Actes der Selbstdenkens gemeint werden. Aber die Natur ist ihm eine bloße Schranke, ein völlig barer Objekt; sie ist ihm so zufälligkeitsbehaftet, daß er eine weitere Deduction gar nicht für nöthig hält, sie ist ihm ein bloßes Nichts. Indem
30. 2. der Ich sich selbst setzte, müßte er zugleich ein Nichts setzen, und zwar sich entgegensetzen, damit er etwas habe, dem er entgegengesetzt könnte. Dieses Nichts ist für Fichte die Natur. Die Dinge der Natur könnten als Momente einer rückkehrenden Ueberwindung des Nichts aufgefaßt werden. Dagegen könnt uns Fichte auf die Natur nicht aber zu sprechen, als in seinem Naturrecht, wo er statt des geschichtlichen Verhältnisses der Vernünftlosen zu einander bestimmt. Hier sieht er zu bringen, daß jedes Vernünftwesen

sich

sich im Körper außer sich setzen müsse. Hinaus
deducirt er zwei Medien (?) Licht und Luft,
die ihm bloß im Gesichtspunkte der Nützlichkeit
erscheinen. Hätte er diese Deduction auf die ganze
Natur ausgedehnt, so wäre sie ihm zuletzt noch
als zweckmäßige, nützliche Einrichtung für das
Menschengeschlecht erschienen. Aber das Ich bekümmert
sich ihm nicht; jener Akt des Ich bin, hat für
ihn kein Moment. Nicht durch seine sich selbst
fortsetzende Construction gibt sich das Ich zu
erkennen; Alles wird an demselben bloß äußer-
lich angeknüpft, durch bloße Reflexion nicht
durch eine innere Evolution. Aber auf jene
bloß subjektive Anknüpfung geschieht durch ein
abstractes Raisonnement, so willkührlich, daß 30 3.
man kaum im Stande wäre, sechzehntzig Ge-
nerationen den Gang des Fichte'schen Hauptsystems
begreiflich zu machen. Später arbeitete jener
Fichte mehr ins Populäre (so jenes populärere
Streben, das Publikum zum Verstehen zu zwingen)

aber

über seine Schriften wünschen zuletzt noch so gedacht, dass sie völlig ungeschrieben blieben. Fichte suchte in seinem Ideen der reinen Philosophie in seine Philosophie hineinzuschleichen; aber es liess sich nicht machen. Sicht hatte besser gethan zu selbst zu bleiben. Sein wahrer Verdienst ist, den Gegensatz gegen Spinoza zu bilden. Der Gedanke allein liegt vorgeschwebt, wie klein er ihn ausführte. Sein subjectiver Tiefsinn war wie ein Blitz, der nicht in ihm, aber in anderen Geistern zündete. Sicht hatte in der Bestimmung der Tiefsinn als Subject des wahren Princips der Erkenntniss in der Philosophie gefunden, so musste also die Philosophie selbst klein über ihn hinausgehen. Die nächste weitere Schreiben, dass Schelling diesen Schritt thut, ist zufällig. Doch ist zwischen Schelling weiten Eingreifen in die Philosophie und dem jetzigen Standpunkt ein grosser Zwischenraum, auf dies gehört noch der Geschichte an. Die Reise, auf die Schelling die Philosophie führte, war ihm als Durchgangs-

punkt

punkt nötig, um die Abhängigkeit von der vorhergehenden Philosophie zu vermeiden.

Nach Fichte war Alles nur durch das Ich und für das Ich. Er hatte die praktische Autonomie Kant's zur theoretischen erweitert. — Der obige Satz: Alles sei nur durch und für das Ich, schweigt zwar von dem unmittelbaren Selbstgefühl, aber näher betrachtet, hat er nur etwas Tautologisches an sich, wenn er nicht bewiesen wird. Die Meinung dieses subjektiven Idealismus kann nicht sein: daß die Außenwelt von dem Ich durch sein freies Wollen produzirt wird, der unbedingteste Idealismus kann davon nicht vermeiden, daß Ich in seinen Vorstellungen von Außendingen als abhängig zu betrachten von einer innern Nothwendigkeit; und wenn er die Außendinge produzirt, so muß dies sein Unbewußtes nicht im Wollen liegendes Produciren sein. Es war also recht zu suchen, wie jene Nothwendigkeit mit der Fichte'schen

Selbst-

Selbstbewußtsein sich verwirklichen kann. Hier könnt
uns gleich entgegen, daß die Aussenwelt für
mich nur da sind, in so fern ich da, mein bewußt,
31.1. d.h. für mich da bin. Wenn also das Ich die
Welt producirt, so ist es nicht das sich selbst be-
wußte Ich. Schelling müßte also in die Region
jenseits des selbst bewußten Ichs eingehen, es
müßte auf das Ich zurückgehen, wo es noch kein
Selbstbewußtseyn hatte. Dieß nicht mehr selbst,
sondern nur durch ihr Resultat ins Bewußtseyn
eintretende Thätigkeit ist nichts anderes, als die
Arbeit, die Thätigkeit zum Bewußtseyn zu
erheben, die zuletzt aufhört, und bloß ihr
Resultat stehen bleibt. Dieß Resultat ist die
Welt, da zuletzt das Ich zum Bewußtseyn kam.

Schelling sieht nun zuerst die ungereimte
bewußte Zusammensetzung des Ichs mit der Aussen-
welt zu erklären, und sonach auf seine transs-
cendentale Geschichte des Ichs fußte. — Das sich
selbst bewußte Ich, das zu sich gekommene Ich,

(ich bin ist der Ausdruck des Fürsichselbstseins), das Fürsichsein, das sich im: Ich bin, ausspricht, setzt natürliches Mensch ein äußres sich sein voraus, – es müsse vor sich gegangen sein. Der erste Zustand des Ich war also ein Äußres sich sein, das im Moment des bei sich Seins notwendig vorfällt, weil beide Momente einander entgegen sind, sich einander ausschließen.

Indem ist das Ich, in welchem es jenseits das Fürsichsein gesetzt ist, nicht mehr individuell, sondern es ist für Jeden derselbe, und wird erst ein sich selbst Bewußtwerdens ein individuelles Ich. Dadurch erklärt es sich, warum ich für meine Vorstellungen von den Dingen der Außenwelt gleich auf die Übereinstimmung aller anderen Individuen schließe. Indem das Ich nun zum individuellen wird, entgegenkommt bei dem: Ich bin, meinet es sich nicht mehr das gemeinsame Wesen; denn da das Bewußtsein des Subjekt derselben ist, da es 31. 2.

erst

weist noch dessen Zurückführung zum Bewußtsein gelungt, so hat es ihn bewußtlos vorausgesetzt und es erklärt sich hieraus der Trieb des Zurückselbst-Kommens, wie in jeder Befriedigung des allgemeinen Hangs die Allgemeinheit einzelner Vorstellungen ihre Begründung findet.

Es ist nützlich Sache der Wissenschaft, jenes ohne Bewußtsein existierende Ich ins Bewußtsein kommen zu lassen; dass jenes Ich den ganzen bewußtlosen gemeinsten Weg des bewußtlosen Ichs bis zum Bewußtsein, jetzt erst mit Bewußtsein zurücklegen – es ist also für die Philosophie eine Anamnesis des vor dem Sein dem Ich begegneten.

Es ist natürlich, dass diese Entdeckung des Zurückselbst-Kommens des Ichs sich einer großen Beifalls anfangs nicht erfreuen konnte und folgendes fragmentarisches Gedicht mögen ungefähr zeigen, wie sie aufgenommen wurde:

Wüßt' nicht, wie mir vor der Welt könt' grauen,
Da ich sie kenne von Innen und Außen,
Ist gar ein trüg' und gottlos Thun,

Mors

31. 3.

Was wider drängt dir noch mir,
Muß sich unter Gesetze schmiegen,
Ruhig zu meinen Füßen liegen.
Stark zwar ein Riesengeist dünken,
Ist eben verstrickt mit allen Sinnen,
Kannst nicht aus dem engen Kerker flüchten,
Noch spannen dein irdisch Brautgeschäft.
Obgleich zu oft die Flügel regt,
Sich gewaltig drängt und bewegt,
Zu todten und lebendigen Dingen
Hält man Verwandtschaften mächtig ringen,
Dessen der Dinge Qualität,
Weil zu deinen Quellen und Trieben hält,
Die Kraft, wodurch Materie wirksam,
Bäume im Frühling aufgeschossen,
Hast wohl an allen Ecken und Enden
Dich auf Luft gewaltsam zu winden.
Läßt sich die Nacht nicht wecken,
Hält jetzt in die höhe schauen,
Deine Glieder und Augen verlangen
Jetzt wieder verkürzen und verlangen,

Und

31. 4.

