

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

Die Weltalter

Fragmente

In den Urfassungen von

1811 und 1813

herausgegeben

von

Manfred Schröter

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung

München

Unveränderter Nachdruck der 1946 erschienenen ersten Auflage
1966

Inhaltsverzeichnis des Nachlaßbandes

| | |
|---------------------------------------|--------|
| Vorwort | VII |
| Einleitung des Herausgebers | XIII |
| zur Einleitung | XVII |
| zum 1. Teil | XXI |
| zum 2. Teil | XXIV |
| zum 3. Teil | XXXII |
| zum 4. Teil | XXXVII |
| zur zweiten Hälfte | XLII |
| Schlußergebnis. | L |

I

Die Weltalter - Erstes Buch - Druck I (1811)

Erste Hälfte

| | |
|------------------------------------|----|
| Einleitung (3-16, 19-25) | 3 |
| 1. Teil (26-29) | 14 |
| 2. Teil (30-39) | 17 |
| 3. Teil (40-60) | 22 |
| 4. Teil (61-77) | 33 |
| Schluß (78-96) | 43 |

Zweite Hälfte

| | |
|-----------------------------|-----|
| 1. Teil (97-122) | 53 |
| 2. Teil (123-132) | 67 |
| 3. Teil (133-160) | 73 |
| 4. Teil (161-168) | 87 |
| 5. Teil (169-186) | 92 |
| 6. Teil (187-198) | 102 |

II

Die Weltalter. Erstes Buch. Druck II (1813)

| | |
|--------------------------|-----|
| Einleitung (3-20, 23-27) | 111 |
| 1. Teil (28-50) | 121 |
| 2. Teil (51-66) | 135 |
| 3. Teil (67-106) | 143 |
| 4. Teil (107-140) | 167 |

III

Entwürfe und Fragmente zum Ersten Buch

| | |
|--|-----|
| 1. Frühestes Konzeptblatt | 187 |
| 2. Zwei Vorwortentwürfe | 194 |
| 3. Einleitungskonzept | 201 |
| 4. Acht Einzelfragmente | 210 |
| 5. MS ULT ⁴ Bogen III-V | 220 |
| 6. MS ULT ⁴ Bogen VII, VIII | 230 |

IV

Entwürfe und Fragmente zum Zweiten Buch

| | |
|---|-----|
| 1. Überleitung zum Zweiten Buch | 239 |
| 2. Einleitung zum Zweiten Buch | 243 |
| 3. Anfangsfragmente des Zweiten Buchs. | 255 |
| 4. „Der Frühling“ Entwurf zur Fortsetzung des Gesprächs „Clara“ | 272 |
| Vergleich der drei Drucke | 277 |
| Übersicht über den Münchener Jubiläumsdruck | 278 |

Die hier in Klammern beige gesetzten Seitenangaben beziehen sich auf die im Text fortlaufend eingesezte Paginierung der Originaldrucke und werden hier jeweils in der Buchmitte oben (Bundsteg) auch als Kolumnentitel mitgeführt. Rb.- Randbemerkung. S - Handschriftlicher Zusatz von Schellings Sohn. Alle übrigen Zusätze in der Handschrift Schellings. In den Originaldrucke durchstrichene Worte sind in < > gesetzt, das darübergeschriebene Wort als Anmerkung. Vgl. auch die Vorbemerkung S. 187.

Vorwort

Brand und Zerstörung der Münchner Universität bei den Luftangriffen vom 11., 12. und 13. Juli 1944 haben auch der Schellingforschung und damit der deutschen Philosophie- und Geistesgeschichte einen unersetzlichen Verlust gebracht: die Vernichtung des in den Kellern der Universitätsbibliothek aufbewahrten handschriftlichen Nachlasses Schellings. Eine mächtige Koffertruhe, gefüllt mit vielen Tausenden von eigenhändig eng beschriebenen Folioblättern enthielt die fast vollständigen Vorlesungsmanuskripte seiner Spätphilosophie (also der II. Abteilung der Sämtlichen Werke), ferner über 12 verschiedene ausführliche Umarbeitungen und Entwürfe zum Ersten Buch seines Hauptwerkes ‚Die Weltalter‘ sowie die beiden Urfassungen desselben, die 1811 und 1813 gesetzt aber nicht ausgedruckt wurden, in je zwei Korrekturabzügen mit handschriftlichen Randbemerkungen Schellings. Eine erste Übersicht dieser Münchner Nachlaßbestände an Hand des Schellingschen Vorlesungsverzeichnisses gab Horst Fuhrmans im Anhang seines Werkes ‚Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus‘ (Berlin 1940, S. 326). Er war es auch, der mich auf die vermutliche Wichtigkeit dieses Schellingschen Nachlasses, mit dem sich außer ihm noch kaum jemand eingehender beschäftigt hatte, zuerst aufmerksam machte.

In drei Büchern: ‚Vergangenheit‘, ‚Gegenwart‘, ‚Zukunft‘ als göttlichen Weltzeiten gedachte Schelling die metaphysische

Summe seiner gesamten Philosophie zu geben. Der erste Teil dieser tiefsten und rätselvollsten Schöpfung Schellings, „Die Vergangenheit“, wurde erst 1861 von seinem Sohne in Band VIII der Sämtlichen Werke aus dem Nachlaß herausgegeben. Im Vorwort bemerkte der Herausgeber: „Es ist der erste Teil des einst langerwarteten Werkes, von welchem eine Anzahl Bogen schon Ende des Jahres 1811 und wieder im Jahre 1813 gedruckt worden sind. Das hier Veröffentlichte stammt wahrscheinlich aus dem Jahre 1814 oder 1815 und ist die vollständigste unter den verschiedenen Überarbeitungen dieses Teiles der Weltalter, die sich unter den Papieren Schellings vorfanden.“ So erhebt sich für die Schelling-Forschung die Frage, inwieweit sich jene beiden frühen Drucke von dem bisher allein bekannten Nachlaßdruck der Sämtlichen Werke unterscheiden; ob sie nur als Varianten oder Vorarbeiten zu bewerten sind oder ob sie neues, unerwartetes und noch nicht erschlossenes philosophisches Material enthalten.

Im Einvernehmen mit dem damaligen Präsidenten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Prof. Dr. Karl Alexander von Müller, der die geplante Fortsetzung der von mir herausgegebenen Schellingausgabe in weiteren Nachlaß- und Briefbänden unter die Ägide der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu stellen bereit war, konnte ich dank des Entgegenkommens von Prof. Dr. Kirchner, des Direktors der Münchner Universitätsbibliothek, dort im Sommer 1943 den Schellingschen Nachlaß durchsehen, vor allem in Hinblick auf die für mich wichtigste Frage jener frühen Weltalterdrucke. Sie fanden sich als ein Bündel durcheinandergeschobener Druckbogen und Bogenfragmente vor. Nach ihrer Ordnung ergaben sich schließlich je zwei ziemlich vollständige Exemplare der beiden Drucke von 1811 und 1813 (einige Druckbogen waren in dreifacher Anzahl vorhanden). Der frühere Druck umfaßte 12, der spätere 7 Bogen. Vielfach waren einzelne Seiten oder Stücke derselben herausgeschnitten, die Schelling bei seinen

späteren Umarbeitungen in die handschriftlichen Manuskripte eingeklebt hatte; es gelang jedoch, diese Ausschnitte in den verschiedenen Umarbeitungsmanuskripten vollzählig aufzufinden, so daß die beiden Drucke von 1811 und 1813 wieder lückenlos zusammengestellt werden konnten. Ab und zu trugen sie handschriftliche Korrekturen und Zusätze Schellings, z. T. auch seines Sohnes. Zu beiden Drucken fanden sich glücklicherweise auch noch größere Teile der mit Schellings Korrekturen versehenen Originalmanuskripte für den Setzer, deren Text über den der Druckbogen hinausreichte, so daß diese hierdurch noch weiter ergänzt werden konnten.

Beim Vergleichen der Texte ergab sich die überraschende Feststellung, daß diese beiden frühen Drucke — wie in der Einleitung ausführlich dargestellt — untereinander weitgehend verschieden sind und daß beide wiederum wesentlich von der bisher allein bekannten Veröffentlichung in den Sämtlichen Werken abweichen, obwohl es sich immer um das gleiche erste Buch handelt. — Der Druck von 1813 stellt eine stark veränderte Umarbeitung der ersten Hälfte des Druckes von 1811 dar; nur wenige Stellen daraus sind wörtlich in den späteren Druck der Sämtlichen Werke übernommen worden. Die zweite Hälfte des ersten Druckes hingegen ist überhaupt nicht mehr zur Umarbeitung gekommen. Hier liegt ein neues, bisher unbekanntes Stück der Schellingschen Gedankenarbeit zum erstenmal veröffentlicht vor. Darüber hinaus besteht sein besonderer Wert, wie der Leser erkennen wird, in der außergewöhnlichen Frische und Unmittelbarkeit, ja Naivität der metaphysischen Konzeption im Vergleich zu allen späteren begrifflichen Fixierungen und Formulierungen. Die Einsichtnahme in jene beiden früheren Fassungen ermöglicht Einblicke nicht nur in das Werden der Schellingschen Philosophie und damit des deutschen Idealismus, sondern auch in jenen so eigentümlich verflochtenen Entstehungs- und Wachstumsprozeß der religiösen wie

der metaphysischen Empfindungs- und Begriffsgestaltung überhaupt.

Schon aus diesem Grunde erschien eine möglichst baldige Veröffentlichung dieser Erstdrucke gerechtfertigt, wengleich dafür noch eine vollständige Durcharbeitung des Münchner Schellingnachlasses sowie ein Vergleich mit den vermutlich noch im Berliner Schellingnachlaß vorhandenen Manuskriptbeständen zu den ‚Weltaltern‘ hätte abgewartet werden sollen. Diese waren aber von der Preußischen Akademie der Wissenschaften geborgen und zur Zeit nicht zugänglich. Die völlige Vernichtung des Münchner Nachlasses mit allen seinen Originalen schuf jedoch eine Notlage, da jetzt die von mir im Jahr 1943 genommene Abschrift der beiden Drucke nunmehr allein von dem großen, unwiederbringlich versunkenen Handschriftenschatz Kunde geben konnte. Angesichts der auch dieser Abschrift drohenden Vernichtungsgefahr entschlossen sich die beiden Verlage, diesen geretteten kleinen Restbestand des Münchner Nachlasses für sich möglichst bald zu veröffentlichen und ihn als Nachlaßband der zwölfbändigen Schellingausgabe des Münchner Jubiläumsdruckes anzureihen.

Diese Veröffentlichung beschränkt sich daher im wesentlichen auf die exakte Wiedergabe der beiden Erstdrucke. Damit ist an Hand der Originaltexte der lehrreiche Vergleich dieser Drucke untereinander wie mit dem bisher allein bekannten (dritten) Druck in den Sämtlichen Werken für den Kenner wie für den Liebhaber philosophischer Forschung möglich gemacht. Die für die Schellingforschung vordringlichste Frage – wie die drei Drucke auseinander hervorgegangen sind, wie insonderheit die problematische fragmentarische Zusammenfügung des bisher bekannten Druckes (z. T. vielleicht erst später durch den Sohn Schellings) vor sich gegangen ist – hätte nur durch eine endgültig geklärte Sichtung des ganzen Nachlasses gelöst werden können, soweit er sich auf die Weltalter bezieht. Durch die Vernichtung der zahlreichen Münchner Umarbei-

tungsmanuskripte, in denen Schelling in immer neuen Ansätzen unermüdlich die Durcharbeitung des ersten Buches versucht hat, sind diese Fragen für immer unlösbar geworden. Hier konnten nurnmehr einige Proben aus den Münchner Beständen, vor allem aus der ersten Zeit, gebracht werden. Sie mögen wenigstens eine Vorstellung vermitteln von dem jahrelangen unablässigen Ringen eines der größten philosophischen Genien um sein Hauptwerk, das schließlich doch ein Torso bleiben sollte.

Für den philosophiegeschichtlichen wie für den systematischen Vergleich des gedanklichen Inhalts der drei Fassungen treten aber alle Fragen der Umarbeitungsgeschichte vor den Texten selbst zurück. Diese sind hier in Kapitel I für den ersten Druck, in Kapitel II für den zweiten Druck buchstabengetreu mitgeteilt, ergänzt durch die darüber hinausreichenden Seiten der Setzermanuskripte. Als Anhang dazu sind in Kapitel III probeweise einige besonders bedeutsame Blätter – teils mit den allerersten Konzeptionen, teils aus späteren Umarbeitungen des ersten Buches – beigegeben (vgl. S. IXX, XX der Einleitung); in Kapitel IV der im Manuskript aufgefundene, unveröffentlichte Anfang des Zweiten Buches der Weltalter, „Die Gegenwart“, das die Geschichte der Natur- und der Geisterwelt entwickeln sollte, endlich zwei aufgefundene Manuskriptseiten mit einer Fortsetzung des Gesprächs „Clara“. In letzterem erblickte Schellings Sohn (s. Vorwort zu Band VIII der Sämtlichen Werke) wohl mit Recht Gedanken zu und aus dem geplanten aber nicht mehr begonnenen dritten Buch der Weltalter, wengleich diese Gesprächsform nicht mehr als nur die nachklingende Stimmung bewahrt haben mag.

Die Eingliederung der Weltalter in die Gedankenentwicklung Schellings ist durch die einheitliche Linie bestimmt, die von der Schrift „Philosophie und Religion“ (1804) über die wichtigen „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie“

(1805) zu den „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (1809) und den „Stuttgarter Privatvorlesungen“ (1810) führt. Das Originalmanuskript der letztgenannten Schrift fand sich mit einigen noch ungedruckten Varianten und Zusätzen Schellings ebenfalls im Münchner Nachlaß vor. Inwieweit dabei der Einfluß Jakob Boehmes, Oetingers und Franz von Baaders wirksam war, ist trotz der darauf hinweisenden Arbeiten H. Fuhrmans (s. o.) und K. Leeses¹ noch ungeklärt und, insonderheit bei dem persönlichen Verkehr Schellings und Baaders, in vielem wohl unaufklärbar, aber auch vermutlich nebensächlich gegenüber dem selbständigen Problemfortgang der Schellingschen Entwicklung selbst.

Hier sind mit Absicht alle diese Fragen nicht berührt, ebensowenig die Frage nach dem Verhältnis der Gedanken Schellings zu den gegenwärtigen Bestrebungen, insonderheit der Existenzphilosophie und der Ontologie. Vielmehr wird hier der erläuternde Vergleich der Drucke absichtlich möglichst naiv auf diese selbst beschränkt, damit er dem Leser zunächst als Hilfsmittel zu eigenem Eindringen in das Werk diene. Dies allein ist der Zweck der folgenden Einleitung, die nur in den Schlußsätzen einen andeutenden Ausblick auf weiterhin sich öffnende Fragen geben will.

München, Herbst 1946

Manfred Schröter

Einleitung des Herausgebers

¹ „Von Jakob Boehme zu Schelling“, Erfurt 1927, „Philosophie und Theologie im Spätidealismus“, Berlin 1929, „Krisis und Wende des christlichen Geistes“, Berlin 1932. Vgl. auch den (nach P. Hensel) „wertvollsten Beitrag zur Schellingliteratur der letzten 30 Jahre“: G. Dekkers „Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung“, München 1930, mit Hensels bedeutsamer Einleitung; 7. Hauptstück: „Einwirkungen auf Schelling“.

Dem Kenner der bisher allein veröffentlichten Fassung der Weltalter (in Band VIII der Sämtlichen Werke, hier als Druck III bezeichnet) wird beim Blick auf die hier als Druck I und II bezeichneten Versuche von 1811 und 1813 zunächst auffallen, daß die eigentliche Einleitung (I, 1-16, II, 1-20), die in den beiden Drucken ziemlich gleich lautet, auch mit der bisherigen Fassung (III, 199-206) nahezu identisch ist. Doch diese Identität beschränkt sich nur auf die Einleitung allein. Vom ersten Wort des ihr folgenden ersten Buches „Die Vergangenheit“ an lautet der Text der beiden früheren Drucke anders als der von Druck III. Sowohl im ganzen wie im einzelnen scheint zunächst kaum ein Anhalt des Vergleichs gegeben, so verschieden sind Aufbau und Inhalt.

Wohl ist auch der Text der beiden Drucke I und II ein kurzes Stück noch, 6 Seiten lang, hier annähernd derselbe: eine Art Einleitung zum folgenden (I, 19-25, II, 23-28). Von da an aber werden die Texte der beiden Drucke auch unter sich verschieden, und so sind also einschließlich des bisherigen Druckes III nunmehr drei selbständige, verschiedene Ausführungen Schellings zum Thema der Weltalter vorhanden. Sie sind wohl untereinander verwandt, ja auseinander hervorgegangen, stellen aber doch drei verschiedene Anläufe zur Lösung derselben Aufgabe dar. Druck I enthält die am weitesten umfassende Ausführung des Themas, denn Druck II und III entsprechen ihrem Inhalt nach nur der ersten Hälfte von Druck I – sie sind die späteren, ausführlicheren Ausarbeitungen des dort Angelegten,

während eine analoge Weiterbildung auch der zweiten Hälfte von Druck I, wie schon erwähnt, unterblieben ist.

Die beiden Drucke trugen keine Jahreszahlen. Es waren ja nur die damals für Schelling hergestellten Korrekturbogen, jeweils in zwei Abzügen, noch ohne Titelseiten. Daß der hier als Druck I bezeichnete der frühere ist, erwies sich dadurch, daß die in ihm handschriftlich eingetragenen Korrekturen Schellings in Druck II bereits vom Setzer ausgeführt waren; es erweist sich aber ebenso auch schon durch den Charakter der in Druck II weiterreichenden Ausführung des Gedankenganges. In Druck I – um hier schon ein Ergebnis der vergleichenden Betrachtung vorwegzunehmen – herrscht vorwiegend der naive Ausdruck unmittelbaren seelischen Empfindens, der sich erst stellenweise in metaphysische Begriffe umsetzt und öfters Bilder seelischer Verhältnisse bevorzugt. Demgegenüber bringt Druck II eine schon mehr als Abhandlung ausgearbeitete Gedankenfolge, die im Ausdruck auch bewußter im rein metaphysischen Bereich verbleibt. Dieser Prozeß ist in Druck III noch weiter fortgeschritten; zugleich aber wird hier im einzelnen Ausdruck wie in Gliederung und Aufbau immer stärker ein fast theologisch bestimmter religionsmetaphysischer Trieb fühlbar, der auch wohl den Sohn veranlaßt hat, das zweifellos erst von ihm hinzugefügte Inhaltsverzeichnis (Band VIII, S. 197/98) in dieser Art zu formulieren. So täuscht es mit seinem künstlichen Konstruktionsschema darüber hinweg, daß diese Endfassung (Druck III) nicht ein gewachsenes Ganzes ist wie Druck I und auch noch Druck II, sondern eine aus vielen Umarbeitungen in immer neuen Anläufen vielfältig ungeordnete und ineinandergeschobene Zusammenstellung, deren Einheit und Geschlossenheit z. T. doch nur eine scheinbare ist.

Die gekünstelte Einteilung jenes Inhaltsverzeichnisses wird daher hier durch eine einfachere Gliederung in vier Hauptabschnitte ersetzt, welche von einer Einleitung und einem

Schlußabschnitt umrahmt werden. Diese vier Hauptteile lassen sich in allen drei Drucken als das Grundgerüst des jeweils verschieden ausgeführten Gedankenganges deutlich unterscheiden (s. die vergleichende Tabelle am Schluß des Buches). Der erste dieser Teile erörtert die gegensätzliche Struktur dessen, von dem als Höchstem (*Urwesen, Ewigkeit, Unbedingtem*) erst alles ausgehen und anfangen kann. Der zweite Teil legt die aus dieser Struktur folgende Bedingtheit dar, die für die Entfaltung dieses Höchsten besteht. Der dritte Teil erörtert dann in steigender Ausführlichkeit die Ermöglichung, der vierte Teil endlich die Verwirklichung dieser Entfaltung (*Offenbarung*) jenes Höchsten, als *Weg zur Existenz*. So wenigstens sei zur ersten Orientierung des Lesers der Inhalt der vier Hauptteile am kürzesten gekennzeichnet.

Die Einleitung

Wir beginnen den Vergleich im einzelnen mit den beiden Teilen der Einleitung, die in Druck I und II fast gleichlauten. Der erste Teil dieser Einleitung (I, 3–16; II, 3–20) bietet für unseren Vergleichszweck keine Fragen, da er ja mit der bisher bekannten Einleitung in Druck III übereinstimmt, wohl aber der zweite Teil (I, 19–15; II, 23–28), der dort fehlt und nur Druck I und II angehört. In letzterem ist er in systematischer Hinsicht etwas verbessert und konzentriert. Gegenüber der bisher bekannten Einleitung (Druck III), die allgemein methodisch orientiert eine Selbstschau und Selbstrechtfertigung dieses Philosophierens bedeutet, richtet sich dieser zweite Teil unmittelbar nur auf den Gegenstand: auf das Urrätsel der Vergangenheit, des Zeitproblems in seinem metaphysischen, die Zeit-Dreiheit als Steigerung und Einheit fassenden Sinn.

Diese Frage erscheint hier, viel ausschließlicher als in Druck III, als das eigentliche Grundthema des ganzen Werkes, in dem Schelling sich vorsetzt, seine in oft wiederholter Betrachtung geschelling, Weltalter 2

reifen Gedanken über das Organische der Zeit und der drei großen Abmessungen derselben aufzuzeichnen, ja das große System der Zeiten in seinem weitesten Umfang zu entwickeln und den langen dunklen Weg der Zeiten von Anbeginn zu betreten (I, 24/5).

So durchschreiten wir in diesen merkwürdigen Eingangseiten gleichsam das monumentale Portal seines Werkes, auf dem abermals, wenngleich in anderem Sinn, Dantes ewige Worte eingemeißelt stehen könnten:

Fecemi la divina potestate
La somma sapienza e il primo amore
Dinanzi a me non fur cose create
Se non eterne, ed io eterno duro . . .

– erinnernd an die Worte, die Schelling in einer seiner ausführlichsten Umarbeitungen in gleichsam aufatmender Rückschau noch unter die letzte Zeile schrieb:

O Vergangenheit, du Abgrund der Gedanken!

Aufschlußreich ist ein Blick auf die in Kapitel III mitgeteilten ersten Konzeptentwürfe, die die Gedanken jener Einleitung noch wie in einem Knäuel zusammengeballt zeigen. In immer wiederholten neuen Ansätzen ist hier das allmähliche Reifen der Gedankenkeime und des Aufbaues im ganzen zu verfolgen. Der erste dieser Entwürfe, aus drei Doppelblättern bestehend und nur die Einleitung enthaltend, ist das früheste erhaltene Konzeptblatt, auch in seinen Randnotizen, Korrekturen und Ergänzungen bedeutsam. Der zweite Entwurf, von dem auch drei Doppelblätter erhalten waren, zeigt schon eine größere Annäherung an die Ausführung von Druck I, in die er am Schluß des dritten Blattes nahezu wörtlich übergeht.

Bemerkenswert ist, wie die berühmten Eingangsworte der jetzigen Einleitung (*Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt . . .*) hier erst als das gereifte Schlußglied einer längeren, und zwar im ersten und zweiten Entwurf ver-

schiedenen Gedankenkette sichtbar werden. Sie wurden dann, als späte Frucht, erst nachträglich an den Anfang des Ganzen gesetzt. Andererseits steht hier bereits jene bekannte, oft zitierte Stelle *Vergangenheit, ein ernster Begriff . . .*, die später in die Mitte der Arbeit gerückt worden ist, an ihrem originalen sinn-gemäßen Platz: als erster Einsatz des Gedankenganges. Wie ein Fanal setzte Schelling diese Worte an den Beginn fast aller seiner vielen Um- und Durcharbeitungen der Weltalter, um von hier aus die Eingangsfragen seines Themas zu entwickeln.

Warum aber dann im endgültigen Druck die Stelle in den Mittelteil der Arbeit versetzt wurde, erklären zwei weitere Fragmente: Versuche einer Einleitung, die wieder verworfen wurde, aber im Konzept erhalten blieb; der zweite derselben enthält den Satz: *So habe ich denn alles, was etwa zur Einleitung dienen könnte und auch schon zusammengestellt war, hinweggenommen und in die Mitte des Werkes verlegt, da es jeder finden kann und besser verstehen, richtiger beurteilen wird denn am Anfang.* Dieser in seiner Naivität offenbar sehr frühe Entwurf geht keimhaft auch schon auf Gedanken des der Einleitung folgenden ersten Buches ein. In den gleichen Zusammenhang endlich gehören acht weitere kleine Fragmente, die hier angereicht wurden – abgerissene Einzelblätter, die zum Thema der Einleitung in Beziehung stehen. Den Eingangssatz des ersten Fragments, mit dem (auch u. auf S. 224 wiederkehrenden) Vergleich der der Welt vorangehenden Ewigkeit mit dem Schimmer ferner Sternenebel, der sich erst dem bewaffneten Auge in seine Einzelsonnen teilt, zitiert auch Schellings Sohn im Vorwort zu Band VIII der Sämtlichen Werke. Den Schluß des Kapitels III endlich bilden zwei Teilstücke einer späteren Umarbeitung – der letzte in Abschrift erhaltene Rest des nun zu Asche gewordenen unschätzbaren Vergleichsmaterials all dieser Umarbeitungsstudien zu den Weltaltern wie zur Philosophie der Mythologie und Offenbarung, die der Forschung einst noch hätten dienen sollen.

Die mehr als zwölfmal versuchten, zumeist voll durchgeführten Umarbeitungen des Münchner Weitalter-Bestandes waren alle untereinander stark verschieden. Aus den öfters in den handschriftlichen Text eingeklebten ausgeschnittenen Seiten des ersten oder auch der beiden Erstdrucke wurde ersichtlich, ob diese Manuskripte zwischen dem ersten und zweiten, oder zwischen dem zweiten und dritten Druck geschrieben wurden. Aber auch die spätesten wichen noch von der Fassung des dritten Druckes in den Sämtlichen Werken weitgehend ab. Als Beispiel sind dem Kapitel III zwei Teilstücke einer der spätesten Umarbeitungen beige-fügt, als Probe aus einem 33 Doppelblätter umfassenden Manuskript, die sämtlich mit dem Vermerk ULT versehen waren, aber auch wieder teilweise in vierfacher Umarbeitung vorlagen (ULT¹ bis ULT⁴). Sie waren mehrfach mit den erwähnten ausgeschnittenen Seitenfragmenten aus Druck I und II durchsetzt, also nach diesen entstanden. Das erste Stück (im Ms. Doppelblatt III-V) enthält den Anfang des ersten Buchs; das zweite herausgegriffene Stück (im Ms. Doppelblatt VII und VIII) entspricht etwa dem Abschnitt 3b des Teiles A im Inhaltsverzeichnis von Druck III, also den Seiten 243-253 von Bd. VIII der SW. Vergleicht man diese beiden Fassungen, so erkennt man, daß wohl einige Stücke, gleichsam kleine Inseln aus dem Text des Manuskripts, in Druck III wiederkehren, doch in anderer Anordnung und anderem Zusammenhang. Dieser letztere kann keineswegs schon aus dem Manuskripttext hervorgegangen sein, sondern erst aus einer vielleicht noch auffindbaren späteren Umarbeitung. Jahrelang muß diese Kraft stetiger Umbildung der einmal ergriffenen Aufgabe in Schelling lebendig und fruchtbar geblieben sein, ohne zu ermüden oder zu erstarren, um diese fast unbegreifliche Fülle von Manuskripten gleichsam wie ein Flußgeschiebe aufzuschichten, ohne daß der Arbeitsstrom das Ziel, dem er zustrebte, die Vollendung des Werkes je hätte erreichen können. . . . *Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem.* Ergreifend ist der Blick in diese innere geheime Werkstätte des Denkers, die er, mit Recht, sein Leben lang verschlossen hielt, und die durch die Brandkatastrophe nun für immer auch für die Nachwelt vernichtet ist. Aber vielleicht ist dies im Sinn des Philosophen selbst, gemäß der ähnlichen Empfindung Gottfried Kellers, der er in dem Gedicht „Poetentod“ schwermütig überlegenen Ausdruck gegeben hat:

Werft jenen Wust verblichner Schrift ins Feuer,
Der Staub der Werkstatt mag zu Grunde geh'n!
Im Reich der Kunst, wo Raum und Licht so teuer,
Soll nicht der Schutt dem Werk im Wege steh'n!

Der erste Teil

Gehen wir nun nach dieser Vorbemerkung zum eigentlichen Gedankengang des Werkes über, der wie schon erwähnt sich in vier Teile gliedern läßt.¹ Diese vier Hauptabteilungen durchziehen wohl alle drei Drucke, doch sind die einzelnen Abschnitte in den Drucken jeweils verschieden umfangreich und so werden oft sehr ungleich lange Partien zu vergleichen sein. Dies gilt gleich vom 1. Teil, der in Druck I nur 4 Seiten umfaßt (26-29), in Druck II auf 20 Seiten angewachsen ist (29-50), und dem in Druck III, hier freilich in ganz andersartiger Ausführung, schließlich 30 Druckseiten (209-38) entsprechen.

Zu Anfang dieses 1. Teils in Druck I steht der gleiche Satz wie am Ende dieses 1. Teils in Druck II: *Doch ehe wir den langen dunklen Weg der Zeiten von Anbeginn betreten, sei es uns verstattet, das Höchste auszusprechen, das über aller Zeit ist und in aller Entwicklung sich offenbaren will* (I, 26). *So bevor wir den langen dunklen Weg der Zeiten betreten, mußten wir suchen, das zu erkennen, was in aller Zeit über der Zeit ist* (II, 31). Der Inhalt des nach bzw. vor diesem Grenzpfiler sich aufbauenden 1. Teils ist jedoch in Druck I und Druck II ganz verschieden ausgeführt. Sein Thema ist die Frage nach dem Wesen dieses Höchsten, von dem in allem auszugehen ist.

Am kürzesten, *mit wenig Worten*, wie Schelling sagt, spricht es Druck I aus in den schwärmerischen vier Seiten 26-29 als die über dem Sein (*dem die Notwendigkeit als ein Verhängnis folgt*) wohnende wahre ewige Freiheit – den bejahenden Be-

¹ Festzuhalten ist dabei, das sich diese Vergleichung und Gliederung bei Druck I nur auf die 1. Hälfte bezieht (Seite 3-96); die 2. Hälfte von Druck I (Seite 97-198) hat in Druck II und III keine Entsprechung mehr und wird hier – vergl. Seite XLII – für sich wieder in 6 Abteilungen gegliedert. Den Drucken II und III ist also allein die erste Hälfte von Druck I inhaltlich parallel und nur hierauf beziehen sich die hier unterschiedenen vier Teile.

griff der Ewigkeit, dessen, was über aller Zeit ist, – die Lauterkeit – Wille, der nicht will, nach außen reinste Wirkungslosigkeit, in sich selbst die höchste Wesentlichkeit – in Gott die Gottheit – im Menschen die Menschheit. Denn des Menschen Wesen an sich ist ein Blick der lautersten Gottheit und daher ist gerade die Erkenntnis des Höchsten die einzige in ihrer Art, was Unmittelbarkeit betrifft und Innigkeit (30). Eine Stimmung enthusiastischer Aussage und Verkündigung trägt hier die ganze Folge der Gedanken.

Ganz anders ist der Weg der ausführlicheren Entwicklung in Druck II. Sie geht von dem im zweiten Teil der Einleitung bereits eingeführten Zeitbegriff selbst aus, in dem ein Widerstreit zweier Prinzipien zu fühlen sei: eines anhaltenden, hemmenden und eines vorwärtsstrebenden, zur Entwicklung treibenden, die in einem und demselben Wesen gleichwirkend sich widersprechen. Sie sind aber notwendig zu denken in allem, was ist, ja im Sein selber – sie sind die eigentlichen innern Principien alles Lebens und der Widerspruch ist nicht allein möglich sondern notwendig (29, 30). Diese sich widersprechende und doch innig verflochtene Zweiheit im innersten Wesen wird zum Leitbegriff der ganzen Untersuchung, wie er sich bedeutsam schon im ersten Teil der Einleitung, dort noch unter dem Ausdruck geistiger Veranlagung, tiefsinnig ausspricht als *diese Scheidung, diese Verdoppelung unserer selbst, dieser geheime Verkehr, in welchem zwei Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes* . . . (vgl. I, 8, II, 9 III, 201).

Alles aber strebt trotzdem danach, sich diesem Widerspruche zu entwinden, weil es nach dem *hinter allem Leben* beharrenden Widerspruchslosen zurückverlangt. Dieses *Widerspruchslose ist das Wesen der Ewigkeit*, die hinter und über aller Zeit ist, so wie die *Zeit selbst nichts als ein beständiges Suchen nach der Ewigkeit* ist (32). Das Ewige oder Unbedingte aber, als *das ewig sich selber Setzen oder Bejahen* kann darum nur als das

Setzende zugleich und das Gesetzte, als das Seiende und als das Sein von sich selber gedacht werden (33). Die Erklärung dieses neuen Widerspruchs (34–36) führt zu einer Untersuchung der Widerspruchsdiagnostik überhaupt (37–42), die sich in nur wenig anderer Fassung auch in Druck I, nur an viel späterer Stelle (50–52) und auch in Druck III, hier wieder zu Anfang des ersten Abschnitts (213–214) findet. Die Auflösung des Widerspruchs bringt S. 43–47 mit der Erklärung des *Widerspruchslosen, welches wir suchten als das Unbedingte, das Aussprechende alles Wesens, alles Seienden und alles Seins; es ist rein in sich betrachtet ein lauterer Wille überhaupt, aber nach seiner Gleichgültigkeit gegen Seiendes und Sein (oder, was dasselbe ist, gegen Existenz) betrachtet: Wille der nichts will* (46). Es ist *das Aussprechende, das Ich der ewig unanfänglichen Gottheit selber* (I, 50).

Jawohl ist es ein Nichts, aber wie die lautere Freiheit ein Nichts ist, wie der Wille der nichts will (I, 27). In dieser letzterreichten eigentümlich negativ bestimmten Wendung treffen sich so schließlich die verschiedenen Darstellungen der beiden Drucke (I, 27/28, II, 48/49) und zugleich lautet damit nun auch zum ersten Male eine längere Partie des bisherigen Druckes III (234–36) wörtlich gleich. Sie bildet dort den Schluß der beiden ersten Absätze des I. Teils (A I, 2) der im Schellingschen Inhaltsverzeichnis betitelt ist *das ewige Leben der Gottheit als Ganzes oder Konstruktion der Gesamtidee Gottes*. Auch dort faßt sich die Darstellung zusammen in dem *höchsten Begriff der Gottheit – dem Begriff des naturlosen Geistes als ewige Freiheit, lauterer Wille . . . Wille sofern er nicht wirklich will* (236). Aber wie groß ist nun der Unterschied geworden gegenüber den Versuchen von Druck II und gar erst den Ansätzen von Druck I! Nicht mehr vom Zeitbegriff geht hier die Untersuchung aus, sondern von dem gleich zu Anfang gesetzten und sein Wesen schrittweise enthüllendem Gottesbegriff. *Das älteste der Wesen sei Gott . . . es ist in Gott Notwendigkeit und Freiheit* (209) – so beginnt hier deduzierend die Darlegung, die den alten Strukturwiderspruch

der Prinzipien in Druck II nun als Widerstreit und Einheit von Notwendigkeit und Freiheit im Wesen Gottes selbständig entwickelt und in ihrem Aufbau darum von Druck I und II völlig abweicht.

Der zweite Teil

In diesen beiden frühen Drucken betreten wir im 2. Teil nun jenen *langen dunklen Weg der Zeiten* selbst mit den hier anschließenden Worten von Druck II (51): *Nun entsteht eben hier das große Rätsel aller Zeiten, wie doch etwas ausgehen könne von dem, daß weder nach außen wirkend noch auch in sich selber etwas ist*; oder mit den Worten von Druck I (30): *Wodurch wurde diese Seligkeit bewegen, ihre Lauterkeit zu verlassen und herauszutreten in das Sein? Dies ist der gewöhnliche Ausdruck für die Frage über das Verhältnis der Ewigkeit zum Sein, des Unendlichen zum Endlichen*. In Druck III entspricht dem der im Inhaltsverzeichnis mit A 3 bezeichnete Absatz, der mit den Worten beginnt: *Wie nun aber durch jenes Höhere (die ewige Freiheit) der Widerspruch versöhnt, das blinde mit sich selbst streitende Wesen von der Notwendigkeit erlöst werden könne, dieses ist, was uns zunächst darzustellen obliegt* (239). Es entsprechen sich also im großen und ganzen 10 Seiten von Druck I (30–39), 16 Seiten von Druck II (51–56) und 36 Seiten von Druck III (239–75) als verschiedene Ausführungen des gleichen Themas.

Das Thema dieses 2. Teils ist, nach der Darlegung der widerspruchsvollen Wesensstruktur des Höchsten im 1. Teil, nun die Auswirkung oder Folge dieser Wesensstruktur als Entwicklungsmöglichkeit des Höchsten – ein folgerichtiger Ideenfortschritt, der an den bedeutsamen Gedanken Diltheys¹ erinnert,

¹ Das Wesen der Philosophie, Gesammelte Schriften V, 374. Lpzg. 1924.

daß „aus der Struktur des Seelenlebens seine Entwicklung entspringt“, die nichts anderes ist als eben „die Struktur in Tätigkeit gedacht“. Der metaphysische Ausdruck hierfür ist die alte Frage nach dem *Heraustreten aus dem Absoluten*, das Grundthema des ganzen Schellingschen Philosophierens von seiner allerersten Jugendschrift¹ an (Band I, 294) bis zu dem letzten mühsamen Ringen seiner Alterswerke „Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?“ (Bd. VII, 174 und Bd. XIII, 7 und 242 – jene *letzte verzweiflungsvolle Frage . . . die der am Abgrund der Unendlichkeit schwindelnde Verstand aufwirft* und auf die *nicht das Etwas, sondern nur das All oder Gott die vollgültige Antwort ist*.) – Diesen *Weg zur Existenz* aber beleuchten die drei Drucke in ganz verschiedener Weise.

Am einfachsten, gewissermaßen am naivsten, entfaltet sich der Gedanke wieder in Druck I als in der ersten, ursprünglichen und unmittelbarsten Konzeption. Schon der vorangehende 1. Teil nahm ja die Erklärung aus der Analogie zum Seelischen: *Wie fangen wir es nur an, diese Lauterkeit zu beschreiben? Fragen wir nur, was im Menschen allem wirklichen, allem bedingten Sein vorangeht . . . Sehet ein Kind an, wie es in sich ist, ohne Unterscheidung, und ihr werdet in ihm ein Bild der reinsten Göttlichkeit erkennen. Wie denn diese Lauterkeit erkennen? Die einzige Antwort ist: Werde in dir selbst eine gleiche Lauterkeit, fühle und erkenne sie in dir als das Höchste und du wirst sie unmittelbar als das absolute Höchste erkennen* (28/29).

In derselben Weise wird nun hier im 2. Teil die Frage nach dem Heraustreten der Seligkeit aus der Lauterkeit in das Sein beantwortet durch den Vergleich mit Seelischem: *Last es uns auch hier wieder menschlich nehmen; vielleicht daß es uns ge-*

¹ Vgl. M. Schröter, „Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings, entwickelt aus seiner ersten philosophischen Abhandlung über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt.“ Dissertat. Jena 1908.

lingt, jenes Verhältnis, das in der Abgezogenheit der Begriffe schwer zu fassen ist, anschaulicher zu erkennen (30). Wir stehen hier vor einem wahren Musterbeispiel naiven Eingestehens jener Tiefenprojektion seelischer Vorgänge und Verhältnisse hinaus, hinüber in das Kosmische und Göttliche, dieses Grundphänomens jeder echten Metaphysik. Im umgekehrten Sinn spricht Schelling diese Beziehung an der gleichen Stelle, S. 28, lehrreich aus: *Wir haben sonst das Höchste ausgesprochen als die wahre, die absolute Einheit von Subjekt und Objekt, da keines von beiden und doch die Kraft zu beiden ist. Es ist die reine Frohheit in sich selber . . . die gelassene Wonne . . . die stille Innigkeit, die sich freut ihres Nichtseins . . . sie ist im Menschen die wahre Menschheit, in Gott die Gottheit . . . denn was im Menschen das Höchste ist, das ist in Gott, das ist in allen Dingen das Wesen, die eigentliche Ewigkeit.* Dies sind Worte eines in die letzte Tiefe deutenden grundsätzlichen Bekenntnisses.

Die Rohform metaphysischen Empfindens umkleidet sich hier, um sich auszudrücken, mit dem vergleichenden seelischen Bild, das nun die *Regungen einer Natur in ihren Uranfängen genau zu beschreiben, diese geheime Geburtsstätte des Wesens zu enthüllen* versucht mit der Einsicht, daß eine jede Natur im Zustand der ersten Innigkeit nichts sei als ein stilles Sinnen über sich selbst . . . seiner selbst nicht bewußt . . . ein In-sich-gehen, ein Sich-suchen und Sich-finden . . . das die Lust erzeugt, sich zu haben . . . welche Lust sodann den Willen empfängt, der der Anfang zur Existenz ist (31). Eben damit aber gleitet nun der Gedanke ins metaphysische Bereich hinüber in den unmittelbar darauf folgenden Worten: *Nur empfangen wird dieser Wille, nicht gezeugt, denn in dem lauterem Wesen ist keine zeugende, nach außen wirkende Kraft. Also zeugt jener andere Wille, der der Wille zur Existenz ist, sich selbst.*

Nun also ist mit einem Mal nicht mehr von Seelischem die Rede, wie noch soeben, sondern von zwei ewigen Willen im ewigen lauterem Wesen, im Höchsten selbst – einem Willen,

der nichts will, und einem ebenso absoluten anderen, dem Willen zur Existenz. Das ist die letzte und nun eben metaphysische Ausdrucksform für jenes ursprünglich seelische Verhältnis, dessen wandelbare Umdeutungen hier zu verfolgen sind und dessen allererster, damals scheinbar nur erst psychologisch gedeuteter Anfangskeim sich schon im ersten Teil der Einleitung der Weltalter findet: *Diese Scheidung, diese Verdoppelung unserer selbst, dieser geheime Verkehr, in welchem zwei Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes, . . . dieses stille Gespräch, diese innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimnis des Philosophen* (III, 201).

Das gegenseitige Verhältnis dieser beiden Willen wird in den folgenden zwei Seiten (32f.) mit dem metaphysischen Zeitproblem verknüpft, mit dem ja der ganze Gedankengang der Weltalter anhob, mit dem Verhältnis Ewigkeit und Zeit: nicht die Ewigkeit setzt die Zeit, sondern *ein von der Ewigkeit als solcher verschiedenes, ja entgegengesetztes Prinzip*, nämlich *jener zweite in der Lauterkeit des Wesens sich selbst erzeugende Wille, der Wille zur Existenz . . . ist das erste Setzende der Möglichkeit einer Zeit.* Die Ewigkeit aber ist der *Wille der nichts will . . . unendliches Ausquellen und Bejahen ihrer selbst*; während jener andere der *bestimmte Wille der Etwas will* ist und darum *beziehungsweise auf die Ewigkeit einschränkender, zusammenziehender, verneinender Natur sein muß.* Also erkennen wir zwei gleich ewige Willen, die der Natur nach verschieden, ja entgegengesetzt sind, aber der Existenz nach ein Wesen ausmachen (33f.).

Und dieses Wesen selbst? Erst die unmittelbar folgenden Schlußsätze dieses Teils nennen es direkt *die Gottheit* und unterscheiden in ihr wieder die alte Zweiheit der Prinzipien einerseits als *reinste Liebe, unendliche Ausfließlichkeit und Mitteilbarkeit*, andererseits als die ihr *widerstehende Kraft der Eigenheit . . . Selbstheit . . . Verslossenheit, den Eigenwillen der Gottheit*, der doch der Liebe, dem wahren Wesen allein erst zur Exi-

stanz verhilft, als Grund ihrer Existenz, als das, was nicht selber noch um seiner selbst willen ist . . . also als ein beziehungsweise Nichtseiendes (36). Dieser Begriff nun führt hier noch zu einer Art Exkurs, der in den beiden Drucken nahezu gleich lautet (I, 36–39, II, 62–66), ja auch in Druck III wenn auch an ganz anderer Stelle (S. 221–23) mit übernommen wurde. Um so verschiedener aber zeigt sich nun die übrige Ausführung dieses 2. Teils in den beiden Drucken II und III gegenüber der bisher in Druck I betrachteten Fassung.

Zunächst freilich verläuft der Gedankengang des zweiten Druckes noch ziemlich analog: *Die Ewigkeit, worunter wir das Ganze verstehen, das ewig Seiende und das Sein, wie das (obwohl noch verborgene) Aussprechende beider . . . ist sich ihrer nicht bewußt. Ohne ihr Zutun . . . muß sich in ihr ein stilles Sehnen erzeugen, an sich selbst zu kommen, sich selbst zu finden und zu genießen, ein Drang zum Bewußtwerden, dessen sie doch sich selbst nicht bewußt wird* (53). *Denn alles, das etwas ist, ohne es doch noch wirklich zu sein, muß, seiner Natur nach, sich selber suchen . . . indem nun die Ewigkeit sich selbst bewußlos zu suchen gedrungen ist, erzeugt sich in ihr, unabhängig von ihr, . . . ein selbständiger Wille, der sie noch nicht kennt, nur ahndet und blindlings ohne ihr Zutun das Wesen sucht* (55). *Dieser ewige Wille schläft nie (da der Wille der nichts will nur das reine Wollen der Ewigkeit selber war) . . . erzeugt sich in der Ewigkeit ohne ihr Wissen, und bleibt ihr selbst, seinem Grunde nach, verborgen* (56). *Er ist eben der Wille, der die Ewigkeit will; der will, daß der Wille der nichts will, als solcher wirkend und sich selber fühlbar werde . . . aber er ist doch nur der Wille dazu, noch nicht daß er sie wirklich gefunden hätte: also ist etwas Verneinendes in ihm* (57). *Er erzeugt das Wesen im eigentlichen Verstand . . . als ein von ihm verschiedenes, von ihm freies Wesen. Da er nämlich sich selber erkennt, als nicht das Seiende seiend und insofern als das Nicht-*

seiende, so erkennt er im Gegenteil das Wesen, das Bejahende als das eigentlich und in sich selbst Seiende (58).