Und sollt durch Denken und durch Sinnen
die wahre Form und Gestalt zu finden,
Und kämpfend so mit Fuß und Hand
gegen widrig Element
Kannst du im kleinen Raume gewinnen,
Wenn du zuletzt könnt zum Lohnen
In einem Zugegen eingeschlossen,
Von schöner Gestalt und gewaltem Hauche
Heißt in der Hexenküche Menschenkind
Der Riesengeist sich selber findt.
Von riesenem Schlaf von bangen Träumen,
Erwachst – sich selber nackend kaum,
Haben sich selbst gar sehr verwundet ist,
Mit großen Augen sich gaffst und mißt
Möchst" erschreckt mit allen Sinnen
In die große Natur zerrinnen,
Ist aber einmal losgerissen,
Kannst nicht wieder zurückschleichen,
Und stehst zeitlebens arm und klein
In der eignen großen Welt allein
Fürchtest wohl in bangen Träumen,

Ihr

Der Riese müsste sich ermannen und besinnen,
Und wie der alte Gott Saturn
Seine Kinder verschlingen im Zorn.
Weiss nicht, dass er es selber ist,
Seiner Abkunft ganz vergisst,
Thut sich mit Geistern plagen,
Könt' also zu sich selber sagen:
Ich bin der Gott, den sie im Busen trägt,
Der Geist, der sich in Allem bewegt,
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte,
Bis zum Erguss der letzten Lebens~~kräfte~~säfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Die erste Lüft' die erste Kunst schwillt;
Zum ersten Strahl mein mitgeborgen Licht,
Das Dämm'rung hat, mir zweite Schöpfung bricht,
Und wenn den tausend Augen der Welt
Der Himmel, sie Tag wie Nacht erhellt,
Ist eine Kraft, ein Wechselspiel und Weben
Ein Trieb und Drang nach ihrer schönen Leben!

(Schelling Zeitschrift für
spekul. Phys. I Bd. 2 Heft
p. 152 ff)

32 1.

Er verwirft also Schelling mit Beibehaltung
des Fichte'schen Ich in die objektive, wirkliche Welt
hinüber zu kommen. Fichte beschränkte alles Sein
auf das Subjekt, auf die eigene Natur – da entstand
unwillkürlich die Frage um den Uebergang in
32.2. die objektive Welt. Schelling suchte nun mit Bei-
behaltung des Fichte'schen Ich-Begriffes also hinüber
zu kommen: er sagt dann: Ich bin, bewußter Weise
eine Vergangenheit zum Grunde, denn der be-
wußte Ich dieses Resultat sich bewußt werden
können. Diese Vergangenheit ist aber gewiß nicht
zeitlich, sondern der Sinn ist wirkmehr: das Be-
wußtsein setzt alle diese Momente in sich selbst
und als Momente seiner selbst voraus. Damit
ist aber im Grunde Alles erreicht, was Fichte
wollen konnte. Alle Dinge sind als Thesen,
als Momente des Bewußtseins entwickelt. Die
unorganische Natur, die Pflanzen die Thiere
sind Momente, die das Ich sich voraussetzt als
dynamische Vergangenheit, wie z. B. die Kunst

Alles

Alles andere, Raum, Zeit etc. ist in sich schon voraus-
gesetzt enthält. Das menschliche Ich ist eigentlich
das nur das durch die ganze Natur gegangene
Subjekt. Alle Stufen der Natur sind nur Mo-
mente der eigenen Vergangenheit des Ich,
dem das Ich successiv zu sich selbst kommend,
hat als letzten Moment das Bewußtsein
aufgeschwungen: Ich bin selbst. Da suchte also
Schelling bloß das Fichte'sche System begreiflich
zu machen, ohne sich zu bemühen, selbst ein
System aufzustellen, was er damals eigent-
lich noch gar nicht im Sinn hatte. Aber 32 3.
Fichte machte diese Erklärung nicht an. (Schel-
ling war zwar nicht Fichte's Schüler, wohl
aber dieser sein Lehrer und Vorgänger).
Fichte war es, der zuerst der Welt einen
auf Freiheit gegründeten Philosophie aufschloß.
Er gründete auf die Selbstständigkeit nicht
nur die praktische Philosophie wie Kant, son-
dern auch die theoretische. Er war es, der

zuerst

zuerst gegen Spinoza die Freiheit geltend machte; daß er diese auf das menschliche Ich beschränkte, wenn auch seine individuelle Schranke. Schelling selbst blieb anfangs in diesen Gedanken und innerhalb dieser Schranke. Diese Anschauung entfaltet sich im Jahre 1800 zu seinem „System des transcendentalen Idealismus", wo schon sein ganzes System, das er vervollkommnen mußte, zu erkennen ist. Diese Schrift ist vorzüglich zum Selbststudium zu empfehlen.

Lotze's Versuch über den menschlichen Verstand und die Gegenschrift.

Leibnitz's Versuch über den menschlichen Verstand; in französischer Sprache.

Hemsterhuis Versuch über den menschlichen Verstand, deutsch von Jacobi und für das mystische Studium: Versuch über die menschliche Natur überhaupt. Von Fichte sämmtliche: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre und seine Einleitung in dieselbe.

Der

Darstellung des Schelling'schen Systems in Abhängigkeit von Fichte.

32. 4.

Hier war nicht mehr das menschliche Ich, sondern die menschliche Subjectivität selbst Ausgangspunkt, 1) als das Subject selbst überhaupt, als das überhaupt unmittelbar Gewisse, und 2) als menschliches Subject, nicht als solches, das keiner Begründung fähig ist, sondern nur als solches, das nicht aufhören kann, Subject zu sein, das nie ins Object übergehen kann, nie im Princip muß. Das allgemeine Subject überhaupt, in wie fern es in seiner reinen Subjectivalität ist, ist noch frei von allem Sein, und obgleich es nicht nichts ist, so ist es doch nicht als nichts. Es ist nicht Nichts, weil es Subject ist, aber es ist doch nicht als nichts, weil es kein gegenständliches Sein hat, weil es nicht Object ist. Aber in dieser Abstraction kann es nicht bleiben, es ist ihm natürlich, sich als etwas, als ein Seiendes, als Object zu wollen. Aber das Natürliche sind

24.

während dieses Objektwerdens von dem im Prinzipium liegt dann, daß dem Prinzipium des Subjekt mit dem gänzlichen Verlieren seiner selbst ins Objekt übergeht. Dieses Subjekt ist aber nicht blindes sondern innerlich sich selbst setzend, das
33 l. im Objektwerden nie aufhört, Subjekt zu bleiben. Es ist innerlich in dem Sinn, daß es sich verinnerlicht, aber durch dieses Endlichwerden in eine höhere Potenz als Subjekt sich rafft. Als reines absolutes Subjekt ist es bloß in sich selbst, wenn es aber heraustritt, wird es sich selbst setzend. Im Selbstsetzen verinnerlicht es sich, bleibt aber nicht in dieser Endlichkeit, sondern tritt selbst wieder zum Gegensatz dieser Endlichkeit in eine höhere Stufe der Subjektivität. Sein Übergehen ins Sein ist kein blindes, sondern ein freies, — est id, cui licet, es ist ihm gestattet, Objekt zu werden, aber weil es innerlich ist, also als Subjekt dort nie übergehen kann, es ist innerliches Subjekt-Objekt.

Sein

Sein Bewusstsein als Objekt gesetzt in Vor-
aussetzung alles seiner möglichen Fälle, es ist
also frei sich selbst gegenüber, eine freie wollende
Beziehung. Mit dem Aufgeben des Selbstsetzens
ist es wohl notwendig sich in sich fortbewegend,
aber nur im Vorausgesetzten, dass es wieder zum
Subjekt und zwar in höherer Potenz wird.
Es ist ihm natürlich überzugehen, aber dass
Natürliche ist nicht blinde Notwendigkeit.
So ist es z. B. dem Menschen natürlich, sich zu
bewegen, aber nicht notwendig. Es setzt in
seinem Bewusstsein die Gewissheit, dass
es nicht falle, wenn es bewegt es sich, und 33. 2.
die Bewegung ist ihm natürlich, ohne dass
sie ausdrückt, freigewollt zu sein. So könnte
man aber fragen: Also ist in diesem System
ein freies sich bewegendes als Prinzip aufge-
stellt, sie ist also eine auf ganzliche
Freiheit gegründete Philosophie. Diese Phi-
losophie hat wohl seine Schranke, aber ihre

Auf-

Übereinanderfolgung folgt erst später und dem Gang der Entwicklung gemäß. Die zweite Frage, die nun vorliegen könnte, ist: aber wie gelangt man zu dieser Philosophie, wie zu diesem Begriffe der Objektivität? Es ist pflicht, diese Frage auf der Stelle zu beantworten.

Kein System fängt ganz von vorne an, sondern gründet sich auf das andere. Es findet in der Philosophie ein fortgesetztes methodisches Experimentiren statt. Alle folgenden Systeme nehmen die Philosophie da auf, wo sie die vorhergehenden gelassen, und das jüngste besteht auf den Errungenschaften aller vorhergegangenen. Es stützt sich Spinoza auf den Cartesianismus, auf beide zugleich Leibnitz, der den Grund zur Metaphysik legte, die jedoch eigentlich kein System genannt werden kann, da sie ohne Prinzip ein völlig unkritisches Gemenge ist. Leibnitz versucht es schon, sich schon Spinoza gegenüber zu stellen, mehr thut es Kant,

die

die beiden ~~Extreme~~ Extreme in der Philosophie sind etwa
einerseits Spinoza und Fichte. Im System des
Spinoza ist die Wirklichkeit in ihrer völligen
Entäußerung; Fichtes Expressionist zeigte, in wie 33. 3.
ferne es das Subjekt selbst als das Subjekt
bestimmte, wie die Philosophie zum Wirklichkeit
zu machen, seines objektiven, allgemeinen, ab-
soluten Subjekts bedürfe. Dieses allgemeine
Subjekt kann aber erst dann der jetzige Sy-
stem in die Philosophie; denn Fichte bemerkt nichts
als die Notwendigkeit desselben, aber es
selbst darzustellen. Dieses System ist nur
bloß Expressionist, aber das letzte in
dieser Richtung. So war also nur noch
ein Rücktritt, oder eine neue Richtung noch
möglich. Es ist aber offenbar das letztere,
was geschehen konnte. In diesem System
war nun die unmittelbare Subjektivität
nicht beibehalten, aber sie war schon über-
gegangen in ferri stehende, ferri sich be-

zu.