Ersichtlich sind diese Seiten 53–58 eine vertiefte Ausführung der Seiten 30 und 31 des ersten Druckes, mit z. T. auch wörtlich übernommenen Stellen. Aber während dort auf den folgenden Seiten 32 und 33 das Verhältnis der beiden Willen zu dem Verhältnis Ewigkeit und Zeit in Beziehung gesetzt wird, geht hier in Druck II auf den folgenden Seiten 59–61 der Gedankengang nur von dem *seiner Natur nach verneinten und sich selbst verneinenden Willen* aus, der aber in dieser Verneinung ein *ewig' Begehren und Setzendes von Wesen und wahrhaft Seiendem wird* (59) und identifiziert ihn nach ebendiesen Worten überraschenderweise unmittelbar mit – der Natur: *Als ein solcher Wille . . . stellt sich nun bloß die Natur dar, und schon als zeugende Kraft können wir den ersten verneinenden Willen nicht wohl anders aussprechen* (59).

Der Begriff der Natur tritt in Druck I erst viel später S. 65 f. im 4. Teil auf. Hier aber wird nun jenes gegensätzliche Willensverhältnis in voller Anschaulichkeit schon an der Natur oder der Materie selber aufgezeigt: *Betrachten wir die Natur in ihren ersten Anfängen, so findet sich in allem Körperlichen eine anziehende, nach innen zurückgehende Kraft, die sich immer nur als Träger und gleichsam als das festmachende, an sich haltende eines anderen, seiner Natur nach ausbreitenden und darum auch verpflichtenden, vergeistigenden Wesens zeigt* (59). Ja, es wird sogar ein physikalisches Bild, von Wärme und Kälte, dabei verwendet, das zu dem für Schelling so charakteristischen Analogie-Schlußsatz überleitet: *So sehen wir die Natur von der tiefsten Stufe an . . . begehend und immer aufsteigend und weiter schreitend in ihrer Sucht, bis sie endlich das Höchste, Wesentliche, das rein Geistige selbst an sich gezogen, sich zu eigen gemacht hat. Hieraus (!) erkennen wir, daß jener in der stillen Ewigkeit aus sich selbst erzeugte Wille der ewige Wille zur Natur*

war . . . die ganze Fülle und künftige Herrlichkeit der Natur baut sich nur auf über dem Grund eines ewigen, sich selbst verneinenden und auf sich selbst zurückgehenden Willens, ohne welchen überall nichts offenbar werden könnte (61).

Mit dieser letzten Rückwendung zum verneinten und verneinenden Willen schließt der Gedanke an die schon kurz berührte, den drei Drucken gemeinsame Erörterung über das Nichtseiende an. Doch selbst in diesem so abstrakten und verhältnismäßig selbständigen kleinen Abschnitt tritt beim Vergleich der Fassungen der schon erwähnte Unterschied insonderheit in seinem ersten Teil (I, 36/37; II, 62–64) deutlich hervor. Nur der zweite Teil (I, 38/39; II, 65/66), der die angebliche Nichterkennbarkeit des Nichtseienden zurückweist, lautet in beiden Drucken gleich. Druck I veranschaulicht bei der Darstellung der Eigenkraft dieses nichtseienden Seins die eigentliche Stärke und Lebendigkeit Gottes durch mythische, griechischer Kunst entnommene Bilder: Raphaels Vision des Propheten, Zeus' Thron mit den Bildern der Niobe an seinem Fuß und selbst am Schemel noch mit den lebensstrotzenden Bildern der Amazonenkämpfe (38).

In Druck II dagegen fehlt diese ganze Wendung, obwohl sie eine Lieblingsvorstellung Schellings war, die auch schon in den wenige Jahre vorher gehaltenen „Stuttgarter Privatvorlesungen“ wörtlich zu finden ist. Der Grund ist deutlich: der mythisch-bildliche Gedankenkeim hat sich in Druck II zu dem entsprechenden abstrakten und allgemeineren Begriff der Natur fortgebildet und bedarf darum nicht mehr der anschaulichen Hilfe mythischer Begleitvorstellungen. Um so ausführlicher kann sich dafür Druck II (S. 62–64) in abstrakter Füllarbeit ergehen, um das Verhältnis von Nichtseiendem und Seiendem erneut zu klären.

Vergleicht man damit noch die entsprechende Stelle in Druck III (S. 221–23), so zeigt sich auf dieser dritten Stufe

der Untersuchung trotz mancher wörtlich beibehaltener Sätze abermals eine gesteigerte Konzentration der Darstellung, so daß sich die drei Fassungen des gleichen Themas lehrreich voneinander abheben. – Der nachdenkliche Leser wird hier auch bemerken, daß die hier betrachtete Ausführung über das Nichtseiende im dritten Druck nicht an der gleichen Stelle steht wie in Druck II und I, nicht am Ende des 2., sondern in der Mitte des 1. Teils. Gleichwohl aber schließt auch hier im dritten Druck der 2. Teil wiederum mit einer Ausführung über *einen neuen oder vielmehr nur gesteigerten Begriff von dem Nichtseienden* – über das, was nicht ist, auch nicht sein soll, aber doch zu sein trachtet (267/68).

Weiter als im 3. und 4. Teil, die sich in den drei Drucken deutlicher entsprechen, entfernt sich der Gedankengang in den zwei ersten Teilen des dritten Druckes von Druck I und II. Nimmt man diese beiden Teile als eine einzige Entwicklung, so wird klar, wie sehr die einzelnen Gedankenabschnitte, auch die von Druck I und II übernommenen, in Druck III nun ineinander und durcheinander geschoben sind, um mit den überwiegenden neuen, erst hier hinzugekommenen, nun eine viel abstraktere und systematischer gefaßte Anordnung und Gliederung einzugehen. Sie ist deduktiv bestimmt und geht ausschließlich von dem Begriff der Gottheit aus. Nicht mit Unrecht schließt sie daher auch mit dem Exkurs über die Wichtigkeit des Alten Testaments (270–74), der an die viel-sagende Bemerkung Schellings in Druck I (127/128) erinnert, in der er sich als einen ehrfürchtigen Schüler der heiligen Schriften von Jugend an bekennt. (Vgl. u. S. 70!)

So ist nach zahlreichen weiteren Umarbeitungen aus den beiden ersten Teilen von Druck I und II schließlich der völlig neue Teil A von Druck III erwachsen, den das Inhaltsverzeichnis mit einem Ausdruck des Schellingschen Textes als *vollständige Konstruktion der Idee Gottes* betitelt und dessen selbständigen Gedankengang sie mit ihren ineinandergeschachtelten

trilogischen Schemata etwas verkünstelt gliedert. Schelling selbst wirft an jener Stelle (Bd. VIII, 269) einen Rückblick auf die vorangehenden Teile mit den Worten: „Was wir bisher beschrieben, ist nur das ewige Leben der Gottheit; die eigentliche Geschichte, die wir uns vorgesetzt zu beschreiben, die Erzählung jener Folge freier Handlungen, durch welche Gott von Ewigkeit beschlossen, sich zu offenbaren, kann erst von jetzt an beginnen.“ – Demgegenüber bleiben wir hier bei den Bezeichnungen und Fassungen der Drucke I und II, nach denen sich der Übergang vom Ewigen zur Existenzabfolge als Fortschritt von der Wesensbedingtheit zur Wesensentfaltung fassen läßt, und zwar als deren Ermöglichung im 3. Teil und als deren Verwirklichung im 4. Teil. Die Gedankenmythisierung macht sich freilich auch hier geltend und gebraucht die *Gottheit* und deren *Entschlüsse* als Einkleidungen und Deutungen schwer ausdrückbarer Abstraktionen.

Der dritte Teil

Die auf die Wesensstruktur zurückgehende Bedingtheit der Wesensentfaltung (das Zusammenwirken von Notwendigkeit und Freiheit) erörterte der 2. Teil. Nun folgt die Frage nach der Ermöglichung dieser Entfaltung. Die Antwort darauf gibt der 3. Teil, der sich wieder in drei Gedankenfolgen gliedert: Die erste, die die Frage vorbereitet, umfaßt in Druck I, 15 (39–55), in Druck II 5 Seiten (67–73) – dasselbe Thema wird also in Druck II weitaus kürzer gefaßt. Umgekehrt entsprechen bei der zweiten Folge nur 5 Seiten in Druck I (56–61) nun 12 Seiten in Druck II (73–85). Ihr Inhalt ist die Ermöglichung der Naturentfaltung. – Die dritte Folge endlich ist nur in Druck II vertreten (86–106) und fehlt in Druck I. Ihr Inhalt ist die Ermöglichung der Geisterwelt. Der ganze 3. Teil erscheint in Druck III als Teil B (S. 275–297).

Der Gedankenfortgang knüpft an den Schluß des 2. Teils an, an das dort zuletzt betrachtete negative Prinzip, den ver-

neinenden Willen, das Nichtseiende. Nun wird die Möglichkeit seines Wirkens aufgezeigt als der beginnende *Weg zur Existenz*. Der Ausgangspunkt ist wieder *rein menschlich*. *Der zusammenziehende Wille, der der Wille zur Existenz ist . . . erzeugt sich in dem Willen, der nichts will, nicht anders als wie sich ein Wille im Gemüt des Menschen erzeugt* (39) – wieder wird die Herkunft metaphysischer Begriffe aus dem seelischen Bereich anschaulich deutlich! Dieser zweite Wille nun scheidet in der unterschiedslosen höchsten Einfalt, der *Liebe* – Subjekt und Objekt! Nach diesem überraschenden erkenntnistheoretischen Ausblick und Zwischenblick setzt sich jedoch die metaphysische Aussage auf der gleichen Ebene fort, in der bezeichnenden Zusammenschau des Schlußsatzes: *Die Mitte aber, oder das Band zwischen Subjekt und Objekt ist eben der zusammenziehende Wille selber, inwiefern er sich nach oben zum Objekt macht und dadurch die Liebe festhält, daß sie seiend wird; nach unten aber sich selbst zum Subjekt macht und mit der von oben genommenen Kraft das Wesen zum Sein zusammenzieht. Also haben wir von nun an nicht mehr zwei Willen, sondern den Einen aus beiden zusammengewachsenen Willen zu betrachten, den ich den ersten wirkenden Willen, oder seiner Ganzheit nach auch schlechtweg das erste Wirkliche nennen werde* (I, 41).

Die analoge Fassung des Gedankens in Druck II legt in der Tat denselben Vorgang dar, verbleibt hier aber ausschließlich im metaphysischen Bereich: *Ohne Wissen der Ewigkeit also erzeugt sich, durch sich selbst, der Wille, der der erste ferne Anfang für Offenbarung ist, und ohne Überlegung, durch dunkle Ahndung und Sehnsucht getrieben, setzt er sich selbst als verneint, als nicht seiend das Seiende*. Das Verhältnis beider Willen wird wie in Druck I, nur einheitlicher und begrifflich straffer ausgedrückt. Denn die Mitte oder das Band zwischen Subjekt und Objekt wird hier als *Indifferenz* für sich gesehen und bezeichnet, nach der *der zweite Wille ahndungsvoll sucht und die er durch fortschreitende Wirkung seiner bejahenden Kraft auch für sich setzt als*

die ihn vom Widerstreit erlösende Einheit, in der er selbst mit seinem Gegenteil als eins sich erkennen kann. Diese Einheit aber ist Geist . . . denn das, worin Sein und Seiendes zwei entgegengesetzte Willen, ja und nein, sich gegenseitig unterscheiden und erkennen als zu einem Wesen gehörig, ist Geist (II, 67).

Führt also die erste Fassung vom menschlichen Ausgangspunkt zum metaphysischen Resultat, so führt umgekehrt die spätere Fassung vom metaphysischen Ausgangspunkt zu einem vermenschlichten Ausdruck des Resultats, denn mit dem Worte Geist fühlen wir uns unwillkürlich wieder bei uns selbst zuhause und der gleitende Gedankenübergang wird so jeweils nach beiden Richtungen durchschaubar. Durch Einführung des Geistbegriffes gewinnt die zweite Fassung an Klarheit und Übersicht; demgemäß ist auch die sich in beiden Drucken anschließende Erörterung über das innere Verhältnis der Prinzipien in Druck II kürzer und einfacher gehalten. Fast ganz weggeblieben ist der bedeutsame Rückblick auf das erste Wirken der *kontrahierenden Urkraft*, auf die *Dunkelheit und Verslossenheit des Anfangs* (42–44). Weggeblieben auch die Ausführung des Gesetzes, daß *dieselben Stufen, die sich in der Simultaneität als Potenzen des Seins betrachten lassen, in der Sukzession als die Perioden des Werdens und der Entwicklung erscheinen* (45). Das Verhältnis der Prinzipien wird hier in Druck II in ihrer Totalität schon einheitlich gefaßt: *denn in der verneinenden, nach innen zurückgehenden Kraft, dem bejahenden sich ausbreitenden Wesen und der thätigen, freien, lebendigen Einheit beider, die Geist ist, sind alle Prinzipien beschlossen* (II, 68).

Aber der Grundgedanke ist derselbe, die freie Einheit beider Prinzipien, von denen das niedere in der Entwicklung notwendig vor dem höheren vorhergehen muß und die doch in der wiedererreichten *Wirklichen Indifferenz zum höchsten inneren Einklang der freien Zusammengehörigkeit und inneren Untrennlichkeit* gelangen, die im *genauen wissenschaftlichen Ausdruck als Totalität bezeichnet wird* (II, 70). So mündet auch der Schluß

dieser Gedankengänge beide Male in die gleiche Bildersprache zur Kennzeichnung jener in der erreichten gegensätzlichen Einheit gegebenen *reinen Freude des gegenseitigen Findens, der Lust einander zu fühlen, in dem mit sich gleichsam spielenden Leben, das unaufhörlich sich selbst erregt und immer neu aus sich hervorquillt* (II, 71) – und der *tätigen Mitte* (von Subjekt und Objekt) des *sich selbst Fassens, der Wonne und des holden Wechselspiels gegenseitigen Gefundenseins in jener freien spielenden Lust im anfänglichen Leben Gottes* (I, 54/55).

Diese Gedanken sind im dritten Druck bereits mit in den Abschnitt A verflochten (S. 243 ff.). Die in Druck I noch vorher eingeschobene ausführliche Erörterung der verschiedenen Arten und Begriffe von Einheit (47–53) ist in Druck II (71–73) ebenfalls kürzer als „*dialektische Betrachtung der Prinzipien*“ zusammengedrängt und passend auch erst an den Schluß der Seite 71 zurückgestellt.

In der weiteren Folge dieses Gedankenganges bringt nun gerade umgekehrt Druck I die kürzere noch keimhafte Darstellung von 5 Seiten (56–61), der in Druck II 12 Seiten (73–85) entsprechen, woraus sich in Druck III der Abschnitt B a gestaltet hat: Aus dem bisher beschriebenen Zustand eines Gleichgewichts erhebt sich die Krise des Werdens, das Geheimnis der Daseinsgeburt der Natur, der Dinge. Ursprünglich, in Druck I geht diese Gedankenfolge aus von der Lehre der Urbilder, deren *Erzeugung ein notwendiger Moment in der Lebensentwicklung des Urwesens* ist (56). In dem Zustand der *ersten wirkenden Innigkeit* ging alles, was einst sein sollte, an den inneren Blick des still anschauenden Wesens vorüber. *Im Spiel der Zweiheit . . . entstand ein Blick oder Gesicht des ihr angemessenen Geschöpfes; ein Blick weil es in dem zarten Mittel gleichsam nur aufblühte; ein Gesicht, weil es im Aufsteigen wieder verging, so daß nichts Bleibendes und Festes, sondern alles in unaufhörlicher Bildung war* (I, 56, II, 88).

Ungemein kühn wird von hier aus diese Entstehung erster zartester Leiblichkeit in dem schon gemilderten Lichtwesen verfolgt. *Sein und Seiendes, Leibliches und Geistiges, fallen hier ganz in Eins als die zwei Seiten derselben Existenz, deren gegenwärtiger Moment ihrer höchsten Innigkeit die gemeinschaftliche Geburtsstätte dessen ist, was sich späterhin als Materie und Geist entschieden gegenübersteht* (58). In Druck II ist die Darstellung analog, nur etwas ausführlicher (74–76). Bis zu der abschließenden Stelle: *so früh finden sich Geistiges und Leibliches als die zwei Seiten einer und derselben Existenz ein* (I, 58, II, 76) gleichen sich die Fassungen mehrfach wörtlich und nach dem bedeutsamen Einschub (II, 76–80) über die *Demut der Materie* folgen sich auch die weiteren Stufen des Gedankenganges in beiden Fassungen in gleicher Weise: die geistig-körperliche Materie, der innere Verklärungspunkt auch rein körperlicher Dinge und seine Steigerung in der organischen Natur (I, 60f., II, 81–85). Als Schluß des Abschnitts bringt Druck I die Zusammenfassung: *Ein Wesen, das Existierende, zu dem das Seiende als Subjekt, das Sein als Objekt gehört* (I, 61). Entsprechend schließt Druck II mit der *stetigen Gliederfolge, die aus der Natur in die Ewigkeit geht* – von der Materie zum Geist, der als freier nun die weitere Entwicklung bestimmt.

Anschließend wird in Druck II der Urbildergedanke noch weiter ausgeführt und vertieft durch die Erörterung des Doppelverhältnisses des ewigen Seins, des *Objektiven der Ewigkeit*: Wie das ewige Seiende in das ewige Sein sieht und die in diesem aufsteigenden Bilder der künftigen Dinge aufblicken sieht, so sieht nun auch der im ewigen Sein erzeugte Geist wieder in das ewige Seiende und erkennt dort *die im Innersten, im eigentlichen Subjekt Gottes enthaltenen Möglichkeiten* (89). Zuerst also *erblickt der Ewige in dem unmittelbaren Gegenbildlichen seines Wesens alles, was einst in der Natur sein sollte, dann ersah er in eben diesem die tiefsten Gedanken seines eigenen Innersten* und die *Gesichte dieser allerinnersten Gedanken Gottes, die aus dem ewigen*

Sein verwirklicht aufsteigen sind die Gesichte der zukünftigen Geister; das ewige Sein ist *die Unterlage der zukünftigen Geisterwelt* (90).

Diese Erweiterung bringt nur Druck II, sie fehlt in Druck I, bei dem sich hier gleich der 4. Teil anfügt, während Druck II diese (mit einigen Umstellungen dann auch als Teil Bb in Druck III übernommene) Entwicklung in 20 Seiten als ein eigenes neues Gebiet entfaltet, dessen Stufenfolge wieder der *von unten aufsteigende freie Geist* als Mittelwesen durchwaltet (92–99). Dieser Lebensprozeß wird den drei Gradationen des magnetischen Schlafes parallel gesetzt (95–98). Der große Gedanke der Urbilder wird hier erst als Abschluß wiederholt (100). Bedeutsam wird diese Erzeugung als ewig bleibender Moment erkannt, ja auch zur physischen Zeugung tiefsinnig in Beziehung gesetzt (101/102) und wiederum als Forderung ins Ethische gewendet (103). Die *Weisheit aber als spielende Lust im anfänglichen Leben Gottes* (104), wird hier zum mythischen Bild einer *stillen gleichsam leidenden Einheit, die nicht für sich selbst aus dem bloß keimlichen Zustand in den wirkenden sich erheben konnte und darum verlassen das Los ihrer Geschöpfe klagt und daß die Kinder ihrer Lust nicht bleiben . . . sondern in immerwährenden Ringen wieder vergehen* (106). Dieses letzte Drängen nach Verwirklichung findet seine Antwort im nächsten Teil.

Der vierte Teil

S. 61 beginnt in Druck I der vierte der von uns unterschiedenen Teile, dessen erste 10 Seiten (61–71) sich in Druck II zu 20 (107ff.), in Druck III dann zu fast 40 Seiten (297–335) erweitern. Im Gegensatz zum 3. Teil, dessen zweite Hälfte in Druck I fehlte, ist also hier wieder die volle Parallelität der drei Drucke vorhanden. Das Thema ist die endliche Verwirklichung der Wesensentfaltung, die wirkliche volle Entstehung des Daseins.

Der gegenwärtige Moment, in dem auch das höchste Leben nicht stehen bleiben kann, in dem die Lauterkeit *in dem ersten wirkenden Willen zur Existenz gekommen* (62) kann aber nicht in sich beharren. In gesteigerter Abstraktheit versucht hier Schelling noch einmal das Geheimnis der Daseinswerdung in stammelnden Worten und Bildern zu fassen – *man verstatte uns nur einstweilen dieses bildliche Reden!* bittet er selbst, mitten in seinem gedanklichen Ringen, die bisher betrachtete bloße Möglichkeit in die Wirklichkeit überzuführen.

Erinnern wir, um dieses Wechselspiel der Zweiheit in seiner ständig wiederholten Variation und seiner ständig wiederholten Steigerung zu überschauen, noch einmal an den Ausgangspunkt (I, 55): *jene spielende Lust im anfänglichen Leben Gottes*, deren Bild Schelling immer wieder gebraucht, und an den begrifflichen Ausdruck desselben am Ende des dritten Abschnitts . . . *Ein Wesen, das Existierende, zu dem das Seiende als Subjekt, das Sein als Objekt gehört, und diese drei sind ineinander und schlechthin ununterscheidbar* (61). In den folgenden fünf Seiten (61–65) entwickeln sich seine um diesen innersten Zentralpunkt nun abschließend kreisenden Gedanken im gesteigerten Wechsel der Dualität bis zu dem *sich selbst bewegenden Leben, der uranfänglich ewigen Natur von Gott* (65). Aber auf diesem Leben der ewigen Natur liegt noch ein Schatten: es ist in diesem Moment noch *ein beständiger Wechsel von Sterben und Leben . . . nur wie eine göttliche Erscheinung, die aus dem Widerspruch entsprungen, nichts Beständiges wird noch hervorbringen kann* (66) – *der erste klopfende Punkt, gleichsam das schlagende Herz der Gottheit, das in nie aufhörender Systole und Diastole Ruhe sucht und nicht findet* (63).

Eben dieser Schatten liegt auch auf der hier folgenden Entwicklung der Materie in ihrem Kampf zwischen Geistigkeit und Körperlichkeit, Scheidung und Einung, im *Rad einer unablässig in sich selbst gehenden Bewegung* (71), und diese Zerrissenheit setzt sich auch auf das Innere des in diesem Widerstreit existie-

rende Wesens fort (72). Der letzte Teil dieses Abschnitts (71–77) schildert diesen Schmerz und dieses Leiden der Entwicklungsnotwendigkeit auch im Urwesen, *auch in Ansehung des Geschöpfes* (73) bis zu dem *wie wahnsinnig um sich selbst laufenden Rad der anfänglichen Geburt und die darin wirkende furchtbare Kraft des Umtriebs* (76), die sich im Gepränge uralter Religionen erschütternd ausdrücke. *Dem Menschen hilft der Mensch, hilft selbst Gott; dem Urwesen aber in seiner schrecklichen Einsamkeit kann nichts helfen, es muß diesen chaotischen Zustand allein und für sich durchkämpfen . . . jenes drehende Rad der Geburt, jener wilde, sich selbst zerreißende Wahnsinn ist noch jetzt das Innerste aller Dinge, die eigentliche Kraft der Natur und aller ihrer Hervorbringungen* (77).

Dieser merkwürdige Schlußabschnitt fehlt in Druck II, der vorher abbricht, wohl aber hat ihn Druck III fast wörtlich übernommen. Auch hier bleibt also durchaus das gebrochene Licht einer tragischen Unzulänglichkeit über der ganzen Darstellung; es kommt noch zu keiner wirklichen Lösung. Darum beginnt in Druck I, in seiner dort folgenden zweiten Hälfte von abermals 100 Seiten, noch einmal die Durcharbeitung der Frage, nun aber, wie sich noch zeigen wird, auf anderer Ebene und in anderer Sprache. Um so lehrreicher ist es, die Fassung dieses 4. Teils in Druck II nun noch mit der von Druck I zu vergleichen, soweit hier überhaupt eine Parallelität besteht. Denn es wurde schon bemerkt, daß der Gedankengang sich in Druck II bereits im 3. Teil von dem Ansatz in Druck I entfernt und selbständig fortentwickelt zu der Erörterung der *Unterlage der Geisterwelt* (86–99), obwohl er schließlich doch wieder mit dem in Druck I dargelegten Ausblick endet, *da in spielender Lust die Weisheit bei Gott war, der das Zukünftige wie im Gesicht, wie im Traum erschaute*.

Wieder ertönt hier die Klage *daß der selige Göttertraum nicht dauern kann, das bloß keimliche Leben ist voller Sehnsucht aus der wirkungslosen Einheit herauszutreten* (106). Wie geht nun

von hier aus der notwendige Prozeß der Wirklichkeitsgewinnung weiter vor sich, bzw. was sind seine Bedingungen? Hier sind die Darlegungen der 10 Seiten (61–71) von Druck I mit den 16 Seiten (107ff.) von Druck II und wieder mit den 8 Seiten (298–305) von Druck III zu vergleichen. Ersichtlich ist, daß der sich steigernde Dualitätsstreit von Scheidung und Einung der beiden Kräfte bis zum Kampf zwischen Geistigkeit und Körperlichkeit, zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit (71) in der Darstellung von Druck II noch ungleich vertieft und vergeistigt wird zum *höchsten Widerspruch eines und desselben Willens*, der als nichtswollender wie als Leben und Wirklichkeit wollender *aktiviert* wird, und der *absolute Entscheidung* fordert. Diese aber ist in *wirkender Freiheit* möglich, dann, wenn die Simultaneität der beiden sich widerstreitenden Willenskräfte in eine Folge verschiedener Potenzen umgesetzt werden kann. Diese *die Ewigkeit brechende, das Ganze der Zeiten aufschließende Tat* kann nur ein Blitz freier Handlung, höchster Freiwilligkeit sein in *jenem Unaussprechlichen, das ihre unbedingte Einheit ist* (II, 121). In erläuterndem Vergleich wird auf die *unbegreifliche Urtat* des menschlichen Charakters hingewiesen (I, 170, II, 122, III, 304f.).

Dem folgt nun noch die Ausführung der „Verhältnislehre“ mit dem Gesetz, daß die Prinzipien des Seins in der Simultaneität sich gleich den Potenzen des Werdens in der Sukzession verhalten, dem in Druck III S. 309–311 entspricht. Es ist ein anderer Ausdruck für die früher schon erwähnte Diltheysche Definition der Entwicklung als der „Struktur in Tätigkeit gedacht“. Mit der folgenden Seite 125 (*von jetzt an betreten wir den Weg der Zeiten und beginnen die Beschreibung der ersten Zeit, des herausgetretenen verneinenden Willens*) beginnt die in Druck III mit Teil Cb α bezeichnete Ausführung (dort S. 312) – aber das Manuskript bricht hier ab, ja, nach der beigelegten Randbemerkung des Sohnes wurde die Fortsetzung von Schelling selbst als verfehlt oder ungenügend empfunden. Siehe u. S. 184!

Die Darstellung von Druck III schließt die wesentlichen Gedankenfolgen der Drucke I und II in etwas breiterer Ausführung aneinander, z. T. mit wörtlichen Übernahmen aus Druck I – so dem Absatz vom *schlagenden Herzen der Gottheit* (I 63 = III 320), sowie der Entwicklung der entstehenden Materie und der Bedeutung der rotatorischen Bewegung (I 69/71 = III 322/23). Vorher, bei der Ausführung über die Freiheitstat der das Nein überwindenden höchsten Entscheidung ist hier, wie schon in Druck II, der erläuternde Hinweis auf die *abgründliche Freiheit* unseres Charakters eingeschoben, der sich zuerst, doch in anderem Zusammenhang, schon in der zweiten Hälfte von Druck I (S. 170/71) entwickelt findet. Andererseits setzt sich hier (III 324f.) die Spekulation über die werdende Materie – die *Konstruktion des Weltalls* wie das Inhaltsverzeichnis der Sämtl. Werke nicht recht glücklich sagt – fort in die Gedanken zur Raumentstehung, die gleichfalls, in erster kurzer Andeutung und anderer Umgebung, in der zweiten Hälfte von Druck I (S. 156/57) schon gestreift werden.

Diese beiden isolierten Entlehnungen sind aber auch die einzigen aus der zweiten Hälfte von Druck I, die sich in Druck III finden. Im übrigen folgt der Gedankengang dieses Druckes ganz entsprechend den beiden Schlußabschnitten der ersten Hälfte von Druck I: der schwermütigen Charakterisierung des entstehenden Daseins und damit des leidvollen schmerzzerrissenen Urwesens selbst (I 72/77 = III 335/39), und schließlich jenem philosophiegeschichtlichen Umrahmungsstück (I 78/96 = III 339/44), mit dem Druck III abbricht, während in Druck I nun erst die in II und III nicht mehr ausgeführte zweite Hälfte einsetzt.

Bei dem Gesamtvergleich der Fassungen des 4. Teils in Druck I und II fällt auf, daß durch das Fehlen der Partie S. 72–77 in Druck I der Druck II ein viel positiveres, bejahendes Gepräge trägt. Der schmerzliche dunkle Schatten von

Druck I tritt hier zurück, die Lösung des höchsten Widerspruchs wird hier schon, wenn auch nur abstrakt begrifflich, im Gesetz jener Verhältnislehre selbst gegeben und diese positive Tönung ist damit auch auf Druck III übergegangen. In Druck I bringt hingegen erst die Zweite Hälfte die eigentliche Lösung und darum bleibt hier zunächst noch die abwartende quälende Stimmung des Ungelösten, ja vielleicht Unlösbaren.

Schelling beschließt die erste Hälfte von Druck I mit einer philosophiegeschichtlichen Rechtfertigung und Umschau (78–96), die in Druck II fehlt, mit ihrem Hauptteil aber auch den Schlußabschnitt von Druck III bildet. Er beginnt mit einer Selbstcharakterisierung seiner Philosophie und ihrer Verteidigung gegen den Vorwurf eines heidnischen Naturalismus und Pantheismus. Liegt doch die Begründung der Priorität der Natur in seiner Erklärung des *uranfänglichen Wesens der Lauterkeit* als dessen, *was selbst über Gott und die Gottheit in ihm ist*, wie in seiner Erklärung des *ersten Willens als gleichsam des ewigen Keimes Gottes . . . welcher Keim oder potenzielle Zustand Gottes in der Folge der Evolution so notwendig vor Gott hergehen muß als die Einwicklung überall der Entwicklung vorangehen muß* (78). Dann folgt der Vergleich mit Spinoza (I, 81/82, III, 339/40), der in Druck III noch durch den Blick auf Leibniz und Fichte erweitert wird. Dort folgen dann nur mehr die zwei Schlußseiten (243/44) über den schwächlichen Idealismus des Zeitgeistes gegenüber dem *irrationalen, der Auseinandersetzung widerstehenden, kreaturwidrigen Prinzip* des echten Realismus, der den wahren Idealismus erst begründet und *der die Kraft und Stärke jedes philosophischen Systemes ist*.

Hier in Druck I liegen in den 14 Seiten (83–96) die vorbereitenden Gedanken hierfür ausgebreitet vor, bis zu dem jetzigen Schlußsatz von Druck III über das *pantheistische System der Urzeit, diesen Urzustand der Alleinheit und Allverschlossenheit, der durch die folgende Zeit immer mehr verdrungen und als Vergangenheit gesetzt werden soll* (I, 96; III, 344). Dieser

Schlußsatz aber steht hier mitten im Zusammenhang einer weiterführenden Seite, die sich fortsetzt mit der Frage, *wodurch ist dieser Zustand zur Vergangenheit geworden? Denn daß er vergangen ist, davon überzeugt uns das beruhigte Ansehen der Natur, ihr organisches Verhältnis im Gegensatz jener wilden unorganischen Zeit*. Hierauf antwortet die zweite Hälfte von Druck I (S. 97–198).

Die zweite Hälfte

Nicht ohne Spannung wird der Leser sich zu diesen letzten hundert Seiten wenden, als dem unbekanntem Teil des Nachlasses, der hier zum ersten Mal der Einsichtnahme vorliegt. Zur Übersicht sei zunächst eine Gliederung versucht, die sechs Teile unterscheidet. Und zwar wechselt jeweils ein systematischer Gedankengang mit einem Einschub kritischer, philosophiegeschichtlicher Selbst- und Rückschau ab: S. 98–122 bringt die eigentliche Fortführung der letztbehandelten Probleme; S. 123–132 eine kritische Betrachtung über den Gottesgedanken, insonderheit in der christlichen Theologie; S. 133–160 die „Genealogie der Zeit“; S. 160–168 die kritische Übersicht der drei grundsätzlich möglichen Systeme; S. 169–186 endlich die letzte Zusammenfassung der Gedanken über Notwendigkeit und Freiheit, und S. 187–198 wiederum einen rechtfertigenden Schlußausblick auf „mein System“.

Unwillkürlich fällt dabei auf, daß entsprechend den drei Hauptteilen der ersten Hälfte (die nach Darlegung der Wesensstruktur die Wesensentfaltung in ihrer Bedingtheit (2), in ihrer Ermöglichung (3) und in ihrer Verwirklichung (4) erörterten) hier abermals drei systematische Hauptteile aufeinander folgen, die die nun erreichte Wesensentfaltung Gottes in ihrer Wirklichkeit in Hinsicht auf die göttliche Person-Symbolik, in Hinsicht auf die Zeitenfolge und in Hinsicht auf die Einheit von Notwendigkeit und Freiheit untersuchen. Es läuft somit die ganze Gedankenfolge von Druck I wieder in den Anfangspunkt zu-

rück, denn das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit in der Gottheit war der Ausgangspunkt dieser Entwicklung, die nun hier nach ihrer Durcharbeitung in der gleichen Grundfrage den endgültigen Abschluß findet.

Wodurch ist dieser Zustand zur Vergangenheit geworden? Mit dieser Frage führt die zweite Hälfte das Endproblem der ersten unmittelbar anknüpfend fort. Mit anderen Worten: auf welche Weise konnte es und kann es trotz der Verklammerung der Gegensätze zu einer Lösung und Versöhnung jener Widersprüche kommen? Als kürzeste Antwort seien hier einige entscheidende Sätze dieses ersten Teils herausgegriffen: Der unauflöslich scheinende Widerspruch ist, daß das Existierende sich scheiden und doch zugleich existierend, das heißt Eins bleiben sollte (99). Die Zweiheit soll sein und die Einheit nichtsdestoweniger bestehen (100). Ein solches Setzen eines anderen außer sich, wobei das Setzende in seiner Ganzheit bleibt, ist aber Zeugung. Also Zeugung, Selbstverdoppelung des im Sein eingeschlossenen Wesens wäre die endliche, wäre die einzig mögliche Auflösung des höchsten Widerstreits (101). Wie im Herzen die Liebe, so wird aus dem Mittelpunkt der Kontraktion des ewigen Vaters der ewige Sohn geboren . . . nun ist der Wunsch der Liebe erfüllt. Zum ersten Male erkennt sie die zusammenziehende Kraft als einig mit ihr selbst . . . diese darf nicht aufhören, sondern muß ewig fortwirken, damit ewig der Sohn aus dem Vater gezeugt und ewig die väterliche Kraft durch den Sohn entfaltet wird . . . denn nur mit dem Sohn fängt das Selbstverstehen und die Unterscheidung in dem Vater an (105/106). Durch Zeugung des Sohnes tritt die dunkle Urkraft des Vaters selbst in die Vergangenheit zurück und erkennt sich als vergangen in Bezug auf ihn. Die beiden Prinzipien sind nun zuerst in Freiheit gegeneinander gesetzt und erfreuen sich der gegenseitigen Unabhängigkeit, da sie doch zusammen nur eine Natur ausmachen. Der Sohn ist der Versöhner, der Befreier und Erlöser des Vaters (106/107).

Staunend stehen wir auf ganz anderem Boden als bisher, in einer anderen Welt, in der nun in der Tat das bisher quälende Problem gelöst ist, aber mit ganz neuen, andersartigen Begriffen bzw. bildlichen Symbolen. Wieder sind wir innerhalb des „Menschlichen“, bei einem tiefsten, unergründlichen Lebensverhältnis, dem zwischen Vater und Sohn, in dessen Bild sich das Daseinsgeheimnis ausspricht und aussprechen kann. Wieder liegt das eigentliche Wesen metaphysischen Gestaltens und Begreifens bloß und offen in seiner unerschöpflichen anthropomorphen Tiefe. Denn in uns selbst führt ja der tiefste Schacht ins Innerste, oder mit Schellings schon zitierten Worten: *Denn was im Menschen das Höchste ist, das ist in Gott, das ist in allen Dingen das Wesen, die eigentliche Ewigkeit* (I, 28). Zugleich enthüllt sich so der unmittelbare und unbewußte Zusammenhang der metaphysischen und der religiösen Symbolbildung. Was im Bisherigen in immer neuen und gesteigerten Versuchen die Abstraktion begrifflich bewältigen sollte: die letzthin ungelöste Schwierigkeit im inneren und wechselseitigen Verhältnis jener in Gott unterschiedenen beiden Willen, löst sich rein in dem Symbol der Vaterschaft, in dem erlebten und erlebbaren Geheimnis der Persönlichkeit des Vaters und der aus ihm und von ihm gezeugten neuen und selbständigen, ja gegensätzlichen und doch ihm selbst entstammenden Persönlichkeit des Sohnes. Mit der Beglückung menschlich einfachen und unmittelbaren Verstehens strömt hier die ganze Hoheit und Weite des religiösen Fühlens und gedanklichen Glaubensgehalts mit in das philosophische Begriffsverhältnis ein, denn eben die Religion, insonderheit die christliche als die vergeistigtste, benützt ja ihrerseits dieses menschliche Bild zur bildlichen, symbolisch deutenden Verständlichmachung menschlich-göttlicher und inner-göttlicher Beziehungen.¹

¹ Zur Psychologie dieses Symbolismus vgl. Nietzsche ‚Der Wille zur Macht‘, Abs. 135: ‚In der psychologischen Gottbildung wir dein Zustand, um Wirkung zu sein, als Ursache personifiziert.‘ – ‚Der Antichrist‘,

So sehen wir denn Schelling jene letzte innerste Wechselverkettung der Prinzipien, um deren Ausdruck er so vielfältig gerungen hat, nun mit dem Bild der göttlichen Personen gleichsam überkleiden, zunächst mit dem Verhältnis von Gott-Vater und Gott-Sohn für die erreichte *gegenseitige Unabhängigkeit der nun in Freiheit gegeneinander gesetzten beiden Prinzipien*. Er nennt sie die *Artikulation des ersten stummen Bandes der Existenz, wodurch dieses in das vernehmlich sprechende Wort verwandelt wird* (110) und damit das Sein wie das Seiende zur Welt der Natur und der Geisterwelt entfaltet wird (112). *Nur so offenbart sich das höchste Wesen der Liebe . . . wenn bei existenzieller Unabhängigkeit Freies zu Freiem gezogen wird* (116). *So also werden die beiden Welten durch fortgehende Scheidung immer mehr zur letzten Einheit vorbereitet, die nur aus dem Inneren einer jeden für sich entwickelt werden kann* (120). Diese letzte Einheit aber ist zukünftig, denn *die Gegenwart ist nur Übergang von jener anfänglichen tiefverschlossenen Indifferenz zur letzten und entfaltetsten Einheit, deren verborgenerweise in den Tiefen der Gottheit wohnende unsichtbare Kraft* (121) – als Wesen oder Subjekt gefaßt – Schelling nun als dritte Persönlichkeit Gottes den Geist an sich oder den *absoluten Geist* (123) nennt.

Schelling schließt darum an diesen so bedeutungsvollen Abschnitt, der im Grund schon seine spätere Offenbarungsphilo-

Abs. 34: ‚Es liegt ja auf der Hand, was mit dem Zeichen ‚Vater‘ und ‚Sohn‘ angerührt wird – nicht auf jeder Hand, ich gebe es zu: mit dem Wort ‚Sohn‘ ist der Eintritt in das Gesamt-Verklärungs-Gefühl aller Dinge (die Seligkeit) ausgedrückt, mit dem Wort ‚Vater‘ dieses Gefühl selbst, das Ewigkeits-, das Vollendungs-Gefühl.‘

Andrerseits vgl. die Worte Dantes (Paradiso 33, 131), da sich ihm am höchsten Punkt der Wanderung, im Empyreum, das Geheimnis der göttlichen Trinität im Bilde offenbart und der Gottsohn sich ihm in göttlicher Substanz nach unserem Menschen-Bild gestaltet zeigt: ‚del suo colore stesso . . . pinta della nostra effige‘. – Im Kreislauf kehrt zuletzt die Religionsentwicklung eben in ihrer höchsten Vergeistigung in dem Mysterium des menschengewordenen Erlösergottes wieder in den schöpferischen Quell- und Ausgangspunkt: in die seelische Sehnsucht heim.

sophie dem Keime nach vorweg nimmt, eine allgemeine Erörterung über *diese Entwicklung der Gottheit in mehrere Persönlichkeiten* (123–132), die *in allen Uransichten der Menschheit, allen Religionen ohne Unterschied als stille Ahndung* liege. Es ist die Vision seiner Philosophie der Mythologie! Hier steht darum auch das so tief bezeichnende Bekenntniswort über sein Verhältnis zur Bibel, die ihn gelehrt habe *das, zu dessen Erkenntnis ich von Jugend auf den heftigsten Trieb fühlte, endlich auf die menschlichste Weise zu suchen und die überfliegenden Gedanken auf das natürliche Maß menschlicher Begreiflichkeit zurückzubringen* (128) – ebenso aber auch seine entschiedene kritische Absetzung gegen das christliche Dogma der Trinität als solches, das keine *Ordnung der Zeitfolge* in der Ordnung der Personen in Gott zulasse, während eben diese für Schelling von besonderer Wichtigkeit wird. (Der Potenzgedanke hingegen wird in diesem Zusammenhang abgewiesen.)

Diese Wichtigkeit veranlaßt Schelling, den nächsten Abschnitt, den mittleren der zweiten Hälfte (113–160), zu einem metaphysischen Exkurs über die Zeit und die Zeitfolge auszubauen. *Genealogie der Zeit* nennt er selbst seinen Versuch, an dem Verhältnis der drei göttlichen Personen, den ewigen und immerwährenden Ursprung der Zeit aus dem *bodenlosen Abgrund der Ewigkeit . . . bildlich oder mythisch, nicht wissenschaftlich* (139) darzulegen: Es geschieht dann *wenn die Prinzipien, die im Ewigen als Potenzen des Seins koexistierend oder simultan waren, als Perioden hervortreten* (141). *Jeden Augenblick wird der göttliche Sohn geboren, durch den die Ewigkeit in Zeit abgeschlossen und ausgesprochen wird . . . eine ewige und stets geschehende Zeugung . . . dieser Akt setzt eine Zeit in den Dingen . . . kein Ding entsteht in der Zeit, sondern in jedem Ding entsteht die Zeit aufs neue und unmittelbar aus der Ewigkeit* (142/43). Dieser gegen Kant gerichteten Erklärung folgt dann seine Entwicklung des Organismus der Zeit als Ganzes und ihrer Perioden

(149–155) – einer Materie, die von jeher zu den dunkelsten gerechnet worden wie Schelling sagt und die er ebenfalls an dem Symbol göttlicher Trinität zu verdeutlichen sucht. Der Geist (das organische Prinzip der Zeiten) ist frei von dem Gegensatz der contrahirenden Kraft des Vaters und der expandirenden des Sohns. In ihm zuerst sind beide wieder zur vollkommenen Gleichheit gelangt . . . Aus ihrem durch den Geist bewußten und nach Absicht geleiteten Zusammenwirken . . . ergibt sich von selbst die Gestaltung der sichtbaren Welt.

Als Anhang bringen hier drei kurze Absätze den Hinweis auf die Raumentstehung (S. 156) mit dem Vorbehalt, *alle diese Bestimmungen bei einer künftigen Gelegenheit genauer zu entwickeln*. Dieses Versprechen ist in Druck III erfüllt in den Ausführungen der Seiten 332–334, der *Konstruktion des Weltalls*. In dem einzigen hier aus Druck I wörtlich übernommenen Satz (S. 157 = 326) steht bezeichnenderweise nicht mehr *der Raum im Ganzen* sondern *das ganze räumlich ausgedehnte Weltall (ist nichts anderes als das schwellende Herz der Gottheit)*.

Der Schluß faßt die Gedanken dann wieder unter dem Gesichtspunkt der Zeitenfolge zusammen: *die letzte Wirkung, durch welche der ganze Prozeß sich schließt, ist diese, daß sie, nochmals das Entfaltete (ohne es zurücknehmen zu können) als Eins setzend oder zusammenfassend, die Simultaneität zwischen allem Gewordenen hervorbringt. . . . So also haben wir nach Kräften zu zeigen gesucht, wie jenes uralte Reich der Vergangenheit durch eine höhere Kraft immer mehr verdrungen und bis zur Gestalt der gegenwärtigen Welt entwickeln werde* (159). Erst hier mit dieser Rückschau wird so auch der Schlußsatz von Druck III wirklich erfüllt, vollendet und bestätigt.

Die folgenden Seiten (160–68) bringen den zweiten philosophiegeschichtlichen oder geschichtsphilosophischen Einschub, der *die Keime jener drei großen Ursysteme aller Religion und Philosophie* zu den drei Hauptmomenten in Beziehung setzt,

durch welche das göttliche Leben sich bis zur Gegenwart entwickelt (161). Auch hier führt der letzte und höchste Dualismus, in welchem Dualismus und Pantheismus, Zweiheit und Einheit, selbst wieder die Gegensätze sind, zu der vollkommenen Auflösung des Streits aller menschlichen Systeme, die im Begriff der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens schon längst geoffenbart ist (168).

Der anschließende dritte Hauptteil leitet von diesem Streit zwischen Pantheismus und Dualismus in sittlicher Beziehung über zu dem Streit zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Noch einmal faßt hier Schelling seine Grundgedanken zu dieser alten Frage in letzter Überschau zusammen und wieder ist der Ausgangspunkt das „Menschliche“: An dem Charakter wird das Geheimnis der Freiheit offenbar, *die sich selbst Schicksal, sich selbst Notwendigkeit ist* (170) oder, wie dieser Gedanke auch in Druck III mit übernommen wird, *als eine ewige nie aufhörende beständige Tat* (304). Sie deutet so die freie freiwillige göttliche Entscheidungstat der Ewigkeit, da *das dem höheren Willen untertane Herz des Vaters . . . durch Überredung des Höheren besänftigt bleibt in williger Verborgenheit, ein innerlich schlagend heilig Herz, still das Leben unterhaltend aber nie in die Außenlichkeit hervorwirkend* (183). Der Entschluß Gottes *ist ein ewiger, nie aufhörender; noch immer wird die Selbstheit des ewigen Vaters überwunden in Liebe und öffnet sich und fließt über ins Geschöpf. Jeder Tag verkündigt aufs Neue diesen Sieg, und jede Nacht erneuert dies Wunder* (185).

Den Abschluß des Ganzen bildet wieder ein philosophiegeschichtlicher Exkurs der Rück- und Selbstschau (187–191) – der besonnenste und reifste der drei hier eingeschobenen, ja, aller derartiger Versuche Schellings, in denen sich seine besondere Gabe wohl fast allen anderen großen Philosophen gegenüber kundtut. Von den drei zu unterscheidenden Stufen der Freiheit geht er zu jenen drei grundsätzlichen Hauptsystemen über, die *alle notwendig sind wie die verschiedenen Übungsstufen des Lebens* und zeigt *als letzten Verklärungspunkt*

auch für das menschliche Wissen die Möglichkeit eines höchsten, aus jenen erwachsenden, allein wahren *Systems des Geistes*. Dieses aber kann nicht angeeignet werden, sondern muß erlebt werden im *innerlich wiederholenden nachbildenden Prozeß jenes großen ungeheuren Prozesses alles Lebens* (187). Dazu gehören Kraft und Selbstverleugnung. Muß doch *die Wissenschaft verstummen . . . wenn wir erkennen, wie alles so unendlich persönlich zugeht, daß es unmöglich ist, irgendetwas eigentlich zu wissen* (188). *Die öffentlich geduldete Metaphysik* freilich wird nicht begreifen, daß *eben dieses ihr widerwärtige pantheistische Wesen in Gott verdrungen werden muß, um für das Freie, das Persönliche Raum zu machen* (191).

Ein letzter Anhang endlich (192–196) zeigt in den üblichen drei Beweisen für das Dasein Gottes den ursprünglichen Zusammenhang auf und zeigt, daß sie eigentlich nur verschiedene Momente der Entwicklung eines und desselben Wesens ausdrücken (196). *Ihre lebendige dynamische Überwindung* aber wäre nur auf dem hier betretenen Wege möglich.

Schlusergebnis

Wenn nun abschließend versucht wird, kurz die kritische Bilanz aus dem hier unternommenen Vergleich zu ziehen, so bedarf es eigentlich nur noch der Fortsetzung des in dem Schlußabsatz von Schelling selbst gewiesenen Weges: der philosophiegeschichtlichen Einordnung der gewonnenen Einsichten in das Werden, in die Stellung und die schicksalhafte Bedeutung der Schellingschen Philosophie. Wir überlassen, wie schon erwähnt, die Beantwortung dieser Fragen, auch der nach der allmählichen Umbildung der verschiedenen Drucke ineinander, einer erst später möglichen Durchsicht des gesamten Nachlasses. Hier galt es jetzt ausschließlich, die neugefundenen Urfassungen der Weltalter erst überhaupt bekannt zu machen, und demgemäß beschränken wir uns hier darauf, diese

drei Drucke nur für sich und als fertige Resultate kurz zu charakterisieren, um einige Folgerungen aus diesen Ergebnissen wenigstens anzudeuten.

Die Eigenart der Drucke I und II wurde ja schon hervorgehoben: die naivere und ursprüngliche Art des Druckes I, in dem das metaphysische Empfinden noch unmittelbarer aus dem Seelengrunde aufsteigt und auch dessen bildliche Ausdrücke noch mit Vorliebe verwendet. Druck II, die Umarbeitung der ersten Hälfte von Druck I, zeigt eine Steigerung begrifflichen abstrakten Ausdrucks, bis hin zu der Aufstellung des Gesetzes der *Simultaneität und Sukzession*, das in der Tat einen entscheidenden Ertrag des ersten Druckes nun rein abstrakt formuliert – aber mit dem das Manuskript des zweiten Druckes abbricht! Schwer wiegt hier der Verlust der in der Randnotiz von Schellings Sohn (s. o. S. XL!) erwähnten, nicht mehr auffindbaren Schlußseiten des abbrechenden Manuskripts, an deren Anfang, wie der Sohn bemerkt, von Schellings Hand die Worte standen: „Von hier an gerät die Abhandlung ganz ins Falsche“. Sie hätten zeigen können, ob Schelling hier im Anschluß an das Letzterreichte noch einen weiteren metaphysischen Weg zu dem Geheimnis Gottes versuchen wollte. Auch der dritte Druck, in den Sämtlichen Werken, diese so viel weiter ausgeführte Durch- und Umarbeitung von Druck II, führt über jenen Punkt nicht mehr hinaus. Nach der „Verhältnislehre“ (319f.) folgt nur noch die „Konstruktion des Weltalls“ und der philosophiegeschichtliche Abschluß. Es fragt sich also, warum die Darstellung der beiden letzten Drucke Fragment geblieben ist gegenüber der umfassenderen von Druck I, vor dessen zweiter Hälfte die Umarbeitung Halt gemacht hat.

Antwort darauf gibt diese zweite Hälfte selbst. In ihr ist die Erlebnisunterlage jenes abstrakten Grundgesetzes selbst enthalten, und zwar in der trinitarischen Fassung des hier religionsmetaphysisch gewendeten Problems: jene entscheidungsvolle innere Beziehung zwischen den Prinzipien, die den schein-

bar unlösbaren Widerspruch befreiend aufhebt, wird anschaulich und erlebbar erst mit dem menschlichen Bild der Zeugung und der gegensätzlichen und doch erlöst gesicherten Verbindung von Vater und Sohn, wie sie die zweite Hälfte von Druck I an dem Verhältnis der göttlichen Personen entwickelt. Die abgekürzte, formelhafte Andeutung dieser Erlösungsmöglichkeit lag schon verborgen in jenem Gesetz, das den Abschluß und Höhepunkt des abgebrochenen zweiten Druckes bildet und eine weitere abstrahierende Verdeutlichung war nicht mehr möglich.

Die Fortsetzung der Umarbeitung von Druck I in die abstraktere Form von Druck II hätte nur wieder die erreichte Anschauung der göttlichen Persönlichkeit und personalen Dreiheit zu einem Begriffsschematismus verblassen lassen oder aber in das selbständige Reich der Religionsphilosophie und Religionsmetaphysik einmünden müssen – und dies ist ja das große Thema der ganzen Schellingschen Altersphilosophie, die sich unmittelbar an die Weltalter anschließt! Weil diese neue Aufgabe in ihm übermächtig empordrängte, darum war es ihm unmöglich, die Weltalter in der versuchten rein abstrakten Art wirklich zu beenden; darum ging er auf die zweite Hälfte von Druck I nicht weiter ein und darum schließt auch für Druck III die lange Reihe vielfältiger Umarbeitungen mit einem Kompromiß, mit der jetzigen Schlußfassung der Sämtlichen Werke, die eigentlich, ganz wie Druck II, abbricht und nur noch die philosophiegeschichtliche Partie von Druck I zu einem einigermaßen organischen Abschluß des ersten Buchs der Weltalter benützt.

Die Religionsmetaphysik des zweiten und des dritten Buches aber, des „Sohnes“ und des „Geistes“, der gegenwärtigen und zukünftigen Weltzeit, hat Schelling nicht mehr in der philosophischen Form der Weltalter ausgesprochen, denn für die Metaphysik ist es ein unerreichbares Ziel, selbst zur Religion zu werden! Vielmehr hat er sie in neuer und unermüdlicher jahrzehntelanger Arbeit in seinen Vorlesungen über die Philo-

sophie der Mythologie und Offenbarung unterbaut und verwandelt in seine umfassende Phänomenologie der Mythen und der Religionen überhaupt, zu dem Entwicklungsgang des „theogonischen Prozesses“, der den mythischen und religiösen Erinnerungsschatz der Menschheit aufnimmt und tief sinnig in den eigenen Versuch einordnet, Welt und Gottheit zu erkennen. Der erste Keim hiervon, gleichsam die Fruchthülse, noch eingebettet in die erste Konzeption der Weltalter, liegt vor in dieser zweiten Hälfte von Druck I, der niemals veröffentlicht wurde. Darauf dürfte der Wert dieser Ausgabe beruhen.

Zugleich wird damit Stellung und Bedeutung der Weltalter als des beherrschenden Mittelpunkts der philosophischen Entwicklung und des ganzen Werkes Schellings neuerdings erkennbar. Als Urform seines Philosophierens, jenes „geheimen inneren Zwiegesprächs des Philosophen“, hat er von jeher Widerstreit und Überwindung gegensätzlicher und doch in innerer Wechselverketzung in eins verschmolzener Prinzipien empfunden. Was schon in seiner allerersten Jugendschrift als Wechselbeziehung von Bedingtem und Unbedingtem rein formal in äußerster Abstraktheit als der Grundkeim alles Späteren hervortritt, was sich dann in immer neuer Steigerung zu den gegensätzlichen Kategorien der Naturphilosophie entfaltete und andererseits in der transzendentalen und Identitätsphilosophie zu dem lebendigen System der ganzen einheitlich polaren Bewußtseinswelt verzweigte, das rückt in seinen beiden zentralen Werken, den Philosophischen Untersuchungen und den Weltaltern nun ganz ins metaphysische Bereich als die Wechselverklammerung von Freiheit und Notwendigkeit – und zwar im Menschen, wie in Gott, wie in ihrem Verhältnis zueinander. Hieraus verdeutlichen die „Untersuchungen“ das menschliche Vermögen des Guten und des Bösen und das Geheimnis des Charakters, die „Weltalter“ den Existenzgrund Gottes und der Welt aus seinem Wesen und der Offenbarungsnot seiner Per-

sönlichkeit. So ist denn hier der alte Gegensatz und seine Überwindung bis in das Zentrum Gottes selbst hereingerückt, als die unlösliche Einheit der Gegensätze Zeit und Ewigkeit, Notwendigkeit und Freiheit, als Urgrund und „Ungrund“ Gottes, dessen Offenbarungstat aus dem Geheimnis seiner Freiheit wie ein Blitz erlösend aufbricht.

Diesen höchsten Vorgang, gleichsam das innerste und letzte Heiligtum seiner Philosophie, in dem sie nun endgültig zu sich selber kommt und in ihre eigene Heimat eingeht, deutet Schelling nicht mehr metaphysisch, sondern – und zwar, wie sich hier gezeigt hat, von Anfang an – nun religiös: durch das Gezeugtsein des göttlichen Sohnes und durch das unsagbare Symbol der Liebe zwischen Sohn und Vater. – Das aber ist Religion. Darum bedarf Schelling nun in der ganzen zweiten Hälfte seines Lebens, in all den folgenden Arbeiten und Umarbeitungen seiner Altersphilosophie vor allem des religionsphilosophischen Stoffes. Aber seine großartige mythen- und dogmengeschichtliche Deutung will doch niemals nur als wissenschaftliches und theoretisches Bemühen mißverstanden werden, sondern bleibt in dem Verstehen des „theogonischen Prozesses“ als der Selbstentfaltung Gottes, und in dem „theurgischen“ Versuch „coelo deducere numen“, selbst in dem Bereich der religiösen Sehnsucht und des religiösen Bewußtseinsvorgangs – damit aber freilich auch unweigerlich in dessen christlicher Prägung und Formung, wie diese die abendländische Geistesentwicklung abschließend bestimmte und vollendet hat.

Der Tragik dieser Überformung – wenn wir dieses Wort gebrauchen wollen – ist, wie einst schon Jakob Boehme in seiner naiven Art, selbst Hegel in seinem abstrakten Werke unterlegen, das als die höchste philosophische Frucht des abendländischen Idealismus ebenso schicksalhaft und notwendig dieser übermächtigen Beeinflussung unterstand, nur daß dies in dem vorwiegend religionsphilosophischen und religiös ausklingenden Werk Schellings naturgemäß noch stärker zum

Ausdruck kommt. Es ist das Schicksal des Idealismus als der „Säkularisierung des Christentums“. Der europäischen Geistesentwicklung, als deren Gipfel auf philosophischem Gebiet der deutsche Idealismus erscheint, war ja kein ungestörter eigener organischer Verlauf beschieden. Als einzige von den Kulturen unserer Erde ist sie zweigeteilt, das heißt beginnt sie nach einem fertigen Ablauf (in der Antike) auf neuem Völkerboden noch einmal von vorne, doch im Zusammenhang mit dem geistigen Erbe jener ersten Kulturentwicklung, die nun die zweite (die abendländische) sehr wesentlich beeinflusste, teils günstig, teils ungünstig, und zwar am allerstärksten gerade im Gebiet der Religion. Denn hier brach das antike Erbe, das Christentum, selbst schon ein spätes Endresultat verschiedener Entwicklungen, die religiöse Entwicklung der europäischen Völker verändernd ab, wenn es auch freilich wieder ihrem Wesen in verschiedenen sehr wertvollen Beziehungen entgegenkam und sie aufs neue befruchtete. So entstand jenes unendlich komplizierte Gebilde der christlich-abendländischen Religion, das die originalen Ansätze der germanischen Religion vernichtet hat. Da sich der mögliche Verlauf einer eigenen und unbeeinflussten Entwicklung dieser letzteren nur gänzlich unbestimmt vermuten läßt, wird hier Verlust und Gewinn ewig unbestimmbar bleiben, zumal das Christentum zu der höchst ausgebildeten Religionsform unter allen geworden ist.

In Anwendung auf unser Beispiel wäre also noch zu fragen, ob die religiöse Einkleidung des eigentlichen Geheimnisses der Schellingschen Metaphysik in das göttliche Vater-Sohn-Verhältnis nicht durch Einwirkung von, seiner ursprünglichen Metaphysik fremden, Einflüssen – (im Schuld- und Sünde-, Sühne- und Opfergedanken, die einem genuin tragischen Empfinden nicht in dieser Form entsprechen) – jene selbst umgeformt habe? Dies aber ist hinsichtlich der Schellingschen Konzeptionen sowohl für die ‚Untersuchungen‘ wie für die ‚Weltalter‘

eindeutig zu verneinen. Gerade die hier aufgefundene allererste Einführung des religiösen Vater-Sohn-Symbols in die Metaphysik zeigt Schelling, wie schon sein ‚verschwiegenes Vorbild‘ Jakob Boehme, fern von jeder nur moralischen Schuld- und-Sühne-Auffassung. Diese Begriffe werden hier vertieft zu der rein metaphysischen Begründung und Rechtfertigung der Weltentstehung wie der Welterlösung unter dem Bild des Gottmenschentums. Schelling hat den christlichen Gott im metaphysisch-schöpferischen Sinn als dynamisches Symbol aufgenommen, weil es organisch seinem eigenen Gedankengang entsprach und seinem eigenen Empfinden anschaulichen Ausdruck geben konnte.

Dieses Empfinden ist das alte echte eingeborene Erbe der universalen, tief idealistischen, lebendigen Weltanschauung, wie sie unsere großen Denker mannigfaltig immer neu bekundet haben, unter Überwindung mancher Hemmnisse der angedeuteten Kulturverflechtung. Ihre Tragik macht sich auch bei Schelling geltend, doch ihr Grund liegt nicht sowohl im Eindringen andersartiger Einflüsse, sondern tiefer: in der Tatsache, daß eben die gereifteste Metaphysik ihre eigene Tiefe schließlich doch der Religion als der ebenbürtigen Schwester öffnen und mit ihr um die Entscheidung ringen muß. Dies ist jedoch ein allgemeiner – und vielleicht notwendiger – Vorgang jeder Kulturdifferenzierung und nicht ein besonderer tragischer Fall gerade der deutschen Entwicklung, wie am besten ein Vergleich mit entsprechenden Beispielen aus der indischen Entwicklung zeigt.

Wohl aber kann hier noch in einem weiteren Sinn von Unzulänglichkeit und Fehlentwicklung gesprochen werden, die aus jener Überformung unseres eigenen Seelengrundes sich ergeben mußte: die nur zu ahnende erhabene Naturmetaphysik, die solchem Seelengrunde und solcher tragischen Erlebnistiefe einst wirklich entsprochen hätte und ihr gewachsen gewesen wäre – sie ist mit dem Eigenwachstum jener Reli-

gion wieder versunken und war nicht mehr nachzuholen. Eben Schellings lebenslanges Ringen und vergebliches Bemühen ist hierfür der sprechende Beweis. Nur wie abgebrochene Trümmer deuten die gewaltigen naturmetaphysischen Ansätze der Weltalter in eine unerfüllte Ferne, in eine geahnte aber unerreichte Heimat. In diesem Sinn tönt das bruchstückhaft Unternommene gleichsam wie ein Hornruf der Sehnsucht klagend über die überflutenden Wasser, niemals wieder zu Erreichendes schmerzlich verkündend.

Wie im Spiegel deutet dies noch einmal das sich wandelnde Symbol der Vater-Sohn-Beziehung, die auch im nordischen Mythos zum Ausdruck inneren Daseinempfindens wird, hier aber tragisch düstere, heroisch schwermütige Züge trägt – von jenem letzten Wort, das Odin bei der Leichenfeier Baldrs noch ins Ohr des toten Sohnes raunt bis zu dem dunklen Schluß der ältesten Wälsungensage, da Siegmund den erschlagenen Sohn durch den Wald trägt an den Meeresstrand, aus dessen Nebelgrau der Fährmann auftaucht und ihn mit sich nimmt – Odin, der Kriegs- und Totengott, der seinem ihm entsprossenen Lieblingshelden selbst das einst verliehene Siegschwert zerbricht.

Die Tragik solcher Grundeinstellung macht das Schicksal der geschichtlichen Entwicklung unserer Kultur verständlich, denn die Tiefe dieser eingeborenen Schwermut mußte notwendig nach Ausgleich und Aufhebung drängen. So hat sich die ähnlich tragische und mystische Grundstimmung indischer Klassik – man denke an das mahrende Gespräch des Gottes mit dem vor der Schlacht zögernden König im Bhagavadgitalied des Mahabharata – schließlich, und hier von allem Fremdem unbeeinflußt!, zur buddhistischen Erlösungsreligion gewandelt. So mußte die Erlösungskraft des vordringenden Christentums auch den verlangenden und fragenden Bedürfnissen des Abendlandes fast wie vorbestimmt und antwortend entgegenkommen. Ja, sein seelischer und geistiger Gehalt hat es

den jugendlichen Völkern erst ermöglicht, ihrer eigenen Tiefe endgültig bewußt zu werden. Aus dieser größten, folgereichsten geistigen Kulturbefruchtung der Geschichte, die vom dritten bis zum dreizehnten Jahrhundert währte, ist die europäische Gesamtkultur hervorgegangen, deren innere und klassische Entwicklung nun vollendet ist.

Der Weg vom Mythos der Naturphilosophie bis zur Vergeistigung der trinitarischen Gottheit des Christentums, den auch die Schellingsche Philosophie in ihrem langen Arbeitsgang durchschreitet, wiederholt so in abstrakter Spiegelung den großen schicksalsvollen Werdegang der europäischen geistigen Bildung eben den entscheidenden Grundzügen nach. Ihr letztes und endgültiges Ergebnis, der germanisch-christliche Gottesgedanke, wird so in organischer Entfaltung auch zur letzterreichten Lösung für die Schellingsche Metaphysik – und doch erkennt ihn diese zugleich nur als notwendige Endform des ewigen Mythos, den sie als den Lebensgrund der alten Religion wie als das Heimatsziel der Sehnsucht unserer Kultur begriffen hat.

Hier ist der letzte gemeinsame Wurzelgrund der Religion, der Kunst und der Philosophie erreicht. In diesem Sinne bleibt der Torso und gewaltige Entwurf von Schellings größtem Werke, den Weltaltern, das den metaphysischen Gehalt des Eingangs des Johannesevangeliums wie des Schöpfermythos, die Metaphysik des Weltalls, in Begriffen auszudeuten wagt und so den Anfang wie den Ausgang unserer Kultur in ihrer vollen mythologischen Symbolik einheitlich in sich schließt, eines ihrer bedeutsamsten Geisteszeugnisse und – eben als Fragment – das Schicksalsbuch des deutschen klassischen Idealismus.

I

Die Weltalter

Erstes Buch

Die Vergangenheit

DRUCK I

1811

Einleitung

(³) Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet.

Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweisagt.

Die bisher geltende Vorstellung von der Wissenschaft war, daß sie eine bloße Folge und Entwicklung eigener Begriffe und Gedanken sey. Die wahre Vorstellung ist, daß es die Entwicklung eines lebendigen, wirklichen Wesens ist, die in ihr sich darstellt.

Es ist ein Vorzug unserer Zeiten, daß der Wissenschaft das Wesen wiedergegeben worden, und zwar, wie wohl behauptet werden darf, auf eine nicht wieder verlierbare Weise. Es ist nicht zu hart, wenn geurtheilt wird, daß nach dem einmal geweckten dynamischen Geiste jedes Philosophiren, das nicht aus ihm seine Kraft nimmt, nur (⁴) noch als ein leerer Mißbrauch der edeln Gabe zu sprechen und zu denken angesehen werden kann.

Das Lebendige der höchsten Wissenschaft kann nur das Urlebendige seyn, das Wesen, dem kein anderes vorausgeht, also das älteste der Wesen.

Dieses Urlebendige, da nichts vor oder außer ihm ist, von dem es bestimmt werden möchte, kann sich, in wiefern es sich entwickelt, nur frei, aus eigenem Triebe und Wollen, rein aus sich selber, aber eben darum nicht gesetzlos, sondern nur gesetzmäßig entwickeln. Es ist keine Willkühr in ihm; es ist eine Natur im vollkommensten Verstande

des Wortes, wie der Mensch der Freiheit unbeschadet, und eben dieser wegen eine Natur ist.

Nachdem die Wissenschaft der Materie nach zur Objektivität gelangt ist, so scheint es eine natürliche Folge, daß sie dieselbe der Form nach suche.

Warum war oder ist dieß bis jetzt unmöglich? Warum kann das Gewußte auch der höchsten Wissenschaft nicht mit der Geradheit und Einfachheit wie jedes andere Gewußte erzählt werden? Was hält sie zurück die geahndete goldne (*) Zeit, wo die Wahrheit wieder zur Fabel und die Fabel zur Wahrheit wird?

Dem Menschen muß ein Princip zugestanden werden, das außer und über der Welt ist; denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwicklungen, von der Gegenwart an bis in die tiefste Nacht der Vergangenheit zurück verfolgen, er allein bis zum Anfang der Zeiten aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Princip vor dem Anfang der Zeiten wäre? Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich hat die menschliche Seele eine Mitwissenschaft der Schöpfung. In ihr liegt die höchste Klarheit aller Dinge und nicht sowohl wissend ist sie als selber die Wissenschaft.

Aber nicht frey ist im Menschen das überweltliche Princip noch in seiner uranfänglichen Lauterkeit, sondern an ein anderes geringeres Princip gebunden. Dieses andere ist selbst ein gewordenes und darum von Natur unwissend und dunkel; und verdunkelt nothwendig auch das höhere, mit dem es verbunden ist. Es ruht in diesem die Erinnerung aller Dinge, ihrer ursprünglichen Verhält- (*) nisse, ihres Werdens, ihrer Bedeutung. Aber dieses Ur-bild der Dinge schläft in der Seele als ein verdunkeltes und vergessenes, wenn gleich nicht völlig ausgelöschtes Bild. Vielleicht würde es nie wieder erwachen, wenn nicht in jenem dunkeln selber die Ahndung und die Sehnsucht der Erkenntniß läge. Aber unaufhörlich von diesem angerufen um seine Beredlung bemerkt das Höhere, daß das Niedere ihm nicht beygegeben ist, um von demselben gefesselt zu bleiben, sondern damit es selbst ein Anderes habe, in welchem es sich beschauen, darstellen und sich verständiglich werden könne. Denn in ihm liegt alles ohne Unterscheidung,

zumal, als Eins; in dem andern aber kann es, was in ihm Eins ist, unterscheidbar machen, aussprechen, auseinanderlegen. Darum verlangen beyde gleich sehr nach der Scheidung, jenes, damit es in seine ursprüngliche Freiheit heimkehre und sich offenbar werde, dieses damit es von ihm empfangen könne und ebenfalls obgleich auf ganz andere Art wissend werde.

Diese Scheidung, diese Verdoppelung unsrer selbst, dieser geheime Verkehr, in welchem zwey (?) Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes, ein wissendes oder vielmehr das die Wissenschaft selber ist, und ein unwissendes nach Klarheit ringendes, diese innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimniß des Philosophen ist es, von welcher die äußere, die davon Dialektik heißt, nur das Nachbild, und wo sie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist.

Also erzählt wird seiner Natur nach alles Gewußte; aber das Gewußte ist hier kein von Anbeginn fertig daliegendes und vorhandenes, sondern ein aus dem Innern immer erst entstehendes. Durch innerliche Scheidung und Befreyung muß das Licht der Wissenschaft aufgehen, ehe es äußerlich werden kann. Was wir Wissenschaft nennen, ist nur erst Streben nach dem Wiederbewußtwerden, also mehr noch ein Trachten nach ihr, als sie selbst; aus welchem Grund ihr unstreitig von jenem hohen Manne des Alterthums der Name Philosophie beygelegt worden ist. Denn die von Zeit zu Zeit gehegte Meinung, die Philosophie durch Dialektik endlich in wirkliche Wissenschaft verwandeln zu können, verräth nicht wenig Eingeschränktheit, (*) da ja eben das Daseyn und die Nothwendigkeit der Dialektik beweist, daß sie noch keineswegs wirkliche Wissenschaft ist.

Der Philosoph befindet sich im Grunde in keinem andern Fall als der andre Historiker auch. Denn auch dieser bedarf erstens vieler Scheidungskunst oder Kritik, um das Falsche von dem Wahren, das Irrige vom Rechten in den erhaltenen Ueberlieferungen zu sondern. Auch bedarf er gar sehr jene Scheidung in sich selbst, wohin das gehört was man zu sagen pflegt, er müsse sich von den Begriffen und Eigen-

heiten seiner Zeit frey zu machen suchen, und noch vieles andre, wovon hier zu reden zu weitläufig wäre.

Alles, schlechtthin alles, auch das von Natur äußerliche, muß uns zuvor innerlich geworden seyn, ehe wir es äußerlich oder objektiv darstellen können. Wenn im Geschichtschreiber nicht selbst die alte Zeit erwacht, deren Bild er uns entwerfen will: so wird er nie anschaulich, nie wahr, nie lebendig darstellen. Was wäre alle Historie, wenn ihr nicht ein innerer Sinn zu Hülfe käme? Was sie bey so vielen ist, die zwar das meiste (*) von allem Geschehenen wissen, aber von eigentlicher Geschichte nicht das Geringste verstehen. Nicht bloß menschliche Begebenheiten, auch die Geschichte der Natur hat ihre Denkmäler, und man kann wohl sagen, daß sie auf ihrem weiten Schöpfungsweg keine Stufe verlassen, ohne etwas zur Bezeichnung zurückzulassen. Diese Denkmäler der Natur liegen größtentheils offen da, sind vielfach durchforscht, zum Theil wirklich entziffert, und doch reden sie uns nicht (und) sondern bleiben todt, ehe jene Folge von Handlungen und Hervorbringungen dem Menschen innerlich geworden: denn vom Innerlichwerden fängt alles Wissen und Begreifen an.

Nun haben einige gemeint, es sey möglich, jenes Untergeordnete ganz bey Seite zu setzen, und alle Zweyheit in sich aufzuheben, so daß wir gleichsam nur innerlich sehen und ganz im Ueberveltlichen leben. Wer kann die Möglichkeit einer solchen Versehung des Menschen in sein überweltliches Princip und demnach einer Erhöhung der Gemüthskräfte in's Schauen schlechtthin läugnen? Ein jedes physisches und moralisches Ganzes be (10) darf zu seiner Erhaltung von Zeit zu Zeit der Reduktion auf seinen innersten Anfang. Der Mensch verjüngt sich immer wieder und wird neu felig durch das Einheitsgefühl seines Wesens. In eben diesem schöpft besonders der Wissenschaftsuchende beständig frische Kraft; nicht der Dichter allein, auch der Philosoph hat seine Entzückungen. Er bedarf ihrer, um durch das Gefühl der unbeschreiblichen Realität jener höheren Vorstellungen gegen die erzwungenen Begriffe einer leeren und begeisterungslosen Dialektik verwahrt zu werden. Ein anderes aber ist, die Beständigkeit dieses anschauenden Zustandes verlangen, welches gegen die Natur und Bestimmung des

jetzigen Lebens streitet. Denn wie wir sein Verhältniß zu dem vorhergehenden ansehen mögen, immer wird es darauf zurückkommen, daß was in diesem untheilbarerweise zusammen war, in ihm entfaltet und theilweis auseinandergelegt werde. Wir leben nicht im Schauen; unser Wissen ist Stückwerk, d. h. es muß stückweis, nach Abtheilungen und Abstufungen erzeugt werden, welches nicht ohne alle Reflexion, geschehen kann.

(11) Daher wird auch der Zweck im bloßen Schauen nicht erreicht. Denn im Schauen an und für sich ist kein Verstand. Auch in der äußern Welt sieht ein jeder mehr oder weniger das nämliche und kann es doch nicht jeder aussprechen. Ein jedes Ding durchläuft, um zu seiner Vollendung zu gelangen, gewisse Momente: eine Reihe aufeinander folgender Prozesse, wo immer der spätere in den früheren eingreift, bringt es zu seiner Reife: diesen Verlauf in der Pflanze z. B. sieht der Bauer so gut als der Gelehrte und kennt ihn doch nicht eigentlich, weil er die Momente nicht auseinanderhalten, nicht gesondert, nicht in ihrer wechselseitigen Entgegensetzung betrachten kann. Eben so kann der Mensch jene Folge von Prozessen, wodurch aus der höchsten Einfalt des Wesens zuletzt die unendliche Mannigfaltigkeit erzeugt wird, in sich durchlaufen und unmittelbar gleichsam erfahren, ja, genau zu reden, muß er sie in sich selbst erfahren. Aber alles Erfahren, Fühlen, Schauen ist an und für sich stumm und bedarf eines vermittelnden Organs, um zum Aussprechen zu gelangen. Fehlt dieses dem (12) Schauenden oder stößt er es absichtlich von sich, um unmittelbar aus dem Schauen zu reden, so verliert er das ihm nothwendige Maß, er ist Eins mit dem Gegenstand und für jeden dritten wie der Gegenstand selber; ebendarum nicht Meister seiner Gedanken und im verblichenen Ringen das unaussprechliche dennoch auszusprechen ohne alle Sicherheit; was er trifft, das trifft er, jedoch ohne dessen gewiß zu seyn, ohne es fest vor sich hinstellen und im Verstande gleichsam als in einem Spiegel wieder beschauen zu können.

Also um keinen Preis aufzugeben ist jenes äußere Princip; denn es muß alles erst zur wirklichen Reflexion gebracht werden, damit es zur höchsten Darstellung gelangen könne. Hier geht also die Gränze Schelling, Weltalter 5

zwischen Theosophie und Philosophie, welche der Wissenschaftliebende Keusch zu bewahren suchen wird. Die erste hat an Tiefe, Fülle und Lebendigkeit des Inhalts vor der letzten gerade soviel voraus, als der wirkliche Gegenstand vor seinem Bilde, die Natur vor ihrer Darstellung voraus hat; und allerdings bis zur Unvergleichbarkeit geht diese Verschiedenheit, wenn eine todte das Wesen in ⁽¹³⁾ Formen und Begriffen suchende Philosophie zur Vergleichung genommen wird. Daher die Vorliebe inniger Gemüther für sie, die ebenso leicht erklärbar ist, als die Vorliebe für die Natur im Gegensatz der Kunst. Denn diesen Vorzug haben die theosophischen Systeme vor allen bisher geltenden, daß in ihnen wenigstens eine Natur ist, wenn auch eine ihrer selbst nicht mächtige, in den andern dagegen nichts als Unnatur und eitle Kunst. Aber so wenig Natur der recht verstandnen Kunst, so wenig ist die Fülle und Tiefe des Lebens recht verstandner Wissenschaft unerreichbar; nur allmählicher gelangt sie dazu, mittelbarer und durch stufenweises Fortschreiten, so daß der Wissende immer von seinem Gegenstande verschieden, dagegen dieser auch von ihm getrennt bleibt und Objekt einer besonnenen, ruhig genießenden Beschauung wird.

Sindurchgehen also durch Dialektik muß alle Wissenschaft. Aber, kommt nie der Punkt, wo sie frey und lebendig wird, wie im Geschichtschreiber das Bild der Zeiten, bey dessen Darstellung er seiner Untersuchungen nicht mehr gedenkt? ⁽¹⁴⁾ Kann nie wieder die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge so lebendig werden, daß die Wissenschaft, da sie der Sache und der Wortbedeutung nach Historie ist, es auch der äußern Form nach seyn könnte, und der Philosoph, dem göttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und letzten Verklärungspunkt aller historisch wird, zur Einfachheit der Geschichte zurückzukehren vermöchte.

Unserem Zeitalter scheint es vorbehalten gewesen zu seyn, den Weg zu dieser Objektivität der Wissenschaft für immer zu öffnen. So lange diese auf das Innerliche beschränkt bleibt, fehlt es ihr an dem natürlichen Mittel äußerer Darstellung. Jetzt ist, nach langen Verirrungen, die Erinnerung an die Natur, und an ihr vormaliges Einsseyn mit ihr, der Wissenschaft wieder geworden. Aber dabey blieb es

nicht. Kaum waren die ersten Schritte, Philosophie mit Natur wieder zu vereinigen, geschehen, als das hohe Alter des Physischen anerkannt werden mußte, und wie es, weit entfernt das Letzte zu seyn, vielmehr das Erste ist, von dem alle, auch die Entwicklung ⁽¹⁵⁾ des göttlichen Lebens, anfängt. Nicht mehr von der weiten Ferne abgezogener Gedanken beginnt seitdem die Wissenschaft, um von diesen zum Natürlichen herabzusteigen; sondern umgekehrt, vom bewußtlosen Daseyn des Ewigen anfangend, führt sie es zur höchsten Verklärung in einem göttlichen Bewußtseyn hinauf. Die übersinnlichsten Gedanken erhalten jetzt physische Kraft und Leben, und umgekehrt wird Natur immer mehr der sichtbare Abdruck von den höchsten Begriffen. Eine kurze Zeit, und die Verachtung, womit ohnedies nur noch die Unwissenden auf alles Physische herabsehen, wird aufhören, und noch einmal wahr werden das Wort: Der Stein, den die Bauleute verworfen, ist zum Eckstein worden. Dann wird die so oft vergebens gesuchte Popularität von selbst sich ergeben. Dann wird zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit kein Unterschied mehr seyn. Es wird Eine Welt seyn, und der Friede des goldnen Zeitalters zuerst in der einträchtigen Verbindung aller Wissenschaften sich verkünden. ⁽¹⁶⁾

Bei diesen Aussichten, welche die gegenwärtige Schrift auf mehr als eine Weise zu rechtfertigen suchen wird, darf sich wohl ein oft überlegter Versuch hervorwagen, der zu jener künftigen objektiven Darstellung der Wissenschaft einige Vorbereitung enthält. Vielleicht kommt der noch, der das größte Heldengedicht singt, im Geist umfassend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was war, was ist und was seyn wird. Aber noch ist diese Zeit nicht gekommen. Wir dürfen unsere Zeit nicht verkennen. Verkündiger derselben, wollen wir ihre Frucht nicht brechen, ehe sie reif ist, noch die unsrige verkennen. Noch ist sie eine Zeit des Kampfs. Noch ist des Untersuchens Ziel nicht erreicht; noch muß, wie die Rede von Rhythmus, Wissenschaft von Dialektik getragen und begleitet werden. Nicht Erzähler können wir seyn, nur Forscher, abwägend das Für und das Wider jeglicher Meinung, bis die rechte feststeht, unzweifelhaft, für immer gewurzelt.

(17)

Erstes Buch

Die Vergangenheit

(19) Wie lieblich ist der Ton der Erzählungen aus der heiligen Frühe der Welt, da noch alles zusammen ist im Hause des Vaters, bis die Söhne ausgehen ein jeder nach seinem Geschäft, endlich das Geräusch der Stämme und Völker anhebt!

Doch nicht von diesen reden wir hier; die Geschichte der Entwicklungen des Urwesens haben wir uns vorgesezt zu beschreiben und zwar anfangend von seinem ersten noch unaufgeschlossenen Zustand, der vorweltlichen Zeit.¹

Keine Sage tönt aus jener Zeit herab, denn sie ist die Zeit des Schweigens und der Stille. Nur in göttlichen geoffenbarten Reden leuchten einzelne Blitze, welche diese uralten Finsternisse zerreißen.

Doch vor allem in uns selbst müssen wir die Vergangenheit zurückerufen, um zu finden, wovon alles ausgegangen und was zuerst den Anfang gemacht. Denn je menschlicher wir alles nehmen, (20) desto mehr können wir hoffen, uns der wirklichen Geschichte zu nähern.

Aber selbst dieß, daß wir eine Vergangenheit in so hohem Sinne annehmen, scheint in gar vieler Hinsicht der Rechtfertigung zu bedürfen.

Wäre die Welt, wie einige (sogenannte)² Weise (gemeynt)³ haben, eine rück- und vorwärts ins Endlose auslaufende Kette von Ur-

¹ Rb: Zu benötigen bei Vorrede zu den W. A.

² vermeynte S. ³ behauptet S.

sachen und Wirkungen; so gäbe es im eigentlichen Verstande weder eine Vergangenheit noch eine Zukunft. Aber dieser (ungereimte Gedanke)¹ sollte billig mit dem mechanischen System, welchem allein er angehört, zugleich verschwunden sehn.

Wie wenige kennen eigentliche Vergangenheit! Ohne kräftige, durch Scheidung von sich selbst entstandene, Gegenwart gibt es keine.² Der Mensch, der sich seiner Vergangenheit nicht entgegenzusetzen fähig ist, hat keine, oder vielmehr er kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr. Ebenso jene, welche immer die Vergangenheit zurückwünschen, die nicht fortwollen, indeß alles vorwärts geht, und die durch ohnmächtiges Lob der vergangenen Zeiten wie durch kraftloses Schelten der Gegenwart beweisen, daß sie in dieser nichts zu wirken vermögen.

(21) Die meisten scheinen überhaupt von keiner Vergangenheit zu wissen, als der, welche sich in jedem verfließenden Augenblick durch eben diesen vergrößert, und die offenbar selbst noch nicht vergangen, d. h. von der Gegenwart geschieden ist.

Wäre (aber)³ auch in jedem Sinne bewährt die alte Rede, daß nichts Neues in der Welt geschehe; wäre auf die Frage, was ist's, das geschehen ist? noch immer jene Antwort die richtige: Eben das, was hernach geschehen wird, und auf die, was ist's, das geschehen wird? Eben das, was zuvor geschehen ist, so würde daraus nur folgen, daß die Welt in sich keine Vergangenheit und keine Zukunft habe; daß alles, was in ihr von Anfang geschehen ist, und was bis zum Ende geschehen wird, nur zu Einer großen Zeit gehört; daß die eigentliche Vergangenheit, die Vergangenheit schlechthin, die vorweltliche ist; die eigentliche Zukunft, die Zukunft schlechthin, die nachweltliche – und so würde sich uns ein System der Zeiten entfalten, von welchem das der menschlichen nur ein Nachbild, eine Wiederholung in engerem Kreise wäre.

Alles, was uns umgibt, weist an eine unglaublich hohe Vergangenheit zurück. (Der Erde selbst und einer Menge ihrer Bildungen muß

¹ Ungebante S. ² ; wieviele erstauen sich einer solchen? S.

³ jedoch.

ein ⁽²²⁾ unbestimmbar höheres Alter zugeschrieben werden als dem Geschlecht der Pflanzen und der Tiere, diesen wieder ein höheres als dem Geschlecht des Menschen. Wir sehen eine Reihe von Zeiten, von denen je eine der andern folgte und immer die folgende die vorhergehende zudeckte; nirgends zeigt sich etwas Ursprüngliches, eine Menge nach und nach angelegter Schichten,¹ die Arbeit von Jahrtausenden muß hinweggenommen werden, um endlich auf den Grund zu kommen.

Wenn die vor uns liegende Welt durch so viele Mittelzeiten herabgekommen endlich diese geworden ist: wie vermöchten wir auch nur das Gegenwärtige zu erkennen ohne Wissenschaft des Vergangenen? Schon die Eigenheiten einer ausgezeichneten menschlichen Individualität sind uns oft unbegreiflich, bis wir die besonderen Umstände erfahren, unter welchen sie geworden ist und sich gebildet hat. Und der Natur sollte man so leicht auf ihre Gründe kommen? Ein hohes Werk des Alterthums steht als ein unfaßliches Ganzes vor uns, bis wir der Art seines Wachstums und seiner allmäligen Entstehung auf die Spur gekommen sind. Wie viel mehr muß dieß bey einem so vielfach zusammengesetzten Individuum, als schon die Erde ist, der Fall seyn! Welche ⁽²³⁾ ganz andre Verwicklungen und Beschränkungen müssen hier stattfinden! Auch das Kleinste, bis zum Sandkorn herab, muß Bestimmungen an sich tragen, hinter die es unmöglich ist zu kommen, ohne den ganzen Lauf der schaffenden Natur bis zu ihm zurückgelegt zu haben. Alles ist nur Werk der Zeit und nur durch die Zeit erhält jedes Ding seine Eigenthümlichkeit und Bedeutung.

Wenn aber einmal <die Basis aller>² Erkenntniß, Wissenschaft oder Herleitung aus der Vergangenheit ist, wo ist hier ein Stillstand? Denn auch bey'm letzten Sichtbaren angekommen, findet der Geist noch eine nicht durch sich selbst begründete Voraussetzung, die ihn an eine Zeit weist, da nichts war, als das Eine unerforschliche <Wesen,

¹ von S. durch den entsprechenden Absatz in Druck II (u. S. 120) ersetzt.

² der wahre Grund und Anfang auch der S.

das alles in sich verschlungen enthielt, und)¹ aus dessen Tiefe sich alles hervorgebildet; und wenn nun dieses wieder recht im Geiste betrachtet wird, entdecken sich auch in ihm neue Abgründe und nicht ohne eine Art von Entsetzen, ähnlich dem, womit der Mensch erfährt, daß seine friedliche Wohnung über dem Heerd eines uralten Feuers erbaut ist, bemerkt er,² daß auch in dem Urwesen selbst etwas als Vergangenheit gesetzt werden mußte, ehe die gegenwärtige Zeit möglich wurde, daß³ dieses Vergangene <noch immer im ⁽²⁴⁾ Grunde verborgen liegt, und daß dasselbe Princip in seiner Unwirksamkeit uns trägt und hält, das in seiner Wirksamkeit uns verzehren und vernichten würde.>⁴

Ich habe gewagt, die Gedanken, welche sich mir über das Organische der Zeit und der drey großen Abmessungen derselben, die wir als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterscheiden, durch oft wiederholte Betrachtung gebildet haben, schriftlich aufzuzeichnen; doch nicht in strengwissenschaftlicher, nur in leicht mittheilender Form, damit sie die Unvollständigkeit ihrer Ausbildung selbst anzuerkennen scheinen, welche ihnen, obgleich lang' umhergetragenen, nach allen Seiten zu geben der Drang der Zeiten nicht erlaubt hat.

Wie vielgestaltig ist das Ansehen der Zeit! Im Begriff gegen das ewig Wahre gehalten, wie leer, daß es verzeilich scheint, sie für ein Spielwerk unserer Gedanken auszugeben, das aufhörte, sobald wir nicht mehr Stunden und Tage zählten! Jetzt ein unmerkliches geisterartiges Wesen, das mit so leisem Tritt wandelt, daß wir mit dem Morgenländer sagen möchten: Sie ruht ohne daß sie aufhört zu fliegen, und sie fliegt ohne daß sie aufhört zu ruhen; jetzt mit Schritt-⁽²⁵⁾ten einhertretend, unter denen die Erde erbebt, Völker zusammenstürzen.

Schon längst, wäre nicht auch für solche abgezogene Untersuchungen die Zeit vorübergeeilt, konnte es verdienstlich seyn, Form und Wirklichkeit, Schein und Wesen in der Zeit genau zu scheiden. Bey dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft verlangen wir mit Recht, alles

¹ von sich selbst sehende Wesen,

² erkennt er endlich S. ³ eben S.

⁴ es ist, was die gegenwärtige Schöpfung trägt und noch immer im Grunde verborgen ist. S.

gleich im Leben und That zu sehen und handeln die großen Gegenstände nicht mehr einzeln, oder getrennt nach Kapiteln, ab. Wir ahnden einen in der Zeit tief verborgen liegenden und bis ins Kleinste gehenden Organismus. Wir sind überzeugt (oder wer ist es nicht?) daß jedem großen Ereigniß, jeder folgenvollen That ihr Tag, ihre Stunde, ja ihr Augenblick bestimmt ist, und daß sie kein Nu früher an's Tageslicht tritt, als die Kraft will, welche die Zeiten anhält und mäthigt. Wäre es nun auch¹ zu viel gewagt, die <Abgründe>² der <Zeiten>³ <jeht> schon durchschauen zu wollen; so ist doch der Augenblick gekommen, das große System der Zeiten in seinem weitesten Umfange zu entwickeln.

Doch ehe wir den langen dunkeln Weg der Zeiten von Anbeginn betreten, sey es uns verstattet, mit wenigen Worten das <Höchste>⁴ auszusprechen⁽²⁶⁾en, das über aller Zeit ist, und in aller Entwicklung sich offenbaren will.