25.

wyxyndes Subjekt. Dies müßte vorhergehen, ehe die Philosophie sich entschließen konnte, nicht mehr das unmittelbare Gewisse zu suchen, ehe sie in völlige Freiheit überging. Dieses System ist also kein Notwendigkeitssystem, ist aber doch auch nur eine Andeutung des völligen Freiheits-Systems. Sein Prinzip ist ein entre deux von Freiheit und Notwendigkeit. Dieses Prinzip ist noch immer ein negatives, und so ist dieses System also der letzte Versuch, sich im Negativen zu bemächtigen. Wodurch hat nun dieses System sich seinen Angriff begründet? A priori konnte es nicht, denn es hatte nicht reines Subjekt des Seins, sondern gleich mit der Bestimmung ins Objekt überzugehen. Es mußte also sein Subjekt nicht unmittelbar, a priori, sondern suchte es 33. 4. erst durch den Beweis, durch die Tatsache zu begreifen [: a posteriori :], daß nämlich von dem unmittelbar sich selbst Setzenden die gesetzte Wirklichkeit sich ablösen ließe. Man bildete sich nun

ferner

jenes System oder, wie gesagt, es in die Wirklichkeit? Der Anfang zur Wirklichkeit war natürlich das Erste, Diskursivwerden des bloßen Subjekts das Ganze, das reale Objektivwerden, denn mit diesem realen Objektivwerden war der Grund der folgenden Steigerung und Erweiterung selbst schon gelegt. Das wichtigste war also der Anfang.

Dieser war nun auf folgende ~~Art~~ Weise: Das Subjekt muß in seiner reinen Subjektivität von allem actus gedacht, ist das pures von sich selbst, in seinem entfalteten Sein. Im realen Moment ist also das Subjekt muß das an und vor sich selbst [= wo an und vor ~~sich selbst~~ wieder synonim ist:], die dem actus entgegengesetzte Subjektivität. Das Subjekt in seiner reinen Subjektivität von allem actus gedacht, ist nicht Nichts, aber als Nichts. Dies „als" drückt etwas über: das reine Subjekt hinzudenkende als, es bezieht sich auf das gegenständliche, über-

der

das Wesen sinnübersinnlich Ding. Wenn ein König incognito reist, reist er nicht als König, ist jeder König, jeder nur gewöhnliche König, nicht als König erkannt. „Als" drückt die Negation des gegenständlichen Sinns aus. Das Subjekt als

34. 1. Nichts sagt: das Subjekt ohne den gegenständlichen Sinn. Wenn wir nun sagen: es ist „als etwas," so wird ausgedrückt, daß es ein im gegenständlichen Sinne Nichts bedeutet. Das Subjekt als Nichts wird dann seine eigene Bestimmung als etwas, es hat ein wesentliches, zugehöriges, in gewissen Fällen gesetzliches Sein an. Das als bezeichnet nun eine Anziehung, eine Beziehung, eine Attraction. Das Ich ist als etwas, d.h. ein Sein, das es sich zugehören soll. Um den Begriff der Attraktion zu erläutern, so gibt es z.B. in dieser menschlichen Natur Eigenschaften, die wir da sind, in so fern sie für den menschlichen Geist nicht existirt; die man sagt, in so fern man sie in gewissen Hinsicht

nicht

nicht hat, d.h. nicht anzieht, sich ihnen nicht bemüht
werden kann. So ist z. B. die weibliche Anmuth nur
möglich im Nichtwissen ihrer selbst, ihrer bemüht,
fort für sich. Ebenso verhält es sich mit der
Unbefangenheit, Naivität etc. Das Subjekt in
seiner Verlorenheit ist also Nichts als Losge-
sagt von allen Eigenschaften, nur es selbst, eine
Freiheit von allem Sein und gegen alles Sein.
Aber es ist ihm unmöglich, sich selbst zu-
zusichern. Denn es ist seine Bestimmung als
Subjekt, es ist also Subjekt da, um selbst
wieder Objekt zu werden. Durch seine Selbst-
anziehung macht es sich nun zu etwas, ist
nicht mehr also nichts. In dieser Selbstanzieh- 34. 2.
ung ist die Anerkennung des objektiven Seins.
Als das, etwas es an sich selbst ist, kann
das Subjekt seine nie sicherstellen,
indem es sich selbst anzieht, indem es Objekt
wird, wird es etwas anderes, als es war.
Dies ist eben der Grundwiderspruch, das

Un-

Unglück in allem Bezug; entspreche dieses es sich, so ist es als Nichts, oder es zieht sich an, so ist es ein Anderes, in sich selbst Unterschiedenes, als sich selbst Gegensatzes. So wie nun das reine Subjekt sich selbst gegenständlich wird, so ist es der mit dem Bezug behaftete. Es selbst empfindet diesen Bezug als ein Zugezogenes, oder, was gleich gilt, Zufälliges. Dieses reale Bezug oder primum existens, ist zugleich das Unzufall, das sich in alltäglicher Weise als Welt- ein Dasein darstellt ist, die ihr Kind, die Welt zuletzt in ihrem Namen empfängt. Diese Constitution des realen Zufälligen, beginnt also mit einer Dissonanz, und muß so anfangen, denn nur Dasein gibt es ein Fortschreiten in der Lösung des Bezugs, denn Endzweck es ist, die Dissonanz in Consonanz zu verwandeln. Das Subjekt hat eine Analogie sich verwandelt, aber es ist nicht bloß Subjekt-Objekt übereinstimmt, sondern innerlich sich selbstsetzendes im positiven,

so

so dass es über jeder Vereinzelung hinweg fortgeht, und in eine weit gestaltete Einheit 34. 3.
fortritt. Früher war es zwar auch einzeln, aber nicht als einzeln, denn es hatte noch die Möglichkeit, ins Endliche überzugehen, wo sich das Endliche stand ihm noch bevor als sein Zukünftiges. Erst nachdem es diese Möglichkeit der Endlichkeit als Endlichkeit selbst gesetzt hat, ist es im Stande, als seines einzelnes Subject fortzuschreiten, weil es sich in völlige Freiheit vom Endlichen gesetzt hat.

Das Subject in seinem an und vor sich Sein ist seines Subject, aber nicht so, dass es nicht auch Object werden könnte; es ist einzelnes, aber nicht so, dass es nicht allgemein werden könnte. Weil nun in dieser Philosophie das Subject in der Möglichkeit ist, auch Object zu werden, ist diese Philosophie auch Identität von Subject und Object genannt worden. Natürlich war es, an ~~und für sich~~

Sein

zu der Forderung des Moments der Indifferenz in der Moral zu denken. Der Wille, der noch nichts Böses will, ist in so fern der Güte, aber auch noch der Güte, das fortwährt noch eine Indifferenz zwischen Gütern und Bösen. In dem Sinn ist auch das Subjekt in der Sphäre des Rechts, das aber doch schon vor sich die Möglichkeit hat, sich mit dem Recht zu beherrschen, Objekt, unfrei zu werden, und ist mitten in der Indifferenz.

Allein es kann nie so Objekt werden, das es äußerst Subjekt zu sein, denn es ist unendliches Subject-Object. Es kann endlich werden, um sich selbst in eine nun gesteigerte Unendlichkeit 34. 4. zu setzen. Es ist zwar auch vor dem Sein unendlich, aber in wie fern ist die Endlichkeit, die Möglichkeit endlich zu sein, noch vor sich hat, ist es nicht <u>ein</u> das Unendliche. In seiner Reinheit vor der Beziehung des Seins war das Subjekt auch unendlich, aber nicht <u>ein</u> unendlich. Es müßte sich erst gereinigt haben, wenn denn endlich

zu

zu sagen, und in so fern erscheint es als Indif-
ferenz, weil es noch nicht entschieden endlich oder
unendlich ist. Die Endlichkeit muß ihm zum
Mittel werden, sich als Unendlichkeit, als Frei-
heit zu setzen. Dieß Unendliche, weil es als
Unendlichkeit gesetzt ist, dieß Unendliche, weil
es schon etwas, eine Endlichkeit vor sich hat,
ist nicht mehr bloße Unendlichkeit, sondern,
da es dem Endlichen entgegengesetzt ist, ist
es unendlich, aber ein endlich-Unendliches.
Mit diesem Schritte fängt also schon die
unendliche Langweiligkeit an, und das Wissen
der Unendlichkeit fällt weg. Vorher konnen
wir zu einer andern Seite des Objects.
Die erste war das reine, sich selbst nicht
gegenständliche Objekt, indem es sich aber
setzen will, ist es mit einer Zufälligkeit
behaftet. Zufälligkeit ist jedes dem Maße
entgegengesetzt. Da es nun unendliches
Maß ist, so ist dieß Zufällige, daß es