Es ist nur Ein Laut in allen höheren und besseren Lehren, daß das Seyn schon ein tieferer Zustand des Wesens, und daß sein urerster unbedingter Zustand über allem Seyn ist. Einem jeden von uns wohnt das Gefühl bey, daß Die Nothwendigkeit dem Seyn als sein Verhängniß folgt. Alles Seyn strebt zu seiner Offenbarung und in sofern zur Entwicklung; alles Sehende hat den Stachel des Fortschreitens, des sich Ausbreitens in sich, Unendliches ist in ihm verschlossen, das es aussprechen möchte; denn ein jedes Sehendes verlangt nicht bloß innerlich zu seyn, sondern das, was es ist, auch wieder, nämlich äußerlich zu seyn. Nur über dem Seyn wohnt die wahre, die ewige Freiheit. Freiheit ist der bejahende Begriff der Ewigkeit oder dessen, was über aller Zeit ist.

Den meisten, weil sie jene höchste Freiheit nie empfanden, scheint es das Höchste, ein Sehendes oder Subjekt zu seyn; daher fragen sie: was denn über dem Seyn gedacht werden könne? und antworten sich selbst: Das Nichts, oder dem Aehnliches.

¹ freilich S. ² Tiefen S. ³ Zeit S.

⁴ <was jenseits aller Zeit liegt>

(²⁷) Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die <lautre>¹ Freiheit ein Nichts ist; wie der Wille, der nichts will, der keiner Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind, und der darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist Nichts und ist Alles. Er ist Nichts, in wie fern er weder selbst wirkend zu werden begehrt, noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er ist Alles, weil doch von ihm als der ewigen Freiheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von keinem beherrscht wird.

Die Bedeutung der Verneinung ist allgemein eine sehr verschiedene, je nachdem sie auf das Innere oder Aeußere bezogen wird. Denn die höchste Verneinung im letzten Sinn muß Eins seyn mit der höchsten Bejahung im ersten. Was alles in sich <hat>,² kann <es> eben darum <nicht>³ <zugleich> äußerlich haben. Ein jedes Ding hat Eigenschaften, woran es erkannt und gefaßt wird; und je mehr es Eigenschaften hat, desto faßlicher ist es. Das Größte ist rund, ist eigenschaftslos. Am Erhabenen findet der Geschmack, d. i. die Unterscheidungsgabe, nichts zu schmecken, so wenig als am Wasser, das aus der Quelle geschöpft ist. König, sagt ein Alter, ist, der nichts hofft, und der nichts fürchtet. So wird in dem sinnreichen Spiel (²⁸) eines älteren deutschen Schriftstellers voll Innigkeit derjenige Wille arm genannt, <der, weil er alles in sich hat, nichts außer sich hat, das er wollen kann>.⁴

So ist die Ewigkeit ebendarum, weil sie <nichts Sehendes und> nach außen⁵ reinste Wirkungslosigkeit ist, in sich selbst die höchste Wesentlichkeit.

Wie fangen wir es nur an, diese Lauterkeit zu beschreiben? Fragen wir nur, was im Menschen allem wirklichen, allem bedingten Seyn vorangeht; denn was im Menschen das Höchste ist, das ist in Gott, das ist in allen Dingen das Wesen, die eigentliche Ewigkeit. Sehet <ein>⁶ Kind an, wie es in sich ist ohne Unterscheidung, und ihr werdet in ihm ein Bild der reinsten Göttlichkeit erkennen. Wir haben sonst das Höchste ausgesprochen als die wahre, die absolute Einheit von Subjekt und Ob-

¹ reinste. ² ist. ³ nichts.

⁴ der an nichts hängt, der, weil er sich selbst genug ist, nichts hat, das er wollen kann. ⁵ stumm und als S. ⁶ das

jezt, da keins von beyden und doch die Kraft zu beyden ist. Es ist die reine Frohheit in sich selber, die sich selbst nicht kennt, die gelassene Wonne, die ganz erfüllt ist von sich selber und an nichts denkt, die stille Innigkeit, die sich freut ihres nicht Sehns. Ihr Wesen ist nichts als Guld, Liebe und Einfalt. Sie ist im Menschen die wahre Menschheit, in Gott die Gottheit. Daher wir <gewagt>,¹ jene Einfalt des⁽²⁹⁾ Wesens über Gott zu setzen, wie schon einige der Aelteren von einer Ueber-Gottheit geredet, unähnlich darinn den Neueren, die in verkehrtem Eifer diese Ordnung wieder umkehren wollten. Sie ist nicht Gott, sondern der Glanz des unzugänglichen Lichtes, in dem Gott wohnt, die verzehrende Schärfe der Reinheit, welcher der Mensch nur mit gleicher Lauterkeit des Wesens sich nähern kann. Denn da sie alles Sehn in sich als in einem Feuer verzehrt, so muß sie jedem unnahbar sehn, der noch im Sehn befangen ist.

Daher die so allgemeine Frage: wie wir denn diese Lauterkeit erkennen? Die einzige Antwort ist: werde in dir selber eine gleiche Lauterkeit, fühle und erkenne sie in dir als das Höchste und du wirst sie unmittelbar als das absolut Höchste erkennen. Denn wie soll dem, der in sich selbst zertheilt und vielfältig ist, die höchste Einfalt etwas werden?

In Ansehung des Menschen ist frehlich alle Wissenschaft Erinnerung: in Bezug auf die Ewigkeit nicht, welche nie Vergangenheit werden kann. Nur der Mensch bedarf der Befreyung, damit sein Wesen wieder seyh, was es an sich ist, ein Blick der lautersten Gottheit, in welchem so wenig ein Subjekt oder Objekt unterschieden ist, als⁽³⁰⁾ in ihr selber. Daher ist gerade die Erkenntnis des Höchsten die einzige ihrer Art, was Unmittelbarkeit betrifft und Innigkeit. —

Wodurch wurde diese Seligkeit bewogen, ihre Lauterkeit zu verlassen und herauszutreten in das Sehn? — Dieß ist der gewöhnliche Ausdruck der Frage über das Verhältniß der Ewigkeit zum Sehn, des Unendlichen zum Endlichen. Aber es ist schon oft bemerkt worden, es

¹ gedrungen sind

sey unmöglich, daß diese Lauterkeit je aus sich selbst heraustrete, unmöglich, daß sie etwas von sich absondere, auslöse, oder daß sie überhaupt nach außen wirke. Sie kann ewig nur in sich selbst bleiben: nur innere Bewegungen lassen sich in solcher Innigkeit denken; ja auch dieses läßt sich nicht einmal sagen, daß in ihr etwas vorgehe; denn sie ist ganz Eins mit ihrem Thun, und es selber.

Laßt es uns auch hier wieder menschlich nehmen; vielleicht daß es uns gelingt, jenes Verhältniß, das in der Abgezogenheit der Begriffe schwer zu fassen ist, anschaulicher zu erkennen. Wer vermag es, die Regungen einer Natur in ihren Ursprüngen genau zu beschreiben, wer diese geheime Geburtsstätte des Wesens zu enthüllen? Doch läßt sich sobiel einsehen, daß eine jede Na-⁽³¹⁾tur im Zustande der ersten Innigkeit nichts sey als ein stilles Sinnen über sich selbst, das aber, weil sie es nicht von sich abzusetzen vermag, seiner selbst nicht bewußt sehn kann; ein In-sich-gehen, ein Sich-suchen und Sich-finden, das je inniger desto wonnevoller ist, und die Lust erzeugt, sich zu haben und sich äußerlich zu erkennen, welche Lust sodann den Willen empfängt, der der Anfang zur Existenz ist.

Nur empfangen wird dieser Wille, nicht gezeugt, denn in dem laueren Wesen ist keine <zeugende,> nach außen wirkende¹ Kraft. Also zeugt jener andre Wille, der der Wille zur Existenz ist, sich selbst, und ist darum der ewige Wille zu nennen.² Denn es ist hier <auch> an kein Werden oder Anfangen aus dem Vorhergehenden zu denken; denn vor dem andern Willen war die Ewigkeit als ein Nichts; sie war, <was>³ dein Ich war, ehe es sich selbst gefunden und empfunden; sie war, aber sie war als wäre sie nicht, und konnte darum auch nichts anderem thätig vorausgehen, noch der Anfang zu <Etwas>⁴ seyn. <Aller Anfang ist erst von>⁵ dem andern Willen, der, weil ihm der erste nicht reell vorausgehen kann, in seiner Art eben so absolut sehn muß, als der Wille der nichts will.

¹ also auch keine außer sich zeugende S.

² da der erste mehr das Wollen der Ewigkeit selber war. S.

³ wie S. ⁴ etwas S.

⁵ Alle Wirkung kommt nur von und mit S.

(³²) Allgemein angenommen ist, die Zeit sey der Ewigkeit Widerspiel und Gegensatz, doch zugleich in einem nothwendigen Verhältniß zu ihr. Dieses Verhältniß kann nicht so vorgestellt werden, als ob die Ewigkeit in der Zeit aufhörte und durch sie als Vergangenheit gesetzt würde. Denn die Ewigkeit ist ewig Ewigkeit; und alle Vergangenheit gehört selbst schon zu der Zeit. Wenn wir ein Samenkorn der Erde übergeben, so ist es als das Werk einer anderen Zeit unabhängig von der Zeit der zukünftigen Pflanze und könnte beziehungsweise auf diese wohl als ewig angesehen werden: aber kaum wirken die Kräfte der Erde und des Wassers in ihm, so greift es in die Zeit der werdenden Pflanze ein, nicht dadurch, daß es in ihr fortbesteht, sondern daß es als Samenkorn aufhört zu seyn und als Vergangenheit gesetzt wird. Beweis genug, daß es die Zeit schon als Möglichkeit enthielt.

Aber ebensowenig läßt sich denken, die Ewigkeit sey das unmittelbar Seiende der Zeit: denn weder, wie sie überhaupt wirkend werde, ist zu begreifen, noch wie sie als das absolut sich selbst Gleiche das ihr Ungleiche hervorbringen sollte.

(³³) Nur ein von der Ewigkeit als solcher verschiedenes, ja nur ein ihr thätig entgegengesetztes Princip kann das erste Seiende der Zeit seyn. Aber doch kann dieses Princip von der Ewigkeit nicht absolut getrennt; es muß, schon des Gegensatzes wegen, auf andere Weise wieder Eins mit ihr seyn.

Wenn jener zweyte, in der Lauterkeit des Wesens sich selbst erzeugende, Wille der Wille zur Existenz ist, und wenn mit dem Seyn Streben zur Offenbarung und zur Entwicklung kommt: so ist dieser andre Wille das erste Seiende der Möglichkeit einer Zeit; denn von der Wirklichkeit ist noch überall nicht die Frage.

Dieser andre Wille aber ist in der Ewigkeit und schon darum ein feiner Natur nach ewiger Wille. Er ist, wie wir uns ausdrücken können, der Ewigkeit gleich der Existenz nach.

Aber er ist verschieden von ihr ja ihr entgegengesetzt durch die völlig andre Natur, schon darum, weil jene der Wille ist, der nichts will, dieser aber der bestimmte Wille, der Etwas will. Wenn die Ewigkeit in sich selbst nichts anderes ist, denn unendliches Ausquellen und Be-

jahen ih-⁽³⁴⁾rer selbst; so muß jener andre Wille beziehungsweise auf sie einschränkender, zusammenziehender, verneinender Natur seyn.

Also erkennen wir zwey gleich ewige Willen, die der Natur nach verschieden ja entgegengesetzt sind, aber der Existenz nach Ein Wesen ausmachen.

Alle sind darinn einstimmig, daß die Gottheit ein Wesen aller Wesen, die reinste Liebe, unendliche Ausfließlichkeit und Mittheilbarkeit ist. Aber sie behaupten doch zugleich, daß die Gottheit als solche existire. Aber von sich selbst gelangt die Liebe nicht zum Seyn. Existenz ist Eigenheit, ist Absonderung; die Liebe aber ist das Nichts der Eigenheit, sie sucht nicht das ihre und kann darum auch von sich selbst nicht existirend seyn. Ebenso ein Wesen aller Wesen hat nichts, das es trägt und da es nicht an sich persönlich ist, so muß das besondere, persönliche Wesen, das wir Gott nennen, ihm erst einen Grund machen. Nur das Etwas ist der Träger des Nichts, das selbst nicht seyn kann. Wollten wir auch einen persönlichen Gott als etwas sich von selbst verstehendes annehmen: so würde er doch so wenig als irgend ein persönliches Wesen, der Mensch z. B., aus bloßer Liebe bestehen können. Denn diese, die ⁽³⁵⁾ ihrer Natur nach unendlich ausbreitend ist, würde zerfließen und sich selbst verlieren ohne eine zusammenhaltende Kraft, die ihr Bestand gibt. Aber so wenig die Liebe existiren könnte ohne eine ihr widerstehende Kraft: so wenig diese ohne die Liebe. Wäre die Kraft der Eigenheit allein oder hätte sie auch nur das Übergewicht: so wäre entweder Nichts oder es wäre nur das ewig sich Verschließende und Verschlossene, in welchem nichts leben könnte, womit also der Begriff eines Wesens aller Wesen verloren und die Creatur ausgeschlossen wäre. Denn gegen das Geschöpf wäre jene Kraft der Selbstheit in Gott vernichtendes und verzehrendes Feuer, ewiger Jorn, der nichts duldet, wenn ihm die Liebe nicht wehrt, tödtliche Zusammenziehung wie von der Kälte in unsrer Planetenwelt, wenn die Sonne aus ihr hinweggenommen wäre.

Wir sehen jedoch in der gegenwärtigen Entwicklung diesen zweyten Willen, den wir auch wohl den eigenen der Gottheit nennen könnten, gleich im Beginne dem ersten, wenigstens dem Begriff nach, unter-

geordnet. Die Liebe erscheint als das wahre Wesen; obgleich von sich selbst nicht sehend, ist sie doch im Gegensatz mit der andern Kraft das allein eigentlich Sehende, diese dagegen verhält ⁽³⁶⁾ sich nur als Grund ihrer Existenz, als das, was nicht selber noch um sein selbst willen ist, sondern nur ist, damit die Liebe als das wahre Wesen seyn könne; also als ein beziehungsweise Nichtsehendes.

Dieses Verhältnis des andern Willens, wornach er sich zu dem Wesen als Nichtsehendes verhält, hat die Betrachter auf mancherley Art irreführt. Einige dadurch, daß sie glaubten, diese als Nichtsehendes sich verhaltende Kraft sey auch in sich selber nichtsehend, also ein Nichts. Weßhalb die Idealisten sie kurzweg als eine gar nicht und auf keine Weise vorhandene zu behandeln pflegen. Aber schon der göttliche Platon hat in der höchsten Allgemeinheit gezeigt, wie nothwendig auch das Nichtsehende sey und wie ohne diese Einsicht überall Gewißheit, von Zweifel, Wahrheit von Irrthum nicht unterscheidbar seyn würde. Hier, wo dieses Princip gleich in seinem lebendigen Verhältnis zu dem höheren dargestellt worden, wird es genug seyn, an folgendes zu erinnern.

Das Seyn kann als solches allerdings nie das Sehende seyn; aber es gibt eben kein bloßes Seyn, kein reines, leeres Objectives, in welchem gar nichts Subjectives wäre. Das Nichtsehende ist nicht absoluter Mangel an Wesen, es ist nur ⁽³⁷⁾ das dem eigentlichen Wesen entgegengesetzte, aber darum in seiner Art nicht minder positive Wesen; es ist, wenn jenes die Einheit ist, der Gegensatz und zwar der Gegensatz schlechthin oder an sich. Schon darum ist eine ewige Kraft, ja wir würden richtiger sagen, es sey die ewige Kraft schlechthin, die Stärke Gottes, wodurch vor allem andern Er Selbst als Er Selbst ist, der einzige, von allem abgeschnittene, der zuerst und allein seyn muß, damit anderes seyn könne. Ohne dieses wirkende Princip wäre der Begriff der Einzigkeit Gottes ein leerer, ein gemeinberneinender Begriff. Wenn auch Gott gewollt hat, daß dieses Princip dem Wesen als der eigentlichen Gottheit in ihm unterworfen sey: so ist es darum doch in sich nicht weniger ein Lebendiges. Gott der eigentlich sehende ist über seinem Seyn; der Himmel ist sein Thron und die Erde sein Fußschemel; aber auch

das in Bezug auf sein höchstes Wesen Nichtsehende ist so voll von Kraft, daß es in ein eignes Leben ausbricht. So erscheint in der Vision des Propheten, wie sie Raphael dargestellt hat, der Ewige nicht von dem Nichts, sondern von lebendigen Thiergefalten getragen. Nicht minder groß hat der hellenische Künstler das Aeußerste menschlicher Schicksale, den Tod der Kinder der Niobe am Fuße des Thrones gebildet, auf wel- ⁽³⁸⁾ chem sein olympischer Zeus ruht, und selbst den Schemel des Gottes durch die Vorstellung der Amazonenkämpfe mit kräftigem Leben geschmückt.

Auf andere Weise aber hat dieser Begriff Andere befangen, deren blindem Gefühl die Kraft der Existenz das Höchste ja das Göttliche selber zu seyn scheint. Diese haben wohl eine Empfindung vom Ewigen oder von Gott, aber die zarte Gottheit, die in Gott selber über Gott ist, haben sie nicht empfunden. Weil nun die Kraft der Existenz auf der Dunkelheit oder ihrem thätigen Gegensatz gegen das Wesen und das ihm Verwandte beruht: so scheint sie unaussprechlich und unerkennlich, oder, wie ein Alter, obwohl in anderer Beziehung, sich ausdrückt, nur dem Nichterkennenden erkennbar zu seyn. Daher dann eben jene, welche auf diese Kraft das größte ja das einzige Gewicht legen, auf die Meinung gerathen sind, das Wissen bestehe im Nichtwissen, alles wissende Wissen löse das Seyn auf und vernichte es.

Allein abgesehen davon, daß die Kraft des Sehens in dieser Vorstellung überhaupt zu hoch, nämlich als das einzig zu Erkennende, genommen worden: so ist auch die Folge nicht richtig, daß darum alles Wissen seiner Natur nach ein Nicht- ⁽³⁹⁾ wissen sey. Denn unfasslich ist das Seyn soweit und inwiefern es Nichtsehendes ist; soweit es aber als Nichtsehendes dennoch ein Sehendes ist, soweit ist es allerdings fasslich und erkennbar. Das Sehende und das Nichtsehende in ihm sind nämlich nicht zwey, sondern einerley Wesen nur von verschiedenen Seiten betrachtet. Das, wodurch es Nichtsehendes ist, ist daselbe, wodurch es Sehendes ist. Denn Nichtsehendes ist es nicht wegen Mangel an Licht oder Wesen, sondern als aktive Verschlossenheit, thätiges Zurüdstreben in die Tiefe und Verborgtheit, also als wirkende Kraft, die in ihrer Art ebenfalls ein Wille, also nothwendig ein sehendes und in so fern erkennbares ist.

Von jetzt beginnt eine neue Epoche der Betrachtung.

In dem Willen, der nichts will, war keine Unterscheidung, weder Subjekt noch Objekt, sondern höchste Einfachheit. Der zusammenziehende Wille aber, der der Wille zur Existenz ist, scheidet beides in ihr. Denn er erzeugt sich in dem Willen, der nichts will, nicht anders, als wie sich ein Wille im Gemüth des Menschen erzeugt, und ist in so fern von ihm umfangen und gehalten, so daß er, obschon ein eigner von ihm verschiedener Wille, doch der That nach von ihm nicht zu ⁽⁴⁰⁾ trennen ist. Wie aber der Wille des Gemüths das Gemüth selbst fesselt und bindet: so hält der eigne oder zusammenziehende Wille auch die Liebe fest; denn nur von ihr, die in sich wirkungslos ist, kommt alle Kraft, und ohne sie vermöchte er nicht schaffender noch wirkender Wille zu seyn. Also will er nicht von ihr lassen und macht sich selbst zum Objekt oder Wirkenden von ihr, sie aber zum Subjekt, Innern, Latenten von sich und setzt die, die zuvor nicht sehend war, dadurch als sehend. In der Zusammenziehung aber kehrt sich dieß in so fern um, als hier das bejahende Princip in Bezug auf die contrahirende Urkraft zwar Objektives, aber nicht Wirkendes noch frey Ausfließendes, sondern Leidendes, Eingeschlossenes, Latentes wird.

Die Mitte aber, oder das Band zwischen Subjekt und Objekt ist eben der zusammenziehende Wille selber, inwiefern er sich nach oben zum Objekt macht und dadurch die Liebe festhält, daß sie sehend wird; nach unten aber sich selbst zum Subjekt macht und mit der von oben genommenen Kraft das Wesen zum Sehn zusammenzieht.

Also haben wir von nun an nicht mehr zwey Willen, sondern den Einen aus beyden zusammengewachsenen Willen zu betrachten, den ich den ⁽⁴¹⁾ ersten wirkenden Willen, oder seiner Ganzheit nach auch schlechtweg das erste Wirkliche nennen werde.

Die Menschen sind gewohnt, das Sehn als etwas ganz Willenloses und gleichsam nur als eine Zugabe zum Wesen anzusehen. Gleichwohl, wenn sie auf die innere Existenz Acht geben wollten, würden sie das Gegentheil finden und z. B. bemerken, daß ohne Antheil ihres eignen Selbst auch das Beste, das in ihnen der Anlage nach sehn mag, zu keiner Wirklichkeit gedeiht. Denn bey den ihnen bequemen und be-

sonders vortheilhaften Eigenschaften wissen sie wohl, sie durch sorgfältige Pflege zu erhöhen und in's Licht zu stellen; eben so, wenn es ein guter oder böser Zweck fordert, ganze Seiten ihrer Existenz aufzugeben und wenn nicht zur Vernichtung doch zur Latenz zu bringen. Ein Wesen, das sich seiner selbst nicht annimmt, ist, als wäre es nicht. Sich selber wollen, sich seiner annehmen, sich zusammenfassen, sich in seiner Ganzheit sehn, ist alles Eins, ist allein die thätige, die wahre Existenz.

Wir sind jetzt angekommen auf dem Punkt, von welchem alle Entwicklung und somit unser eigentliches Geschäft erst beginnt.

⁽⁴²⁾ Dunkel ist aber selbst dieses noch, wie sich die contrahirende Kraft gleichsam zum Mittelpunkt der Existenz, zum Herrschenden und in so weit zum Existirenden machen könne, da doch ausdrücklich erklärt worden, daß sie sich zum Wesen oder eigentlich Sehenden nur als untergeordnetes, nicht sehendes verhalten könne.

Zur Erklärung sey also dieses gesagt. Vorerst wurde die contrahirende Kraft keineswegs als das schlechthin Nichtsehende, sondern als ein auch in sich Sehendes erklärt. Sodann wird nicht der eigne Wille als solcher für das Existirende erklärt, sondern das Ganze, was daraus entsteht, daß er das Wesen von der einen Seite als das Sehende von der andern als das Sehn seht. Ferner wurde der einschließende Wille nicht als das Existirende schlechthin, sondern nur als das erste Existirende erklärt. Ob er nun nicht auch als das Band von Subjekt und Objekt einst noch ein beziehungsweise nicht sehendes werde, wissen wir nicht. Daraus aber, daß das zuletzt allein Existirende und durch die Entwicklung sich Offenbarende die Liebe ist, folgt nicht, daß die ihr entgegengesetzte Urkraft nicht einst herrschend war und die Liebe ebenso verschlossen in sich enthielt, wie sie jetzt vielleicht der Liebe untergeordnet erscheint.

⁽⁴³⁾ Alle Entwicklung setzt Entwicklung zum voraus. Warum schreitet alles vom Kleinen ins Große fort, da es ja sonst wohl, wenn es um das bloße Fortschreiten zu thun wäre, auch umgekehrt sehn könnte? In der Anziehung liegt der Anfang. Alles Sehn ist Contraction
Schelling, Weltalter 6

und die zusammenziehende Grundkraft die eigentliche Original- und Wurzelkraft der Natur.

Dunkelheit und Verschlossenheit ist der Charakter der Urzeit. Alles Leben wird zuerst und bildet sich in der Nacht; darum wurde diese von den Alten die fruchtbare Mutter der Dinge, ja nebst dem Chaos das älteste der Wesen genannt. Je höher wir in die Vergangenheit zurückgehen, desto mehr finden wir unbewegliche Ruhe, Unge-schiebenheit und gleichgültiges Zusammensehn derselben Kräfte, die sich erst leise, dann zu immer wilderem Kampf entzünden. So in den Gebirgen der Urwelt, die mit ewig stummer Gleichgültigkeit herabzu-sehen scheinen auf das bewegliche Leben zu ihren Füßen; so in den ältesten Bildungen auch des Menschengeistes. Derselbe Charakter von Verschlossenheit kommt uns in dem stummen Ernst des Aegyptiers, in den Riesendenkmälern Indiens, die für keine Zeit, sondern für die Ewigkeit gebaut scheinen, ja selbst noch in der stillen Größe, der erha-benen Ruhe (44) der ältesten Werke hellenischer Kunst entgegen, die gleichsam unmittelbar vor der Entzündung des Streits entstanden noch die letzte Blüthe der Kraft jenes ruhigeren Weltalters scheinen.

Sollte der Urzustand des Wesens, dessen Entwicklungen wir im vielgestaltigen Leben der Welt zu sehen glauben, nicht ein ähnlicher gewesen seyn, und sollten wir nicht ebendarum das Recht haben, an eine Vergangenheit in viel höherem als dem gewöhnlichen Sinne zu glauben? Alle Lehren der ältesten Zeit stimmen darinn überein, den dem jetzigen vorausgegangenen Zustand als den einer unendlichen Verschlossenheit, einer unerforschlichen Stille und Verborgenheit zu schildern. Alle Entwicklung setzt ein Daseyn schon zum voraus, aber ist nicht der Charakter des reinen für sich genommenen Sehns eben der eines stummen, in sich selbst verschlossenen und sich nicht kund ge-benden Lebens?

Sprechen wir hier gleich das Gesetz aus, das wir zwar sonst schon erkannt, das sich aber in der gegenwärtigen Darstellung durch eine Menge wiederkehrender Fälle bestätigen wird! Dieselben Kräfte, deren Zumal-seyn und Zusammenwirken das innere Leben ausmacht,

sind es auch, welche nach einander hervortretend als die (45) Principien des äußerlich sich entwickelnden Lebens und seiner auf einanderfolgen-den Perioden erscheinen. Dieselben Stufen, die sich in der Simultanei-tät als Potenzen des Sehns betrachten lassen, erscheinen in der Suc-cession als die Perioden des Werdens und der Entwicklung. So pflegt man zu sagen, die erste Lebensperiode der Erde sey die magnetische gewesen, von welcher sie in die elektrische hinübergetreten, ohne zu läugnen, daß während jener Urperiode bereits alle Kräfte, die mag-netische nicht ausgenommen, als besondere in der Erde gelegen haben, nur untergeordnet dieser einen. Gleichwie also hier einer stets im Ganzen begriffenen Kraft doch auch wieder eine gewisse Unabhängig-keit von demselben zugestanden wird, so daß sie begriffen von ihm es auch selbst wieder zu begreifen fähig ist: eben so muß es als erlaubt erscheinen, jenen aller Entwicklung vorausgehenden Urzustand als die Periode des göttlichen Lebens anzusehen, in welcher das Sehns oder die späterhin als untergeordnet sich zeigende, verneinende Urkraft als allgemeines, das Leben selbst bestimmendes Princip herrschend war.

Hier stellt sich erst die rechte Hoheit des Gegensatzes dar und seine der Einheit gleiche Unbedingtheit. Die beiden Kräfte, wenn wir sie (46) so nennen dürfen, die still ausfließende, sanft sich mittheilende der Liebe und die zusammenziehende, der Ausbreitung widerstrebende, sind die Kräfte Einer und der nämlichen Natur; in so fern sind sie der Einheit untergeordnet. Von der andern Seite erscheinen sie frey und unabhängig von der Einheit und ordnen sich diese selbst wieder unter. Nur kraft seines Willens ist der Ewige da, aber es hängt nicht von seiner Freyheit ab, sich eine andere Folge der Offenbarung zu erwählen, als diejenige, welche durch die Natur jener beiden Principien bestimmt ist. Dunkelheit geht vor ihm her und erst aus der Nacht seiner Natur kann die Klarheit seines Wesens hervorbrechen. Das Niedere ist in der Entwicklung nothwendig vor dem Höheren; die verneinende, ein-schließende Urkraft muß seyn, damit Etwas sey, das die Schuld des gött-lichen Wesens, die sich sonst nicht zu offenbaren vermöchte, trage und emporhalte. Also muß auch nothwendig der Zorn eher seyn, denn die Liebe, die Strenge eher, denn die Milde, die Stärke vor der Sanft-

muth. Die Priorität steht im umgekehrten Verhältniß mit der Superiorität, Begriffe, welche zu verwechseln nur einer Parteilichkeit möglich ist, wie die ist, die unsere Zeiten auszeichnet.

(47) Da wir hier des Begriffes der Einheit erwähnt haben, so wird es uns verstatet seyn, den verschiednen Sinn derselben, den sie nach den verschiednen Momenten der Betrachtung annimmt, genauer zu erklären.

Denn gleich zu Anfang wurde die Lauterkeit als absolute Einheit von Subjekt und Objekt erklärt, da keine von beyden und doch beyde der Kraft nach sind. Das Letzte ist durch die bisherige Entwicklung deutlich geworden. Denn die Lauterkeit war schon ihrer Natur nach das Wesen oder das, was späterhin als das Sehende erschien; sie enthielt aber zugleich der Möglichkeit nach jenen andern Willen, der sich nur in ihr erzeugen kann und der die Kraft alles Sehens d. h. alles Objektiven ist.

Eine andere Art der Einheit aber ist die, welche zugleich mit dem Gegensatz hervortritt, indem der zusammenziehende Wille sich zum Band von Subjekt und Objekt macht. Denn da er auf diese Art, als das erste Wirkende, die Mitte oder ein gemeinsames und zusammengewachsenes von beyden ist, so sind die beyden Entgegengesetzten beziehungsweise auf ihn die völlig gleichen Formen der Existenz und werden existentiell gleich, da sie wesentlich ungleich sind und (48) sich wie Höheres und Niederes verhalten. Es ist diese existentielle Gleichheit, oder die Gleichheit beyder Principien in Bezug auf das Existirende, die wir durch die Gleich-Gültigkeit oder die Indifferenz beyder bezeichnet haben.

Beurtheiler, die gewohnt sind, jeden Begriff oder Satz bloß äußerlich zu nehmen, indes ihnen der innre Gang und Zusammenhang der Entwicklung verborgen bleibt, haben diese existentielle Gleichheit für eine Einerleyheit der Principien selber angesehen, eine Verwechslung, die selbst in dem nachlässigen Ausdruck, wornach gesagt wird, beyde seyen Eins, keine Entschuldigung findet. Denn um nicht zu erwähnen, daß dieser Ausdruck sehr oft durch den genaueren erklärt worden, in welchem jene Behauptung so lautet: dasselbe Existirende

welches das eine ist, ist auch das, welches das andere ist: so scheinen die, welche auch den bequemen Ausdruck auf solche Art mißverstehen konnten, in der That unkundig der ersten Gesetze jedes Urtheils. Denn in keinerlei Urtheil, selbst nicht in dem bloß wiederholenden Satz noch in der Erklärung wird eine Einerleyheit, sondern immer eine wirkliche Zweyheit verstanden, ohne welche die Einheit selbst (49) keinen Sinn hätte. Wer etwa sagte: Gott und das All sey'n Eins, und dieß als Einerleyheit verstände, der hätte unversehens, da er zwey Begriffe zu haben meynete, nur Einen wirklich gehabt und also überall nicht geurtheilt. Eben so ist jene Einheit der beyden Principien nicht als Einerleyheit gemeint; denn daß die Liebe je der Zorn, der Zorn die Liebe sey, ist ja allerdings unmöglich. Wohl möglich aber ist, daß Ein und dasselbe Existirende nach seiner einen Eigenschaft Zorn nach der andern Liebe sey.

Gegen diese Einheit, welche eine Einerleyheit des Subjekts, nicht der Prädikate ist, findet keine dialektische Einwendung statt, man müßte denn behaupten wollen, eben dieses sey unmöglich und gegen den sogenannten Grundsatz des Widerspruchs. Allein wie falsch dieser verstanden worden, zeigt schon der gewöhnliche Ausdruck, daß dasselbe nicht zugleich seyn und nichtseyn könne, da aus dem oben Abgehandelten nothwendig folgt, daß ein jedes Sehende zugleich Seyendes und Nichtsehendes seyn müsse, indem das Sehn eben das Nichtsehende an ihm ist. Richtig verstanden sagt dieser Grundsatz nichts anderes, als daß entgegengesetzte Subjekte nicht als Subjekte Eins seyn können, was aber nicht verhindert, daß sie (50) als Prädikate Eins seyen. Dann mögen die so Redenden auch zusehen, wie sie die Natur rechtfertigen wollen, die sich darinn zu gefallen scheint, gegen jenen sogenannten Grundsatz zu sündigen und sich auch dadurch nicht irre machen läßt in der existentiellen Gleichheit, die sie widerstreitenden Kräften zu ertheilen liebt, daß die eine der Natur nach schwächer ist als die andere; denn obwohl der Südpol des Magnets z. B. schwächer als der Nordpol, das weibliche Geschlecht schwächer als das männliche ist, wo weicht doch dem Sehn nach kein Princip dem andern; beyde behaupten vielmehr die entschiedenste Gleichheit.

Schon die Scholastiker fanden bey Erklärung des Begriffs der Dreyeinigkeit in der göttlichen Natur für nöthig, den wahren Sinn des Bandes in jedem Urtheil schärfer, als es in der Logik unserer Zeiten geschieht, zu bestimmen. Noch Leibnitz, der ihnen hierinn folgte, bemerkt die Unwahrheit jener so oft wiederholten Regel: Disparate können weder von sich gegenseitig noch von einem Dritten ausgesagt werden. Es würde, meynt er, freylich schlecht gesagt seyn, Eisen sey Holz oder umgekehrt, und doch könne der Fall eintreten, wo mit Recht zu sagen sey: Et ⁽⁵¹⁾ was, das Eisen ist, (nämlich Einem Theil nach) daselbe sey Holz, (einem andern Theil nach). Ebenso könne zwar nicht gut geradezu gesagt werden: die Seele sey Leib, der Leib Seele; wohl aber, daselbe, was in dem einen Betracht Leib ist, sey in dem andern Seele. Wir würden allgemein sagen: das Band im Urtheil sey nie ein bloßer Theil von ihm, wenn auch, wie angenommen wird, der vorzüglichste, sondern sein ganzes Wesen, und das Urtheil sey eigentlich nur das entfaltete Band selber; der wahre Sinn eines jeden Urtheils, z. B. des einfachsten, A ist B, sey eigentlich der: das, was A ist, ist das, was auch B ist, wobey sich zeigt, wie das Band sowohl dem Subjekt als dem Prädikate zu Grunde liegt. Es ist hier keine einfache Einheit, sondern eine mit sich selbst verdoppelte oder eine Identität der Identität. In dem Satz, A ist B, ist enthalten, erstens der Satz A ist X, (jenes nicht immer genannte daselbe, von dem Subjekt und Prädikat beyde Prädikate sind); zweytens der Satz, X ist B; und erst dadurch, daß diese beyden wieder verbunden werden, also durch Reduplikation des Bandes entsteht drittens der Satz, A ist B. Hieraus erhellt auch, wie im einfachen Begriff ⁽⁵²⁾ schon das Urtheil vorgebildet, im Urtheil der Schluß enthalten, der Begriff also nur das eingewickelte der Schluß nur das entfaltete Urtheil ist, Bemerkungen, die ich für eine künftige höchst wünschenswerthe Bearbeitung der edeln Vernunftkunst hier niederlegen will. Denn obgleich Dialektik für sich betrachtet keineswegs die höchste Wissenschaft ist: so muß diese doch ebenso von ihr wie die Rede vom Rhythmus begleitet seyn. Für Anfänger aber oder Unwissende in dieser Kunst wird nicht philosophirt, sondern diese sind in die Schulen zu verweisen, um die Regeln zu er-

lernen, wie es in anderen Künsten geschieht, da keiner leicht ein tonkünstlerisches Werk aufzustellen, oder zu beurtheilen wagen wird, der nicht die Regeln des Sazes erlernt hat.

Einige aber haben geglaubt, jenem Begriff der Einheit den des Zusammenhangs entgegenstellen zu können, unstreitig in der Meynung, um die Differenz der Principien zu retten, müsse die Einheit aufgegeben werden. Von diesen ist nichts zu sagen, als daß sie bis zu dem Punkt der Betrachtung, auf welchem wir uns hier befinden, gar nicht gelangt sind. Denn wer möchte wohl in der urersten Lauterkeit des Wesens, da noch gar keine Zweyheit ist, einen Zusam- ⁽⁵³⁾ menhang vermuthen, oder wer die Einheit des Existirenden in beyden Principien einen Zusammenhang nennen? Das lezte niemand, als wer etwa auch sagen wollte, in dem, der jetzt mild, jetzt zornig erscheint, hange der mild handelnde Mensch mit dem zornig handelnden zusammen, da beyde nur Ein und der nämliche Mensch sind.

Auch wir werden vielleicht noch den Punkt angeben, wo die Einheit beyder Principien als Zusammenhang ausgesprochen werden kann. Aber dieser Zusammenhang setzt die weit höhere Einheit schon voraus.

Nach diesen Erklärungen werden wir keinen Anstand nehmen, das erste Existirende als ein Doppelwesen auszusprechen, das gleichsam aus zwey Willen zusammengewachsen, nicht Liebe und nicht Zorn, sondern die wirkliche Indifferenz von beyden ist, so daß beyde gleicherweise zu seinem Daseyn gehören.

Der erste wirkende Wille ist daher nicht die unthätige, sondern die thätige Mitte, das zusammenziehende Band von Subjekt und Objekt, die er wenn auch als opponirte doch als ungetrennte und in ihm ununterscheidbare setzt. Es entsteht daher die bölligste Einheit, die zwar von jener lautereren des Wesens verschieden ist, inwiefern diese ohne alle ⁽⁵⁴⁾ Zweyheit war, aber ihr doch nichts in der Innigkeit nachgibt. Die zuvor fühllose Einheit ist zwar hier fühlend geworden, aber darum nichtsdestoweniger die wonnigste Einheit. Es ist dieser Moment des ersten Sich-Zusammennehmens, Sich-selbst-Fassens nur mit dem

Moment des kräftigsten Bewußtseyns zu vergleichen, wo Subjekt und Objekt sich gegenseitig fühlend und gegenseitig in einander wirkend nur Ein untheilbares Wesen ausmachen; oder, weil diese Innigkeit des Bewußtseyns im gewöhnlichen Leben so selten ist, jenen außerordentlichen Zuständen, wo ein menschliches Wesen ganz in sich selber und in der höchsten innern Klarheit, von der Außenwelt aber völlig abgeschnitten ist. Denn ob schon in diesem Moment das erst wirkungslose Wesen wirkend geworden, ist es doch nur in sich, nicht nach außen wirkend; dem Keime gleich, der ein noch unentfaltetes Leben in sich verbirgt.

Hier ist noch weder an einen Streit zwischen Subjekt und Objekt, noch an eine Zwietracht der Kräfte im Seyn zu denken; vielmehr in holdem Wechselspiel erfreuen sie sich des gegenseitigen Findens und Gesundenseyns. Die Lauterkeit empfindet nicht ohne Wonne ihre erste und reinste Realität; die zusammenziehende Kraft aber freut sich⁽⁵⁵⁾ der Milde ihrer Strenge und Herbe, des gestillten Hungers ihrer anziehenden Begierde. Und da es kein nothwendiges Band ist, was die beyden Kräfte im Seyn zusammenkettet, sondern nur die freye, jeden Augenblick sich wiederholende, mit sich selbst gleichsam spielende Thätigkeit des contrahirenden Principis: so ist auch die freye Bewegung der beyden Kräfte keineswegs aufgehoben, sondern in jedem Augenblick frey hervorstrebend und in jedem wieder sanft geeint erzeugen sie in dem Erstirenden die reinste Wonne stiller Beschaulichkeit, worinn ihm die Wunder seines eignen Wesens offenbar werden.

Diese spielende Lust im anfänglichen Leben Gottes scheinen die Alten wohl erkannt zu haben, welche sie ausdrucksvoll die Weisheit nennen, einen unbefleckten Spiegel der göttlichen Kraft und, (der leidenden Eigenschaften wegen, die das Wesen im Seyn angenommen), ein Bild seiner Gütigkeit. In einem mit Recht heilig geachteten Buch wird sie so redend eingeführt: Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege; ehe er was machte, war ich da. Ich bin eingeseht von Ewigkeit, von Anfang, vor der Erde: als die Berge noch nicht eingekent waren, noch die Brunnquellen Wasser quollen, da war ich der

Werkmeister bey⁽⁵⁶⁾ ihm und hatte meine Lust täglich und spielte vor ihm allezeit.

Es ist eine Lehre, die so alt ist als die Wissenschaft selbst, daß die Wesenheiten der Dinge von einem ewigen Herkommen, und bevor sie äußerlich sichtbar geworden, in ewigen Ur-Bildern vorhanden gewesen seyn. Diese Lehre würde schon längst lebendiger aufgefaßt seyn, wenn man sich nicht begnügt hätte, sie auf allgemeine Gründe zu stützen. Die Erzeugung solcher Ur-Bilder ist ein nothwendiges Moment in der Lebensentwicklung des Urwesens. Sie gehört dem Zustand der ersten wirkenden Innigkeit an. Hier ging alles, was einst seyn sollte, an dem innern Blick des still anschauenden Wesens vorüber. In dem Spiel der Zweyheit, die doch immer wieder sich in Einheit auflöste, entstand je nach der verschiednen Stellung der Kräfte gegen einander ein Blick oder Gesicht des ihr angemessnen Geschöpfs; ein Blick, weil es in dem zarten Mittel gleichsam nur aufblickte; ein Gesicht, weil es im Aufsteigen wieder verging, so daß nichts Bleibendes und Festes, sondern alles in unaufhörlicher Bildung war.

Das schöne Wort Idea sagt seiner Urbedeutung nach dasselbe, was das deutsche Wort⁽⁵⁷⁾ Gesicht. Wenn daher auch jene vorbildlichen Erscheinungen der Dinge nicht grade als physische Naturen im gewöhnlichen Sinn des Wortes anzusehen sind: so sind sie doch auch keine bloße Verstandeswesen, wie die Platonischen Urbilder verstanden worden und können nicht ohne alles Physische gedacht werden.

Unläugbar ist, daß in den Zuständen innerer Begeisterung, welche allein sich mit dem gegenwärtigen Moment des Urwesens vergleichen lassen, immer auch das Physische in ein eignes Verhältniß zum Geistigen trete. Nun ist der gegenwärtige Lebensmoment schon mit der ersten, zartesten Leiblichkeit verbunden, mit der sich das Geistige unmittelbar gleichsam überzieht. Denn in dem Seyn, wo die zusammenziehende Urkraft die einschließende, die bejahende aber die eingeschlossene ist, nimmt das Wesen der Lauterkeit die ersten leidenden Eigenschaften an. Es entsteht ein schon gemildertes Lichtwesen, das von jenem ersten unerträglichem Glanz der Lauterkeit dadurch verschieden ist, daß er hier bereits durch das entgegengesetzte Princip gemäßigt ist. Es ist aber

diese zarteste Leiblichkeit von dem Sehenden selber so wenig verschieden, als im Sich-zusammennehmen, das der Anfang zu aller inneren Produktion seyn muß, das ⁽⁵⁸⁾ Zusammennehmende von dem Zusammengenommenen verschieden ist. Also fallen Sehn und Sehendes, Leibliches und Geistiges hier ganz in Eins. Sie verhalten sich nicht wie zwey Wesenheiten, sondern nur wie die zwey verschiednen Ansichten Einer und derselben Wesenheit.

So früh finden sich Geistiges und Leibliches als die zwey Seiten derselben Existenz ein, und wir können wohl sagen, daß der gegenwärtige Moment ihrer höchsten Innigkeit die gemeinschaftliche Geburtsstätte dessen ist, was sich späterhin als Materie und Geist unterschieden entgegensteht.

Denn es kann die im gegenwärtigen Augenblick sich erzeugende erste Materie noch keine dem Geist entgegengesetzte, sondern nur selbst eine geistige Materie seyn, die, wenn sie auch in Bezug auf das Sehende leidende Eigenschaften hat, doch in sich und in Bezug auf alles Untergeordnete eitel Kraft und Leben ist. Gäbe es nicht einen solchen Punkt wo Geistiges und Physisches ganz in einander sind, so würde die Materie nicht, wie es unläugbar der Fall ist, der Wiedererhöhung in dasselbe fähig seyn. In der Materie auch der rein körperlichen Dinge liegt ein innerer Verklärungspunkt, der bey der organischen Materie nur wirklich entfaltetet und ⁽⁵⁹⁾ (fehlt 1 Zeile) gen. Wer sein Aug' einigermaßen für die freye Betrachtung der Dinge geübt hat, weiß, daß sie nicht durch dasjenige allein schon vollendet erscheinen, was zu ihrem Daseyn schlechthin nothwendig gehört; es ist noch ein Anderes um sie oder in ihnen, das ihnen erst den vollen Glanz und Schein des Lebens ertheilt: ein Ueberflüssiges spielt gleichsam um sie und umströmt sie als ein zwar unfaßliches doch nicht unbemerkliches Wesen. Sollte dieses durchblickende, durchscheinende Wesen nicht eben jene innere geistige Materie seyn, die noch immer in allen Dingen dieser Welt verborgen liegt und nur auf ihre Befreyung wartet? Unter den körperlichsten Dingen wurde es vorzugsweise in den Metallen gesucht, deren eigenthümlicher Glanz von jeher den Blick der Menschen bezauberte, aber wie durch einen

allgemeinen Instinkt im Golde geahndet, das durch die Weichheit und Fleischähnliche Zartheit, die es mit der größten Gebiegenheit verbindet, das dem geistig-leiblichen Wesen verwandteste schien, und das sogar durch eines jener scheinbar zufälligen Spiele, die wir so oft zu bemerken Gelegenheit haben, von allen Völkern zur Bezeichnung des glücklichen Weltalters der Unschuld und¹ Eintracht aller Dinge gebracht wur=⁽⁶⁰⁾ de; gleich als wär' es allein noch ein Zeichen aus jener seligen Urzeit.

Doch am meisten scheint dieses Princip seiner Palingenesie in der organischen Natur sich zu nähern. Es ist das Del, wovon das Grün der Pflanzen gefättigt wird, der Balsam des Lebens, wovon die Gesundheit ihren Ursprung hat; es ist erkennbar im Durchscheinenden des Fleisches und der Augen, in jenem unläugbaren physischen Ausfluß, wodurch die Gegenwart des Reinen, Gesunden, Lieblichen wohlthätig, befrehend auf uns wirkt; ja unstreitig selbst in dem geistigen Wesen, das in der höchsten Verklärung menschlicher Leiblichkeit als Anmuth überströmt. Denn da der Anmuth selbst die Rohheit nicht widersteht, oder sie, wenn nicht anerkennt, doch fühlt: so läßt sie sich schon darum kaum ohne die Gegenwart eines wirkenden physischen Wesens denken; oder besteht ihre wunderähnliche und selbst im Barbaren wenigstens Erstaunen erregende Wirkung allein darinn, daß sie uns die Materie in ihrem göttlichen und gleichsam ihrem Urzustand vor augen bringt?

Es wird also wohl nicht mehr zu voreilig seyn, wenn wir den gegenwärtigen Moment als (fehlt 1 Zeile) ⁽⁶¹⁾ klären, in welchem das Wesen sich bloß noch als dasehend empfindet. Es ist hier im genauesten Verstande nur Ein Wesen, das Existirende, zu dem das Sehende als Subjekt, das Sehn als Objekt gehört; und diese drey sind ineinander und schlechthin ununterscheidbar.

Nun kann auch das höchste Leben, und dieses am wenigsten, im gegenwärtigen Moment nicht stehen bleiben. Denn selbst Gott ist nur

¹ ruhigen

die Hülle der Gottheit. Die urreinste Lauterkeit ist noch immer vorborener Weise das eigentlich Existirende, und der erste wirkende Wille doch wahrhaft nur der Grund ihrer Existenz. An sich weder Subjekt noch Objekt, aber durch den wirkenden Willen jetzt als beides gesetzt, bleibt sie doch an sich selbst stets die wesentliche Einheit. Sie freut sich also wohl eine Weile ihres fühlenden und sich selbst fühlbar gewordenen Lebens – man verstatte uns nur einstweilen dieses bildliche Reden –; bald aber empfindet sie nur inniger und schärfer – durch den Widerspruch mit dem Gegensatz, in den sie versetzt ist – die Einheit ihres eigenen Wesens. Sie fühlt die Milde ihrer ursprünglichen Natur im Gegensatz sowohl mit der Strenge des zusammenziehenden Willens als im Gegensatz mit sich selber als Subjekt, wo sie zwar immer noch Einheit, aber nicht mehr stille, ⁽⁶²⁾ sanft ausquellende, sondern wirkende und zusammenziehende Einheit ist, am meisten aber im Gegensatz mit dem Seyn, in welchem sie die wirkliche Zweyheit und Widerwärtigkeit empfindet, indem sie gegen ihre Natur, vermöge der sie ausfließend und ausbreitend ist, zusammengezogen und eingeschlossen ist.

Also verlangt sie ferner weder Subjekt noch Objekt zu seyn, sondern frey zu werden, um als die sanfte stille Einheit auszugehen von beidem.

X Dies ist das Verhängniß alles Lebens, daß es erst nach der Einschränkung und aus der Weite in die Enge verlangt, um sich faßlich zu werden; hernach, nachdem es in der Enge ist und sie empfunden hat, wieder zurückverlangt in die Weite und gleich wiederkehren möchte in das stille Nichts, darinn es zuvor war, und doch nicht kann, weil es sein eigen selbstgegeben Leben aufheben müßte.

Auf diese Art verlangt auch die Lauterkeit, nachdem sie in dem ersten wirkenden Willen zur Existenz gekommen, wieder von ihr auszugehen. Nun sind Subjekt und Objekt durch den wirkenden Willen als Eins, und eben damit ist die Existenz gesetzt. Also entsteht ein stilles Verlangen ⁽⁶³⁾ nach der Scheidung dieser beyden, das auch den wirkenden Willen nicht in Ruhe läßt, der nicht ein einfaches, sondern ein

Doppeltwesen ist, in dem Liebe und Zorn gleichgewogen sind. Insofern er nun die Liebe in sich empfindet und ihr Wille ist, entsteht auch ihm ein Verlangen nach der Scheidung; kaum aber empfindet der andre oder eigne Wille in ihm die Scheidung, so erschrickt er und fürchtet, daß die Existenz verloren geben möchte und zieht also wieder zusammen.

Nun kann der existirende Wille diesen andern Willen doch nicht lassen; denn ebendarauf, daß er die Mitte von beyden ist, beruht seine eigne Wirklichkeit; es entsteht also in ihm selbst der Widerstreit; ein Wechsel von Expansion und Contraction, indem ihn die Liebe zur Scheidung, der eigne Wille aber zur Anziehung treibt. Im Conflict zwischen diesen beyden streitenden Willen verliert er die eigene Freyheit und wird, als der erste klopfende Punkt, gleichsam das schlagende Herz der Gottheit, das in nie aufhörender Systole und Diastole Ruhe sucht und nicht findet. Je mehr er aber auf diese Art selbst die Noth und Widerwärtigkeit empfindet, desto mehr verlangt auch er nach Befreyung und nach Errettung aus der Nothwendigkeit.

⁽⁶⁴⁾ In der Expansion gehet das Seyn und mit ihm der Widerstreit aus der Einheit und läßt sie frey; in der Einung aber wird sie immer wieder gehalten, daß sie nicht entfliehen kann und immer wieder festgemacht, und auf's Neue zum Seyn zusammengezogen; damit aber auch wieder als sehendes gesetzt. Es ist eine unwillkürliche Bewegung, die einmal angefangen sich immer von selber macht; denn durch jede Contraction wird dem wirkenden Willen wieder die Liebe als der erste Wille empfindlich, so daß er wieder zur Expansion sich entschließt: durch die Scheidung aber wird ihm der andre Wille als die Begierde zur Existenz immer neu erregt, und da er nicht von ihm lassen kann, weil ebendarauf, daß er beyde Willen ist, die Existenz beruht, so entsteht unmittelbar aus der Expansion wieder Contraction und ist hier keine Ausflucht.

Indem der Widerstreit ausgehet aus der Einheit, werden nothwendig auch die beyden Urkräfte im Seyn aus der Einheit gesetzt und unabhängig von einander; oder vielmehr da im Seyn nur die ausbreitende, bejahende Kraft sich als leidende verhält, ist es diese, die

frei ausgeht aus dem Zwang. Allein indem das Sehn zurückgerufen wird zu der Einheit mit dem Sehenden, also ⁽⁶⁵⁾ wieder als Sehn gesetzt, werden auch die beiden Kräfte genöthigt, ein gemeinsames Sehn zu suchen und aufs Neue gehalten und wieder reell gemacht.

Auch im Sehn also ist Wechsel von Scheidung und Einung; oder vielmehr die Scheidung zwischen Sehn und Sehendem ist bedingt durch die Scheidung im Sehn und beide fallen zusammen.

Durch das Auseinandergehen der Kräfte im Sehn werden sie frei und es entsteht hieraus das erste eigne Leben im Objectiven.

Dieses erste, sich selbst bewegende Leben ist die uranfängliche ewige Natur von Gott, die immer ausgesprochen, immer wieder zurückgenommen wird, und nur in diesem beständigen Wechsel des Aus- und Einathmens ein Leben hat.

Indem nämlich der Wille der Liebe das eigne Leben im Sehn hervorruft und die Kräfte scheidet, verliert so zu sagen der andre Wille, der Wille des Zorns, sein Recht an das Sehn, und die Freiheit geht in der Scheidung als ein Blitz auf; wenn aber der andre Wille die Kräfte aus der Flucht zurückruft, verliert die Liebe ihr Recht an beide und wird der offene Punkt wieder ⁽⁶⁶⁾ verschlossen. Auf diese Art ist das Leben der ewigen Natur in diesem Moment nur ein beständiger Wechsel von Sterben und Leben, indem sie abwechselnd dem einen Willen lebt und dem andern stirbt, abwechselnd aus der Einheit in ein eignes Sehn ausgeht und das eigne Sehn wieder verliert. Also ist hier an kein stehenbleibendes Sehn zu denken, und ist die ganze Erzeugung doch nur wie eine göttliche Erscheinung, die, aus dem Widerspruch entsprungen, nichts Beständiges werden noch hervorbringen kann.

Expansion ist Vergeistigung, Contraction ist Verkörperung. Also kommt auch die Materie in diesem Moment um einen Schritt näher zu ihrer endlichen Gestalt. Denn in dem ersten Zustand stiller Beschaulichkeit, wo das Sehn mit dem Sehenden Eins ist, war kein Widerstreit beider Eigenschaften; das Leibliche war geistig und das Geistige leiblich. Hier aber scheint sich die Materie in einem Zustand von Unentschiedenheit und gleichsam in einem Kampf zwischen Geistigkeit und Körperlichkeit zu befinden.

War das Objective des vorhergehenden Moments ein geistig-leibliches Wesen, so werden wir das des gegenwärtigen schon um einen Grad näher der Körperlichkeit annehmen und eine wirk- ⁽⁶⁷⁾ liche Erzeugung von finsterner, dem Geistigen widerstrebender, nicht mehr offener, Materie im Sehn des Urwesens zugeben müssen. Denn da die zusammenziehende Kraft, welche eigentlich die leiblich machende ist, hier im offenen Gegensatz mit der vergeistigenden wirksam ist: so kann sie in dieser Wirksamkeit nur eine dem Geistigen widerstehende Materie erzeugen, obschon hier überall an keine bleibende Geburt gedacht werden kann.

Der Mittelzustand nämlich von Scheidung und Einung, da es zu keinem von beiden entschieden kommt, ist der Streit. Die beiden Kräfte, deren Verhältniß im ersten Zustand des Sehns ein harmonisches Spiel friedlicher, gegenseitiger Erregung war, werden dadurch daß sie immer getrennt, immer wieder zur Einheit zurückgerufen werden, zu immer heftigerem Streit entzündet. Aus jeder neuen Einheit wieder gerissen, bis endlich die höchste Widerwärtigkeit entsteht, scheinen sie sich suchen zu müssen, nicht, damit sie wirklich Eins sehen, sondern, um sich gegenseitig zu bekämpfen. Denn die verneinende Kraft ist jedesmal mit der Einung, die bejahende aber mit der Scheidung einverstanden und durch sie begünstigt, so daß keine bleibend ⁽⁶⁸⁾ die Oberhand gewinnt, sondern jede abwechselnd siegt und besiegt wird.

Doch ist es wesentlich, auch hier verschiedene Momente zu erkennen. Denn im Anfang dieses Streits, da die Contraction noch weniger überwunden ist, hat diese im Ganzen immer das Uebergewicht über die Expansion. Noch ist der Streit nicht zur höchsten Heftigkeit entflammt. Aber immer wiederkehrend gewinnt die Scheidung immer mehr an Gewalt und droht, ihr gleichwerdend, endlich das Uebergewicht über sie zu erhalten. In dem Augenblick dieses beständig erneuerten Streits zwischen der stets kräftiger wiederkehrenden Scheidung und der immer weniger widerstehenden Contraction muß die Materie als das Mittlere von beiden gleichsam zerrissen und zuletzt eine Zertheilung bis in's Kleinste, eine Auflösung der erst geschlossenen Einheit des Sehns in das Chaos herbeigeführt werden.

Es ist erlaubt, den Streit zwischen Scheidung und Einung auch als einen Streit zwischen den zwey Dimensionen anzusehen. Denn die contrahirende, stets auf den Mittelpunkt wirkende, Urkraft ist das Seyende der ersten Dimension, vermöge welcher keine Mannichfaltigkeit, keine gegenseitige Freyheit und Unabhängigkeit der Dinge seyn würde, sondern nur unverbrüchliche Einheit und alle Einzelheit unterbrückende Nothwendigkeit. Nur durch eine gegenwirkende, den Zwang der ersten aufhebende und sie bröchende Kraft, deren Wirkung die der ersten durchkreuzend, die zweyte Dimension hervorbringt, macht eine Unterscheidbarkeit der Dinge und ein gegenseitig freyes und unabhängiges Leben zwischen den verschiedenen Organen des großen Ganzen möglich. Denn die ausbreitende Kraft, gegen die anziehende in Freyheit gesetzt und doch von ihr nicht gelassen, zerstreut die Einheit, aus der sie entfliehen will, nach allen Richtungen; und bildet, nach allen Seiten den Mittelpunkt fliehend, von der contrahirenden Kraft aber doch gehalten, lauter einzelne Centra, die, von widerwärtigen Kräften getrieben, ein eignes und selbständiges Leben zu haben scheinen.

Es ist auffallend, daß in der ganzen Natur jedes selbständige Leben von Bewegung um den eignen oder einen äußeren Mittelpunkt anfängt. Im Größten wie im Kleinsten, im Rad der Planeten, worinn sich die tief verborgne Einheit der Welt zuerst aufzuschließen scheint, wie (79) in den rotatorischen Bewegungen jener fast nur dem bewaffneten Aug sichtbaren lebensvollen Welt, von welcher die organische Natur anzufangen scheint, zeigt sich Antrieb als die erste Form und Offenbarung des eignen gesonderten Lebens. Vielleicht wäre es nicht die schlechteste Ansicht, jenes göttliche Chaos, die wandelnden und mit unbegreiflicher Geschwindigkeit um die eigne Aze und den Mittelpunkt sich bewegenden Gestirne mit diesem der Infusorien in Vergleich zu setzen. Noch bewahrt das Blut, dieses nur innerlich gesetzte und bereits höheren Kräften unterworfenne Chaos, die alte Form der Bewegung im Ganzen und im Einzelnen, und nichts scheint die nach größerer Ruhe sich sehrende Natur eifriger zu suchen, als aus dieser Bewegung zu entkommen und die widerwärtigen Kräfte zu scheiden, wozu sie durch

daß unaussprechlich hohe, noch von keinem begriffene, Wunder der Artikulation den Anfang macht, bis es ihr gelingt, im System der freyen Bewegung beyde Kräfte durch den Gegensatz der ausstreckenden und beugenden Muskeln auseinander zu halten, die, dem Willen gehorchende Wünschelruthen, zwar immer noch der rotatorischen Bewegung folgen, aber jene nur nach außen, diese nur nach innen schlagen.

(21) In jenem Rad einer unablässig in sich selbst gehenden Bewegung erhält die Materie vollends ihre letzte Zubereitung. Denn durch die beständige Trennung und Wiedervereinigung der Kräfte gelangen sie mehr und mehr zur gegenseitigen Empfindung von einander; die Kraft, welche ihrer Natur nach unthätig und untergeordnet seyn sollte, die zusammenziehende, nimmt im Gegensatz mit der andern immer mehr geistige und thätige Eigenschaften an; die andre hingegen, als die reinste Geistigkeit, wird immer mehr in's Leidende und Untergeordnete gezogen, wodurch auf unendliche Weise die eine in die andre gebildet und der Grund zur künftigen Empfindungs- und Vorstellungsfähigkeit in beyden gelegt wird.

Nun ist jedoch das Erscheinen aller körperlichen Eigenschaften nur wie ein Aufblicken zu nehmen; denn da, wie die beyden Kräfte im Seyn, ebenso auch Sehendes und Sehn immer wieder als Eins gesetzt und zur Einheit zurückgerufen werden; so bleibt das Objektive beständig, so zu sagen, auf dem Sprung in's Außerliche, ohne dahin wirklich gelangen zu können.

Könnte daher der Kampf im Objektiven als ein Kampf zwischen Geistigkeit und Körperlichkeit (72) betrachtet werden: so ließe sich der zwischen dem Sehenden und dem Sehn als Kampf zwischen Innerlichkeit und Außerlichkeit ansehen.

Doch es ist Zeit, auf das Innere des in diesem Widerstreit existirenden Wesens zurückzugehen.¹

Den beständigen Wechsel von Scheidung und Einung sehend muß es innerlich nicht weniger von Widersprüchen zerrissen seyn als äußer-

¹ *Rb*: Subjekt. Wagen wir jetzt auf das Innere zu sehen.

lich; wie bei gewaltigen und regellosen Bewegungen der organischen Kräfte auch das Innere eines Wesens mitleidet.¹

Dies ist die Folge aller Lebensentwicklung, daß sie durch den Widerspruch gegen das Sehn die erste Eintracht des Lebendigen stört, es dem Leiden und dem Schmerz hingibt. Wir erinnern an die Entwicklungskrankheiten des menschlichen Lebens im physischen wie im moralischen Verstand. Der Schmerz ist etwas Nothwendiges und Allgemeines, der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freiheit. Wir werden uns nicht scheuen, auch das Urwesen so wie es die Entwicklung mit sich bringt im leidenden Zustande darzustellen. Leiden ist allgemein, nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des (73) Schöpfers der Weg zur Herrlichkeit. Er führt sein Geschöpf keinen andern Weg, als durch den er auch selbst hindurchgehen mußte. Aller Schmerz kommt nur von dem Sehn, und weil ein jedes Wesen sich erst in das Sehn einschließen muß und aus der Dunkelheit desselben durchbrechen zur Verklärung, so ist auch das göttliche Wesen nicht von allem Schmerz losgesprochen, und muß erst leiden, eh' es den Triumph seiner Befreyung feiert.

Dahin ist jetzt die friedliche Einheit des Wesens mit seinem Daseyn, die wir im ersten Moment erkannten, und welche überall der erste Zustand alles Lebens ist. Entzweyt sind im Sehn die erst einträchtigen Kräfte, und je inniger noch die Einheit des Sehenden mit dem Sehn ist, desto mehr nimmt das Existirende als Sehendes an der wachsenden Zwietracht im Sehn Theil. Doch sind hier ebenfalls Momente zu unterscheiden, indem auch im Innern des Wesens auf anfänglich ruhigere Bewegungen immer heftigere folgen. So lang die zusammenziehende Kraft ein Uebergewicht über die ausbreitende behauptet, wird sie im Innern durch den anfangenden Streit noch dumpf, zu blindem bewußtlosem Wirken erregt; mächtige, gewaltige und, weil durch die Einheit nicht gemäßigte, ungeheure Geburten steigen auf, (74) wie aus dem Spiel der Kräfte im Traum entstehen, wenn die vernünftige Seele nicht einfließt und diese für sich wirken. Nicht mehr

¹ (Wird immer heftiger entzündet).

in jenem Zustand der Innigkeit oder des Hellsehens, wo das ganze Innere wie mit Licht erfüllt ist, noch von seligen die Zukunft vorbedeutenden Visionen verückt, brütet das in diesem Widerstreit existirende Wesen wie in schweren, aus der Vergangenheit aufsteigenden Träumen: bald aber mit wachsendem Streit ziehen wilde Phantasien durch sein Inneres, in denen es alle Schrecknisse seines eignen Wesens empfindet. Die herrschende und dem Streit der Richtungen im Sehn, da es nicht aus noch ein weiß, entsprechende Empfindung ist die der Angst. Inzwischen geht die Scheidung fort und bringt die Kräfte zu immer größerer Trennung, daß die zusammenziehende Kraft gleichsam für ihr Daseyn zittert. Je mehr sie noch in ihrer Stärke ist, desto blinder wirkt der existirende Wille; daher auch die Kräfte mit blinder Sucht wild und verstandlos zur Wiedervereinigung streben. Im Verhältniß aber, als die Kräfte im Sehn und damit Sehn und Sehendes selber geschieden werden, bricht aus dem Mittelpunkt derselben die Freiheit oder das Wesen der uranfänglichen Lauterkeit in einem verzehrenden Glanze hervor, nicht anders als im elektrischen Prozeß, je (75) mehr die getrennten Kräfte in Brunst gegen einander gerathen, in der Scheidung selbst das elektrische Feuer als Blitz erscheint. Nun ist die Lauterkeit im Gegensatz <mit der <blinden> Gewalt des existirenden Willens>¹ wesentliche Einheit, in der Freiheit, Geist, Verstand und Unterscheidung wohnt. Also möchte <der Wille im Zusammenziehen>² selbst den Blitz der Freiheit wohl fassen und sich zu eigen machen,³ um dadurch frey schaffender und bewußter Wille zu werden, der ausginge aus der Widerwärtigkeit und keinen Gegensatz mehr hätte, und möchte auch <seinen>⁴ Schöpfungen eben diese wesentliche Einheit, die Verstand und Geist ist, mittheilen. Aber der blinde Wille kann die Freiheit nicht fassen; denn es ist ein unsägliches, übermächtiger Geist; daher er bei

¹ mit der Gewalt der blinden, verneinenden Kraft

² die blinde Kraft im Wirken

³ Rb: denn sie ist zwar gegen ihren Willen in's Wirkende erhoben, und weil sie doch Bejahendes sehn soll und muß, möchte sie sich selbst zur Freiheit machen. Also sucht sie den Blitz des bejahenden Wesens zu ergreifen,

⁴ ihren.

dessen Erscheinung erschrickt, (denn er fürchtet sich vor ihrer Lauterkeit, indem er unwillkürlich erkennt, daß sie sein wahres Wesen und, ihrer Sanftmuth ohnerachtet, stärker ist, denn er in seiner Strenge), und durch den Anblick jenes Geistes wie besinnungslos wird und ihn blindlings zu ergreifen und in dem, was er hervorbringt, innerlich nachzubilden sucht, ob er ihn etwa festhalten könne. Aber es ist nur wie ein fremder, seiner selbst nicht mächtiger Verstand, womit er wirkt, ein Mittleres zwischen völliger Nacht des Bewußtseyns (76) und begonnenem Geist, eine Art Wahnsinn, der letzte Zustand des höchsten inneren Streits und Widerspruchs.

Nicht umsonst haben die Alten von einem göttlichen Wahnsinn gesprochen.¹ <Denn so> sehen auch wir noch die sichtbare² Natur, <welche nur das äußerlich gewordne Bild der innern ist.> in dem Verhältnis, als sie dem Geist sich annähert, gleichsam immer taumelnder werden. Denn es befinden sich zwar alle Dinge der Natur in einem besinnungslosen Zustande; jene Geschöpfe aber, die der letzten Zeit des Kampfes zwischen Scheidung und Einung, Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit, angehören, sehen wir in einem der Trunkenheit ähnlichen Zustand und <gleichsam>³ von⁴ Wahnsinn getrieben dahinwandeln. Nicht umsonst wird der Wagen des Dionysos von Löwen, Pantheren, Tigern gezogen; denn es war dieser wilde Taumel von Begeisterung, in welchem die Natur <über dem>⁵ innern Anblick des Wesens geräth, den der uralte Naturdienst ahndender Völker in den trunkenen Festen bacchischer Orgien gefeiert.⁶ Wogegen⁷ jenes wie wahnsinnig in sich selbst laufende Rad der anfänglichen <Natur>,⁸ und die <mächtigen>⁹ furchtbaren Kräfte des Umtriebs in anderem schrecklichem Gepränge uralter götterdienstlicher Gebräue (77) che durch besinnungslose, rasende Tänze, durch den erschütternden Zug der Mutter aller Dinge auf dem

¹, den sie dem Dichter und jedem andern zuschreiben, in dem eine Kraft sich zeigt, die mehr wirkt als sie begreift. So

² schon beruhigte ³ wie ⁴ zerreißen dem ⁵ vom

⁶ gleichsam den Untergang d. alten reinen Naturd. zu beklagen

⁷ der schreckliche Druck der zusammenziehenden Kraft,

⁸ Geburt ⁹ darinn wirkenden

Wagen mit ehernen Rädern, begleitet von dem Getöse einer rauhen, theils betäubenden theils zerreißenen Musik abgebildet wurde. Denn weil Klang und Ton allein in eben jenem Kampf zwischen Geistigkeit und Körperlichkeit zu entstehen scheinen: so kann die Tonkunst allein ein Bild jener uranfänglichen Natur und ihrer Bewegung sehn, wie denn auch ihr ganzes Wesen im Umlauf besteht, da sie von einem Grundton ausgehend, durch noch so viele Ausschweifungen zuletzt immer in den Anfang zurückkehrt.

Die Beschreibung dieses Zustandes haben wir nicht aus besondern Kräften des Urwesens hergeleitet, sondern nur das allgemeine Schicksal einer sich aus eignen Kräften und ganz für sich selbst entwickelnden Natur geschildert. Denn dem Menschen hilft der Mensch, hilft selbst Gott; dem Urwesen aber in seiner schrecklichen Einsamkeit kann nichts helfen; es muß diesen chaotischen Zustand allein und für sich durchkämpfen.

Die größte Bestätigung der Wahrheit unserer Beschreibung liegt darin, daß jenes drehende Rad der Geburt, jener wilde sich selbst zerreißenen Wahnsinn noch jetzt das Innerste aller Dinge, (78) und nur beherrscht und gleichsam zugutgesprochen durch das Licht eines höheren Verstandes, die eigentliche Kraft der Natur und aller ihrer Hervorbringung ist.

Indeß können wir uns wohl vorstellen, mit welchen Augen diese Beschreibung von einem Theil der Zeit wird angesehen werden. Wir erwarten, es soll auch bei dieser Gelegenheit die alte Anklage heidnischer Naturvergötterung wieder ertönen.

Dem aufmerksamen Leser wird es nicht entgangen sehn, wie wir in dieser ersten Periode den Begriff von Gott nur mit Einschränkung, nie geradezu ausgesprochen, wie es in unsern strengeren Darstellungen überall geschehen ist. Denn jenes uranfängliche Wesen der Lauterkeit erklärten wir als das, was selbst über Gott und die Gottheit in ihm ist; das so genannte erste Wirkliche aber wagten wir nicht Gott zu nennen.

Was ist es denn nun nach unserer Ansicht? – Es ist in seiner Ganzheit genommen gleichsam der ewige Keim Gottes, da noch nicht ein

wirklicher Gott, sondern nur ein Gott der Möglichkeit oder den Kräften nach ist; welcher Keim oder potentielle Zustand Gottes in der Folge der Evolution so nothwendig vor Gott hergehen muß, (79) als die Einwickelung überall der Entwicklung vorangehen muß.

Ich frage die, welche gegen diese Priorität der Natur streiten, ob sie denn überall keine Natur in Gott erkennen? Dann müssen sie sich auf jenes uralte Wesen der Lauterkeit einschränken; denn nur dieses, oder die reinste Gottheit, ist Naturlos, weil sie über allem Seyn und die ewige Freiheit ist; und doch erklären sie in ihrer Nothheit eben diese für das Nichts, worunter sie das insgemein so genannte verstehen. Wo ist denn also ihr Gott?

So wie sie jene Region auch nur mit einem Schritte verlassen; so wie sie Gott Wirklichkeit, Existenz, Daseyn beylegen, müssen sie in ihm eine Natur anerkennen. Denn wo Wirklichkeit ist, da ist Natur, da ist zusammenziehende Kraft, da ist Tiefe und Verslossenheit.

Saben doch auch jene schon lange des Ausdrucks sich bedient, Gott sey der Grund seiner eigenen Existenz! War dieser Grund ein bloßes Wort, oder wurde darunter etwas Reelles verstanden? Das Erste, so nehmen wir es jetzt genauer in der Wissenschaft und erlauben nicht mehr Worte ohne Sinn zu gebrauchen. Das (80) Letzte, so folgt schon daraus, daß zwischen Gott, inwiefern er Grund seines Daseyns ist, und zwischen dem sehenden Gott ein reeller Unterschied seyn muß; es ergibt sich ferner, daß die Gott selbst zukommenden Eigenschaften nicht die nämlichen seyn können, die ihm als Grund von sich selber zukommen. Es folgt, daß, wenn der sehende Gott als freyes, im höchsten Sinn seiner bewußtes intelligentes Wesen erkannt werden muß, Gott als Grund von sich selbst nicht in dem nämlichen Sinne frey, bewußt, intelligent seyn könne. Wenn nun die Meisten das diesen Eigenschaften Entgegengesetzte physisch nennen, so mögen sie selbst zusehen, ob sie nicht die Priorität des Physischen, (Potentiellen), in Gott, trotz ihres Absehens gegen dasselbe, unwissender Weise zugeben.

Es ist leicht, die Bemerkung zu machen, daß das Hauptgebrechen der jetzigen Art zu philosophiren in dem Mangel der mittleren Begriffe liegt, wornach z. B. was nicht frey im moralischen Verstande alsogleich

mechanisch, was nicht sehend oder nichtsehend, gar Nichts, was nicht intelligent verstandlos ist. Die mittleren Begriffe sind aber gerade die wichtigsten, da die einzigen eigentlich erklärenden in der ganzen Wissenschaft. Wer nur nach dem so genannten Grundsatz des Widerspruchs denken will, der mag wohl geschickt seyn, für und wider alles, den Sophisten gleich, zu disputiren, aber die Wahrheit zu finden, die nicht in sehenden Extremen liegt, ist er völlig ungeschickt.

Doch vielleicht suchen wir den Grund des Mißverständes tiefer als nöthig; es läßt sich wohl mit einer historischen Erklärung auskommen. Auch Spinoza redet ja von Gott als einer Natur. Also mehren sie, daß niemand dem ähnliches vorbringen könne, ohne in allen Stücken derselben Meinung zu seyn; besonders, da sie bewiesen zu haben glauben, daß sein System das einzige der Vernunft mögliche sey.

Spinoza verdient eine ernste Betrachtung; fern sey es von uns, ihn zu verläugnen in dem, worinn er unser wissenschaftlicher Ahnherr, unser Lehrer und Vorgänger gewesen. Ja Er allein von allen Neueren hat jene Urzeit gefühlt, von der wir in diesem Buch einen Begriff zu geben versucht haben.

Spinoza kennt jenes mächtige Gleichgewicht der Urkräfte, die er als ausgebehnte (also doch wohl ursprünglich zusammenziehende?) und den (82) kende (doch wohl des Gegensatzes wegen ausdehnende, ausbreitende?) Urkraft einander entgegensetzt. Aber er kennt auch nur diesen Moment ihrer existentiellen Gleichheit. Ob er bey dieser eine Unterordnung der einen unter die andre der Natur oder dem Wesen nach annimmt, ist wenigstens zweifelhaft. Haben diejenigen, welche uns eine solche Gleichsetzung zugeschrieben, denn nicht einmal den Begriff der Potenz bemerkt, der unsrer Ansicht eigenthümlich ist und schon allein hinreichte, sie von der spinozischen gänzlich zu unterscheiden? Ist es ihnen nie aufgefallen, daß die Natur oder das Reale von Gott stets nur als erste Potenz seines Daseyns dargestellt worden? — Ihrer unvollkommenen Entgegensetzung wegen sind auch die beyden Urkräfte bey Spinoza in völliger Gleichgültigkeit und Unthätigkeit neben einander ohne gegenseitige Erregung oder Steigerung der einen durch die andre. Darum beharrt auch seine Substanz in ewiger Gleichheit und geschlosse-

nem Seyn, ohne Entwicklung oder Erhebung. Obschon Einheit der beyden Urkräfte, ist sie es doch nur auf die Art, wie es bey uns der Grund der Existenz oder das erste Wirkliche ist; sie ist daher ewige Verborgenheit, tritt nie zum Aktus hervor, verklärt sich nie in ein Sehendes. Mit einem Wort, Spinoza ist, wie es längst erklärt worden, ⁽⁸³⁾ der reinste Realist, und so weit vollendet, als es bey dem abgezognen Verhältniß möglich war, in welchem alle neueren Systeme gegen die wirkliche Natur stehen.

Es ist dieß ein andrer Anstoß, den unsre Vorstellung von Anbeginn gefunden, daß sie die sichtbare Natur so hoch gestellt und alle jene Kräfte, die wir aus dem Innern der Materie hervorbrechen sehen, für wahrhaft ewige Kräfte erkannt. Zwar behaupten wir darinn nichts Neues in Bezug auf die eigentlich Alten. Wir haben ihre Meynung nur genauer verstanden und uns nicht begnügt mit der Vorstellung bloß gedachter oder bloß denkbarer Urbilder. Wir verwerfen nicht nur die gewöhnliche Meynung, nach welcher die anziehende und die ausbreitende Urkraft, die Elemente des Feuers und des Wassers, die Kraft des Blitzes und die Sanftmuth des Lichtes, erst mit dieser äußerlich sichtbaren Welt entstanden seyn sollen, wir nehmen auch an, daß diese Kräfte in dem Urwesen, das der Welt voranging, nicht ohne Wirkung gewesen, und die Ausdrücke, deren wir uns in dieser Beziehung gebrauchen, sind darum nicht, wie manche sich vorgestellt, uneigentlich sondern eigentlich verstanden. Es hätte bey uns gestanden, ⁽⁸⁴⁾ die zwey Hauptmomente der Entwicklung, die bis jetzt beschrieben worden, durch physische von der organischen oder allgemeinen Natur hergenommene, Ausdrücke zu bezeichnen. Der Erfahrene wird die hier stattfindenden Beziehungen ohne unser Erinnern finden.

Was ist es übrigens, das die Meisten an der Materie so beleidigt, daß sie dieselbe so gar geringer Herkunft achten? Am Ende ist es doch nur die Demuth der Materie, die ihnen so anstößig ist. Aber eben diese Gelassenheit ihres Wesens zeigt, daß ihr etwas von jenem uranfänglichen Wesen inwohnt, das nach innen reinste Geistigkeit und doch nach außen vollkommne Leidenheit ist. So hoch wir auch die Aktuosität stellen, zweifeln wir doch, daß sie an sich das höchste sey. Denn das

Wesen, aus dem selbst Gott hervortritt, ist ein Glanz der Lauterkeit, der nur ausfließen, aber nicht wirken kann. Ueberall scheint das sanft Leidende und Empfangende vor dem Wirkenden und Thätigen zu seyn. Ich zweifle nach vielen Gründen nicht, daß in der organischen Natur das weibliche Geschlecht vor dem männlichen da ist und daß hierauf zum Theil die angebliche Geschlechtslosigkeit der untersten Pflanzen und Thiere beruht.

⁽⁸⁵⁾ Es ist angenommen, ein jedes sogenanntes System müsse nach seinem Princip beurtheilt werden. Es fragt sich aber, was unter Princip zu verstehen ist.

Inwiefern bey jeder Entwicklung die Einerleyheit des sich entwickelnden Subjekts vorausgesetzt wird, in so fern hat unstreitig ein jedes System nur Ein Subjekt, Ein Lebendiges, das sich in ihm entwickelt. Allein von dem Princip in diesem Sinn läßt sich eben darum nicht gleichsam ein für allemal der feste Begriff geben; denn da es in einer beständigen Bewegung, Fortschreitung, Steigerung begriffen ist, kann jeder Begriff nur für einen Moment gelten; es ist als Lebendiges in der That nicht Eines, sondern unendlich Vieles. Hieraus ist denn wohl zu ersehen, daß in keinem lebendigen Ganzen wissenschaftlicher Kunst irgendwo ein Punkt sey, da man gleichsam anhalten, oder den man fest machen könnte, sondern daß schlechterdings die Entwicklung des Ganzen abgewartet werden muß, ehe der vollständige Begriff des sich entwickelnden Subjekts gegeben werden kann. Denn dieses Subjekt ist in der Mitte und am Ende so gut wie im Anfang, und es ist nicht das, was es in diesem oder jenem Punkt der Entwicklung ist; es ⁽⁸⁶⁾ ist überhaupt nichts Einzelnes, sondern das Eins und Alles in dem Ganzen. Wer daher dem Subjekt einer solchen Entwicklung eine proteische Natur vorwirft, der hat es im Groben besser getroffen, als er wohl selber verstand.

Der Ausspruch ist so oft gehört worden: ein System sey überhaupt unmöglich, wobey aber unterlassen worden zu erklären, was unter System verstanden werde. Wäre System ein Ganzes von Sätzen, die alle ein festes, stehenbleibendes Seyn aussagen, so wäre die sogenannte Naturgeschichte, wenn sie es in der Beschreibung bis zur Voll-

kommenheit gebracht hätte, das Muster aller Systeme. Oder würde unter System ein Ganzes zusammenhängender Sätze verstanden, deren jeder auch einzeln und für sich genommen Wahrheit hat: so wäre die Geometrie vielleicht das einzige System, ob es gleich wohl niemanden eingefallen ist, sie im eigentlichen Verstand als ein solches zu betrachten. In Bezug auf lebendige Wissenschaft kann man dagegen sagen, daß ein jeder Satz schon dadurch, daß er als Satz ausgesprochen wird, falsch ist. Zum Beispiel, der Satz: das Urwesen ist absolute Einheit von Subjekt und Objekt, ist als eine für sich geltende Wahrheit ausgesprochen, offenbar falsch, weil ⁽⁸⁷⁾ daselbe in andrer Beziehung auch wirkende Einheit, in andrer vielleicht gar Gegensatz von Subjekt und Objekt ist. Aber eben so falsch ist sein widersprechender: das Urwesen ist Nicht-einheit von Subjekt und Objekt, einzeln genommen. Dagegen im lebendigen Zusammenhang des Ganzen, welches ihm seine Stelle und mit ihr die Gränze seiner Gültigkeit bestimmt, kann jeder von beiden Sätzen als wahr erscheinen. Daher man nun vielmehr umgekehrt sagen möchte: jeder Satz sey außer dem System falsch, nur im System, im organischen Zusammenhang des lebendigen Ganzen gebe es eine Wahrheit.

Das System im schlechten Sinne würde daher, wie Alles, was vom Uebel ist, vom Stehenbleiben herkommen, von der mangelnden Kraft der Entwicklung, der Steigerung, Hindurchführung. So sehen wir offenbar die ganze Verschiedenheit dagewesener Systeme entspringen durch das Festwerden auf Einem Standpunkte; nicht dieser, sondern nur das Stillstehen bey ihm ist das Falsche. Denn weiter entwickelt und fortgebildet müssen sie alle im wahren, im umfassenden Systeme zu Hause sehn.

Gewöhnlich wird der Begriff von Princip nicht in jenem höheren Sinne genommen: er be- ⁽⁸⁸⁾ deutet den Meisten schlechtweg den Anfangspunkt. Wie ungenügend oder verkehrt sodann die Ansicht werden müsse, wenn die Natur des Ganzen nach der Natur des Ersten beurtheilt wird, leuchtet von selbst ein. Was für ein Name könnte wohl der Ansicht, in deren Entwicklung wir hier begriffen sind, auf diese Weise geschöpft werden?

Wer sich an das Höchste des Ganzen hielte, jenes urreinste Wesen der Lauterkeit, könnte, inwiefern dieses in der späteren Entwicklung als das allein eigentlich Sehende oder Ideale erscheint, versucht werden, das Ganze Idealismus zu nennen; und ich selbst habe mir wohl verstatet, jenes Wesen als Absolut-Ideales zu bezeichnen, um es von sich selbst, so fern es bereits wirkliches Sehendes ist, zu unterscheiden, und sodann auch das Ganze wohl als absoluten Idealismus auszudrücken.

Allein das verkümmerte und dem Mißverständnis ausgefetzte dieser Bezeichnung läßt sich nicht verkennen. Denn an sich ist einmal jene Wesentlichkeit weder ideal noch real; oder vielmehr, wenn sie nach innen als das reinste Ideale, als lautereste Aktuosität erscheint, so ist sie dagegen nach außen wirkungslos, reinste Leidenheit und in so fern der Natur des Realen gleich.

⁽⁸⁹⁾ Sollte also die Bezeichnung des Ganzen von jenem hohen Punkte hergenommen werden: so ließe es sich offenbar weder als Realismus noch als Idealismus betrachten; es wäre vielmehr zu erwarten, daß diese Gegensätze erst in der weiteren Entwicklung hervortreten.

Allein so wie wir bewiesen haben, daß in jener Wesentlichkeit noch nicht einmal die Möglichkeit eines Anfangs ist, sondern erst in dem andern Princip; so könnte auch nur in diesem der Anfang oder Kern des Systems gesucht werden.

Diesem nach müßte das Ganze für Realismus und Pantheismus erklärt werden, wie es auch häufig genug geschehen ist; mit welchem Rechte, läßt sich aus dem vorhergehenden beurtheilen.

Wird auf das höhere Alter gesehen, so hat der Realismus unstreitig den Vorzug vor dem Idealismus. Wer die Priorität des Realismus nicht anerkennt, der will die Entwicklung ohne vorausgegangene Einwickelung; er will die Frucht und die aus ihr werdende Blüthe ohne die harte Bedeckung, die sie verschließt. Wie das Seyn die Kraft und Stärke des Ewigen selber ist, ⁽⁹⁰⁾ so ist der Realismus die Kraft und Stärke jedes philosophischen Systems.

Ein jeder erkennt an, daß die Kraft der Zusammenziehung der eigentlich wirkende Anfang jedes Dings ist. Nicht von dem leicht Entfalteten, sondern vom Verschlrossenen, das nur mit Widerstreben sich zur Entfaltung entschließt, wird die größte Herrlichkeit der Entwicklung erwartet. Nur jene uralte heilige Kraft des Sehns wollen viele nicht anerkennen, und möchten sie gleich im Anfang verbannen, ehe sie in sich selbst überwunden der Liebe weicht, die sie aus sich gebiert.

Der erste innig fühlende und bemerkende Mensch mußte das Daseyn eines ewigen Gegensatzes in sich und außer sich erkennen. Schon in den Ursprüngen der Natur dieß Widerstrebende nirgends aber im Sichtbaren dessen Quelle findend mußte er früh sich sagen, daß der Grund des Gegensatzes älter als die Welt, ja so alt als das älteste der Wesen selbst sey; daß wie in allem Lebenden so schon im Urlebendigen eine Doppelheit sey, die herabgekommen vielleicht durch unzählig viele Stufen bey uns als Leibliches und Geistiges, als Finsterniß und Licht, als Feuer und Wasser, oder als männliches und weibliches ⁽⁹¹⁾ Geschlecht auftrete. Weßhalb denn gerade die ältesten Lehren am einstimmigsten jenes erste alles erzeugende Princip als ein doppelkräftiges oder als ein Wesen mit zwey sich widerstrebenden Wirkungsweisen vorstellen.

In unsern aber, von jenem Urgefühl der Menschheit so sehr und immer mehr entfremdeten, Zeiten hat sich die Empfindung jener Zweyheit fast mehr durch die Versuche, sie hinwegzuschaffen und auf irgend eine Weise zu läugnen, als durch wirkliches Anerkennen und Begreifen ausgedrückt.

Wenn man von dem Sehns nur das nimmt, was sich davon uns entgegenstellt und von dem anderen Princip nur so viel, als etwa auch der bloße Mechaniker von ihm in sich finden kann; so entsteht der abgezogenste Ausdruck, in welchem die Zweyheit dargestellt werden kann; sie erscheint als Gegensatz von Sehns und Denken.

Diesem Denken stellte sich das allgewaltige Sehns von jeher als eine unbezwingliche Kraft entgegen, so daß die alles erklärende Philosophie nichts schwerer fand, als von eben diesem Sehns eine Erklärung zu geben. Gerade diese Unfaßlichkeit, dieses thätliche Widerstreben gegen

alles Denken, dieses aktive Dunkel, diese positive Neigung zur Finsterniß mußte sie zur Erklärung machen. ⁽⁹²⁾ Aber lieber wollte sie das Unbequeme ganz hinwegschaffen, das Unverständliche ganz auflösen in Verstand oder auf irgend eine Weise in Vorstellung.

Ein jeder, der dieß thut, ein jeder, welcher läugnet, daß es ein allem Denken positiv entgegengesetztes, thätig widerstrebendes Princip gibt, der läugnet die Realität an sich und heißt mit Recht (in der gemeinen Bedeutung des Wortes) Idealist.

Der Idealismus in diesem Verstand, als völlige Verläugnung jener Urkraft des Sehns, ist keineswegs auf die Schule eingeschränkt, noch eine Geburt erst der gegenwärtigen Zeiten. So wie er unter uns zur Erscheinung gekommen, ist er in der That nur das ausgesprochene Geheimniß der Richtung, welche das alles versuchende Denkvermögen des Menschen schon seit mehreren Jahrhunderten genommen hat.

Es bewährt sich auch hier, daß der Mensch jederzeit seinen Gott nach sich selbst, so wie dann frehlich auch sich wieder nach seinem Gott bilde. Wie es unter uns immer mehr Sitte wurde, Humanität als das Einzige, Tüchtigkeit und Kraft aber, die doch ihr zum Grunde dienen müssen, für gar nichts anzusehen: so hat man sich auch ⁽⁹³⁾ bemüht, aus der höchsten Idee so viel möglich alles hinwegzunehmen, was Macht und Kraft ist, so daß ein philosophischer Redner unsrer Zeit von diesem humanen Gott eine Beschreibung für jedermann machen kann, in der vor lauter Licht und Lichtstrahlen nichts gesehen wird.

Ein solcher Gott ist das natürliche Bild eines Menschen, der die Kraft der Vertiefung in sich ganz verloren hat; seine Ohnmacht ist der eines Volkes vergleichbar, das in gutmüthiger Bestrebung nach sogenannter Kultur und Aufklärung dazu gekommen ist, alles in sich in Gedanken aufzulösen; dagegen aber mit dem Dunkel zugleich alle Stärke und jenes – warum sollte das rechte Wort nicht genannt werden? – barbarische Princip verloren hat, das, überwunden, aber nicht vernichtet, die eigentliche Grundlage aller Größe ist.