an

an sich zieht, dadurch Anerkennung, dass es sich selbst als nützliches Wesen gegen dieses zu-
35. 1. fällige setzt. Sonst war es bloßes Wesen, ungesetzt. Hier aber steht es an dem unwesentlichen Andern, wo dann es sich selbst nicht zurückhalten kann. Dann entweder bleibt es reines Subjekt, so ist kein Leben, eine todte Substanz; oder es will sich selbst, setzt sich als das Object. Dann wird es ein Anderes sui dissimilis. Dies ist eben die Feindigkeit alles Lebens, dass alles Andre auf sich zurückgetrieben muss, um sich selbst setzen zu können; aber dadurch wird es sich selbst ungleich, und hat sich nur wieder nicht. Aber durch dass es sich ungleich wurden, ist der Grund zu seinem Prozess gelegt. Diese Ungleichheit muss die Vereinigung erregen, dass es sich selbst wieder setzen will als Gleiches, als sich selbst. Das Subjekt will sich unmittelbar; aber es ist ihm unmöglich, denn indem es sich will, ist es schon

etwas

etwas Anderes. Aber mittelbar kann es sich setzen. Jenes endliche Sein stellt sich ihm gleich dar, als Vermittlung seines „als" Wesens Setzens." Das Sein ist ihm das Mittel, sich selbst als sich selbst zu setzen. Dadurch wird das Wesen in seine zweite, höhere Potenz oder Stufe gesetzt, in die es tritt, nachdem es die Möglichkeit der Endlichkeit als Endlichkeit selbst gesetzt; dieß ist nun gleich dem ur- 35. 2.
sprünglichen Wesen, nur daß es gleich als Wesen gesetzt ist.

Es läßt sich dieß nun ~~also~~ auf folgende Art begreiflich machen: das reine Subjekt A, macht sich zum Subject B; A kann aber nicht B sein, ohne nicht eine eodemque actu als A zu sein in einer höheren Potenz. Denn die Möglichkeit nicht A zu sein, liegt vor ihm; es ist also als A gesetzt, wenn es die Möglichkeit, nicht A zu sein, schon von sich ausgeschlossen, sich schon als solches ge-

setzt

setzt sei. Es kann also in einer gewissen Gestalt, in einer höheren Stufe sich als A setzen, wenn es die Möglichkeit, nicht A zu sein, durch das Setzen des nicht A von sich entfernt sei. Dies als A gesetzte A ist nicht mehr das einfache A; das einfache A ist das, das A ist und nicht ist; das A das ist, ist das mit sich selbst doppelte A, das A welches das A als Prädikat bei sich hat, wenn diesem A kann insofern, als sie das doppelte A. In der alten Logik würde dies Act das Setzen die Duplication genannt. Wenn diesem A, welches nun A ist, kann ich sagen, es sei A^2. Auf der einen Seite setzen wir ein A = B; das A besteht auf + A und − A, indem es das − A = B setzt, tritt es selbst als seiner gesetzter A = A^2 wenn; auf der anderen Seite ein A = A^2. Das in sich selbst entgegengesetzte A und A als A gesetzt, ist eins.

35. 3. Da wären wir also bis zum letzten Theil gekommen, mit dem der Grund also

so =

ferneren Fortschreitens gegeben ist.

In dem als A gesetzten A, im A^2, hat sich das absolute A, indem es sich als B setzt, zum höheren Sein erhoben. B ist das gesetzte, mittelbare, A aber ist das in seinem Wesen erhöhte, es ist höher als B, denn A ist das erkennende, begreifende, B aber das niederere, erkannte. Das absolute Subjekt das als mittelbar ist, muß sich zu erkennen, aber es ist nämlich, das in mittelbarem Können, darum besteht das Subjekt in der zweiten Gestalt aus seinem Setzen, als das sich selbst in einem erkennt Sein Begreifende und Erkennende. Als das erkennt Seiende, ist es das Reale, als das Begreifende das Ideale. Wenn nun aber die Geschichte das sich selbst Setzende selbst eine mittlere Geschichte ist, so muß ich auch diese erste Erscheinung des Subjekts, so wie das ihm entgegengesetzte, wo es als Subjekt ist, das potenzierte Subjekt, nämlich das Reale und Ideale, so muß ich diese ersten

bei-

beiden Potenzen der Wahrnehmung des Subjects auch in der Wirklichkeit nachweisen können.

Der erste Hauptabstrahm aus dem Nichts, das mit sich selbst identische Subject; wo es als Raum erscheint, wird durch die Materie geblümt. Die 35.4 Materie ist das in seiner ersten Form, in seinem Raum, seiner Erfahrungsheit gesetzte Subject. Die Materie ist das in der That nicht aus sich heraus wirken könnende, die erste Differenz vom Nichts; es ist eben hinzudenken die reine, absolute Materie zu denken nicht die körperliche, gegebene Materie, wie wir sie sehen. Zu dieser gegebenen Materie verhält sich jene erste reine Materie selbst wieder als ihre Unterlage, ihr Subject, erst durch das hinzudenken neuer Eigenschaften geht sie zu jener sinnlichen Materie über. Sie ist der Stoff der Sinnlichkeit entnommen, die Materie der Materie, wie wir sie sehen. Die erste Materie nun wird der Gegenstand eines Prozesses, sie wird verändert und zur Grundlage eines höheren Typus, in-

dem

dann für die Eigenschaften der räumlichen Materie annimmt. Diese Materie, diesem Raum gegenüber, steht das Ideale. Dies ist in so fern nichts, als so der Gegensatz von Etwas ist; aber wenn, weil so dem Etwas entgegengesetzt ist, muß so doch etwas sein. Dies als solches gesetzte kann Materie, welche gegen die Materie als nichts ist, ist das Licht in der ~~Materie~~ Natur. Es ist gegen die Materie viel im Verhältniß zu ihr nichts; aber weil so dem Etwas entgegengesetzt ist, ist so doch Etwas, weil so als Umgekehrtes, freies dem Gebundenen gegenübersteht, als Ideales gesetzt ist. Das Licht in der Natur ist offenbar keine Materie, kann keine sein, welches daraus erhellt, daß es Körper gibt, wie z.B. Glas, die an jedem Punkte ihres Substanz durchsichtig sind, d.h. das Licht durchdringen lassen. Wir wollten nun die Durchsichtigkeit erklären, wenn wir das Licht selbst als Materie annehmen würden?

Das

36.1.

Der Geist ist im Denken, was die Materie im Raum ist. Er erfüllt den Raum auf seine Weise nach allen Dimensionen, wie die Materie. Der Geist ist der Begriff der Materie, aufgefaßt für sich, d. h. der objektive Begriff der Materie selbst.

Descartes und Spinoza hatten bekanntlich den Denken von der Ausdehnung ausgeschlossen; aber der Geist ist in der ausgedehnten Welt offenbar ein ἀνάλογον des Geistes, des Denkens, nichts anderes als der Geist oder das Denken selbst auf der tiefsten Stufe seiner selbst. Da setzte Fichte den Gegensatz des Ich und nicht Ich. Er hätte aber das Ich als die Substanz erklären sollen, wie mit dem Ich die Natur gesetzt sei, aber er negirt der Natur gleich alle Realität ab, reducirt sie auf eine rein subjektive Vorstellung. Fichte erklärt also außer dem Ich gar nichts Substantielles, während doch der Geist zur Materie, die wirklich als Subject erscheint. Daher ist für Fichte die Natur an und für sich kein bloßes Objekt, sondern

Fichte's Ableitung der Natur zu oberflächlich.

nur relativ. Sie ist kein absolutes nicht Ich, kein nicht Subjekt; denn das Licht ist in seiner höchsten Subjekt. Sie ist übergangen wieder bloßes Objekt, noch bloßes Subjekt, sondern eine Einheit beider. Das Licht gehört für mich zum Objectiven, verhält sich zu mir wie Object, der ich mich bereits auf einer höheren Stufe befinde, aber die Natur hat in sich auch ein Subjektives, und dieses Subjektive ist das Licht in seinem Selbstbegriff der gesetzten Materie – aber nur beziehungsweise zur realen Welt.

Aus den bisherigen Bestimmungen ergab sich, daß der zweite Moment des sich selbst setzenden Subjektes die Natur sei. Diese Philosophie fängt also eigentlich mit der Natur an, nicht jedoch, um in ihr zu bleiben, sondern durch fortgesetzte Steigerung über sie hinauszugelangen. Sie ist also anfangs wohl eine Naturphilosophie, aber diese ist nur die Grundlage, nur der erste Theil; die höhere, übersinnliche

An-

Region, die Welt des Geistes ist der zweite Theil, die andere Seite. Er müßte in die Tiefen der Natur hinabsteigen, wenn er sich zu jenem leichten höhern der Geisteswelt emporschwingen zu können. Das ganze System als Naturphilosophie zu bestimmen, wäre denominatio; man würde das Ganze nach dem Theil benennen. Unbegreiflich scheint es auch einigen dieser Philosophie nicht an Anhängern, und wenn auch einige auch Unbekanntschaft mit ihr für falsch bauerten, so war es doch in der That kein unbegreifliches Verfahren, wenn man von ihr sagte: in ihr sei die Natur der einzig Reale.