Wenn daher nach diesem Redner alles, was außer jenem Urlicht der Gottheit da ist, nur noch Bild ist, ein leeres Schematisiren ihrer selbst, und wenn fernerhin alles, was in dieser Bildertwelt noch weiter

sichtbar wird, die ganze so genannte erscheinende Natur – die Erde und der Himmel, sonst die Beste der Macht Gottes genannt – nur ein Nichts des Nichts, ein Schatten (94) von dem Schatten ist; (warum nicht gar bei so Pindar'schem Schwung Träume von Schatten?) so wäre eben diesem Redner dagegen aufzugeben, bei Anwendung des homerischen Verses, den Nato der ältere auf die Krieger vor Karthago anwandte, unter dem Volk, das solche Redner hat, auch nur den Einen zu finden, von dem wie von Scipio zu sagen wäre:

Jener allein ist kräftig, die Andern flattern als Schatten.

Wie wohlthätig ist es, bei der Beweglichkeit und Leichtfertigkeit des Denkens ein Princip zu wissen, das weder vom Menstruum des schärfsten Begriffs aufzulösen, noch im Feuer des geistigsten Denkens zu verflüchtigen ist! Ohne dieses dem Denken widerstehende Princip wäre die Welt vielleicht wirklich schon in Nichts aufgelöst; nur dieser unüberwindliche Mittelpunkt erhält sie gegen die Stürme des nie ruhenden, beweglichen Geistes. Ja, es ist die ewige Kraft Gottes. Es muß in dem ersten Existirenden ein der Offenbarung widerstrebendes Princip seyn. (Denn wenn) 1 eine Kraft ist, welche die Offenbarung bewirkt, muß es nicht auch eine Kraft seyn, die ihr entgegenwirkt, und läßt sich eine ganz unthätige Indifferenz gedenken? Es ist in dem ersten Wirklichen ein irrationales, ein der Auseinandersetzung wider- (95) stehendes, also auch Kreaturwidriges Princip, welches die eigentliche Stärke in Gott ist: wie es im hohen Ernst der Tragödie Stärke und Gewalt sind, Diener des Zeus, welche den menschenliebenden Prometheus dem meertumrauschten Felsen anschmieden. Es ist so nothwendig anzuerkennen als die Persönlichkeit Gottes. Wird doch schon in der Sprache älterer Philosophie die Persönlichkeit erklärt, als der letzte Akt oder die letzte Potenz, wodurch ein intelligentes Wesen unmittheilbarer Weise besteht. Es ist das Princip, was Gott, anstatt, wie wohl auch gemeint worden, mit der Kreatur zu vermengen, auf ewig von ihr scheidet. Alles kam dem Geschöpf mitgetheilt werden; nur das Eine nicht, (von und durch) 2 sich selbst zu seyn.

1 denn nur ein solches kann der Grund der Offenbarung werden. Wenn

2 den unsterblichen Lebensgrund in sich selbst zu haben, von und aus

Daß es der göttlichen Natur unwürdig sey, ein solches Princip in ihr anzunehmen, kann schon überhaupt nicht gesagt werden; denn wie sollte unwürdig seyn können, was nothwendig ist zu ihrem Seyn? aber dieser Einwurf schließt überdies eine falsche Voraussetzung in sich. Denn als wirkendes Princip geht es dem sehenden Gott voran; im sehenden aber ist es untergeordnet; träte es aber auch je wieder zum Aktus hervor, so müßte zuvor ausgemacht werden, ob es je durch göttlichen Willen hervortritt. (96)

(96) Was von dem Realismus gilt, gilt auch von dem Pantheismus. In jenem Urzustand des Gleichgewichts aller Kräfte ist das Eine auch das All, und das All das Eine. Aber auch diese Einheit ist keine unthätige, sondern durch eine im Urwesen wirkende Kraft gesetzt. Wie daher der Realismus den Vorzug des Alters hat vor allen andern Absichten, so kommt auch dem Pantheismus die unfreitige Priorität vor seinem Gegenjage, dem Idealismus und Dualismus, zu. Wir können sagen, er sey in Gott selbst das frühere und ältere System. Aber eben dieses pantheistische System der Urzeit, dieser Urzustand der All-Einheit und Allverschlossenheit ist es, welcher durch die folgende Zeit immer mehr verdrungen und als Vergangenheit gesetzt werden soll. —

Wodurch ist dieser Zustand zur Vergangenheit geworden? denn daß er vergangen ist, davon überzeugt uns die Außerlichkeit und das beruhigte Ansehen der Natur, ihr organisches Verhältnis im Gegensatz jener wilden unorganischen Zeit.

Durch keine Macht außer dem Urwesen, wenn auch eine solche denkbar wäre. Denn seine Kraft kann nichts beugen; nichts vermag diese un- (97) verbrüchliche Einheit seines Wesens zu brechen, die Simultaneität und Aequipollenz der Kräfte in ihm aufzuheben.

Aber auch er selbst, der im Seyn eingeschlossene Gott, vermag es nicht von sich selbst. Denn von sich selbst ist er ein untrennbares Ganzes, und jener höhere Wille, der zugleich sein Wille ist, die Liebe, kann ihn wohl in den Zustand des Widerspruchs und des Streits versetzen, aber nicht ihn aus demselben herausführen; auch durch keines der in ihm

eingeschlossenen Principien ist dieser Zustand zu ändern, weil nichts von ihm zu trennen ist.

Also wären überhaupt nur folgende Fälle denkbar:

Entweder müßte das Urwesen in diesem Zustande des Widerspruchs verharren, da es weder zur Scheidung noch zur Einung käme. Oder es müßte wirklich die Scheidung geschehen; entweder durch Uebermacht des höheren Willens, oder indem der wirkende Wille sein eigen Leben aufgäbe. Oder endlich es müßte jenem auf Scheidung bringenden höheren Willen sein Verlangen auf andre Weise und so erfüllt werden, daß der andere ⁽⁹⁹⁾ Wille dabey in seiner Kraft und Wirksamkeit bestünde.

Das Erste ist gegen die Voraussetzung, ist auch an sich undenkbar. Denn ewige Zerrüttung, ewiges Chaos, ewige Dual und Angst ist unmöglich; aller Widerspruch findet durch sich selbst sein Ende. Das andere aber, daß die Scheidung über die Einung absolut siegte, ist wieder unmöglich. Denn damit würde das zusammenziehende Princip gar vernichtet; es wäre zwar wieder die anfängliche Lauterkeit, aber ohne Offenbarung. Das will sie aber nicht; denn so oft sie auch entfliehen möchte aus der Macht des Antriebs, bleibt sie doch wieder, weil sie ihr Sehnen nach Offenbarung nicht lassen kann; sie will, daß der Gegensatz sey, damit sie aus ihm als Einheit aufgehen könne. Wer zweifelt, daß jenes übergöttliche Wesen der Lauterkeit, wenn es nur von der Existenz frey seyn wollte, alle Widerwärtigkeit in sich verzehren und so als vernichtendes Feuer von ihr ausgehen könnte? Aber dieß leidet die Liebe, leidet die Absicht der Offenbarung nicht. Im beständigen Daseyn und beständig gehemmtten Ausbruch des Feuers liegt das höchste Geheimniß. Das dritte endlich, daß der existirende Wille sein eigenes Leben (den Eigenwillen) ganz aufgäbe, ⁽⁹⁹⁾ ist nicht weniger unmöglich, denn er würde damit alles zurücknehmen und auch den Anfang aufheben. Es wäre ein völlig rückgängiger Prozeß. Aber alles Rückschreitende ist vom Argen, und nicht die Freyheit, zurückzunehmen, sondern die Kraft, das Angefangene durchzusetzen und bis zum Ende hinauszuführen, ist göttlicher Art. Auch ist es an sich undenkbar. Der eigne oder zusammenziehende Wille müßte entweder

durch den höheren Willen aufgehoben werden, was schon bewiesnermaßen unmöglich ist. Oder der contrahirende Wille als solcher müßte sich selber aufheben. Aber dieser ist ein an sich blinder Wille, der gegen sich selbst keine Freyheit hat, und unmöglich ist, daß dasselbe durch dasselbe überwunden werde. Also bleibt nur das Letzte übrig, daß nämlich dem Wesen und somit auch dem Existirenden seine Sehnsucht nach Freyheit und Offenbarung auf andre Weise gestillt werde.

Der unauflöslich scheinende Widerspruch, welcher hier statt findet, ist, wie sich immer klarer gezeigt, daß das Existirende sich scheiden und doch zugleich existirend, d. i. Eins bleiben sollte. Durfte die Einheit sterben, so war der Widerspruch gar nicht vorhanden: aber im Allervollkommensten darf nichts verloren gehen; auch der ⁽¹⁰⁰⁾ sanfteste Uebergang aus der Einheit in die Zweyheit, wobey jene aufhörte, stritte gegen die Vollkommenheit und Unveränderlichkeit der göttlichen Natur, in der keine Verwandlung des Wesens, kein Wechsel von Finsterniß und Licht seyn kann. Bewegte sich das Eine selber aus der Einheit in die Zweyheit, so ginge die Einheit verloren. Aber die Zweyheit soll seyn, und die Einheit nichtsdestoweniger bestehen. Dieß wäre nun schlechterdings nur möglich, wenn das einende Princip eben dadurch, daß es in sich bliebe, das scheidende Princip setze, und eben dadurch, daß es das ausschließende Princip setze, in sich selbst als zusammenziehendes bestünde. Aber nur dann bliebe es als solches in sich selbst, wenn es durch sein Zusammennehmen das scheidende Princip außer sich setze. Aber nichts vermag außer dem wenn gleich nur noch im Keim vorhandenen Gotte zu seyn, denn er ist das Wesen aller Wesen, in ihm liegt der Same und die Möglichkeit alles Wirklichen. Also müßte jenes außer dem Existirenden gesetzte Princip doch zugleich in Gott, und nur außer dem Existirenden seyn, d. h. Gott müßte sich in ihm nur verdoppeln, es müßte nur eine andere, zwar von der des Existirenden, aber nicht von ihm selbst verschiedene Persönlichkeit Gottes seyn. Dennoch aber müßte es von Gott ⁽¹⁰¹⁾ seyn, so fern er das Existirende oder im Sehn Eingeschlossene ist; denn außer diesem war zuvor nichts, auch Gott nicht. Dieses selber aber, das Existirende, ist ein untrennbares Ganzes und wie es ist, so soll es nach der Voraussetzung

bleiben. Nicht durch Theilung, nicht durch Lostrennung oder Absonderung irgend eines der in ihm enthaltenen Principien kann also der im Sehn eingeschlossene Gott die andre Persönlichkeit setzen, sondern nur so, daß er selbst dabei in seiner Integrität und Geschlossenheit bleibt. Ein solches Setzen eines andern außer sich, wobei das Setzende in seiner Ganzheit bleibt, ist aber Zeugung. Also Zeugung, Selbstverdoppelung des im Sehn eingeschlossenen Wesens wäre die endliche, wäre die einzig mögliche Auflösung des höchsten Widerstreits.

Der Begriff der Zeugung wird zwar auch im weiteren Sinne genommen und überall angewendet, wo in einem lebendigen Wesen die erst innerlich schaffende Kraft nach außen zu wirken beginnt, gleichviel, ob sie das ihm Gleiche, oder ob sie überhaupt nur ein von ihm Unabhängiges und Selbständiges hervorbringt. So wird auch den Dichtern und Künstlern in ihren Hervorbringungen eine zeugende Kraft zugeschrieben, und zwar in dem Verhältniß, als das Hervorgebrachte von ⁽¹⁰²⁾ ihnen unabhängig erscheint. Die Pflanze, in welcher sich die Urform der Zeugung am reinsten darstellt, ist nicht erst in der wirklichen Befruchtung, sondern gewissermaßen schon im Uebergang zum Blüthenstande zeugend, indem sie auch hier bereits ein von ihr Verschiedenes hervorbringt, wodurch sie die bloße Fortsetzung ihrer selbst aufhebt. Aber überhaupt nicht bloß das organische Wesen im Ganzen, auch die einzelnen, besonders die Sinnesorgane, sind beständig Zeugungslustig. Das Ohr will immer hören, wie man daraus sieht, daß manche ohne Schall oder Ton oder Wort gleichsam nicht leben können, die sie sich daher selbst erregen, wenn es außer ihnen stille ist, wie Viele auch mit sich selbst zu reden pflegen. So ist das Auge in einer beständigen Neigung zum Sehen, welches ein wahres außersich-Schaffen, Zusammenziehen d. i. Zeugen ist, und wird ihm nicht von außen Veranlassung gegeben, so entschließt es sich, im besonders reizbaren Zustande, zu Zeugungen auf eigne Hand. Allgemein scheint ein jedes Wesen, das sich in seiner eignen Fülle nicht mehr enthalten oder zusammenziehen kann, außer sich zusammenzuziehen, wozin z. B. das hohe Wunder der Bildung des Wortes im Munde gehört, welches

eine wahre Zeugung ⁽¹⁰³⁾ des vollen Innern ist, wenn es nicht mehr in sich selbst bleiben kann.

Auch das Existirende sucht ja in der zunehmenden Fülle seines Innern nichts anders als das Wort, durch das es ausgesprochen, befreit, entfaltet werden könne, und überall löst nur das gezeugte oder gefundene Wort die innere Zwietracht.

Auch der Mensch, wenn seine erste Persönlichkeit anfängt, die Angst und jene tiefen inneren Schmerzen alles Lebens zu empfinden, muß, will er anders nicht im chaotischen Zustand bleiben oder einem innern verzehrenden Feuer anheimfallen, sich den Erretter, die andere höhere und bessere Persönlichkeit zeugen, welche die erste zur Entscheidung, zur Aufschließung, zur Besonnenheit bringt.

Liebe ist der Antrieb zu aller Entwicklung. Liebe bewegt das Urwesen zur Aufgebung der Verschlossenheit. Denn nicht äußerlich bloß, innerlich wird die zusammenziehende Kraft überwunden. Je mehr ihr durch fortgehende Scheidung das Wesen der Lauterkeit offenbart und innerlich empfindlich wird, desto mehr fühlt sie, daß dieß ihr eignes wahres ursprüngliches Wesen ist, und weicht eine strenge, harte und blinde Natur sie seh gegen die Sanftmuth, den Verstand und das Licht jenes ⁽¹⁰⁴⁾ höheren Wesens, und verliert immer mehr den Muth, ihm zu widerstehen, kann aber als die ewige Kraft und Stärke doch nicht aufhören, zusammenziehend zu seyn. Je mehr sie nun der Scheidung nachgibt, ohne doch die Contraction lassen zu können, desto mehr schwillt ihr das Herz; ihr Wesen wird zugleich sehnsuchtsvoller, ahndender; ihre Bewegungen sind nicht mehr wie die tobenden Stürme des Winters, sondern wie die Wehen des kommenden Frühlings, wenn ein schmerzlich süßer Hauch durch die ganze Natur zittert und alle Wesen von innerer Wärme wie aufgelöst scheinen, indeß sie zu ihrer höchsten Lebensenergie sich vorbereiten. Denn indem nun die zusammenziehende Kraft ihr Leben innerlich freigibt, der Zorn ohnmächtig wird und allen Willen und mit ihm das Vermögen zur Contraction verliert, äußerlich aber, oder der That nach, als die ewige Kraft des allein von Natur unsterblichen Wesens doch nicht aufhören kann, schaffend, contrahirend zu seyn: so ist jetzt auch in Ansehung

des Urwesens jener Moment des höchsten Drangs der Kräfte erreicht, da es unermöglich in sich zusammenzuziehen oder zu zeugen, außer sich das ihm ähnliche, damit aber ein von ihm Unabhängiges, Selbständiges erzeugt.

(105) Was könnte aber die zusammenziehende Urkraft anders aus sich zeugen, als das, dessen die Wesenheit begehrt, durch deren Verlangen sie allein in jenen Widerstreit versetzt wurde, das ihr ähnliche, die reinste Liebe! Wie im Herzen die Liebe, so wird aus dem Mittelpunkt der Contraction des ewigen Vaters der ewige Sohn geboren.

Nun ist der Wunsch der Liebe erfüllt. Zum erstenmal erkennt sie die zusammenziehende Kraft als einig mit ihr selbst. Denn sie selbst, die reine Lauterkeit für sich, vermag weder zu zeugen noch zu schaffen; dazu bedurfte sie der zusammenziehenden als der allein wirkenden und zeugenden Kraft, die darum in sich eben so ewig ist wie sie. Aber sie sollte doch nur zeugende Kraft, also, in dem Existirenden selbst, nicht um ihrer selbst willen seyn. Darum stritt die Liebe gegen sie, bis sie innerlich überwunden sich wirklich zur Zeugung entschloß. Jetzt ist das Verlangen der innern Liebe gestillt; von nun an läßt sie die zusammenziehende Kraft ruhig gewähren. Denn es darf die zusammenziehende Kraft nicht aufhören, sondern muß ewig fortwirken, damit ewig der Sohn aus dem Vater gezeugt und ewig die väterliche Kraft durch den Sohn entfaltet werde, und aus (106) dieser Zusammenwirkung die ewige Wonne des Ueberwindens und des Ueberwundenwerdens entstehe. Der Sohn ist nicht des Vaters Gegensatz, sondern seine Lust und Liebe, wie, um ein schwaches Gleichniß zu geben, es uns Wonne ist, den Freund zu finden, der unser für sich verschlossenes Inneres zum Aufschließen, zum Sich-Aussprechen bringt, oder der uns endlich das Wort gibt, das alle Widersprüche unseres Lebens löst. Denn nur mit dem Sohn fängt das Selbstverstehen und die Unterscheidung in dem Vater an, wie schon ein älterer Schriftsteller sich ausdrückt: Der Sohn ist die Gränze der väterlichen Tiefe und der Quellbrunn der verständlichen Dinge.

Unmittelbar nämlich, durch das bloße Daseyn des Sohns, wird nicht der Vater zwar, aber die väterliche auf Indifferenz der Kräfte

und Verschlossenheit gehende Einheit als nichtsehend, zwar nicht in sich selbst, aber doch in Bezug auf den Sohn, gesetzt. Was aber sehend in sich beziehungsweise auf Anderes als nichtsehend gesetzt ist, ist als vergangen gesetzt. Also durch die Zeugung des Sohns tritt die dunkle Urkraft des Vaters selbst in die Vergangenheit zurück und erkennt sich als vergangen in Bezug auf ihn. Aber so wie die zusammenziehende Kraft in die Potentialität, (107) Vergangenheit, Innerlichkeit zurückgetreten (als erste Potenz wirklich gesetzt) ist, hört der Widerspruch der Liebe gegen sie auf, denn sie ist in ihrem wahren Verhältniß. Nun kann sie immerfort innerlich wirken und die Liebe erfreuet sich ihres Wirkens: denn nur durch ihr Wirken ist der ewige Sohn, in welchem jetzt die Liebe des Vaters ruht, nicht mehr ansahend den Streit der vorigen Zeiten. Die beiden Principien sind nun zuerst in Freiheit gegeneinander gesetzt; und erfreuen sich der gegenseitigen Unabhängigkeit, da sie doch zusammen nur Eine Natur ausmachen.

Der Sohn ist der Verfühner, der Befreher und Erlöser des Vaters, und wenn die väterliche Kraft vor dem Sohne war, so war sie nicht weniger auch vor dem Vater; denn der Vater selbst ist nur in dem Sohn und durch den Sohn Vater. Daher der Sohn auch wieder Ursache von dem Seyn des Vaters ist und hier vorzugsweise gilt jene den Achemisten bekannte Rede: des Sohnes Sohn ist der des Sohnes Vater war.

Es beginnt mit dem Sohn die zweyte Epoche, die Zeit der Gegenwart, der herrschenden Liebe. Jenes oben ausgesprochene Gesetz, daß dieselben Kräfte, welche innerlich zusammenwirken, (108) äußerlich unabhängig von einander werden und als herrschende Mächte jede ihre eigne Zeit haben, dieses große Gesetz alles Lebens ist hier in dem höchsten der Fälle bekräftigt.

Die erste Wirkung des Sohns in Ansehung der väterlichen Kraft ist, daß er die Einheit des Sehns und des Sehenden in ihr überwindet, welches nicht möglich ist, ohne auch in jedem von diesen für sich das Sehende oder Wesen in Freiheit zu setzen gegen das Sehnen.

Denn sowohl im Seyn als im Sehenden war das Wesen, aber in beiden auf entgegengesetzte Art.

Im Sehenden war es dadurch unfrey, daß es als Subjekt der zusammenziehenden Kraft und dadurch selbst als zusammenziehend gesetzt wurde, da es seiner Natur nach ausfließende und mittheilende Kraft ist.

Im Seyn hingegen war es dadurch unfrey, daß es zusammengezogen und in so fern als Objekt gesetzt war.

Nun beruht die Einheit zwischen dem Sehenden und dem Seyn eben darauf, daß das Wesen im Sehenden als Subjekt, im Seyn als Objekt gesetzt ist. Mithin kann jene Einheit nicht ⁽¹⁰⁹⁾ aufgehoben werden, ohne daß zugleich im Sehenden und im Seyn das Wesen frey wird gegen das Seyn oder von der zusammenziehenden Kraft.

Das Verhältniß, in welchem sich das Wesen zur contrahirenden Kraft im Sehenden befindet, können wir uns nicht besser vorstellen, als durch das Verhältniß, worein das an sich freye und lautere Gemüth gegen einen bestimmten Willen gesetzt ist, der sich in ihm erzeugt: denn obwohl in ihm entsprungen, nimmt er doch bald das Gemüth selbst gefangen, so daß auch dieses in Bezug auf ihn seine Freyheit und Lauterkeit verliert. Frey von ihm wird es aber, wenn nun vielmehr dieser Wille nach innen, in die Verborgenheit zurücktritt, das Gemüth dagegen wieder frey ausfließen und sich mittheilen kann.

Eben also auch wird das Wesen im Sehenden nur in dem Verhältniß frey, als die contrahirende Kraft, der andre Wille, der es zum Subjekt von sich machte, überwunden und somit als Inneres, als latent und beziehungsweise als Subjekt gesetzt wird, indeß das Wesen als das Umfangende, Einschließende von ihm nach außen kommt und wieder frey ausfließende Liebe wird.

⁽¹¹⁰⁾ War das Wesen im Sehenden dadurch unfrey, daß es als Subjekt gesetzt war, da es an sich oder seiner Natur nach über allem Subjekt ist: so ist es im Seyn dadurch unfrey, daß es in Bezug auf die verneinende Kraft Objektives, Nichtsehendes ist, da es beziehungsweise auf diese vielmehr sehendes seyn sollte. Also wird die Befreyung des Wesens im Seyn darin bestehen, daß hier vielmehr das Wesen immer mehr als sehendes oder gegenwärtiges (in so fern Subjektives), das Seyn oder die verneinende Urkraft dagegen immer mehr als be-

ziehungsweise nichtsehendes, vergangenes (in so fern Objektives) gesetzt wird.

Denn nicht absolute Trennung der Kräfte soll die Scheidung seyn, nicht Zerreißung des anfänglichen Bandes der Einheit; wäre dieß, so würde die ewige Kraft des Vaters nicht überwunden in Liebe, sondern vernichtet. Nur Lösung soll die Scheidung seyn, durch welche jedes Princip unabhängig von dem andern oder in seine eigene Freyheit gestellt wird. Wir werden diese Lösung am richtigsten ansehen, wenn wir sie als Artikulation des erst stummen Bandes der Existenz betrachten, wodurch dieses in das vernehmliche, sprechende Wort verwandelt wird, ⁽¹¹¹⁾ in welchem Selbst- und Mitlauter nicht getrennt, sondern nur in das gehörige, aussprechliche Verhältniß zu einander gesetzt sind.

Nun verwirklicht sich der Sohn in dem Verhältniß, als er die dunkle Kraft der Indifferenz in dem Vater überwindet, d. h. in dem Verhältniß, als er das Band artikulirt. Daher ist der Sohn in seiner Verwirklichung nichts anders als das lebendige, artikulirende Wort selbst, und hinwiederum das lebendige Wort nichts anders als der Sohn in seiner Verwirklichung.

Dadurch, daß das Sehende die zusammenziehende Kraft als Inneres oder Subjekt in sich hat, nach außen aber frey ausquellendes lauterer Wesen ist, wird es zum selbständigen, selbstbewußten, sich erkennenden Wesen, und mit einem Wort in's Geistige erhöht. Es ist ein aus sich leuchtendes Feuer, das keines Sehens außer sich bedarf, sondern sich selbst genug ist.

Aber nur durch und in dem Sohn ist das Sehende vom Seyn geschieden und in's Geistige erhöht; wie nur im Sohn der Vater wirklicher Vater ist. In sich selbst aber ist er noch immer was er zuvor war und könnte der Sohn vergehen, so ginge auch das Selbstbewußtseyn des Vaters zurück in jene tiefe Verschlossenheit, von ⁽¹¹²⁾ der wir in uns selbst das schwache Bild finden, wenn sich unser Inneres im finstern, unfreyen, ungeschiedenen Zustand befindet.

In gleichem Verhältniß als das Sehende vom Seyn geschieden wird und in die ewige Selbstgegenwärtigkeit erhöht, wird nothwendig das Seyn als Vergangenheit gesetzt. Aber doch nur als das Seyn kann

es als Vergangenheit gesetzt werden. Das kann nur geschehen, wenn in gleichem Verhältniß das, was in ihm sehendes oder Wesen ist, als gegenwärtig und als sehend gesetzt wird.

Also in jedem von beyden, im Sehenden wie im Sehn, werden die wirkenden Kräfte in das freye und ihrer Natur angemessne Verhältniß gesetzt; in jedem von ihnen ist das lebendige Wort als das frey einende und schaffende Band; jedes von ihnen wird also zu einer Welt für sich entfaltet.

Die Welt, zu der das Sehn entfaltet wird, ist die Natur; die Welt, zu welcher das Seyende, die Geisterwelt.

Natur und Geisterwelt entspringen aus dem gemeinschaftlichen Mittelpunkt Einer und derselben Ureinheit immer gleichförmig, zumal mit einander, durch Einen Akt der ewigen Dualisirung. (113)

Denn die väterliche Kraft hört nie auf zu wirken, so daß die beyden nicht etwa bloß im Anfang, sondern immerfort nur aus dem Vater, entstehen, der darum mit Recht die Einheit der Natur und der Geisterwelt heißt. Ohne die Zusammenziehung des Vaters hört die Natur ganz auf, als das Sehn, das von Anfang an nur in der Contraction und durch sie bestand, mit ihm aber auch das Geistige, das ewig nur wird, indem die contrahirende Kraft überwunden, und als Inneres gesetzt wird.

Aber nur durch den Sohn sind die beyden Welten geschieden; durch ihn sind im eigentlichen Verstand alle Dinge gemacht sowohl in der sichtbaren als unsichtbaren Welt. Könnte er je aufhören zu wirken, so ginge Natur und Geisterwelt wieder zusammen und in die Einheit zurück. Die Frage, durch welche Kraft beyde in der Gegenwart auseinandergehalten sind, ist zum mindesten ebenso wichtig, als die, durch welche sie ursprünglich oder in der Vergangenheit angesehen Eins sind?

Aber sind sie denn nun durch den Sohn schlechthin getrennt und ist überall kein Verhältniß mehr zwischen beyden, außer der väterlichen Einheit; (114) die als tragende Vergangenheit noch immer dem Gegensatz zu Grunde liegt, in dem sie sich befinden? Entsteht nicht eben aus der Geschiedenheit selbst eine höhere Einheit und mußten sie nicht

vielleicht bloß darum geschieden werden, damit jene höhere Einheit entfaltet werde? War die erste auf Urgeschiedenheit beruhende eine bewußtlose und nothwendige: so müßte diese andre aus der Scheidung hervorgehende eine freye und bewußte Einheit sehn.

Um zur Beantwortung dieser Frage zu gelangen, ist es nöthig, auf den ersten Sinn der Scheidung zurückzugehen. Damit aber nicht daselbe auf die nämliche Weise wiederholt werde, wollen wir versuchen, das, was oben mehr in erzählender Form, hier mehr auf dialektische Art auszudrücken.

Da das Sehn oder Objektive sich zum Sehenden im Ganzen wieder als Nichtsehendes verhält: so können wir es als den Gegensatz, das Seyende aber als die Einheit ansehen. Das Existirende, da in ihm Seyendes und Sehn zu höchster Innigkeit verschmolzen, läßt sich als Einheit der Einheit und des Gegensatzes aussprechen, wie wir uns auch oft dieses Ausdrucks bedient haben.

(115) Aber es ist diese noch keineswegs für sich selbst, nur in sich selbst oder verborgener Weise. Es kann in dieser Innigkeit nicht stehen bleiben; jede Existenz dringt weiter zu ihrer Entwicklung; ein jedes Gewächs verlangt nach seiner Fülle, will sprossen, treiben und endlich sich zur Blüthe entfalten. Die Einheit und der Gegensatz in Einem und demselben Wesen wollte das Ewige, das, was es war, auch wieder sehn, d. h. sich selbst offenbar werden als solches. Zu diesem Ende mußten Einheit und Gegensatz geschieden oder selbst entgegengesetzt werden, und bis zu diesem Punkt haben wir auch die Entwicklung geführt.

Aber diese Scheidung oder Entgegensetzung war nicht um ihrer selbst willen; sie war nur, damit das Ewige sich durch sie offenbare als Einheit der Einheit und des Gegensatzes.

Dieses wäre nun nicht dadurch möglich, daß jene in der Existenz eingewickelter Weise schon vorhandene Einheit (die Einheit der Einheit und des Gegensatzes) unmittelbar wieder als Band zwischen beyden einträte; denn da hörte sogleich alle Scheidung auf, es wäre im Grunde wieder, was zuvor war, eine eigentliche Entscheidung wäre nicht erfolgt, die alte Verschlossenheit träte auf's Neu' an die Stelle der Entwicklung.

(116) Der Gegensatz also muß bleiben; Einheit und Gegensatz jedes muß für sich seyn, und – eben in diesem Für-sich-seyn eines jeden und ohne daß es aufgehoben wird muß die Einheit erscheinen.

Dies läßt sich nun bloß gedenken, wenn im Verhältniß der Entgegensetzung beyder in jedem der Geschiedenen für sich die Einheit sich erzeugt, wenn sie also durch einen innern aus jedem besonders gezeugten Einklang und eben darum in der Geschiedenheit und durch sie Eins werden.

Nur so offenbart sich das höchste Wesen der Liebe: denn daß Principien einträchtig sind, die durch eine bindende Kraft dazu gezwungen sind, ist kein Wunder, aber Liebe ist, wenn bey existentieller Unabhängigkeit Freyes zu Frehem gezogen wird.

Aber die Anlage oder Möglichkeit einer solchen freywilligen Einheit muß doch schon in jedem für sich liegen, wann auch undeutlich und unentwickelt. Und in beyden sind ja wirklich dieselben Principien, dasselbe scheidende, und einende Wort. Nicht die Verschiedenheit, sondern nur das umgekehrte Verhältniß der Kräfte in beyden macht den Unterschied. In beyden wird durch den fortgehenden Prozeß die verneinende (117) Urkraft immer mehr als latent gesetzt; aber im Sehenden dadurch, daß sie mehr und mehr Subjekt, im Sehn dadurch, daß sie mehr und mehr Objekt wird. In gleichem Verhältniß als die zusammenziehende Kraft im Sehenden innerlich gesetzt wird, kann die Liebe als frey sich mittheilende Wesenheit ausfließen; und ebenso, in gleichem Verhältniß, wie die zusammenziehende Kraft des Sehns äußerlich gesetzt wird, keimt ihr die Liebe im Herzen und überwindet von innen heraus das harte Aeußere. Dort ist die Liebe das wirkende Aeußere, die zusammenziehende Kraft das latente Innere, das nur ist, damit die Liebe etwas habe, wovon sie gehalten und durch das sie selbständig werde; hier dagegen ist die Liebe das wirkende Innere, die verneinende Kraft das wirkungslose Aeußere. Auf diese Weise ist die Möglichkeit gegeben, daß mit der höchsten äußeren Entgegensetzung die größte innere Einheit verbunden sey. So liegt der Tag in der Nacht, die Nacht im Tage verborgen, nur eins überwältigt durch das andre. So liegt im Guten das Böse, nur verborgen und unwirksam, aber als nothwendiger Halt des

Guten selber; so hinwiederum im Bösen das Gute, ohne welches das erste gar nicht seyn könnte, nur niedergehalten von jenem.

(118) Hier stellt sich also zuerst eine dritte Art der Einheit dar, die jedoch nur die in der Wirklichkeit offenbar gewordne erste, aber von der zweyten auf existentieller Gleichheit beruhenden ganz verschieden ist. Wir werden diese innere Einheit eine wesentliche und qualitative nennen können, da im Gegentheil die Verschiedenheit immer mehr eine bloß äußere, unwesentliche, quantitative wird.

Es ist dieser Begriff von bloß quantitativer Differenz des Sehns und des Sehenden häufig für die Behauptung einer unwesentlichen Differenz der Principien selber gehalten worden, wie denn in solchen Materien von der Mehrzahl schwerlich etwas andres als oberflächliches Ansehen und Beurtheilen erwartet werden kann. Wer nur einige Aufmerksamkeit hat, muß einsehen, daß gerade die bloß quantitative Differenz zwischen Sehendem und Sehn den entschiedensten qualitativen Gegensatz der Principien in ihrer Bloßheit oder für sich betrachtet voraussetzt.

Eben dieser Begriff ist durch den des bloßen Potenzunterschiedes erklärt worden. Denn in dem Sehn z. B. ist auch ein Sehendes; aber im Sehenden als solchen ist wieder das Sehende dieses Sehenden; und wenn jenes in der je- (119) tigen Unterscheidbarkeit der Principien oder als artikulierte Differenz sich durch die Formel $A = B$ bezeichnen läßt: so wäre das in's Geistige und Bewußte erhöhte Sehende durch A^2 auszudrücken.

Also schon durch ihre innere Natur sind sich Sehendes und Sehn, das Geistige von Gott und das von ihm geschiedne Leibliche, Natur und Geisterwelt verwandt. Doch ist dies nur abstrakt gesprochen und als wären beyde stehende Begriffe. Das Wahre ist, daß diese innere Einheit eine mehr und mehr werdende und im Verhältniß der Scheidung sich entwickelnde ist. Denn Natur und Geisterwelt entspringen in stets gleichem Maß aus der ewigen Einheit. In dem Verhältniß als im Sehn die Liebe sehend und aus dem Nichtsehenden erhoben wird, in gleichem Verhältniß wird im Geistigen des Vaters der Zorn latent oder Inneres, die Liebe Aeußeres, Offenbares; und umgekehrt. Aber

eben dadurch werden sie ja auch geschieden; denn untrennbar war das Seyn von dem Sehenden nur durch die wirkende Contraction des Waters. Also werden sie durch eben das, was sie von einander scheidet, zu jener höchsten Einheit gebracht, in der sie als geschiedene sich wieder umfassen und mit dem ganzen Reichthum ihres Inhalts gegenseitig in einander auflösen. Wenn ⁽¹²⁰⁾ nämlich durch den stets fortgehenden Prozeß einer wahrhaft göttlichen Scheidekunst das jetzt noch so tief verborgene Wesen der uranfänglichen Lauterkeit in dem Seyn immer mehr erhoben und als sehend gesetzt wird: so ist die Natur in ihrer letzten Vollendung, obwohl von einer ganz andern Seite her, dem Wesen nach völlig eben das, was das Geistige in Gott zu gleicher Zeit seyn wird; denn in jener wie in diesem wird, obchon auf entgegen-gesetzte Art, die Liebe als das allein Sehende, das verneinende Princip aber als das Nichtsehende gesetzt.

So also werden die beyden Welten durch fortgehende Scheidung immer mehr zu der letzten Einheit vorbereitet, die nur aus dem Inneren einer jeden für sich entwickelt werden kann.

Nicht vorhanden soll diese Einheit seyn; denn die Gegenwart beruht auf dem Gegensatz, ist nur Uebergang von jener anfänglichen tiefverschloßnen Indifferenz zu der letzten und entfaltetsten Einheit. Nur eine immer werdende, sich stets erzeugende und, mit einem Wort, vom gegenwärtigen Standpunkt zukünftige, kann jene Einheit seyn.

Sie ist nicht vorhanden in dem Sinn, daß sie zwischen den beyden Geschiedenen oder objek- ⁽¹²¹⁾ tiv schon gesetzt wäre; aber werden soll sie doch zwischen ihnen, d. h. sie soll der Potenz nach, also subjektiv schon seyn – verborgner Weise soll in den Tiefen der Gottheit die unsichtbare Kraft wohnen, die sich einst zu dieser aus ihrem Einklang der geschiedenen entspringenden Einheit als Wesen oder Subjekt bekenne.

Dieses Wesen, in Ansehung dessen Natur und Geisterwelt, Einheit und Gegensatz, schon jetzt auf höhere obwohl noch nicht äußerlich sichtbare Weise, Eins sind, kann nicht der Vater seyn; denn der Vater ist noch immer die Kraft der ersten Einheit, durch welche Natur und Geisterwelt ineinander und ungeschieden sind; der Sohn aber ist die

Persönlichkeit, welche sie scheidet und welche also nicht zugleich jene seyn kann, die sie als Subjekt wieder verbindet. Jene unsichtbare und in der Gegenwart verborgne Einheit muß also, da sie nur Gott seyn kann, eine von der Persönlichkeit des Waters so wie des Sohns verschiedene, dritte Persönlichkeit seyn, welche zwar in der des Waters, weil er in sich schon Einheit der Einheit und des Gegensatzes war, eingewickelt bereits vorhanden seyn mußte, die jedoch erst durch den Sohn wirklich entwickelt wird, der eben darum die Indifferenz des ⁽¹²²⁾ Waters überwinden, die erste den Gegensatz noch einwickelnde Einheit scheiden mußte. Daher es ganz der Sache gemäß wäre zu sagen, daß diese dritte Persönlichkeit potentiell von dem Vater, aktuell von dem Sohne ausgehe.

Erst durch diese dritte Persönlichkeit ist Gott ein wahrhaft ganzes, geschlossenes in sich vollendetes Wesen; Klar ist zugleich, wie nur in dieser Dreiheit von Persönlichkeiten die höchste Einigkeit des Wesens sich offenbaren kann. Auch diese Persönlichkeit ist kein einzelnes Princip, kein Theil der Gottheit, sondern der ganze Gott, aber im Zustand seiner höchsten, lebendigsten Entfaltung.

Da für diese dritte Persönlichkeit auch das zuvor subjektive, durch die Scheidung in's Geistige erhöhte wieder mit dem Seyn oder Wirklichen Eins ist: so können wir ihr Wesen wohl nicht angemessner ausdrücken, als wenn wir sagen, in ihr sey wieder die uranfängliche Lauterkeit, die absolute Einheit von Subjekt und Objekt, in der höchsten Verwirklichung: in so fern würde sie Geist zu nennen seyn, aber – nicht beziehungsweise, wie das in's Geistige erhöhte, dem Seyn entgegen-gesetzte, Sehende, sondern, wegen ihrer Erhebung über das Sehende wie ⁽¹²³⁾ über das Seyn –, der Geist an sich oder der absolute Geist.

Es sey uns über diese Entwicklung der Gottheit in mehrere Persönlichkeiten ein allgemeines Wort vergönnt.

Als stillstehende Kraft ist Gott nicht zu denken, außer in jenen abgezogenen unlebendigen Systemen, die in anderer Hinsicht fast allgemein verwerflich gefunden werden. Ist in ihm Leben und Persönlichkeit, so ist eine fortschreitende Bewegung in ihm, worinn er

jedoch nur von sich ausgehen und auch nur wieder in sich selbst zurückkehren kann, also zugleich Anfang und Ziel der Bewegung ist. Es ist hier keine arithmetische Progression, kein äußeres Vieles, sondern ein inneres, das aus Einem geht und auch immer Eines oder in sich bleibt. So wie ein Fortschreiten in Gott ist, muß auch eine Folge von Persönlichkeiten zugegeben werden. Denn würde die Handlung, wodurch sich das Ewige zur Schöpfung entschließt, auch als die stetigste Bewegung der Einheit in die Zweiheit vorgestellt, so ginge uns über der Zweiheit die Einheit, und so, bey dem Fortschritt vom Gegensatz zur höheren Einheit, also in die Drehheit, die Einheit und Zweiheit über der Drehheit verloren. Wenn des Fort-⁽¹²⁴⁾ schritts ohnerachtet in Gott keine Veränderung seyn soll: so muß mit der Zweiheit die Einheit und mit der Drehheit sowohl die Einheit als die Zweiheit bestehen, welches ohne verschiedene Persönlichkeiten, die jedem dieser Momente entsprechen, wohl nicht denkbar ist.

Wird die Gottheit nicht gleich in ihrem ersten Zustand als entfaltet gesetzt, so daß es keiner Schöpfung bedarf: so ist also ihr Urzustand der einer Nichtentfaltung: nun kann doch die Kraft, durch welche die Entwicklung verneint und angehalten ist, nicht dieselbe seyn, durch welche sie auch bejaht und eingeleitet wird. Daher es sehr begreiflich ist, daß alle die, welche sich nicht zu jenem Akt der Selbstverdoppelung erheben, die Entwicklung nie weiter zu führen vermögen, als bis zu dem Moment, den wir als Existenz bezeichnen haben, und daß sie von nun an, wenn sie weiter wollen, nichts als Worte vorbringen.

In allen Uransichten der Menschheit, allen Religionen ohne Unterschied, liegt die stille Ahnung jener Folge von Persönlichkeiten, die nothwendig ist, um den Zustand der entfalteten und zugleich beruhigten Schöpfung zu erklären. Denn so läßt nicht allein die Indische Religion ihren höchsten Gott den zweyten, Brama, erzeugen, ⁽¹²⁵⁾ durch welchen die in jenem verborgne Welt erst hervorgezogen wird. Auch in der griechischen Fabel folgte der Herrschaft des Uranos, der uranfänglichen himmlischen Wesenheit, die Herrschaft des Kronos, in dessen Natur zwey Vorstellungen verbunden werden, die der ewig gebährenden, ewig verschlingenden Zeit, des unablässig in sich selbst laufenden Rads

der Geburt, und die der goldenen Zeit, welcher zuletzt immer jene Eintracht der Dinge zum Vorbild diente, in welcher sie vor dem Anfang der jetzigen Zeiten zusammenlebten. Denn es bleibt dem Menschen in dem lebhaftesten Gefühl der Entzweyung mit sich und der ganzen Welt noch die Ahnung, einmal im Ganzen und selber mit das Ganze gewesen zu seyn und der Wunsch ist so natürlich, lieber gleich in dieses zurückzugehen, als durch einen langen Kampf wieder dahin zu gelangen. Den Kronos aber verdrängte sein Sohn Zeus, der Herrscher der Gegenwart, dem nur in der Zukunft ein gleiches Schicksal geweissagt ist. Vor Zeus Herrschaft gab es nur wilde, regellose Geburten, nichts Bleibendes und Bestehendes; mit Zeus aber beginnt das Reich der Form, beginnen die bleibenden ruhenden Gestalten. In der andern Beziehung aber, da die Zeiten Saturns als die Zeiten hoher Glückseligkeit betrachtet wurden, mußte dem Realismus ⁽¹²⁶⁾ der griechischen Religion zufolge diese Verdrängung als Gewaltthat vorgestellt und beklagt werden.

Ueber alle Vergleichung erhaben und einzig ist aber die christliche Idee, besonders in der Art, wie sie die Mehrheit der Personen mit der Einheit des Wesens verbindet, indem dadurch offenbar wird, wie jene fortschreitende Bewegung aus demselben durch dasselbe und in dasselbe geht, also nirgends eine Verwandlung des Wesens statt findet. Vortrefflich sagt schon ein geistvoller Lehrer der ersten Jahrhunderte: Mehrere Naturen annehmen ist hellenisch, nur Eine Person glauben jüdisch; aber die Eine Natur zur heiligen Drehheit entfalten und die Drehheit der Personen wieder in die Einheit des Wesens sammeln, ist die rechteste, die wahrhafteste Lehre.

Die stillen, unsichtbaren Wirkungen des Christenthums sind unstreitig größer und ausgebreiteter als insgemein angenommen wird. Es wäre gewiß nicht ohne Interesse in den bedeutendsten Werken der Wissenschaft und Kunst die sanftredenden Züge aufzusuchen, die sich aus jenem in sie herübergesunden. Schon darum weil durch die Mittheilung von Kindheit auf (wenigstens nach der frühern bessern Erziehungsart) seine Lehren ⁽¹²⁷⁾ für das ganze Leben eine fast unabwiesbare Gegenwärtigkeit erhalten, sind sie der Stoff, woran, ihr

selbst unbewußt, die natürliche Geisteskraft aller tieferen Menschen von Jugend auf sich übt; so mögen sie denn als stiller Reiz auf manches sinnige Gemüth gewirkt und auch dem, welchem das Einzelne fremd blieb, doch das Höhere und Seltnerer mitgetheilt haben, den dem Christenthum so ganz eigenthümlichen Sinn der Menschlichkeit und Natürlichkeit, der grade bey den höchsten Hervorbringungen und Forschungen so wesentlich ist. Denn indem die Offenbarung die erhabensten Dinge in den klarsten und einfältigsten Worten ausspricht, wodurch sie ihm so nahe gebracht werden, daß er über diese Nähe erschrickt, bleibt dem Forscher auch dann, wenn er sie wieder in die wissenschaftliche Ferne gerückt hat, der erste Eindruck: so daß man wohl behaupten kann, ohne das Nicht der Offenbarung würde kein wissenschaftlicher Forscher wagen können, sich den innern Hergang bey den ersten göttlichen Wirkungen so natürlich und mit solchen menschlichen Begriffen vorzustellen, als es nothwendig ist. Denn bey der großen Entfernung, in die wir diese Gegenstände sehen müssen, ist es natürlich, auch die entlegensten und von allem Menschlichen entferntesten Begriffe für sie zu suchen; woher es denn auch ⁽¹²⁸⁾ kommen mag, daß, wie die Geschichte der Philosophie so auffallend zeigt, alle diejenigen unter den Neuern, welche, lediglich dem eignen Eindruck in Ansehung jener Gegenstände folgend, vom Empfangenen der Offenbarung sich so weit als möglich zu entfernen suchten, in ihren Gedanken mehr und mehr sich verfliegen und zuletzt ganz in's Leere und Nede geriethen. Ich bekenne nicht ungern, daß kein menschliches Buch noch irgend ein anderes Mittel meine Ansichten so gefördert, als die stille Anregung jener Schriften, welche ihre Tiefe bey der höchsten Klarheit, wundervolle Uebereinstimmung auch in einzelnen nur wie verloren scheinenden Aeußerungen und die nur dem Kenner fühlbare Schärfe in den scheinbar unfaßlichsten Dingen schon allein zu dem Rang göttlicher Bücher erheben würde. Von ihnen habe ich zuerst gelernt, das, zu dessen Erkenntniß ich von Jugend auf den heftigsten Trieb fühlte, endlich auf die menschlichste Weise zu suchen und die überfliegenden Gedanken auf das natürliche Maß menschlicher Begreiflichkeit zurückzubringen.

Damit will ich aber nicht sagen, daß die Uebereinstimmung absichtlich gesucht worden: denn wer der reinen Wissenschaft folgt, ist am wenig- ⁽¹²⁹⁾ sten fähig, sich irgend etwas bloß äußerlich anzueignen; für ihn muß auch ein göttliches Wort verloren sehn, so lange nicht aus eigener Brust ein innerlich gezeugter Wiederhall ihm antwortet. Auch zweifle ich, ob ohne eine solche fortschreitende Bewegung, wie sie vielleicht nur durch die Wissenschaft entwickelt werden kann, die christliche Idee begreiflich vorzustellen ist. Auch hier ist der lebendigen Einsicht nicht wenig durch die Art geschadet worden, alles dogmatisch-hart und schroff, sagweise, hinzustellen, indeß die Offenbarung alles im Werden und in der Bewegung darstellt, und z. B. nirgends die Idee der Dreieinigkeit als Dogma ausspricht, sondern den Vater in der Zeugung des Sohns, den Sohn im Gezeugtwerden und im Aussprechen des Vaters, den Geist im Ausgehen von beyden oder doch vom Vater vorstellt. Wir wissen wohl, was zur Erklärung hievon dient, daß nämlich die christliche Lehre sich von Anfang im Kampf gegen frühere Religionsarten und gegen einheimische Feinde entwickeln mußte, wo Glaubensbekenntnisse, bestimmte Lehrbegriffe oder Symbole nothwendig wurden. Wenn auch späterhin der Protestantismus, der seiner Natur nach ein beständiger Streit gegen das unbewegliche sehn sollte, eine lebendigere, frehere ⁽¹³⁰⁾ Entwicklung hätte erwarten lassen, so mußte doch auch er dem äußeren Verhältniß unterliegen. Denn da seine Befenner frühzeitig über ihren Glauben angefochten, vernommen, ja sogar zu öffentlichem Verhör gezogen wurden: so war es unvermeidlich, denselben auf Artikel und feste Sätze zurückzubringen, eine traurige Wirkung aller Polemik, vor der sich jede Lehre zu hüten hat, obgleich die Meister sie erst durch Erfahrung kennen lernen.

Bey ganz veränderten Verhältnissen scheint aber die Zeit gekommen, wo die freie, lebendige Entwicklung des Christenthums, dessen lang' erwartete Wiedergeburt offenbar nahe ist, mit Ruhe und zugleich mit der Erwartung unternommen werden könnte, daß es in dieser menschlicheren Gestalt auch die menschlichen Herzen aufs Neue gewinnen und der ganzen Ansicht der Dinge und Verhältnisse eine völlig andere Richtung geben könnte.

Es gehört zwar zu den gewöhnlichen Bestimmungen der christlichen Lehre, daß die Ordnung der Personen in Gott keine Ordnung der Zeitfolge, noch selbst der Unterordnung sey. Allein die Verneinung einer Folge in der Zeit würde keineswegs die Verneinung der Folge überhaupt in sich schließen; was aber das bestimmte Ver-⁽¹³¹⁾ hältniß des Vaters zu dem Sohne betrifft, so ist die väterliche Kraft wohl eher denn der Sohn, aber eben dieselbe ist auch eher denn der Vater; denn zwischen beyden ist ein vollkommenes Wechsel-Verhältniß und vor dem Sohne ist auch der Vater nicht, sondern nur die verschlossene, verborgene Natur der unentfalteten Gottheit. Zwischen dieser aber und der in die drei Persönlichkeiten entfalteten Natur der Gottheit ist keine Folge der Zeit. Wäre aber auch der Sohn als der Sohn nothwendig dem Vater sofern er der Vater ist untergeordnet, so würde sich doch diese Ungleichheit unmittelbar dadurch aufheben, daß in anderer Beziehung der Sohn auch wieder über dem Vater ist, wie der Geist, ob er gleich von Vater und Sohne ausgehend beyde vorauszusetzen scheint, in anderer Beziehung über beyden ist; woraus erhellt, daß jede Unterscheidung unmittelbar sich wieder auflöst in die überschwengliche Einheit des Wesens.

Jede andre Vorstellung, dergleichen auch zu unsrer Zeit, nachdem die Wissenschaft dieser Idee wieder näher gerückt, manche ausgeborn worden, scheint die drei Personen nur als drei Partikeln oder Principien der Gottheit zu begreifen, wo es nöthig wäre, Gott selbst gleichsam noch als ein⁽¹³²⁾ Viertes zu setzen. Eine solche Vorstellung wäre unter andern, wenn man jenes in's Geistige erhöhte Sehende, (das A²) für den Geist ausgeben wollte; denn jenes Sehende ist immer noch der durch den Sohn nur verklärte Vater; eben so das Sehende (das A = B) immer noch das durch den Sohn nur vom Sehenden geschiedene, von der väterlichen Kraft aber stets gehaltene Sehende des Vaters: der Sohn ist nicht etwas (ein Theil) von dem Vater, sondern er ist das, was im Ganzen des Vaters, in beyden Principien (im A² wie im A = B), die Einheit überwindet, also selbst auch wieder ganze Person; und das nämliche wäre auf dieselbe Weise von dem Geiste zu zeigen. Daher ob es gleich in gewissem Betracht für möglich gehalten werden könnte,

auch die drei Personen wieder als drei Potenzen auszudrücken und z. B. den Vater als erste, den Sohn als zweite, den Geist als dritte Potenz zu setzen, bey genauer Erwägung diese Vorstellung doch als unpaffend erklärt werden muß, indem der Potenzenunterschied nur innerhalb einer jeden Person möglich ist, auf sie selber aber, der vollkommenen Gleichheit und Ganzheit ihres Wesens halber, keine andre als schiefe Anwendung leidet.

Wir haben uns schon mehrmals den Ausdruck erlaubt, die väterliche oder contrahirende⁽¹³³⁾ Kraft werde mehr und mehr als vergangen oder latent gesetzt. Hiermit wurde die Meynung ausgedrückt, daß sie nicht zumal, nicht gleichsam mit Einem Schlag überwunden werde. Nun sind zwar die beyden Wirkenden in gegenseitiger Unabhängigkeit von einander; aber die contrahirende Kraft des Vaters ist an sich selbst eine blinde Kraft, und inwiefern der Vater durch den Sohn in's Geistige oder Bewußte erhöht ist, in so fern und in so weit ist sie überwunden, also als nichtwirkend gesetzt. Demnach kann das Bestimmende jenes Widerstandes nicht in der contrahirenden Kraft des Vaters noch überhaupt im Vater als solchem liegen: es kann aber eben so wenig in dem Sohne liegen; denn dieser hat kein andres Wollen oder Verlangen, als dieses, den Vater zu scheiden und also die auf Indifferenz gehende Kraft in ihm zu überwinden. Da sonach die Bestimmende weder in dem Vater noch in dem Sohne seyn kann, so kann es nur außer ihnen liegen; in dem Geiste. Der Geist ist frey von dem Vater und dem Sohne, in dem Sinne, wie auch diese frey und unabhängig von einander sind; aber er ist zugleich die wesentliche, freye und bewußte Einheit beyder, oder in ihm wohnt das gemeinsame Bewußtseyn des Vaters und des Sohns. Denn der Geist, als das durch⁽¹³⁴⁾ Vater und Sohne nur verwirklichte Wesen der uranfänglichen Lauterkeit ist an sich die reinste Besonnenheit, die höchste Freyheit, der lauteste Wille, der, ohne sich zu bewegen, alles bewegt und durch alles geht. Also ist er zugleich der gemeinsame Wille beyder, oder er ist der Wille, in dem beyde Eins sind. Darum kann weder der Vater in Bezug auf den Sohne,

noch der Sohn in Bezug auf den Vater anders wirken, als nach dem freien Willen des Geistes.

Wäre in der Kraft des Vaters kein Widerstand, wäre also alles, was Sehn ist, gleich und zumal als vergangen, alles Sehende als gegenwärtig und damit jene in der Zukunft liegende höchste Einheit beider als wirklich gesetzt: so wären alle drei Persönlichkeiten in höchster Klarheit in einander, es wäre keine Zeit, sondern absolute Ewigkeit.

Nun wird aber angenommener Massen das Sehn nicht zumal noch ohne Widerstand überwunden.

Hiedurch entsteht also ein fortwährendes Ringen zwischen dem das Sehn als vergangen und zwischen dem es als gegenwärtig sehenden Princip; oder, da die Gegenwärtigkeit des Sehns auf der Einheit der Kräfte beruht, seine Ver-⁽¹³⁵⁾gangenheit auf der Befreyung des Sehenden von ihm, so entsteht ein fortwährendes Ringen zwischen dem die Einheit und zwischen dem die Zweyheit sehenden Princip.

Da aber in diesem Ringen doch beständig eine Zweyheit, also das Sehende in gewissem Grad als gegenwärtig, das Sehn in gewissem Grad als vergangen, die vollkommene Dualisirung aber, (welche unmittelbar in die letzte und höchste Einheit übergeht), mehr oder weniger als zukünftig gesetzt wird: so entsteht dadurch in jedem Augenblick Zeit, und zwar als ganze Zeit, als Zeit, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dynamisch auseinander gehalten, aber eben damit zugleich verbunden sind.

Da jedoch dieses Verhältniß nicht bleiben kann, indem das Sehn immer mehr überwunden wird: so folgt auf jede so gesetzte Zeit eine andre Zeit, durch welche wieder jene als vergangen gesetzt wird; oder es entstehen Zeiten.

Ein Ursprung oder Anfang der Zeit, der wie der Anfang keines Lebens ohne kräftige Differenzirung und eine wirklich polarische Entgegensetzung gedacht werden kann, ist nach jeder mechanischen Ansicht unbegreiflich. Wenn, wie insgemein angenommen wird, die Zeit nur Eine⁽¹³⁶⁾ Richtung hat: so müßte ihr widersprechender Weise verflattet seyn, vor sich selbst herzugehen und gleichsam vorauzu-

schießen, aber ohne noch Zeit zu seyn; jenes, weil jede werdende Zeit eine gewesene schon voraussetzt, dieses weil sonst kein eigentlicher Anfang wäre. Ist es an dem, (wie es denn allerdings ist), daß jeder Anfang der Zeit eine schon gewesene voraussetzt: so muß der Anfang, der wirklich Anfang ist, den Ablauf derselben nicht erst zu erwarten haben, sondern sie muß gleich anfangs vergangen seyn. Ein Anfang der Zeit ist also undenkbar, wenn nicht gleich eine ganze Masse als Vergangenheit, eine andre als Zukunft gesetzt wird; denn nur in diesem polari-schen Auseinanderhalten entsteht jeden Augenblick die Zeit.

Ein solcher Anfang ergiebt sich aus der hier entwickelten Ansicht von selbst. Folgendes sind die Hauptmomente der ganzen Genealogie der Zeit, wie sie im bisherigen vorbereitet worden.

Das Wesen oder die eigentliche Kraft der Zeit liegt im Ewigen. Denn die urreste lautere Wesenheit ist nicht einmal als das Ewige anzusehen, indem sie vielmehr die Ewigkeit selber ist. In ihr ist auch nicht einmal eine Vorherbestim⁽¹³⁷⁾mung der Zeit, sie ist schlechthin über der Zeit. Aber das Existirende ist schon das Ewige; die Einheit, die in ihm ist, ist nicht mehr die lautere, stille, sondern die reale, die wirkende Ewigkeit. Denn in ihm sind bereits Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verborgener Weise als Eins gesetzt; die Vergangenheit durch das Sehn, die Gegenwart durch das Sehende; aber auch jene höchste und letzte Einheit (die Einheit der Einheit und des Gegen-satzes) lag ja schon verschlossener oder eingewickelter Weise in ihm.

Aber auch das Ewige ist, wie bereits früher bemerkt worden, für sich nur der Anfang des Anfangs, noch nicht der wirkliche Anfang. So ist das Samentorn zwar die Möglichkeit des Anfangs der Pflanze, aber noch keineswegs der Anfang selber.

Wirklicher Anfang kann nur von absoluter Freyheit kommen. Die Liebe ist es, die in jener ersten verschlossenen Einheit auf Scheidung bringt. Aber auch sie ist nur noch ein Suchen des Anfangs ohne ihn finden zu können. Alle Verworrenheit, der ganze chaotische Zustand, in dem sich unser Inneres bey jedem Anfang eines neuen Bildungsprozesses befindet, entspringt aus dem Suchen und Nichtfindenkönnen des Anfangs. Der gefundene⁽¹³⁸⁾ Anfang ist das gefundene Wort,

durch das aller Widerstreit gelöst wird. Dieß gilt auch für jenen Zustand des Widerspruchs und des Streits, in den das Existierende durch die Liebe mit sich selbst gesetzt wird. Darum heißt es: Im Anfang war das Wort.

Inwiefern nun der Zustand friedlicher aber völlig innerlicher Einheit dem Zustande des Widerspruchs vorausgehend gedacht werden muß, in so fern könnte es möglich scheinen, zu fragen, wie früh oder spät das Verlangen nach Offenbarung sich in jener Einheit geregt und auf die Scheidung dringend den Zustand des inneren Streits veranlaßt habe?

Aber wer sich recht jene Tiefe der Indifferenz und Verslossenheit in dem Ewigen vergegenwärtigt, wer es eingesehen und verstanden hat, daß sie nicht wirklicher Anfang seyn kann: der wird auch begreifen, daß jenes erste Wirken der Liebe absoluter Anfang ist, indem kein vorhergehendes zu ihm in einem realen Verhältnisse stehen kann. Denn ob wir gleich das Wesen in jener Indifferenz das erste Wirkliche genannt, so ist es doch eben darum, weil erstes Wirkliches, nur Wirkliches in sich, aber beziehungsweise auf andres nur Samentorn, nur erste Möglichkeit des ⁽¹³⁹⁾ wirklichen Sehns und geht daher diesem, zwar der Potenz oder dem Begriff, aber keineswegs der That nach voran. Sollten wir den Anfang jenes Wirkens nach der Dauer des Zustandes anfänglicher Eintracht bestimmen, so müßte dieser Urzustand selbst schon der einer aktuellen (entfalteten) Existenz gewesen seyn, nicht der einer gänzlichen Versunkenheit in sich selbst, die nach außen wie völlige Wirkungslosigkeit ist. Also ist hier nichts denn ein bodenloser Abgrund der Ewigkeit, da kein Maß anwendbar, kein Ziel und keine Zeit bestimmbar ist; und ist auch jenes Suchen des Anfangs kein anderes, denn ein ewiges, aus sich selbst entspringendes, Suchen.

Haben wir uns erlaubt, jenem Urzustand in Worten eine Dauer zu geben, so war dieß nur bildlich oder mythisch nicht wissenschaftlich zu nehmen.

Wer uns entgegenhält, daß wir die Herkunft der Welt durch lauter Wunder erklären, der sagt eben damit das Rechte. Glaubt denn irgend wer, daß die Welt ohne ein Wunder, ja ohne eine Reihe von Wundern

habe entspringen können? Bis zur Geburt des Sohns ist alles Wunder, alles Ewigkeit. Nichts entspringt durch Wirkung eines Vorhergehenden, sondern alles auf ewige Weise.

⁽¹⁴⁰⁾ Wird der Wille, der nichts will, als das Höchste, zugestanden, so gibt es aus ihm keinen Uebergang; das erste ihm Folgende, der Wille der Etwas will, muß sich selbst erzeugen, absolut entspringen. Und so wenn das Ewige Ewiges ist kann es allem Folgenden nur der Möglichkeit nach vorangehen. Also muß auch der Anfang der Sehnsucht in ihm absoluter Anfang seyn.

Mit jener ersten Scheidung, in der die Liebe den Anfang sucht, aber nicht findet, ist im Ewigen schon eine innre Zeit gesetzt; denn Zeit entsteht unmittelbar durch Differenzirung der in ihm nicht bloß als Eins, sondern als äquipollent gesetzten Kräfte. Aber zubörderst ist diese Zeit keine bleibende, geordnete Zeit, sondern in jedem Augenblick durch neue Contraction, durch Simultaneität bezwungen, (die in diesem Streit schon als Raum ausfließt), muß sie dieselben Geburten, die sie so eben gezeugt, wieder verschlingen; sie ist eben darum auch keine Zeit, die ihren wirklichen Anfang finden, die ausgesprochen, offenbar werden könnte, und kann in so fern die anfanglose und, weil sie nur im Ewigen ist und nicht äußerlich werden kann, die ewige Zeit heißen –; behdes, wie leicht einzusehen, in einem ganz andern Sinne, als diese Ausdrücke sonst gebraucht worden.

⁽¹⁴¹⁾ Die Zeugung des Sohns durch die väterliche Kraft ist das erste reale Verhältniß; mit dieser ist aber auch der erste wirkliche Anfang. Darum ist das Sehns des Sohns mit dem Anfang Eins und umgekehrt.

Nur durch eine zweyte von der ersten verschiedene Persönlichkeit, welche die Simultaneität der Principien in ihr entschieden aufhebt, das Sehns als erste Periode oder Potenz, das Sehende als Gegenwart und die in der ersten ebenfalls eingeschlossene wesentliche und freye Einheit beyder als Zukunft setzt, nur durch eine solche kann auch die im Ewigen verborgne Zeit ausgesprochen und geoffenbart werden, welches dann geschieht, wenn die Principien, die in ihm als Potenzen

des Sehns coexistirend oder simultan waren, als Perioden hervortreten.

Nun zuerst ist der wirkliche Anfang gefunden, auch ein Anfang der Zeit; und der Welt inwiefern diese die jedesmalige Gestalt des göttlichen Lebens nicht an sich zwar, aber in seiner Offenbarung ist. Aber dieser Anfang ist nicht Anfang, der aufhören könnte Anfang zu seyn, sondern immer gleich ewiger Anfang. Denn noch jeden Augenblick wird der göttliche Sohn geboren, durch den die Ewigkeit in Zeit aufgeschloffen und ausgesprochen wird; diese Zeugung ist keine vorübergehende, die einmal geschehen aufhörte, sondern eine ewige und stets geschehende Zeugung. Jeden Augenblick wird wie im ersten die Strenge und Verschlossenheit des Vaters überwunden, und dieser Akt, da er stets und allein eine Zeit in den Dingen setzt, ist nicht nur einmal, sondern immer und seiner Natur nach ein vorzeitlicher Akt.

Dieser Akt, sagten wir, setze eine Zeit in den Dingen. Die anfangende Zeit ist nämlich in Bezug auf die Dinge oder die Welt keineswegs als eine äußere zu denken, so daß die Dinge oder die Welt in ihr anfangen oder existirten. Es ist die Natur der Welt, (im oben bestimmten Sinn, da sie nicht mit dem All gleichbedeutend ist, welches nur das Eine seyn kann und zwar sofern es das Eine ist), die Natur der Welt, in diesem Sinn, ist, anfänglich zu seyn. Aber dieser Anfang ist kein Anfang in der Zeit. Die fast für allgemein anzunehmende Täuschung, als wäre die Welt oder doch jedes Ding in der Zeit, läßt sich leicht auflösen. Nicht nur dieses oder jenes Ding, z. B. der Weltkörper oder das organische Gewächs; schlechthin jedes hat seine Zeit in sich selbst, ob sie gleich in den hier genannten entfalteteter, ausgesprochenner ist als in den andern; ja sollte irgend ein Ding durch den hohen Grad seiner Unge-schiedenheit ohne lebendige innre Zeit scheinen, so unterliegt es wenigstens keiner außer sich; kein Ding hat eine äußre Zeit, sondern jedes nur eine innre, eigne, ihm eingeborne und inwohnende Zeit. Der Fehler des Kantianismus in Bezug auf die Zeit besteht darin, daß er diese allgemeine Subjektivität der Zeit nicht erkennt, daher er ihr die beschränkte gibt, wodurch sie zu einer bloßen Form unserer Vorstellungen wird. Kein Ding entsteht in der Zeit, sondern in jedem Ding

entsteht die Zeit auf's Neue und unmittelbar aus der Ewigkeit, und ist gleich nicht von jedem zusagen, es sey im Anfang der Zeit, so ist doch der Anfang der Zeit in jedem, und zwar in jedem gleich ewiger Anfang. Denn es entsteht jedes Einzelne durch dieselbe Scheidung, durch welche die Welt entsteht, und also gleich anfangs mit einem eignen Mittelpunkt der Zeit. Auch seine Zeit ist in jedem Augenblick seine ganze, und nach Zeiten werdend wird es doch nicht in der Zeit. Nur dadurch, daß außer ihm andere Wesen sind, die ebenfalls eine Zeit in sich selber haben, wird eine Vergleichung seiner Zeit mit der Zeit anderer möglich. Hiedurch erst, nämlich durch Vergleichung und Messung verschiedner Zeiten entsteht jenes Scheinbild einer abstrakten Zeit, von welcher wohl zu sagen ist, sie sey eine bloße Weise unseres Vorstellens, nur nicht eine nothwendige und angeborne, sondern eine zufällige und angenommene. Und gegen dieses Scheinbild gehen denn alle Einwürfe, die von jeher gegen die Realität der Zeit sind erhoben worden.

Die Frage, ob die Welt von unendlicher Zeit her, oder ob sie seit einer bestimmten Zeit existire? ist zu allen Zeiten aufgeworfen worden, ein Beweis, daß die rechte Antwort, so einfach sie auch dem, der sie gefunden, zu seyn scheint, noch nie gegeben worden. Denn daß der Begriff einer unendlichen Zeit ein ungerheimer Begriff sey, davon ist jeder leicht zu überführen; und dennoch kommt der menschliche Verstand immer wieder dahin, so lange nicht seine Wurzel ausgerissen worden. Diese liegt in dem Obigen, daß jeder Anfang der Zeit eine schon gewesene Zeit voraussetzt, die nach dem gemeinen mechanischen Begriff der Zeit nicht aus einer vorhergehenden Einheit gleich als Vergangenheit (als absolute Gewesenheit) ausgeschieden, sondern nur als wirklich verfloffen gedacht werden kann; daher dann vor jeder möglichen Zeit eine andre als verfließend und so allerdings nie und nimmer ein Anfang der Zeit gedacht werden kann.

Wenn nun aber nach der von uns gegebenen dynamischen Erklärung ein Anfang der Zeit durch Dualisirung gar wohl zu denken ist: so kann doch nicht wieder gefragt werden, seit wann die Zeit angefangen habe, oder: wie lang jetzt schon die Zeit daure? nicht, als wäre

die Zeit nicht in jedem Augenblick in bestimmte Gränzen eingeschlossen, sondern darum, weil die Zeit in jedem Augenblick ganze Zeit, d. h. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist, die nicht von der Vergangenheit, nicht von der Gränze, sondern vom Mittelpunkt anfängt und in jedem Augenblick der Ewigkeit gleich ist. Denn weil jeder Augenblick die ganze Zeit ist, so könnte nur gefragt werden – nicht: wie viele Zeit ist schon verfließen? sondern –: wie viele Zeiten sind schon gewesen? wo sich dann leicht ergibt, daß dieser Zeiten, weil jeder Augenblick eine ist, nach innen eine wahre alle Zahl übertreffende Unendlichkeit seyn kann, (wie in jedem Theil der Materie diese innere, dynamische, Unendlichkeit ist), ohne daß darum eine nach außen gränzen- oder endlose Zeit angenommen werden könnte.

(146) Nicht durch diskrete, sich succedirende Theile Einer Zeit, sondern nur dadurch, daß die Zeit in jedem Augenblick die ganze ist und die ganze stets der ganzen folgt, ist jene sanfte Stetigkeit zu begreifen, die man durch das Bild eines Zeitflusses auszudrücken suchte. Nun muß diese Folge von Zeiten doch wohl selbst zeitlos seyn, und kann also nicht wieder nach irgend einer Zeit gemessen oder bestimmt werden. Es erscheint daher nach dieser Ansicht auch der bekannte Satz des sogenannten Criticismus, den er allein seiner mechanischen Erklärung des Verstandesgebrauchs zulieb erfunden, daß nämlich keine reale Folge ohne Zeit gedacht werden könne, nichts weniger als begründet, wie ihm denn selbst die sinnliche Erscheinung widerspricht. Denn auch da, wo nach den gewöhnlichen Begriffen Ursache und Wirkung im Spiel ist, tritt keineswegs eine Zeit zwischen beyde. Die Kreise, die ein in's Wasser geworfenes Steinchen hervorbringt, sind mit der Wirkung ihrer Ursache zumal da; so an Ort und Stelle der Donner mit dem Blitz. Ueberhaupt aber scheint bey jeder Verursachung ein jenem ersten Zeit-Erzeugungs-Prozeß ähnlicher dynamischer Prozeß vorzugehen, und die Priorität auf Seiten der nur so genannten Ursache ebenfalls ein als-vergangen-gesetzt wer- (147) den durch die Wirkung zu seyn; ein Gedanke, dessen Anwendung auf das allgemein bekannte Draufgehen oder Erlöschen der Ursache in der Wirkung, auf die Gesetze der Mittheilung des Stoßes und ähnliche Dinge wir andern überlassen müssen.

Wir beschäftigen uns hier mit einer Materie, die von jeher zu den dunkelsten gerechnet werden; und obwohl überzeugt, ihr ein neues Licht gegeben und Fragen beantwortet zu haben, die man kaum anzuregen wagte, wollen wir doch unsre Gedanken für nichts weniger als vollendet oder vollständig ausgeben. Noch manches Wunderbare läßt sich hier finden, noch Manches, was dem von uns angedeuteten zur Ergänzung, zur größeren Schärfung dienen kann.

Was heißt es denn nun, wenn gesagt wird: jede mögliche einzelne Zeit sey die ganze Zeit? Wir meinen damit nicht bloß, daß sie in sich ganz sey, weil sie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zumal enthält. Wir meinen zugleich, daß sie die ganze, jetzt noch nicht sehende, Zeit selber (deutlicher vielleicht die absolute Zeit zu nennen) in sich enthalte, also ein wirkliches Bild von ihr sey. Die ganze Zeit würde nämlich dann seyn, wenn sie nicht mehr zukünftig wäre, und wir können (148) daher sagen, die Zukunft oder die letzte Zeit sey die ganze Zeit. Dieß als richtig angenommen enthält jede mögliche Zeit die ganze Zeit; denn was sie von ihr nicht als Gegenwart enthält, das enthält sie doch als Vergangenheit oder als Zukunft; ferner: jede Zeit enthält daselbe; denn sie unterscheidet sich von ihrer vorhergehenden nur dadurch, daß sie zum Theil als vergangen seht, was diese als gegenwärtig, und zum Theil als gegenwärtig, was jene noch als zukünftig seht; und eben so nur auf die umgekehrte Art unterscheidet sie sich von der ihr folgenden Zeit. Also seht jede einzelne Zeit die Zeit als ein Ganzes schon voraus. Ginge ihr nicht die ganze Zeit der Idee noch voran, so könnte sie diese nicht als zukünftig sehen, d. h. sie könnte sich selbst nicht sehen, indem sie ohne diese bestimmte Zukunft selber nicht diese bestimmte Zeit seyn könnte. Aber auch nur der Idee nach seht sie die ganze Zeit voraus; denn wäre diese in ihr als wirklich gesetzt, so wäre sie nicht die einzelne, die bestimmte, die sie ist.

Nun wird aber ein solches Verhältniß des Einzelnen zu einem Ganzen, bey welchem jenes zu seiner Wirklichkeit dieses schon als vorhanden in der Idee voraussetzt, allgemein als ein organisches betrachtet. Also ist die Zeit im Ganzen (149) und Großen organisch. Aber wenn im Ganzen, so auch im Einzelnen. Mehrere ja unendlich viele

Zeiten können wieder eine (beziehungsweise) ganze Zeit als ihre Einheit voraussetzen, wonach sich ein System eines nach innen oder dynamisch unendlichen, nach außen aber allerdings endlichen oder geschlossenen Organismus der Zeiten denken läßt.

Ohne einen solchen Organismus wäre die ganze Geschichte nur ein Chaos voll Unbegreiflichkeiten. Jene Zeiteinheiten sind Perioden. Eine jede Periode stellt in sich die ganze Zeit dar; denn auch sie fängt wieder von einem Zustand größerer oder geringerer Ungeschiedenheit an, so daß sie beziehungsweise auf die letzten Zeiten der vorhergegangenen Periode zurückzugehen scheint, indeß sie im Ganzen wirklich fortgeschritten ist.

Aber was ist denn nun das organisirende Princip dieser Perioden? Ohne Zweifel dasjenige, was die Zeit als Ganzes enthält. Die ganze Zeit aber ist die Zukunft. Also ist nur der Geist das organische Princip der Zeiten. Der Geist ist frei von dem Gegensatz der contrahirenden Kraft des Vaters und der expandirenden des Sohns. In ihm zuerst sind beyde wieder zur vollkommenen Gleichheit gelangt; denn beyden läßt ⁽¹⁵⁰⁾ Er gleiches Recht, weil er ewig aus dem Vater durch den Sohn entfaltet wird, also beyder gleicherweise zu seinem Daseyn bedarf. Wenn die Kraft des Vaters als Vergangenheit gesetzt wird in Bezug auf den Sohn, so ist die Meinung keineswegs, daß sie als überall nicht sehend gesetzt ist. Sie wird nur als Nichtsehendes der Gegenwart, aber in der Vergangenheit allerdings als sehend und wirkend gesetzt. Aber auch als Vergangenheit ist sie ja nicht absolut gesetzt, (denn immer noch dauert die Ueberwindung durch den Sohn), also zum Theil noch als gegenwärtig, zum Theil als zukünftig. Aber der Wille des Vaters in Bezug auf den Sohn und des Sohns in Bezug auf den Vater ist der Wille des Geistes. Der Geist erkennt, in welchem Maß die ewige Verborgenheit des Vaters aufgeschlossen und als Vergangenheit gesetzt werden soll. Der Geist ist also der Eintheiler und Ordner der Zeiten. Denn die Verschiedenheit und die Folge der Zeiten beruht nur auf der Verschiedenheit dessen, was in jeder als Vergangenheit, als Gegenwart und als Zukunft gesetzt ist. Nur der Geist erforschet alles, auch die Tiefen der Gottheit. In ihm allein ruht die Wissenschaft

der kommenden Dinge; ihm allein steht es zu, das Siegel zu lösen, unter welchem die Zukunft beschloßen liegt. Darum ⁽¹⁵¹⁾ sind die Propheten vom Geiste Gottes getrieben, weil dieser allein der Eröffner der Zeiten ist: denn Prophet ist ein jeder, der den Zusammenhang der Zeiten durchschaut.

So hat also auch das göttliche Leben wie es aus der Wirkung und Gegenwirkung der anziehenden und ausbreitenden Kraft des Vaters und des Sohnes entspringt, wie alles Leben seine Zeiten und Perioden der Entwicklung. Der Unterschied ist nur, daß Gott das freieste Wesen ist und daß die Perioden der Entwicklung seines Lebens allein von seiner Freiheit abhängig sind; jedes andre Leben aber durch unfreywillige Einschränkungen zur Entfaltung fortschreitet. Jede Zeit oder Periode der göttlichen Offenbarung ist eine Begrenzung in ihm. Will man die Möglichkeit einer solchen bestreiten durch die abgezogenen Begriffe von Gott als dem Schrankenlosesten Wesen? Maß ist überall das Größte. Das Gränzenlose sieht Platon, sahen alle höheren Geister vor ihm als das relativ-böse Princip, Gränze und Maß als das Wesen des Guten an. Ohne sich an jene leeren Begriffe zu kehren, wird der gesunde Verstand Einschränkungen der göttlichen Offenbarung in jedem Augenblick anerkennen müssen. Woher diese Begrenzungen? Nur Er Selbst, der von ⁽¹⁵²⁾ nichts außer sich bestimmte, kann sie sich selber auferlegen, vermöge dessen, was in ihm die eigentliche Freiheit, der besonnene Wille ist. Freywillig kann er eine Seite seines Wesens verbergen und zuschließen, daß sie nicht offenbar werde; denn noch immer wirkt ja der Vater, aber nicht mehr mit blind zusammenziehender Kraft, nach einer bloß aus seinem Wesen folgenden Nothwendigkeit, mit der unwiderstehlichen Gewalt seiner bedingungslosen Existenz, sondern nach dem Willen des Geistes, der als reinsten Besonnenheit, Allwissenschaft und Vorsehung mit unerforschlicher Weisheit die Entwicklung und mit ihr die Zeiten maßigt. Von dem freyen Willen des Geistes, der zugleich der des Vaters ist, hängt es ab, was aus der Verborgenheit hervortreten und was in ihr verschlossen bleiben soll. Dem besonnenen Künstler gleich, der in Kunst oder Wissenschaft mehr besorgt ist, die Entwicklung anzuhalten als zu beschleunigen, damit das

rechte Licht an der rechten Stelle hervorbreche und nur aus der höchsten Steigerung der Ursachen die erwartete Wirkung erfolge, entfaltet der göttliche Geist mit Ruhe und Vorsicht die Wunder seines Wesens, und auch jetzt noch, durch die Weisheit gemildert, ist die retardirende, die einschließende Kraft die eigentliche Stärke in Gott.

(153) Wie oft verlangt oder erfleht menschliche Ungeduld einen beschleunigten Gang der Weltentwicklung, indeß der allein Weise zögert, und die Welt das ganze Maß der Schmerzen tragen läßt, ehe die versöhnende Geburt erfolgt! Lange Zeitalter hindurch fühlen ganze Völker sich unwohl und doch kraftlos, ihr Schicksal zu ändern, in eine bessere Zeit durchzubrechen. Was hindert sie, wenn die Zeit für den Menschen nur eine innere Form ist, die selbstgesetzte Schranke aufzuheben und so wie mit Einem Zauberschlag in die glücklichere Zeit durchzudringen? Was erhält Jahrhunderte hindurch, trotz aller gegenwirkenden Belehrung, gewisse Ansichten, Meinungen oder Maximen selbst nach den verderblichsten Folgen bey Ansehen, da nichts leichter scheinen sollte, als durch Erfahrungen gewizigt sie zu ändern? Was läßt lange Zeiten hindurch gewisse Eigenschaften, Talente oder Bestrebungen des Geistes todtenähnlich schlummern, bis sie, wie durch einen plötzlichen Frühling geweckt, aus diesem Winterschlaf erwachen und nun nicht einzeln, sondern wie Knospen und Blüten an Bäumen, Hecken und Stauden, von allen Seiten, geschaart und in Masse hervorbrechen? Diese Fragen, welche nur die nächsten sind, indeß dem aufmerksamen Betrachter viel auffallendere der Art überall ent- (154) gegen kommen, beweisen allein schon, daß alles seine Zeit hat, daß die Zeit nicht ein äußeres wildes, unorganisches, sondern ein inneres im Großen wie im Kleinen immer ganzes und organisches Princip ist.

Das Geheimniß alles gesunden und tüchtigen Lebens besteht unstreitig darin, sich die Zeit nie äußerlich werden zu lassen und mit dem Zeiterzeugenden Princip in sich selber nie in Zwiespalt zu kommen. Denn der selbst Innige wird von der Zeit getragen; der äußerliche trägt sie, oder nach dem bekannten Wort, den Wollenden führt, den Nichtwollenden zieht sie. Wie Gott, so wird der Mensch nur durch die Scheidung von seinem Seyn in die höchste Selbstgegenwärtigkeit und

Geistigkeit erhöht. Frey ist nur der, dem sein ganzes Seyn bloßes Werkzeug geworden ist. Alles, was noch in der Ungetrenntheit lebt und so weit es noch in ihr lebt, lebt in der Vergangenheit. Dem, der sich der Scheidung in sich widersetzt, erscheint die Zeit als strenge, ernste Nothwendigkeit. Für die aber, die, in immerwährender Selbstüberwindung begriffen, nicht nach dem sehen, was hinter, sondern was vor ihnen ist, wird ihre Macht unspürbar. Liebe dringt in die Zukunft, denn nur der Liebe wegen wird die Ver- (155) gangenheit aufgegeben. Sehnsucht hängt an der Vergangenheit fest, ist Schmachten nach dem ersten Einsicheln und Mangel an thätiger Liebe. Lust ist in der Gegenwart; behde stört die Zeit, nur der Liebe ist sie befreundet.

Liebe ist's, wodurch die erste starre, die Natur ausschließende Einheit überwunden worden. Schöpfung ist Ueberwindung der göttlichen Selbstheit durch die göttliche Liebe. Die Natur ist nichts anders als der durch Liebe gemilderte, sanftgebrochne göttliche Egoismus.

Aus dem durch den Geist bewußten und nach Absicht geleiteten Zusammenwirken der einschließenden Kraft des Vaters und der ausbreitenden des Sohns ergibt sich von selbst die Gestaltung der sichtbaren Welt.

Denn in dem Verhältniß als die dunkle Urkraft überwunden wird, erhebt sich das Wesen oder Sehende aus ihr; da sie aber in jedem Augenblick nur bis zu einem gewissen Grade überwindlich ist, so wirkt sie bey Erreichung dieses Grades der weitem Entwicklung entgegen, daß das Gewordene stehen bleibt und als ein Bestimmtes erscheint. Denn wie die Dinge stehen bleiben ist keine geringere Aufgabe als wie sie sich (156) entwickeln. Die retardirende Kraft, indem sie das Sehende auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung zurückhält, dient als ein Wesen, das seiner Natur nach nicht bejahend seyn kann, nur zur Begreiflichkeit des Einzelnen oder als Mitlauter zu seiner Aussprechlichkeit und Wirklichkeit.

Die Entstehung des Raums, welche das Hervortreten der sichtbaren Dinge aus dem Unsichtbaren begleitet, zeigt sich am natürlichsten durch jene Erscheinung, die wir in den Gliedern organischer Wesen Turgescenz nennen. Der Raum wird nicht, wie man sich vorzu-

stellen pflegt, gleichsam zumal ausgegossen, noch ist er eine nach allen Seiten endlos ausgebreitete Leere; auch er entsteht von innen heraus aus dem Mittelpunkt der widerstehenden Kraft, die sein wahres Wesen ist, und ohne deren beständiges Widerstreben gegen die Ausbreitung gar kein Raum möglich wäre.

Uebrigens gelten von der Natur des Raums ganz dieselben Bestimmungen, die oben von der Natur der Zeit gegeben worden; z. B. daß die Dinge nicht im Raum, sondern der Raum in den Dingen, ihre maßgebende Kraft ist, daß jeder mögliche Raum der ganze, und der Raum da-⁽¹⁵⁷⁾ her im Großen wie im Kleinen ebenfalls organisch ist.

Wir behalten uns vor, alle diese Bestimmungen, die noch manches andre Merkwürdige mit sich führen, bey einer künftigen Gelegenheit genauer zu entwickeln.

Der Raum im Ganzen ist nichts anders als das schwellende Herz der Gottheit, das jedoch noch immer durch unsichtbare Kraft gehalten und zusammengezogen wird.

An allen sichtbaren Dingen erkennen wir erstens die Realität als solche, sodann ihre Aktualität oder ihr äußeres Für-sich-Sehn, endlich ihre Art oder innere Verschiedenheit von andern. Die Realität kann nur die eigentliche Schöpfungskraft; die Aktualität kann nur das aussprechende Princip, die Art nur das frey und besonnen bildende Wesen ertheilen. Der Vater allein ist der Schöpfer, der Sohn ist der Macher, der Geist der Bildner der Dinge.

Da sich alle Dinge der Art nach nur durch den Grad unterscheiden, in welchem das bejahende Princip in ihnen entwickelt und aus dem Nichtsehenden erhoben ist; die verneinende Kraft aber nicht zumal noch ohne Maß und Regel son-⁽¹⁵⁸⁾ dern nur in gesetzmäßigem Fortschreiten, bey dem kein Mittelglied übersprungen wird, grad- und stufenweise überwunden wird: so ist diese allmälige Ueberwindung Eins mit der successiven Hervorbringung der Dinge nach Abtheilungen, Stufen und Unterschieden, wobey wiederum nothwendig das Niedere dem Höheren vorangeht.

Indem aber durch eben dieses stufenweise geschehende Zurückdrängen der verneinenden Kraft und Dagegenereben der bejahenden

die Folge der Zeiten bestimmt ist: so leuchtet unmittelbar ein, daß die Folge der Dinge mit der Folge der Zeiten Eins ist, daß alle Dinge nur Früchte ihrer Zeiten, und zwar jedes die Frucht einer bestimmten Zeit ist und daß sie nur als solche begriffen werden können.

Aber ihre Zeit, die allein ihre Art, ihren Charakter, ihr ganzes Wesen bestimmt, wird immer selbst wieder verdrungen, also sie mit ihr.

Weil aber die Zeit im Ganzen und Großen wie im Einzelnen organisch ist, weil also jede folgende Zeit wieder die Einheit aller vorhergehenden ist: so reproducirt jede folgende Zeit die Werke der vorhergehenden, setzt sie aber als nicht-⁽¹⁵⁹⁾ sehend, als vergangen, d. i. als untergeordnet in Bezug auf ihre eignen Hervorbringungen.

So ist ein ewiger Wechsel von Entstehen und Vergehen, bis die ganze, alles befassende, der Ewigkeit gleiche, Zeit in einem Wesen entwickelt worden, welches auf der höchsten Stufe der Entfaltung nothwendig geschieht. So wie diese erreicht ist, erhalten alle Werke der Zeiten ihre letzte Bestätigung; denn nach völlig geschehener Entfaltung kann die nunmehr ganz als vergangen gesetzte Contraction wieder völlig frey wirken.

Nachdem also das Sehn aufs höchste entfaltet und durch die Zeit auseinandergesetzt ist, tritt die contrahirende Kraft als tragende Vergangenheit in ihre volle Rechte, und die letzte Wirkung, durch welche der ganze Prozeß sich schließt, ist diese, daß sie nochmals das Entfaltete (ohne es zurücknehmen zu können) als Eins sehend oder zusammenfassend, die Simultaneität zwischen allem Gewordenen hervorbringt, so daß die Früchte verschiedener Zeiten in Einer Zeit zusammen leben und in concentrischer Stellung, wie Blätter und Werkzeuge einer und der nämlichen Blüthe, um Einen Mittelpunkt versammelt sind.

So also haben wir nach Kräften zu zeigen gesucht, wie jenes uralte Reich der Vergangen-⁽¹⁶⁰⁾ heit durch eine höhere Kraft immer mehr verdrungen und bis zur Gestalt der gegenwärtigen Welt entwickelt werde.

Wenn das herrschende System der Urzeit das der All-Einheit, oder Pantheismus, war: so kann die Frage aufgeworfen werden: welches Schelling, Weltalter 10

System das der Gegenwart oder der noch dauernden Zeit seyn werde?

Da die Gegenwart, wie gezeigt worden, auf dem Gegensatz beruht, so kann das in ihr herrschende System im Allgemeinen wohl nicht richtiger als durch Dualismus ausgesprochen werden.

Da aber die Gegenwart selbst nur Uebergang ist und das letzte und höchste doch nur jene entfaltetste Einheit seyn kann, in welcher Einheit und Gegensatz selbst wieder bereint sind: so ist klar, daß der Dualismus nie vollkommenstes letztes System seyn könne, in welchem alle Wissenschaft stillstünde; ob er gleich das letzte ist, in welches die früheren, der Urzeit angehörigen, Systeme sich entwickeln müssen.

Wenn wir annehmen dürfen, daß auch im Ursprung menschlicher Ansichten keine Zufälligkeit waltet und daß das ewige Wesen dem Menschen-⁽¹⁶¹⁾ geist nur in der Folge sich anschließen kann, welche es in seiner ursprünglichen Offenbarung beobachtet: so dürfen wir wohl in den dreß Hauptmomenten, durch welche das göttliche Leben sich bis zur Gegenwart entwickelt, die Keime jener dreß großen Ursysteme aller Religion und Philosophie erblicken, wie sie ein geistreicher Schriftsteller aufgestellt hat, wenn wir gleich zweifeln, in Ansehung der Ordnung und Auseinanderfolge, die er ihnen gibt, mit ihm übereinstimmen zu können, da wir in der Ansicht der einzelnen von ihm abweichen zu müssen glauben.

In der urreinsten Lauterkeit, der reinen Ewigkeit, läßt sich keine Handlung, keine Thätigkeit denken, oder inwiefern dieß geschieht, wird schon ein andres als in ihr sich erzeugend gedacht; also kann auch aus ihr nichts folgen durch eine That oder eigne Bewegung; sie ist nur ein ewig Ausquellen, Ausfließen, der Schönheit gleich, die im ruhigsten Stand in Anmuth überfließt. Diesem Moment gehört daher das älteste aller Systeme, die Emanationslehre, an. Wir können diese Zeit mit der mythischen der Geschichte vergleichen; und mythisch wird auch alle Emanationslehre, so wie sie den Moment überschreitet, für welchen sie gleichsam allein gilt, von ⁽¹⁶²⁾ der ersten Erscheinung im Morgenande an bis auf die jüdische Kabbala und die Träume der Gnostiker.

Unlängbar ist, daß in gewissem Sinn ein jedes System der Emanation zum Anfang bedarf, indem das Erste, das auf die Ewigkeit folgt,

nie durch eine Bewegung in dieser, sondern nur aus eigener Macht entspringen kann, wie das Ueberfließende sich selbst trennt von dem, aus welchem es überfließt.