Unbegreiflich sind in diesem System alle Gegensätze der früheren aufgehoben, und man kann ihm auch dagegen keinen Vorwurf geben. Im Grunde sind auch die Systeme schon auf gleiche zu setzen, wenn es einen speziellen Namen hat. Es ist kein Realismus, Idealismus, Idealismus &c. Am füglichsten könnte man es Real-Idealismus nennen, weil es die Gegensätze beider vereinigt.

Ein

Ein einziges Mal wurde es Schelling selbst in seinen Schriften der absolute Identitäts-System; doch auch dieses wurde ihm übel aus-gelegt, als wäre in seiner Philosophie kein Unterschied zwischen Natur und Geist, — was das System doch selbst widerlegt — kein Unter-schied zwischen Wahrheit und Verschiedenheit, Gutem und Bösem. — Doch bis jetzt hatten wir den ersten Schritt dieses Systems entwickelt, auf den sich das Ganze gründet. die Natur 36. 4.
ist also einerseits bestimmt, als Ausdruck der mit sich versöhnten Typus der bestimmten Sub-jekts, und der Leib als Ausdruck des als frei und überformen gesetzten Subjekts. Dies letztere ist eben darum nicht mehr das abso-lute Subjekt; als solches gesetzt ist es nicht mehr der Unendliche, sondern der als end-lich gesetzte Unendliche.

Es ist nun zu zeigen, wie die Entwicklung weiter fortschreitet; es muß als das Prinzip

Der

Methode

das Fortschreitens, die Methode dieses Systems zur Sprache kommen (?). Diese beruht auf der Voraussetzung: das in einer früheren Reihe noch als Subjekt gesetzte, muß in einer folgenden selbst objektiv werden, damit es zuletzt das vollkommenste Objekt wird, es selbst aber wieder als reines Subjekt hervortritt, da es die in ihm enthaltene Möglichkeit der Objectivität schon als Object von sich hat, und als Subjekt gesetzt ist.

Wenn alle Formen des Urtheils analysirt sind, so bleibt nur das über alle Formen hinausgehende, aber auf alle Formen bezogene einheitliche Maaß, als Subjekt zuletzt noch übrig, denn die Objektivität ist schon ganz erfüllt. Es muß also erst die Totalität aller Objectiven, es müssen alle Bestimmungen des Urtheils erst gesetzt sein, – ungeachtet von dieser ist das Subject erst das ganz reine absolute Objekt sein Könnende, das absolute Subjekt. Wir könnten es auch so ausdrücken: das Subjekt sei

Absolutes Subject

37.

Die

die nothwendige Tendenz, Objekt zu werden. Diese Tendenz muß realisirt werden, weil wenn diese realisirt ist, kann das bestimmte Subjekt als solches stehen bleiben. Es ist also in diesem System keine äußerliche Methode gefolgt, sondern eine immanente, immanentem, dem Gegenstande selbst immanenten. Das absolute Subjekt bewegt sich nur nach einem ihm immanenten Gesetz. Es steht ein gegenwärtiges Moment nach der Seite, das relativ Ideale der Natur, der reinen Materie dem Objekt (Realen) entgegen, aber es kann nicht als Subjekt stehen bleiben, sondern muß sich zum Objekt realisiren, damit dieß vollkommenes Objekt wird. In diesem Idealen nun liegt selbst wieder ein Ideales verborgen, welches aber nicht untergeschieden ist, denn nicht das wieder Ideale selbst wieder real wird. Dieß kann aber nicht 37 2.
sein, so sich derselbe nicht an die Materie anschließt. Dadurch wird aber die Materie

ihres

ihres Selbstzwecks beraubt; denn sie ist nicht mehr allein, sondern theilt ihr Sein mit der Materie, und es entsteht hieraus beider als Object wahrnehmbar ein drittes, von welchem Materie und Licht selbst wieder Attribute sind, denn entgegen beide sich mit einander wechselnd, während sie früher wie Subject und Object einander entgegen standen. Dennoch noch jedes ein Selbstständiges; im folgenden Momente aber wechseln sie beide gemeinschaftlich Entgegensetzt, und beide wechseln an ihrem Orte, in welchem jedes der Andere an seinem eigenen Orte Theil nehmen lässt. Diese Lebendigkeit der Selbstständigkeit ist aber nur durch einen Prozess gesetzt, in welchem die Materie zum bloßen Gemachten eines fremden Orts herabgesetzt wird, während sie früher selbstständig war. Sie sind dann diesem fremden Sein. Dieser Prozess wäre der chemische Prozess genannt. Auf diesen folgt wieder ein Moment. Als

Ex-

Erscheinungen dieser Momente wandelt der elektrische, chemische und magnetische Prozess ineinander über: Kampf der Materie mit einem höheren Prinzip. Diese drei Momente sind auch in Wirklichkeit ursprünglich die Momente der gesammten Natur, der gesammten unterschiedenen Materie, die drei Kategorien alles materiellen und formellen Entstehens der Physik. Die Art, wie die Natur die Mannigfaltigkeit der unorganischen Produkte hervorbringt, beruht auf diesen drei Materien. Aber dieser Prozess ist bloss Uebergang. So ist z. B. das Urbild aller chemischen Prozesse die Erzeugung des Neutral. Seine beiden Stoffe sind aber die Trägen beider Elektricitäten. Im chemischen Prozesse verschwindet die Materie noch immer ihre Selbstständigkeit, ihre Selbstrealität, von dem Momente aber, wo sie ihre Selbstständigkeit verliert, tritt ein höheres Objekt

ein.

Verbindungsprozess

37. 3.

Uebergang der Physik

A^3

ein. Dieß ist aber denn A^3; und dieß ist der Geist der organischen Natur, der Geist des Lebens, der mit Licht und Materie zugleich als mit dem Einigen winkt. Der Organismus hat davon den Namen, daß jener Selbstständigkeit der Materie jetzt nach Einverleibung eines fremden Subjekts nun nach Maßgabe oder Exempel desselben ist. Im früheren Moments selbst noch im dynamischen Prozeß behauptete sie ihr Selbstsein, jener Thätigkeitsform nach sie also nur als Accidenz an. Wenn nun aber der Kreis als vollst in der Spannung mit dem Idealen und Harmonischen da ist, so existirt keines mehr als vollst, sondern es existirt ein Drittes, in dem sie eins sind, in dem sie sich vereinbart haben, und dieß ist: das Lebendige, der Geist des Lebens. Die Stufen, welche jenes A^3 durchgeht, sind ausgedrückt durch die Stufenfolgen der Organisationen. — hat nun der Process sein

Ziel

ziel erreicht, so tritt jener A^3 selbst zum Objekte hinzu, seine Herrschaft endet, um einer neuen Potenz Platz zu machen. So lange jene Potenz = A^3 herrschte, war sie Subjekt, sobald sie objektiv wird, hört ihre Herrschaft auf. Das Prinzip des organischen Lebens wird erst wirklich im Verhältnis zu einem höheren Prinzip selbst Objekt, ja selbst Grundstoff der organischen Naturhervorbringung. Dieser Moment aber mit dem die Subjectivität des Lebensprincips zu Grunde geht, ist die Geburt des Menschen. Mit dem Menschen ist also die Natur geschlossen; er ist ihr Pflichtstein, steht also über ihr. Der Zweck der Natur war jener Abgrund zu füllen, und der ganze Naturmechanismus zielt blos auf Überwindung der Selbstständigkeit dieses Abgrunds, derselben zur Existenzform eines höheren Reichs zu machen. Das erste auf sich selbst gegründete Prinzip war

38.[1] wenn im Anfange eine Indifferenz zwischen Subjekt und Objekt, eine Identität, sich zu bewegen, und nicht zu bewegen; es wird + A und − A. Dieses sein Setzen aber kann es zu sich selbst, wird + A. Das Vermögen der freiwilligen Bewegung die wir in einem Theil des organischen Naturreichs finden, ist nur eine zur Ruhe gebrachte Potenz.

Da nun das Ziel des Naturprozesses im Menschen erreicht ist, so fängt mit ihm die Natur selbst auf, selbst Subject zu sein; mit ihm fängt die Natur selbst auf. Der Mensch ist Subject, und hat die Natur als absolut fertiges, abgeschlossenes vor sich. Die organische Disposition muß mit ihm aufhören, weil es, als bewußtes schon über ihr steht; so kann also die höhere Potenz außer ihm nur noch Wissen sein; denn was sich zeigen der gesetzte Sein als höheres, als bewußtes darstellt, ist nur noch nämlich das Wissen. Das Subject ist also gestiegen bis zum Punkt des reinen Wissens; es

ist

ist bestimmt als das, was wir nicht mehr als Materie verschwinden können, sondern nur als Wissen, d.h. als Geist. Hier ist also die Immaterialität der Seele treffender, als in jedem anderen Prädikate erklärt. Es muß ein Punkt kommen, wo das Subjekt in seiner Steigerung nicht mehr zur Materie herabsinken kann, wo es nur noch reines Wissen ist; wo es schon alles Sein hinter sich oder nirgends sich hat, also nicht mehr das werden kann, was es schon gewesen ist, sondern, wo es stehn, bleiben muß als gewisses Subjekt. Es ist also nicht mehr ein im Raum der Materie Begrenzt, sondern das immaterielle Sein. Es bleibt zwar in notwendiger Beziehung mit dem, was es nun sich hat, aber das bloß ideales, weil es selbst bloß ideal ist. Es ist reines Wissen, reiner Geist, erhöht über das Naturdasein. — Das Subjekt in seiner reinen Spontaneität ist zwar auch reiner Geist, schlechthin

aber

aber die Materie als Möglichkeit noch in sich; ist also nicht als Geist. Dies ist so wahr, wenn sie die Möglichkeit als Wirklichkeit schon von sich ausgeschlossen hat. Es ist reiner Geist, nicht durch sich, sondern durch seine Form, Potenz = A, selbst also alle anderen Potenzen in sich und bleibt in Beziehung mit ihnen.— Obgleich reines Wissen, kann es doch seinen Bezug zum gegebenen objektiven Gegebenen, d.h. zur Natur im Allgemeinen nicht aufgeben. Aber seinen unmittelbaren Bezug hat es doch nur zum vorhergehenden Moment, d.i. zum Menschen, als den Selbstpunkt der Natur. Dieses vorhergehende Moment ist für sie reines Bewußt; es hat zwar seinen allgemeinen Bezug auf die Natur, da es schon als Gegenstand ihr gegenüber tritt, aber seinen unmittelbaren Bezug hat es bloß auf den Menschen, ist also bloß menschliches Wissen.

38. 3.

Jetzt beginnt nun eine neue Folge von Momenten, die erst Alles im Ideellen vor, und

im

in der Natur im Realen vorzufinden war.
Die erste Stufe, des Subjekt, ~~als~~ das die gesetzte
Natur zum Objekt hat, ist wie gesagt, das
reine Wissen. Wir sahen es als unmittelbar und
frei, und in so fern auf demselben Punkte,
wie die erste unmittelbare Subsistenz, jedoch mit
aufgehobener Wirklichkeit, denn dieses hatte
das Wissen schon aufgegeben. Aber obgleich es
frei und innerlich von jedem Daseyn
ist, steht es doch in unmittelbarer Beziehung
zu dem endlichen und Besonderen, nämlich
zu dem Daseyn, und da es in dieser Be-
ziehung nicht bestehen konnte, zum Falle dieses
Daseyn zu werden, so musste es doch auf
die Besonderheit der endlichen Theil
nehmen, und wesentlich dem sich selbst.
Dieß ist die erste Stufe des Geistes, nämlich das Geist in seiner Endlichkeit. Auf
diesem Verhältniß des zu sich unmittelbaren
Wissens und eines endlichen, mit dem es

in

32.

im Verzug stand, wurde das ganze System der wesentlichen Vorstellungen und Begriffe abgeleitet. Hier wurde die theoretische Seite des menschlichen Bewußtseyns dargestellt. Aber indem man auf diese Weise das an sich endliche Wissen dem endlichen sich annäherte, mit dem Nothwendigen sich befand, wurde der Grund einer neuen Steigerung gelegt, in der das unendliche Subject in sein Wesen zurücktritt. 38. 4.

Indem nun, wie gesagt, das an sich freie Wissen sich dem endlichen annäherte, und sich dadurch in einen Verzug zum realen Akt setzte, durch welchen es sich mit der Nothwendigkeit verbinden müßte, entsteht der Grund einer neuen Steigerung. Das reine unendliche Subject tritt nochmals in sein Wesen zurück, und wird im Gegensatz jenes gebundenen Wissens, jener Nothwendigkeit, als das dasselbe beherrschende, bezwingende, d.i. als höhere Potenz gesetzt, = die zweite Potenz

Reines

seiner selbst. Hier tritt also auch im Gegensatz der Gegensatz der Notwendigkeit und Freiheit hervor. Notwendigkeit herrscht in der Erkenntnis des Menschen, Freiheit in seinem Handeln und Thun. In diesem verhält sich das Erkennen selbst wieder objektiv. Im Handeln wird sich der Mensch seines Erkennens bewußt, es wird ihm Objekt, während es vor der Handlung als Subjekt in ihm stand. In einer neuen Steigerung befreit sich also das Subjekt von der Notwendigkeit, macht sie zum Objekt und wird frei; wohl nicht im Erkennen, aber im Handeln. Dadurch ist aber der Gegensatz gesetzt, nicht aufgehoben. Dieser Gegensatz wurde aufgedeckt, nicht nur die tiefe Bedeutung an, die er in der Geschichte hat. In ihr wird nicht das Individuum, sondern ganze Geschlechter, als handelnd betrachtet. Hier also war die Stelle, wo die Philosophie ins praktische übertrat. Das

Gute

39.

Güte und Böse, seine Notwendigkeit und Zulässigkeit
kann zur Sprache. Der Beweis war bezeichnet als
das Verhältnis der zwischen Freiheit und Notwendigkeit
mangelnden Wechselheit, als wurde
zum Geschichte übergegangen, und sie war da,
wo die Naturphilosophie sich zu einer Philosophie
der Geschichte umgestaltete.

Hierin zeigte sich, daß eine schrankenlose, alles
Grenze der Notwendigkeit überschreitende, ungezügelte Freiheit zu einem trostlosen Anblick der
Geschichte leitet.

Der Mensch ist frei in seinen Handlungen,
aber ihre Folgen folgen nicht von ihm ab. Sobald
sie geschehen, tritt sich nach einer höheren Ordnung die innerliche Reihe der Folgen an, die
sein Wille zu beschränken und zu beherrschen nicht
vermag. Es wäre Aberwitz, wenn wir für die
Folgen all unsere Handlungen gutstehen müßten.
Selbst die Pflicht könnte uns nicht gebieten, über
die Folgen unserer Handlungen wissig zu sein,

wenn

wenn wir uns nicht bewußt wären, daß die Handlungen zwar von unserer Freiheit, die Folgen derselben aber von einem höheren abgeleitet sind. Jede Handlung als getrennt enthält deshalb eine Unabhängigkeit von dem Handelnden. In 39 2.
Ansehung der Folgen müssen wir uns ein höheres, dieselben Lenkendes denken. Sobald die Handlungen äußere uns getreten, d.h. objektiv geworden sind, sind sie dem Gesetze der Objektivität, der Notwendigkeit unterworfen. Ohne diese Voraussetzung könnte kein fester Wille, die Pflicht zu erfüllen, das menschliche Gemüth begeistern. Die heiligen Bande der Verwandtschaft, der Liebe und Freundschaft würden uns zu keinem Opfer verbinden können, wir würden zögern, eine Handlung zu unternehmen, auf wenn sie noch so hoffnungsvoll wäre, wenn die Pflicht uns dazu leitete, von ihren Folgen Rechenschaft zu geben.

Hier also war von der Gesinnung eine Rede-

wen-

33

Ungewißheit gesprochen, zwar keine blinde, sondern
eine eine, die die Freiheit mit der Notwendigkeit
vermittelt kann; denn die unendliche Freiheit ist
nicht der absolute Gegensatz der Notwendigkeit.
Darum besteht in einer Freiheit, ~~in Wechselwirkung~~ die
über beide – Notwendigkeit und Freiheit in Wechselwirkung
gesetzen ist, einer absoluten Freiheit, eines Subjects,
das gegen Alles Subject ist, eines unendlichen Sub-
jects, das alles in sich mögliche Object, als Object
39. 3. gesetzt von sich setzt, das gar nicht mehr Object
werden kann. Es muß ein letztes Subject an-
genommen werden, das über allen Objectivität
steht, das ein Subject bleibt, das der Wechsel
über sich, ~~setzt~~ und der in den Selbstpunkt der
gesetzten Natur ist, als über Alles gesetzt
denken muß, und das in absoluter Negation nicht
begriffen, so wenig, wie die Natur ist, oder
übersetzt das Object das Subject zu begrei-
fen vermag. Dieses letzte Subject dem
Alles entgegengesetzt ist, muß Vorsehung sein,
und

und sich als solche offenbaren. Die letzte Aufgabe ist nun, diese individuelle und abendländische einzigartige Subjekt in seinem Verhältnis zum Menschen zu zeigen; da es aber nie Objekt werden kann, so läßt sich kein anderes Verhältnis denken, als das der bloßen Manifestation.

So läßt sich also nur noch fragen, ob solche Manifestationen, oder, um mit Leibnitz zu sprechen, solche Fulgurationen der Gottheit nachzuweisen sind. – Zu seinem höchsten Subjecte nun verhält sich das menschliche Innenleben selbst wieder als Organ. Dies höchste Subjekt ist zwar an sich eins, aber im Verhältnis der jetzt in zwei Reihen von uns dargestellten Universalien, denn es sich in zwei und mittelbar in drei Gestalten uns zeigen. Es ist unmittelbare Verbindung des realen und ideen der idealen Welt, denen aber auch als beide in sich als eins begriffend dargestellt. Als reales Verbindungsglied sind es sich dem Menschen auch als Ver-

vorbringen offenbaren und zeigen, als der über die Materie gewaltsherrscht. Als solchen offenbart er sich in der bildenden Kunst; diese selbst aber setzt ein Höheres voraus, — nämlich die Poesie; in ihr zeigt sich der höchste Gegenstand als Geist, der dem Stoff selbst innig entzogen und hervorbringt. Die höchste Wahrheit des plastischen Kunstwerks besteht nicht in der bloßen Übereinstimmung mit dem Gegenstande, sondern es muß scheinen, als hätte der Geist der Natur es selbst hervorgebracht und gebildet; in ihr offenbart sich eine Thätigkeit, nicht mehr gegenständliches Ist, sondern in der man den Gegenstand selbst zu sehen wähnt.

Diese bildende Kunst aber steht zur Poesie selbst wieder in einem merkwürdigen Verhältniß. Im höchsten Werke der Tonkunst — in der Tragödie verschwindet in den Stürmen blind gegenüber stehender Leidenschaften, in den schmerzlichen schaudervollen Fügungen, in die Mysterien und Schicksal weist, — der Geist des Künstlers als stiller Licht, als der Abwesende, der über Leidenschaft und Geschick erhoben — als wirkt Vorsehung selbst, die

als die das absolute Resultate, das Widersprechende 40.1.
Alles zu einer guten Ausgang zu bringen vermag.
Da manifestirt sich das höchste Subjekt, als höchste
Geist in Kunst und Poesie, und zwar objektiv. Sub-
jektiv in der Religion offenbart er sich als das, wo-
gegen alles Andere in nichts verschwindet – so in der
Begeisterung jener göttlichen Heroen, die wir besprochen
haben. Hier tritt die Gottheit in den Menschen selbst,
sich ihm als höchstes Subjekt darstellend. Nun ist
noch eine Thätigkeit übrig, welche das Objektive der
Kunst und das Subjektive der Religion vere-
inigt. Sie ist selbst auch objektiv, weil sie den
gewissen Gedanken der Verwirklichung denkt, sie ist
auch subjektiv, weil sie Alles nur in die Wirk-
lichkeit bringt, um es dem höchsten Geiste wieder
zu unterwerfen, – und diese ist die Philosophie,
die dritte Thätigkeit, in der sich der höchste Sub-
jekt manifestirt. Wie schon so ist auch Plato
durch das Zeugniß aller Zeiten – der Göttliche
genannt worden, denn die Philosophie ist es, die uns

Sie

der Gottheit nähert sich.

Betrachten wir nun das höchste Subject – nicht nach
in einer seiner besonderen Beziehungen, sondern allgemein
in seiner Universalität – so bleibt uns für dasselbe
kein anderer Name übrig, als der Namen Gottes nicht
40 2. Θεός sondern τοῦ Θεοῦ, das bestimmte einzige Gottes,
Gott der überall als Subject vorkommt, das Gottes, der Gott
ist. Mit diesem Begriff endigt diese Philosophie, nach-
dem sie in die drei jahrhundertigen Potenzen der wahren
und idealen Welt durchgeführt. – Dies ist der Gang
des Systems, aber nicht der Grundriß desselben
in seiner ersten Erscheinung.

Einige Bemerkungen über dasselbe werden
nicht überflüssig sein. Betrachten wir es

1) von Seite seines Ursprungs, so müssen wir
gestehen, daß es das Erste war, dem sich der ab-
solute Begriff seines Princips zur Welt erweiterte,
das Erste, das die gesamte Wirklichkeit in sich
auffaßte, das für jede Erweiterung der menschli-
chen Erkenntniß die Stelle entfiel, das Erste,
das nicht außerhalb der Wirklichkeit blieb,
sondern in ihr seine Bestätigung erhielt. Betrach-
ten wir sie

2) von Seite ihres Verfahrens, so war sie die reine
objektive Philosophie ohne allen Einfluß des sub-
jectiven Philosophirens; sie war die ihren Gegen-
stand sich selbst erzeugende. Was

3)

3) ihre Form betrifft, so war in ihr der Begriff eines Prozesses und vom Moment des Selbst. Sie war nicht nur progressiv, sondern auch geschichtlich – die Geschichte des sich vermittelnden und das auf diese Vermittelung gegründet wird[er] sogenannte Subjects, das zuletzt als ein Absolutes, als Voraussetzung blieb. 40 3.

4) In der Qualität betrachtet, vereinigte es in sich den Widerspruch aller früheren philosophischen Systeme; sie war weder Idealismus, noch Realismus, sondern eigentlich Beides. Der Idealismus war in ihr zugleich Realismus. Sie war eben sowohl rationell, als empirisch, also das letzte System des Rationalismus; indem schon ein Uebergang zum Empirismus zu nehmen war. Einer solchen Philosophie bedürfte man, um die Widersprüche zu vereinigen, und die Disharmonien der philosophischen Systeme aufzulösen, und sie in sich in Consonanzen zu verwandeln. Indessen will ein solches System in uno actu, actu continuo die gesamte Wirklichkeit darstellen, müsste es mehr oder weniger auf den Geist der einzelnen Wissenschaften wirken; es brauchte eine allgemeine Veränderung der Betrachtung der Dinge hervor, sowohl in der Natur, als in der Geschichte. Bisher liessen die metaphysischen Hypothesen der Naturwissenschaft den Geist unbefriedigt, man vermochte nicht der Natur

an-

andere Wirkungen zuzuschreiben, als die eines Lebensprinzips. Wozu die Apparate der Physik, wenn in der ganzen Natur nicht eine geistige Grundkraft liegt?

So betrachtete man auch die Geschichte als ein zweckmäßiges, unendliches Treiben, in dem man keine Verschiedenheit von Ursache und Folge unterscheiden konnte; ein gleichloser Gang zufälliger Begebenheiten; und suchte man sie der Ursache auf den Grund zu kommen, so suchte man sie lächerlicher Weise gerade in den kleinlichsten, unbedeutendsten Dingen.

40. 4. Dies war der damals herrschende Geist, und dadurch entstand die verderbene Lage der Universitäten. Zwar müssen wir auch eine Ausnahme nicht übersehen, und unter diese gehört vorzüglich Johann v. Müller, der schon durch die angeborene Ehrfurcht vor der Geschichte an diesem Treiben Theil zu nehmen verhindert wurde. Wer nun den Gang der deutschen Literatur im Ganzen übersieht, der kann es nicht verkennen, daß sie seit Kurzem eine andere, ins Leben verwandte Richtung erhielt. Dieser bessere Geist mußte sich zuerst in der Poesie und Philosophie kund thun. Goethe war wohl der erste Verkündiger einer neuern Zeit, und der beste Geist dieser Zeit ist, daß in der Natur das Wesen, die Innigkeit des Geistes gesucht wird, daß es dies

ist,

ist, wonach Alle streben. Am meisten aber wird der Werth und die Erhabenheit aller Wissenschaften durch die Philosophie gehoben, und so gehoben, dass sich vor dem Jüngling jetzt Alles aufschliesst, Nichts unerreichbar vor ihm daliegt, wenn er ernstlich strebt. Es ist jetzt wieder eine Freude, zu lernen. Und als nun zu jenen Ansichten der Philosophie die neueren Entdeckungen der Physik sich gesellten, da vermuthete man es, dass die Philosophie doch wohl einen tiefen Blick in die Natur der Dinge zu werfen vermöge. Ein höherer Gedankenschwung entfaltete sich, die Ansichten wurden klarer und deutlicher, man konnte Vorurtheil überwunden bekommen, und es schien, wie Goethe sagt, ein wahres Wunder einmal sich auf die Erde herniederer lassen zu wollen!

35.

Anfang.

41. 1.

Gleich anfangs nun fasste er diesem Systeme Schellings nicht zu Widersprüche. Man schrieb ihm einerbrunst verworrenliche Meinungen zu. Diese gipfelte der Vorwurf:

1) In seinem Systeme sei alles Unterschied zwischen Geistigem und Materiellem aufgehoben;

2) ob sei Pantheismus, nichts anderes als ein neu aufgelegter Spinozismus. Also

ad 1) Schelling schreibt ja von beiden. Wenn ich aber von Einem rede, muß ich doch wenigstens in der Art des Sagens eine Differenz voraussetzen, weil sonst sie sinnerweise das Subjekt eines sagen könnten. In diesem Systeme ist aber die Art eines Sagens gerade entgegengesetzt. Denn da der Unterschied von Materie und Geist aufgehoben sagen, wie gelehrt wird, dass das Subjekt sich durch die Materie hindurcharbeite bis zum höchsten Geist. Es ist also ein großer Unterschied, ob man Ma-

terie

trein und Geist dem letzten Subjekt oder der Art
ihres Sagens nach als eins annimmt.

ad 2) Im Schelling'schen System findet man ein
Prinzip der Steigerung, eine Folge von Potenzen,
eine Fortschreiten des Subjekts bis zu der als 11. 2.
höchsten Geist gedachten causa sui, während diese
causa bei Spinoza unbewegliche Substanz ist. Ein
zweites Unterschied ist, dass die Formen des
endlichen Sagens in der Philosophie des Schelling
die Ausdrücke von Momenten annehmen, durch
welche das Subjekt bis zu seiner Selbstverwirk-
lichung fortschreitet; sie sind die Durchgangs-
punkte eines werdenden Lebens; bei Spinoza sind
sie aber bloß todte Formen, Affektionen,
des göttlichen Substanz. Die causa ist bei Spinoza
stillstehendes Subjekt, während es sich im Schel-
ling'schen System auch im Fortschreiten zu
erhalten weiß, ja es steigert sich sogar, da
es ihm möglich ist, sich zu verwandeln, es aber
auch dieser Endlichkeit entsteigend fortschreitet.

Eigentlich

Eigentlich ist aber auch die Philosophie des Spinoza kein Pantheismus. Der Unterschied zwischen seinem Satze und dem gewöhnlichen Meinung ist nur, daß letzterer zwei Prinzipien aufstellt, das Kosmologische und das Göttliche, während Spinoza bloß eine Substanz angiebt, die göttliche, Alles andere ist bloß Form, accidens, Attribut, bloße Affektion dieses göttlichen, aber die Dinge an sich sind nicht Alles Gott! Das πᾶν des Spinoza ist bloße Folge des Wesens der Gottheit, nur daß sie nur eben daraus existiren kann, denn jedes Gott ist, ist es Alles, Welt, πᾶν.

— — — Es fragt sich nun, ob diese Welt unmittelbare und nothwendige Folge der blinden Existenz Gottes sei? Spinoza bejahet das letztere. Wir 41. 3.
verhalten es uns aber nun in dieser Beziehung mit der Philosophie Schelling's? Ist sein das Subjekt des sich von Ewigkeit zu Ewigkeit, Vorstellung entfaltet, etwas anderes, als das unmittelbare Wesen der Welt, und haben wir nicht Recht, sein System

als

als Pantheismus zu erklären? Es liegt hier noch ein bedeutender Unterschied. Es zeigt sich schon darin als eigentümlich, daß sich das Subjekt zuletzt als über aller Welt erhaben, als Ursache, Voraussetzung bestimmt, nicht so im Spinozismus; und ein neuer Unterschied zeigt sich im Verhältnis Gottes zu den einzelnen, endlichen Dingen. Bei Spinoza sind die endlichen Dinge bloße Bestimmungen oder Negationen der unendlichen Substanz, gegen die sich das Subjekt ganz passiv verhält, nicht über sie hinübergeht. Es bewegt sich übersaupt nicht.

Bei Schelling aber ist das Subjekt, indem es in eine Form eingegangen, doch wieder frei; es ist eine fortdauernde Identität des Endlichen und Unendlichen, während es bei Spinoza eigentlich weder endlich noch unendlich ist. Gott ist nun in seinem Akte, als er diese Akte fortsetzt; er ist an nichts gebunden, er ist eigentlich etwas eigentlich. Es ist kein Punkt,

bei

bei dem man still stehen, und Gott aufsuchen könte;
nicht wie Augustin von seinem Buch sagt: Buch ist
Feuer, Buch ist Wasser, ist Wunderstücken über der
Finder in jedem Stein Lesarten entkommt. Es ist
falsch zu sagen, Gott wäre die bestimte Summ B,
z. E. Materie, denn Gott ist nicht B sejunctim, da
41 4. Gott ist B mit, in so ferne es auch C D ist; es ist
A + B + C &c. Es ist B mit tanquam in transitu,
es ist der durch Alles durchgehende, über Alles
hinausgehende, in Nichts bleibende. Es ist also
nichts, was Gott wäre, und nichts, was Gott nicht
wäre, in so ferne es an nichts gebunden, und
nichts κατ' ἐξοχήν ist. Ebenso kann ich nicht sagen:
Gott ist nicht die Materie, denn es ist für so,
denn es für ein Etwas wieder aufhebt, und als
Selbstständiges wieder voraussetzt. In so ferne kann
ich sagen: Gott ist die Materie. Nun darum, weil
Gott nichts Einzelnes ist, ist Gott Alles und
Nichts; ja es ist als Nichts gesetzt, als Freiheit
von jedem besonderen Etwas. Auf der einen Seite

lässt

läßt es sich in die Welt hin, auf das andere ist es über sich hinaus. Es ist unendliches Ziel, und in diesem Sinne kann es sich gegenüber die Totalität alles Endlichen setzen, und bleibt als Unendliches, Absolutes stehen. # Das Hauptinteresse liegt also im Prinzip der Weltanschauung. Das Prinzipienreich ist noch ein ganz ungeschichtliches System, das jede Verhältnis aufhebt, und ein bloß logisches Verhältnis statuirt. Das letzte Identitäts-System statuirt ein wirkliches Leben des Subjekts; es ist die Geschichte des sich selbst in die Endlichkeit einführenden, aber über jede Endlichkeit glorreich hinausgehenden Subjekts. Um aber vollkommen geschichtliches System zu sein, müßte das Prinzip der Negation die letzte Negation sein, frei sich selbst setzende Negation sein. Da ist also die Hauptfrage noch übrig: auf welche Art läßt sich das Subjekt in die Negation ein, frei aber muß frei? Wie haben schon früher [illegible] Identitäts-System [illegible] und

Ge-

42. gesagt, ob sei dem Subjekt natürlich, sich zu bewegen,
das absolute Subjekt sei Freiheit, sich als Objekt
zu setzen, weil es nicht entgegengesetzt ist, und sich
als solches nicht entgegengesetzt werden kann. Aber sind fesselt
uns zur wolligen Freiheit.
Wir müssen schon entscheiden, in welchem
Sinne diese Philosophie Freiheit zugrunde, und
in welchem nicht. Wir können auch ein System
wollen, das Freiheit in unbedingtem Sinn behaup-
tet, das wollen sei überzeugt sei.
Was ist aber nun Freiheit im unbedingten Sinn?
Wenn ich im Falle bin, etwas zu wollen, so be-
finde ich mich zwischen meinen entgegenden — Oder,
ich habe Freiheit, meinen Entschluss zu wählen.
Wenn aber mit der einen Handlung, die mir als
möglich vorgestellt ist, ein unschätzbares Lebens-
gewinn verbunden wäre, würde ich da nicht
gegen mich selbst, und gegen meine Natur
handeln, wenn ich nicht genau das tun wollte? Das bin ich nicht genötigt, dieses

zu

zu thun. In beiden Fällen, wenn wir das Gegentheil annehmen, irren wir. Aber es ist natürlich, die letzte Handlung selbst zu wählen. So sagten wir auch, wäre es dem ersten Subjekt natürlich, sich zu bewegen und zu verwandeln.

Etwas anderes ist gänzliche Freiheit, gänzliche Gleichgültigkeit, wo es mir völlig gleichgültig ist, zu wählen, wenn ich einen Spaziergang um die Stadt mache – abgesehen von allen anderen Ursachen – ob ich rechts oder links gehe. Nun könnte man wohl auch eine solche unbedingte Freiheit von der ersten Ursache in der Philosophie wollen. Und wenn wir einmal ein System wollen können, das Freiheit benutzt, so können wir auch ein solches wollen, wo unbedingte Freiheit herrscht, so daß es dem Subjecte gleichgültig wäre, etwas anderes sich, praeter se zu setzen oder nicht.

Eine solche Freiheit nun eben in dieser Stellung des Systems nicht. Denn in ihm befindet sich

sich das Subjekt in seiner ursprünglichen Abstraktion, so liegt in ihm noch keine absolute Negativität, das Endlichsein hat sich herausgesetzt, und sich mit absoluter Positivität zu verbinden. Es ist zwar kein blind notwendiger Übergang, aber doch ein natürlicher, denn es ist dem Subjekt Endlichkeit herausgesetzt, also doch in gewisser Weise notwendig, nämlich nur mit Einschränkung notwendiger Übergang von dem ursprünglichen, freien Subjekt in das mit endlichen Bestimmungen gesetzte. Das Subjekt in diesem System bringt selbst sein Ding sein eigenes Ding hervor. Das Subjekt ist in ihm ein schöpferisches, aber nicht ein frei schaffender Geist in seiner ganzen Eigentümlichkeit. Denn Schöpfer ist die Vernunft nur von sich selbst völlig ursprünglichem Dasein, nicht Ding, das ~~außer sich~~ das unbestimmt seines, das Subjekts selbst, sein und nicht sein kann, ohne zufällig einen Mangel oder eine Negativität in der höchsten Vernunft zu bemerken.

Ob

42. 3.

Obgleich sich also dieses System des Ausdrucks
Spinoza bedient, so müssten wir doch annehmen,
dass es dieses Wort in ganz besonderer Be-
deutung nimt. ‡ In diesem Sinne aber, wo das
Subjekt in seiner gänzlichen Einheit für sich bestünde, wäre
es noch in seinem System nicht da. F

Doch gibt es in der Sphäre seines in dem
Sinne, wie wir von völliger Einheit sprechen
wir können also eine solche Philosophie der un-
bedingten Einheit wollen, und in gewissem
Sinne System diesen Begriff nicht völlig
in sich hat, können wir es nicht als das
schlechthin letzte und höchste, als das absolut
wahre annehmen; es ist zwar das letzte, aber
nur das letzte in einer bestimmten Richtung.

F Doch wenn jenes Spinozasche System der
notwendige Übergangspunkt des Denkens
und [illegible] müssten wir doch die Mittel
besitzen, sich des relativen Gegensatzes über-
haupt zu [illegible] in seiner Höhe zu über-
sehen und zugleich gegen [illegible] Übergänge
einen [illegible] bestimmten [illegible] Richtung [illegible]

0 5 10 20 30 40 50mm
BSB Bayerische StaatsBibliothek
© 2009 digitalfoto-trainer.de
60mm