Der erste aus der Lauterkeit frey und absolut ausquellende Wille ist der Wille zur-Existenz, und inwiefern dieser dem Willen, der nichts will, entgegengesetzt ist, so entsteht hier, wenn man will, der erste, aber noch zarteste reinste Dualismus, der verschieden von dem späteren ist, welcher erst aus der wirkenden Einheit sich entwickelt und diese voraussetzt; noch mehr aber von dem aller Einheit entgegengesetzten und sie läugnenden. Denn dieses alle Vernunft zerflörende System, das zwey sich widerstrebende, nicht nur von einander unabhängige, sondern gleich ursprüngliche und auf keine Weise vereinbare Principien behauptet, möchten wir in einer Folge gesetzmäßiger lebendiger Entwicklungen nicht aufzählen: sollten wir ihm eine ge⁽¹⁶³⁾ schichtliche Stelle anweisen, so wäre es unter den Ausgeburten des Mißverständes und der Vergessenheit der höheren besseren Systeme.

Der Dualismus, der hier gemeint ist, fällt gleichsam in den Uebergang aus der mythischen in die heroische Zeit der Geschichte. Das Reale regt sich hier schon als Gegensatz, aber noch ist es in gewissem Betracht dem Idealen untergeordnet.

Eben darum ist dieser Dualismus nicht mit jenem wirkenden oder reellen zu verwechseln, der einer viel späteren Zeit angehört; er kann überhaupt nur statt finden, inwiefern bloß auf die Idee der beyden Principien, auf die Existenz aber gar nicht geachtet wird. Denn in Ansehung dieser stellen sich ja die beyden Principien schon darum wieder als bereint dar, weil das zweyte in dem ersten, wenn auch unabhängig von ihm, entspringt, beyde also in so weit doch zu Einem Wesen gehören.

Noch weniger aber läßt sich dieser Dualismus in einen ausschließenden Gegensatz mit dem Pantheismus bringen, indem er selbst das künftige Princip desselben als eines seiner Glieder in sich begreift.

⁽¹⁶⁴⁾ Bleibt die Betrachtung bey diesem Moment stehen, so entspringt ein System, ähnlich dem, nach den genauesten Untersuchungen nur so zu verstehenden, parthischen Dualismus. Denn die höhere Ein-

heit, auf welche er die beiden Principien zurückführen soll, ist ihm offenbar nur angedichtet, und das bey weitem begründetste über seine Ansicht des Verhältnisses der beiden Principien besteht darin, daß ihr zufolge der gute Gott Ormuzd höher als das böse Princip Ariman, dieser aber nichtsdestoweniger von ihm unabhängig war; denn die Superiorität des guten Principis verträgt sich allein mit der Lehre von dem endlichen Sieg des Guten über das Böse, und wenn die Betrachtung hier stehen bleibt, sind auch die beiden Principien in ihrem Gegensatz wohl nicht anders auszusprechen, als durch das gute und böse, wozu das frühe Gefühl des tiefen sittlichen Verderbens und der vielen Uebel des Lebens den Menschen ohnedieß einladen mußte.

Daß im Guten selbst, also auch im höchsten Guten ein Princip liegt, das, wenn es sich aus der Verborgeneheit oder Unterordnung erhöhe, dem Licht und der Liebe widerstrebte, und daß eben in der Bewältigung dieses immer wenn gleich nur potentiell vorhandenen Bösen die wirk-⁽¹⁶⁵⁾liche Güte besteht, geben wir nach unserm Begriffe nicht bloß zu, sondern behaupten es als eine unwiderlegliche Wahrheit.

Ein Schritt weiter und die Betrachtung erkennt, daß jene beiden Principien doch an sich zu Einem Wesen gehören, wenn auch diese Einheit noch eine verborgene, eingewickelte ist und daher nur als im Begriff, oder potentiell dasehend ausgesprochen werden kann, nicht als die höhere Einheit, die beyde Principien unter sich begreift. Denn die höchste wesentliche Einheit, (die absolute Identität von Subjekt und Objekt) bleibt immer die Liebe selbst, oder, diese ist die Einheit schlechthin, so wie das andere Princip der Gegensatz schlechthin.

Das umfassende System, weil es jene in beiden Principien verborgene Einheit erkennt, kann diese gleich als Einheit der Einheit und des Gegensatzes aussprechen, jedoch so, daß sie mehr für eine zukünftige als für eine gegenwärtige erkannt wird.

Noch ein Schritt weiter und die erste stillschweigende Einheit beyder zeigt sich als eine ausgesprochne wirkliche, die aber nur dadurch möglich ist, daß sich der Wille zur Existenz als⁽¹⁶⁶⁾ das andre Princip zum Herrschenden macht. Damit tritt der Realismus oder,

was für gleichbedeutend angesehen werden kann, der Pantheismus als herrschendes System hervor. Diese Epoche ist dem heroischen Zeitalter der Geschichte zu vergleichen.

Der bereits erwähnte Autor scheint eine ausschließende Entgegensetzung zwischen Dualismus, und Pantheismus feststellen und auf alle Weise die Meynung hervorbringen zu wollen, als sey ein Pantheismus, der zugleich Dualismus wäre, ganz undenkbar. Wird aber unter dem letzten der so eben entwickelte verstanden: so ist gezeigt worden, daß das Princip des Pantheismus der Wille zur Existenz ist, den jener selbst als Eines seiner Glieder begreift; und würde unter Pantheismus nur die Lehre von der Einheit der Principien überhaupt verstanden, so liegt, wie ebenfalls gezeigt worden, in jenem Dualismus schon die Einheit verborgen. Wäre die unsichtbare Einheit nicht schon vorhanden, wie sollten sich die absolut Entgegengesetzten auch nur wechselseitig fühlbar und empfindlich werden, was doch zu einem thätigen Gegensatz erfordert wird? Was sich feindet, das muß sich finden können, und was sich finden kann, das muß auf irgend eine Weise zusammengehören. Aber noch überdieß, jener an-⁽¹⁶⁷⁾fängliche Dualismus geht, wie wir gezeigt zu haben glauben, nicht durch Verberb, sondern vermöge eines nothwendigen Gesetzes aller Entwicklung in Realismus oder Pantheismus über und schließt sich in ihn ein, eben um jene in sich verborgene Einheit zu offenbaren. Also fodert der Dualismus selbst den Pantheismus als ein wesentliches Element, als einen nothwendigen Durchgangspunkt, durch den er erst zum eigentlichen, wirkenden (reellen) Dualismus werden kann.

Wird aber dieser letzte Dualismus verstanden: so können wir zwischen diesem und dem Pantheismus keinen andern Gegensatz anerkennen, als der zwischen dem Keim und der aus ihm hervorstrebenden Pflanze ist. Wir können uns in der letzten Beziehung zwar einen Pantheismus denken ohne Dualismus, d. h. einen Pantheismus, der Keim geblieben, nicht in Dualismus aufgegangen ist; aber nicht umgekehrt einen Dualismus, der nicht entweder, wie jener anfängliche, stillschweigend die Einheit enthielte, oder der nicht aus dem Pantheismus hervorbräche, und diesen als seine Involution voraussetzte.

Auch hier, im Uebergang von der Einheit zur Zweyheit, entsteht ein höherer Dualismus, in welchem sich jener erste wiederholt, nämlich (168) der zwischen den Principien der beyden Systeme selber. Denn das die väterliche Kraft ausschließende, scheidende Princip, das in so fern ein von ihm Verschiednes und Freyes seyn muß, ist das Princip des Dualismus; die einschließende Kraft des Vaters aber das Princip des Pantheismus. Also auch hier fodert wieder ein Princip und System das andere. Aber eben hier, wo die anfänglich unoffenbare Einheit der Einheit und des Gegensatzes als wirklich hervortritt, bleibt die Einheit das höchste, und ordnet sich die beyden streitenden Systeme unter. Die christliche Lehre, welche die beyden Principien als zwey verschiedene Persönlichkeiten, aber eines und desselben Wesens, erkennt, vereinigt auf's vollkommenste die Zweyheit mit der Einheit; denn auch die jetzt im Geist wirklich gewordne (erst nur potentielle) Einheit hebt dieselbe keineswegs auf, sondern ist selbst wieder nur eine Persönlichkeit von Gott, so daß also Einheit, Zweyheit, und wieder die Einheit dieser beyden jedes als ein Selbständiges für sich erscheint. Inwiefern nun derjenige Dualismus der höchste ist, in welchem Dualismus und Pantheismus, Zweyheit und Einheit selbst wieder die Gegensätze sind: läßt sich wohl keine vollkommnere Auflösung des Streits aller menschlichen Systeme denken, als diejenige ist, (169) die im Begriff der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens schon längst geoffenbart ist.

Der Streit von Pantheismus und Dualismus kann besonders in sittlicher Beziehung auch angesehen werden als Streit zwischen Nothwendigkeit und Freyheit.

Ein jeder von uns fühlt, daß alle Nothwendigkeit nur von dem Seyn komme; nur was auch nicht einmal als sehend angesehen werden kann, lebt in übernatürlicher ja übergöttlicher Freyheit.

Freyheit ist wie Liebe, wie Reinheit des Willens das Höchste. Diese Freyheit ist noch keine Freyheit der That und selbst die innern Bewegungen, die wir allein in solcher Lauterkeit annehmen können, sind auf eine so wesentliche Art frey, (mit dem Wesen, der Freyheit,

selber Eins), daß sie mit der Nothwendigkeit gar nicht in Gegensatz zu bringen sind.

Der Wille zur Existenz, wenn er zum Aktus kommt, ist schon entschiedne That; hier fängt die Unterscheidbarkeit an; hier scheint es, müsse Freyheit oder Nothwendigkeit anerkannt werden.

Die Contraction des ersten wirkenden Willens, durch welche die uranfängliche Lauterkeit (170) sich selber mit einem Seyn überkleidet, ist mit der unergründlichen That in Vergleich zu setzen, wodurch das menschliche Wesen sich vor aller einzelnen oder zeitlichen Handlung zu einem innerlich bestimmten Wesen zusammenzieht, oder sich das gibt, was wir Charakter in ihm nennen.

Ich glaube, daß nicht leicht jemand annehmen wird, er selbst oder irgend ein anderer Mensch habe sich seinen Charakter gewählt; und dennoch unterläßt keiner, ihm die aus seinem Charakter folgende Handlung als eine freye zuzurechnen. Hier erkennt also jeder eine Freyheit an, die in sich Nothwendigkeit, nicht Freyheit in jenem späteren Sinne ist, die nur da stattfindet, wo Gegensatz ist. Das allgemeine sittliche Urtheil erkennt daher in jedem Menschen – und in so fern überhaupt – eine Region an, da gar kein Grund ist, sondern absolute Freyheit, die sich selbst Schicksal, sich selbst Nothwendigkeit ist.

So nah liegt jedem Menschen der Ungrund der Ewigkeit, vor dem er sich entseht, wenn er ihm vor's Bewußtseyn gebracht wird.

Vor der aus jener Tiefe kommenden Handlung ist kein Grund anzugeben; sie ist so, weil (171) sie so ist, sie ist schlechtthin und in so fern nothwendig. Vor dieser grundlosen, durch sich nothwendigen, Freyheit scheuen sich die Meisten, wie sie sich vor der Magie, vor allem Unbegreiflichen und besonders vor der Geisterwelt scheuen. Wo sie daher ein solches Handeln aus dem Ungrunde gewahr werden, fühlen sie sich vor ihm niedergeworfen, wie vor einer Erscheinung aus der höheren Welt und finden die Kraft nicht, ihm zu widerstehen. Dieses Handeln aus dem Ungrund ist der geheime Talisman, die dunkle erschreckende Gewalt, wodurch bisweilen der Wille eines einzigen Menschen die Welt vor sich zu beugen vermag. Vielleicht ist das Geheimniß ein Glück, das darauf ruht. Es gibt auch andre, welche es nach dieser Gewalt küstert,

die sie gern üben möchten aber nicht verstehen. Sie merken wohl das Gepräge der Nothwendigkeit in der unbedingt freien Handlung, aber sie suchen diese Nothwendigkeit im Außern. Weßhalb von jeher die Meisten, die in dem Fall waren, allein aus sich handeln zu können, von dem Wahnsinn der Willkühr ergriffen, in den zufälligsten Handlungen, denen alles Gepräge innerer Nothwendigkeit fehlt, ihre Freiheit suchten. Beugt sich den ersten die Welt, so spottet sie dieser nur als Trunkener und Wahnsinniger, so ⁽¹⁷²⁾ sehr sie auch ihres Zustandes wegen gefürchtet werden mögen.

Wie das Reale zu unsrer Zeit soviel möglich aus der Theorie entfernt worden: so der Charakter aus der Sittenlehre. Zwar ist dieser nur der ewige Grund, den der Wille sich selber macht, damit der andre aus dem ersten gezeugte Wille einen Gegenstand habe, etwas Widerstehendes finde, das er aufschließe und zu immer höherer Gestaltung entwickle. Wir fordern von dem Menschen allerdings auch, daß er seinen Charakter überwinde, nicht aber daß er ohne Charakter sey. Eben weil er überwunden, aufgeschlossen, gesteigert werden soll, muß er eher sehn als das Ueberwindende: eben hieraus erhellt seine entschiedne Priorität in allem Handeln und Wirken, ja, wir möchten sagen, in allem, auch im innern, Hervorbringen. Denn überall zeigt sich ja, daß nicht Talent, Verstand, List und Kunst – wie sich jezt so viele einbilden, nachdem Verstand und Talent lange Zeit allerdings mehr wie billig hintangesetzt werden – sondern der Charakter das letzte Entscheidende ist. Konnten wir das Sehn, jene Urkraft der Zusammenziehung und Verneinung, die Stärke in Gott nennen, so ist der Charakter die einzige, die eigentliche Stärke der Menschen. Der ⁽¹⁷³⁾ Charakter ist jene absondernde Kraft in ihm, dadurch er allein er selbst ist und bey der höchsten Mittheilbarkeit doch von allen andern verschieden bleibt. Wir erkennen das Handeln nach Gründen und sogenannten Grundsätzen an seiner Stelle als etwas treffliches an; können jedoch den unmöglich bewundern, dem bey seinem Handeln so viele Wahl übrig bleibt, noch jene für die berufenen Erzieher einer Nation ansehen, die, jenes Handeln für das einzige haltend und das wahrhaft unbedingte nicht kennend, den Willen zum völligen Knecht des Verstandes erniedrigen.

Der Wille, so wie er nur zum Sehn sich neigt, wird innerlich Nothwendigkeit, aber eine ganz andre Nothwendigkeit ist schon die der That folgende. Denn ob er gleich nach oben immer frey bleiben muß (in jenem Verstande, da er innerliche Nothwendigkeit ist), ist er doch durch die Mitte zwischen dem Sehenden und dem Sehn, in der er sich befindet, gebunden. Und obwohl das ewig freie unendliche Wesen dieser Gebundenheit widerspricht und innig nach der Freiheit begehrt, kann es den Kreis doch nicht mehr durchbrechen. Vermöge der bloßen Nothwendigkeit der göttlichen Natur würde keine weitere Entwicklung erfolgen. Daher diejenigen, welche bey jener stehen ⁽¹⁷⁴⁾ bleiben, auch nur ein System innerer Schöpfung zugeben können.

Auch die Freiheit also muß erst in ihr Gegentheil sich einschließen, um wirkende Freiheit zu werden und als solche durchbrechen zu können. Vor der sittlichen Freiheit geht die Nothwendigkeit nothwendig voran. Denn wenn jene nur da anzunehmen ist, wo eine Scheidung, Entscheidung statt findet, so muß ihr ein Zustand der Ungeschiedenheit also der Nothwendigkeit vorausgehen. In diesem Verstand kommt daher auch dem Fatalismus eine nothwendige Priorität vor dem Dualismus zu.

Das anfängliche Gleichgewicht der Kräfte, in welches wir die Nothwendigkeit der göttlichen Natur sehen, konnte leicht an das bekannte Gleichgewicht der Willkühr erinnern, welches die Moralisten zur Erklärung der menschlichen oder moralischen Freiheit erfunden haben. Wäre der Sinn ihrer Meynung dieser: ein Gleichgewicht der Kräfte sey der Anfang der geistigen Geburt, die Nacht, aus der der Mensch erst in das frohe Licht der Freiheit geboren werde: so könnten wir ihren Begriff wohl mit dem unsrigen vereinen. Denn wenn der Entwicklung die Einwickelung vorausgeht und diese zu jener sich als ihre Negation ⁽¹⁷⁵⁾ verhält: so muß auch der Freiheit die Negation der Freiheit vorausgehen. Allein schon zuerst denken sie jenes Gleichgewicht nicht als das Vorausgehende der Freiheit an sich, sondern nur als das Vorhergehende der einzelnen freien Handlung. Vor jeder derselben befindet sich der Wille im vollkommenen Gleichgewicht zwischen entgegengesetzten Motiven: da nun hiebey eine Handlung unmöglich

ist, so entsteht die Schwierigkeit, daß dasselbe durch dasselbe überwunden, der nämliche Wille zu derselben Zeit im Gleichgewicht und auch nicht im Gleichgewicht seyn müßte: um also doch aus diesem herauszukommen, wird eine außer dem Gleichgewicht befindliche, von allen Motiven unabhängige, d. i. verstandlose Willkühr erbacht, die mechanischer Weise jenes Gleichgewicht aufhebt, aber genau betrachtet nichts anders als der absolute Zufall selbst ist.

Vergleicht man diese verworrene, dunkle, vernunftwidrige Vorstellung, die so allgemein angenommen und bis auf unsre Zeit im Grunde die herrschende ist, mit der wahren Idee, von der sie sogar einen Schein an sich hat: so kann man nicht umhin, zu denken, es sey dem größten Theil der Menschen, selbst denjenigen, die sich des Denkens rühmen, in den nächsten wie in den entferntesten (176) Dingen die Wahrheit nur wie durch einen Nebel zu sehen vergönnt.

Die Wahrheit ist, daß jenes Gleichgewicht der Kräfte erstens kein unthätiges, ruhendes, sondern ein lebendiges, kräftiges ist, worinn eine wirklich zusammenziehende Kraft ist; zweytens daß es nur Verbindung, nur der eine Faktor der eigentlichen Freiheit ist; daß der andre Faktor als der jenes Gleichgewicht überwindende nicht Willkühr oder ein Wesen seyn kann, in dem eine Wahl statt findet, sondern nur ein ganz bestimmtes Princip, das nur jenem ersten dynamisch entgegenwirken und also auch nur diese eine, durchaus keine andre Wirkungsweise haben kann; daß hinwiederum das Gleichgewicht sich gegen jenen andern Faktor als kein mechanisches ganz und gar passives verhält, das durch eine bloße Willkühr (z. B. den willkührlichen Vorsatz nun tugendhaft zu seyn) alsobald überwunden wird; daß endlich aus diesem Streben ein weit höherer Dualismus hervorgeht, als jener Gegensatz der im Gleichgewicht befindlichen Kräfte, ein Dualismus nämlich, der zwischen der ersten das Gleichgewicht setzenden und der zweyten es überwindenden Kraft und Persönlichkeit stattfindet; und daß nur hier (177) aus erst jener nicht so sehr an der Oberfläche liegende, nicht so mechanische und leichte, sondern tiefe, höchst dynamische und kräftige Prozeß entsteht, in welchem der Mensch allein sich als moralisch freies Wesen verkündet.

Jedoch wie durch diesen höheren Dualismus das eigentlich, das moralisch Freye auch in Gott hervortrete, scheint eine genauere Entwicklung zu erfordern.

Fürs erste, da doch jenes andre, das erste überwindende, Ich aus dem ersten hervorgehen, von ihm gezeugt werden soll, entsteht die Frage, ob das erste in dieser Zeugung sich als ein Freyes oder Nicht-freyes verhalte? Frey könnten wir es doch nur nennen, inwiefern ein Wesen auch in dem, daß es heftig einer Sache begehrt, frey heißen kann. Die Begierde, der Hunger nach Liebe, der in jedem existirenden Wesen, je strenger es sich zusammenfaßt, desto schärfer wird, das Unvermögen, im Streit mit der Liebe sich in sich selbst zu enthalten, treibt ein Wesen zu jener Selbstverdoppelung, durch welche das erste Ich fähig wird das andre zu zeugen. Da ein jedes freyes Wesen dieses andern Ichs bedarf, nur um überhaupt frey zu werden: so verlangt ein jedes dar- (178) nach, wie es nach der Besonnenheit, nach Bewußtsein, nach Freyheit verlangt. Weil es aber durch dieses zweyte Ich selber frey wird, so kann ein der Verirrung ausgeſetztes Wesen, wie der Mensch ist, dieses andre Ich, anstatt es in sich wirken zu lassen, zum Mittel für seine Zwecke und für seine eigne Freyheit machen, welches die höchst mögliche Umkehrung des wahren Verhältnisses ist, und dadurch kann endlich jene Zeugung und Selbstverdoppelungskraft so eingeschränkt werden, daß sie nur noch als Mittel zu immer höherer Steigerung der Selbstheit, nicht mehr als Befreyendes von ihr wirkt; ja es möchte ein Punkt kommen, wo der Mensch jener Zeugungskraft völlig verlustig wird. Wo aber im Gegentheil das erste Ich jenes zweyte Ich als Mittel zu seiner wirklichen Befreyung gebraucht, oder es als solches in sich wirken läßt, da hilft es jenem selbst wieder zu seiner Geburt: denn der Akt jener Zeugung ist ein ewiger, nie aufhörender, der in Gott und Menschen jeden Augenblick neu geschieht und geschehen muß.

Welche Art der Freyheit aber werden wir eben diesem andern, das erste überwindenden, Ich zuschreiben? Offenbar doch verhält es sich gegen das Seyn, ja gegen das Existirende selber als (179) frey, und wenn wir nur diesen negativen Begriff der Freyheit im Auge haben, so ist es ja wohl frey zu nennen. Was es aber handelt, das handelt es

keineswegs aus Wahl, sondern, obgleich höchst besonnen, doch der innern Nothwendigkeit seiner Natur gemäß. Denn es ist nichts anders, denn Liebe und kann keinen andern Willen in sich haben, als den der Liebe und Sanftmuth. Also nicht diese andre Persönlichkeit können wir als jenes moralisch Freye ansehen, das wir in ihm suchen.

Die Wirkung des andern Ichs ist die Scheidung des ersten, wodurch es als Sehendes befreht wird von seinem Sehn und in's Geistige gesteigert. So weit es nun vom Sehn befreht ist, so weit genießt dieses Sehende der Freyheit in sich selbst. Aber jenes erste Ich ist ja nicht ein für allemal geschieden; in jedem Moment soll die Scheidung, in jedem auf's Neue die Verklärung des Sehenden in's Geistige geschehen. Also das erste Ich ist nicht vernichtet; die Kraft seiner Einheit besteht noch und wirkt in jedem Augenblick. Wäre keine Scheidung, so wäre es bewußtlos, blind zusammenziehende Kraft. Da es aber im Moment der Aktion der Scheidung selbst in's Bewußtseyn erhoben wird, also jeden Augenblick sich als frey, ⁽¹⁸⁰⁾ als ein Wesen erblickt, das nichts hinter sich hat als den Ungrund der Ewigkeit, aus dem es unmittelbar entsprungen: so kann es im Akt der Scheidung selbst entweder ihr sich hingeben, oder die ihm gewordene Freyheit zum Mittel für sich machen, um ihr zu widerstehen – und diese Möglichkeit ist es, auf welcher endlich die moralische Freyheit beruht. Das sich-Hingeben an jenes andre und bessere Ich ist eigentlich erst das sich-Entschließen (so résoudre) sich-Aufschließen, Deffnen, ist eigentlich erst die Entscheidung. Dagegen das sich-Verweigern eigentlich nicht ein sich-Entschließen, sondern Einschließen ist, Verstockung und Verhärtung, obgleich freywillige.

Es ist von jeher das Gefühl gewesen, daß wahre Freyheit nur im Guten, im Bösen aber eigentlich keine sey. Daher die Sprüche: Nur der Tugendhafte ist frey; der Böse ist ein Knecht der Sünde und ähnliche; daher auch die wissenschaftliche Behauptung einiger, daß es nur einen freyen Willen für's Gute gebe. Hätte diese Meynung den Sinn: der böse Wille sey nur nicht von und durch sich selbst frey, übrigens aber doch frey, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Denn es ist so eben gezeigt worden, wie das erste oder selbstliche Ich die Freyheit nur von dem andern ⁽¹⁸¹⁾ und bessern Ich hat, und dieser, die ihm in der be-

ständigen Solicitation zur Aufgebung der Selbstheit als ein Blick wird, bloß wahrnimmt, um sie für sich zu gebrauchen, d. h. um sie zu mißbrauchen.

Dargethan wäre also, daß einzig und allein das erste Ich moralisch frey in dem Sinn heißen kann, da zur Freyheit eine gleiche Möglichkeit des Guten und des Bösen erfordert wird – und zwar nicht ursprünglich, sondern nur inwiefern ihm in jener Scheidung der Kräfte, der Zersprengung der Finsterniß, ein Blick der Ewigkeit und also auch der Freyheit seines Wesens wird.

Auch in Gott kann daher nur das erste Ich oder der Vater, inwiefern er in der beständigen Scheidung durch den Sohn begriffen ist, frey im moralischen Sinn heißen. Es ist unstreitig der freye Wille des Vaters, das ursprüngliche Gleichgewicht der Kräfte in sich aufheben zu lassen; sein freyer Wille also die Schöpfung. Freywillig gibt er sein eigen Leben, als das eigene, (anderes ausschließende) auf, Er Selbst das erste Beispiel jener großen nicht genug zu erkennenden Lehre: Wer sein Leben findet, der wird es verlieren, und wer sein Leben verliert, der wird es finden. In der ersten Luft des In-sich-gehens fand er sein ⁽¹⁸²⁾ Leben und kam in den Fall es zu verlieren; jetzt aber verliert er es, um es in weit höherem Sinne wieder zugewinnen. Auch Er konnte die ihm durch das andre Ich wieder geoffenbarte Freyheit und Ewigkeit seines Wesens ergreifen, um als Er Selbst in ewiger selbstgenugfamer Verschlossenheit zu verharren.

Es ist eine Frage, die gleich bey der ersten Entwicklung aufgeworfen werden konnte: ob jenes irrationale, der Auseinandersehung widerstrebende, Princip in Gott sich freywillig unterworfen, oder nur bewältigt durch die höhere Macht in die Vergangenheit zurückgetreten sey? Die bekannte tiefsinnige Stelle der Schrift, wo gesagt ist, die Creatur sey der Eitelkeit nicht willig, sondern nur mit Widerstreben unterworfen, könnte auf eine unfreywillige Unterwerfung der Natur gedeutet werden. Allein schon die folgende Stelle, daß sie unterworfen sey um des willen, der sie unterworfen, und auf Hoffnung, zeigt, daß hier nur der natürliche oder nothwendige Wille gemeint sey. Denn kein Wesen stirbt vermöge des natürlichen Willens seinem eignen Sehn,

und Verläugnung wird nie um des Verläugnenden, sondern um eines Höheren willen geübt; dann aber doch nicht gezwungen, sondern freiwillig. Also immer noch ⁽¹⁸³⁾ vermöge der natürlichen Begierde bewegt sich das dem höhern Willen unterthane Herz des Vaters, aber beständig beschworen und nicht sowohl durch Ueberwindung als nach dem schönen Platonischen Bild durch Ueberredung des höheren besänftigt bleibt es in williger Verborgenheit, ein innerlich schlagend heilig Herz, still das Leben unterhaltend aber nie in die Aeußerlichkeit hervorwirkend.

Wer gedenkt hier nicht überhaupt gern des hohen Platon, der es zuerst gewagt, in der Vorzeit und nicht sowohl neben als vor dem freybesonnenen, geistig ordnenden Wesen einen Zustand wilder Bewegung eines regellosen, der Anordnung widerstrebenden, Princips anzunehmen? und wenn das, was dem ähnlich ist in unserer Ansicht, der Verdammung unserer Zeiten nicht sollte entgehen können, so möge Sein Name uns als Schutz zur Seite stehen, der noch immer gilt, weil sie ihn unter die Idealisten zählen, der ausdrücklichen Erklärung des Sehns als eines originalen, dem Verstand thätig widerstrebenden Princips ohngeachtet.

Wenn Platon von der Materie als einem mit Gott coexistirenden Princip redet: so scheint er jenen Standpunkt vor Augen zu haben, wo Gott von dem Sehn geschieden schon als ber- ⁽¹⁸⁴⁾ klarer Geist über seiner Hülle schwebt. Wenn aber nach einer früheren Einheit gefragt wird, in der Gott und die Materie Eins gewesen, so möchte sie bei ihm schwerlich anderswo, als in jener einst gewesenen Natur zu suchen sehn, mit deren Ueberwindung Gott erst eigentlich Gott wurde. Denn auch Gott mußte aus einem vorhergehenden Zustand, da er noch nicht Gott war, sich erheben, wie der Mensch im ersten Zustand bloß der Möglichkeit nicht aber der Wirklichkeit nach Mensch ist; und schon längst haben wir die Meynung erklärt, daß alles, was jenseits des eigentlichen, persönlichen Sehns der Gottheit liege, Natur zu nennen sey. Denn nur das Geistige von Gott ist Gott selbst zu nennen, wie nur das Geistige des Menschen der Mensch selbst ist; und von dieser Vergeistigung kommt alles her, was in der jetzt beruhigten Natur Verständiges, Mildes und Geordnetes ist; alles Harte und Widertwärtige aber kommt, wie Platon

es in der unschätzbaren Stelle ausdrückt, von dem vorigen Zustand, von dem Körperähnlichen, Chaotischen her, diesem Mitaußgezogenen ihrer vormaligen Natur, da ein großes Theil Verwirrung in ihr war, ehe sie zu dem jetzigen Schmuck der Anordnung gelangt ist.

⁽¹⁸⁵⁾ Doch wollen wir damit den berufenen Auslegern keineswegs vorgeifen, deren Urtheil wir diese Erklärung gern unterwerfen.

Ohne einen vorangehenden natürlichen Willen gäbe es keine Freyheit. Die Zweyheit im Willen entsteht nur dadurch, daß ein Wille schon vorhanden ist und ein anderer Wille ihm angemuthet wird. Die Nothwendigkeit geht also stets und in jeder Handlung der Freyheit voran. Wie verkehrt erscheint es, Gott vor der Schöpfung ein für allemal seinen Entschluß zu ihr fassen zu lassen. Ja wohl ist die Schöpfung nur durch einen Entschluß Gottes, aber dieser Entschluß ist ein ewiger, nie aufhörender; noch immer wird die Selbstheit des ewigen Vaters überwunden in Liebe und öffnet sich und fließt über in's Geschöpf. Jeder Tag verkündigt aufs Neue diesen Sieg, und jede Nacht erneuert dieß Wunder.

Die hohe Meynung des menschlichen Verstandes von sich selbst, da er sich in dem Fall dünkt, zu wählen und durch List und Kunst das Beste unter allem Möglichen zu ersehen, mußte wohl auch einmal auf Gott angewendet werden. Wer ihm aber keine andere Freyheit zugesteht, als die, unter mehreren möglichen Welten die beste auszusuchen, gesteht ihm den geringsten möglichen Grad ⁽¹⁸⁶⁾ der Freyheit zu. Wahl ist Dual; ist Folge des unerleuchteten, unaufgeschloßnen Willens; sie ist nicht Freyheit, sondern Mangel der Freyheit, Unentschiedenheit. Wer weiß was er will, der handelt gradezu. Zwischen Tugend und Laster wählen, heißt nur ungewiß sehn, wobey der größte Vortheil zu finden. Wer es aber in dem einen oder andern zur Meisterschaft gebracht, handelt ohne Wahl und erst dann mit vollkommener Freyheit.

Eine andre Freyheit ist, wie aus dem bisherigen erhellt, die des Vaters; eine andre die des Sohns: dem Geist werden wir vorzugsweise die eigentlich geistige, die in absoluter Besonnenheit, Klarheit und Allwissenschaft besteht, zuschreiben. Diese drey Stufen oder Arten der Freyheit sind verhältnismäßig dienämlichen, auch für den Menschen.

Der Geist ist das, wovon sich zuletzt alles verklärt; denn nur der Geist ist die ganz entfaltete und ganz wieder zur Einheit gekommene Gottheit.

Auch für das menschliche Wissen gibt es einen letzten Verklärungspunkt. Keines der drei Hauptssysteme ist das höchste, obgleich eines immer näher dem letzten Punkte der Entwicklung liegt. Aber alle sind notwendig, wie die verschiedenen Bildungsstufen eines Lebens; keines kann übergangen werden, wenn das eigentliche Ganze, d. h. wenn das allein wahre System entwickelt werden soll.

Wenn ich hiemit die Möglichkeit eines solchen auszusprechen scheine: so ist doch keineswegs meine Meinung, daß es für jedermann daselbst könne; vielmehr möchte ich sagen: das System sey wohl möglich ja wirklich, aber es sey nicht darstellbar – äußerlich nämlich, so daß es nun ein jeder nehmen und sich wie anders Wissen zueignen könnte. Denn dieses ganze Wissen ist nur in einer beständigen nie aufhörenden Erzeugung, so daß es nimmer zum todtten Besitztum werden kann. Es ist der innerlich-wiederholende und nachbildende Prozeß jenes großen ungeheuren Prozesses alles Lebens von seinem ersten stillen Anfang bis zur Gegenwart, ja bis in die fernste Zukunft. Wie viele aber haben wohl Kraft, Vermögen, Selbstverläugnung genug, sich in diesen Prozeß hineinzubegeben. Denn nicht ohne harten inneren Kampf, nicht ohne Scheidung seiner selbst von sich selbst wird die Wahrheit gewonnen. Selbst theoretisch ihn mitmachen ist nicht genug. (188) Wer den Prozeß alles Lebens, wie er in gegenwärtigem Buch beschrieben, nicht praktisch erfahren, wird ihn nie begreifen. Der ein Werk, das in seiner Seele lag, vom ersten verschlossenen Keim bis zur vollkommenen Gestalt ausgebildet; der im Kampf mit einer unbezwinglich scheinenden Natur dennoch zur Klarheit gelangt, der etwa mag urtheilen. Leute ohne geistige Erfahrung können hier nichts richten.

Auch ist ja die notwendige Folge der Erkenntniß des allein wahren Systems keineswegs, wie von den Gegnern alles wahren Wissens vorgegeben wird, die allgenügende Wissenschaft; auf sehr natürlichem Wege könnte vielmehr das gerad' Entgegengesetzte folgen.

Und so sehr ich jederzeit die Rechte der Wissenschaft vertheidiget habe und mein ganzes Leben hindurch vertheidigen werde, möchte ich, wär' es nicht unbescheiden, bei dieser Gelegenheit sagen, was ich so oft, was ich besonders lebhaft bei der gegenwärtigen Darstellung gefühlt, wie weit näher, als die Meisten wohl begreifen können, ich jenem Verstummen der Wissenschaft bin, welches dann nothwendig eintreten muß, wenn wir erkennen, wie alles so unendlich persönlich zugeht, daß es unmöglich ist, irgend etwas eigentlich zu wissen. Dieses Resultat (189) der Wissenschaft wäre nur wenig von jenem Sokratischen verschieden, der das eine gewonnen zu haben sich rühmte, zu wissen, daß er nichts wisse. Aber er wußte es doch und diese Gewißheit war nicht der Anfang, sondern das Ziel seiner Forschungen. Wenn aber Andere der Meinung sind, mit diesem Bekenntniß der Unwissenheit gleich anfangs sich beruhigen zu dürfen: so läßt sich dieß nur als eine seltsame Verirrung betrachten. Denn wenn der wirklich Unwissende versichert, er wisse nichts, oder sein Talent bestehe im Nichtwissen, was ist denn da Merkwürdiges daran? Wann es aber der Wissende sagt, dann hat es einen hohen Sinn. Ein anderes ist, nicht wissend seyn aus Mangel an Wissenschaft, ein anderes nicht wissend seyn wegen Ueberschwenglichkeit der Erkenntniß und der Gegenstände. Des Nichtwissens in diesem Sinn durfte ein Sokrates sich rühmen; wenn aber schlaffe Weichlichkeit, eine aller Anstrengung unfähige Geistes- und Herzensträgheit, deren ganze Thätigkeit darauf eingeschränkt ist, sich mittelst einer eigenliebigen Sophistik gegen alles ernstlich gemeynte Wissen zu vertheidigen, eben-dieses zu sagen sich herausnimmt, und dieß sogar bei der Welt für Bescheidenheit und Sokratische Weisheit geltend machen kann: so ist diese Erscheinung nur als eines der vielen (190) Symptome der schrecklichen Verkehrtheit dieser Zeiten zu betrachten.

Da das wirklich umfassende System seinen Namen nicht von irgend einem jener einzelnen Momente tragen könnte, deren abgesonderte Auffassung eben so viele einzelne Systeme erzeugt: so wäre es offenbar nur nach dem letzten Verklärungspunkt zu benennen, in welchem als der höchsten Einheit aller Widerstreit sich auflöst.

Da dieses der Geist ist: so würde es am richtigsten das System des Geistes, welches nothwendig auch das der Wahrheit ist, genannt werden.

Man kann behaupten, daß die öffentlich geduldete Metaphysik nur eben jenes höhere Ganze suche. Denn wenn sie auch jetzt auf den Theismus eingeschränkt ist, der nur mit dem Dualismus bestehen kann, und im Grunde dasselbe mit ihm ist: so findet sie doch in der Behauptung desselben als ursprünglichen aus keinem höheren herzuleitenden und auch nicht weiter zu entwickelnden Standpunkts so viele Schwierigkeiten, daß sie endlich dahingekommen ist, sich selbst für unvernünftig zu erklären und auf ihre Existenz feyerlich Verzicht zu thun. Da aber diese unmuthige ⁽¹⁹¹⁾ Selbstvernichtung doch nicht bestehen kann, und die Forderung einer wahren Metaphysik unter einer noch weder an Herz noch Geist erstorbenen und so wesentlich religiösen Nation, wie die deutsche ist, immer wiedererwachen muß; so ist zu hoffen, daß, wenn sie nur erst zur Erkenntniß des Gegenwärtigen gekommen, sie auch ihre Scheu vor den höheren Standpunkten ablegen werde, indem sie einsehen muß, daß nur die Anerkennung derselben, nicht als letzter, wohl aber als anfänglicher, sie in den ruhigen Besitz der Wahrheit setzen kann, nach dem sie schon so lange vergeblich, weil vom unrechten Punkt aus, getrachtet hat. So wehrt sich diese Metaphysik gleichsam blind gegen jedes Einheitsystem, im Grunde aber gegen alle lebendige Entwicklung. In beyderley Betracht wird sie in der gegenwärtigen Darstellung, wenn sie anders Kenntniß von ihr nimmt, es nicht anders als entsetzlich finden können, daß Etwas in Gott sey, das verdrungen, das als Vergangenheit gesetzt werde. Erst hatte sie nicht begriffen, daß Pantheismus der nothwendige Keim ist, aus welchem allein sich wahrer Theismus, als das eigentlich geschichtliche und der geschichtlichen Zeit angehörige System, entwickeln kann. Hier wird sie übersehen, daß es ebendieses ihr widerwärtige pantheistische Wesen ist, das in Gott ⁽¹⁹²⁾ verdrungen werden muß, um für das Freye, das Persönliche Raum zu machen.

Weil wir aber nicht in Abrede stellen können, die Geduld dieser alten Metaphysik und der öffentlichen Toleranz, von der wir auch darum

billiger Weise nicht viel zu rühmen haben, oftmals auf harte Proben gestellt und auch in gegenwärtiger Untersuchung nicht immer Maß und Schritt jener zugestandnen Wissenschaft gehalten zu haben: so rechnen wir es um so mehr zur Pflicht, zu zeigen, worinn ihr Verfahren trotz des scheinbaren Mißverhältnisses mit dem Gang unserer Betrachtung einige Vergleichbarkeit hat.

Die Metaphysik zählt bekanntlich drey Beweise für das Daseyn Gottes. Der erste ist der mit Recht so genannte ontologische, welcher zuletzt darauf beruht, daß in Gott die Existenz durch das Wesen schon gesetzt, er selbst also ein innerlich nothwendiges Wesen sey. Gegen diesen Beweis ist, wenn er ganz in sich selbst bleibt und nicht etwa aus jenem innerlich nothwendigen Seyn den Uebergang in ein äußeres machen oder jener Einheit des Wesens und der Existenz selbst wieder die Existenz als Prädikat beylegen will, schlechterdings nichts einzuwenden. Allein er bringt ⁽¹⁹³⁾ dafür auch nur die Idee eines Wesens zu Stande, dem das Seyn innerlich ist, von dem es aber schlechthin nicht äußerlich ausgesagt werden kann. Es entspricht daher dieser Beweis ganz jenem Zustand uranfänglicher Lauterkeit, in welcher alle Existenz verschlungen und die Gottheit viel zu rein ist, um auch nur als existirend ausgesprochen werden zu können. Nun ist aber die Metaphysik mit diesem rein ontologischen Wesen nicht zufrieden, sondern verlangt ein wirklich existirendes, ein solches, von dem das Seyn als Prädikat auszusagen ist. Will sie dieß vermöge jenes ontologischen Beweises erlangen: so verdirbt sie ihn, indem sie ihn über seine Gränze treibt. Es bliebe ihr daher nichts übrig, als aus jenem Ersten zu einem Zweyten fortzugehen, das nicht mit ihm einerley, sondern ein wirklich Zweytes und der Grund der Existenz jenes Ersten wäre. Da sie dieß aber nicht könnte, ohne ein Fortschreiten in Gott oder doch ein Ausquellen in ihm anzunehmen, welches ihr zu natürlich und zu lebendig ist, und ihren stillstehenden, abgezogenen Begriffen widerstreitet: so bricht sie hier ab und sucht obwohl unbewußter Weise das Mangelnde auf einem andern Wege herbeizuschaffen.

⁽¹⁹⁴⁾ Weil sie sich nämlich doch gedrungen sieht, ein existirendes zu erkennen, so verschafft sie sich dieses durch einen von unten aufstei-

genden Schluß; durch den zweiten, mit Recht so genannten kosmologischen Beweis, da sie von der Zufälligkeit aller existirenden Dinge endlich auf eine letzte unbedingte Ursache derselben schließt, und gelangt so zu dem ersten Existirenden, wie wir es genannt haben. Da sie aber als unbedingte Ursache nur ein nothwendig existirendes Wesen ansehen kann: so sieht sie sich gedrungen, diese auf ganz andrem Wege gewonnene Idee doch wieder mit der jenes ontologischen Wesens zu verbinden, ohne einen Zusammenhang oder eine wahre Einheit zwischen beiden nachweisen zu können. Sie bedarf also zum Komplement ihres ontologischen Beweises den anderwärts hergeholten kosmologischen; und zum Komplement des kosmologischen den mit ihm gar nicht zusammenhängenden ontologischen. Da sie aber auch an der Idee eines nothwendig existirenden ersten Wesens nicht genug hat, sondern ein selbstbewußtes, persönliches nach Zweck und Absicht handelndes verlangt, und ihr ein solches weder der ontologische noch der kosmologische gewähren kann, es sey denn daß sie behde über ihre Gränze treibe: so müßte sie auch hier eigentlich ⁽¹⁹⁵⁾ jenes kosmologische Wesen wieder als ein Eingewickelttes betrachten, und die Succession oder Steigerung ihrer Begriffe als eine Succession oder Steigerung in dem Wesen selbst begreifen. Da aber dieses sowohl ihren abgestandenen Begriffen widerstrebt, als auch wegen Mangel des Stoffs der Entwicklung unmöglich ist, indem sie, aus Furcht vor Pantheismus, die Ursache als getrennt von ihrer Wirkung, ganz unnatürlich obenan, verlassen, einsam, abgezogen und unlebendig gesetzt hat: so bleibt ihr wieder nichts übrig, als das, was sie durch diesen Beweis nicht erlangen konnte, durch einen neuen und ganz andern Beweis zu suchen.

Hielt sie sich zuvor noch an die allgemeine Eigenschaft der Zufälligkeit der Dinge fest, so dringt sie jetzt in das Innre derselben und ihren Zusammenhang unter einander ein, und da sie in demselben überall die Spuren einer nach Zweck und Absicht, mit Freyheit und Besonnenheit wirkenden Ursache erkennt: so schließt sie endlich von dieser Bemerkung auf ein persönliches, freyes und intelligentes Wesen als Welturheber zurück. Indem aber der Begriff eines freyen intelligenten Wesens in der Luft schweben würde, wenn ihm nicht die Nothwendig-

keit Grund machte: so muß sie von diesem dritten, physikotheologischen Beweis an den zweiten kosmologischen zurückgehen, ⁽¹⁹⁶⁾ und auf diese Art selbst, jedoch ohne es zu bemerken, das Nothwendige als Basis, als Vorausgehendes des Freyen erkennen. Da ferner das Intelligente nur die Form und die Anordnung der Dinge erklärt, die Materie aber eigentlich schon vom vorigen Moment her dafeyn müßte: so bedarf es, um ihn als Welterschöpfer darzustellen, des Rekurses auf den Begriff eines schlechthin nothwendigen Wesens, mit dem sich der Begriff einer Mehrheit nicht verträgt, und außer welchem daher alles, auch die Materie, da sie nicht zu ihm selber gehören kann, zufällig seyn muß.

Auch diese drei Beweise verhalten sich also wie Glieder einer Kette, wo immer das folgende vom vorhergehenden erzeugt werden sollte; welches aber bey dem mechanischen unlebendigen Verfahren der Metaphysik unmöglich ist. Dennoch offenbart sich ihr ursprünglicher Zusammenhang, und daß sie eigentlich nur verschiedene Momente der Entwicklung Eines und desselben Wesens ausdrücken, dadurch, daß der frühere alles Spätere fodert und der spätere die früheren voraussetzt. Keiner von ihnen ist hinlänglich zu dem vorgeetzten Zweck, die vollständige Idee Gottes in ihrer Realität zu erzeugen; wohl aber wären sie es alle zusammen, wenn sie in lebendige dynamische Verbindung gebracht würden, welches aber nur auf dem von uns betretenen Wege möglich ist.

II

Die Weltalter

Erstes Buch

Die Vergangenheit

DRUCK II

1813

Einleitung

(³) Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet.

Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt.

Wissenschaft ist schon der Wortbedeutung nach Historie (ιστορια). Sie konnte es nicht seyn, so lange sie als eine bloße Folge oder Entwicklung eigener Gedanken und Begriffe gemehnt wurde. Es ist ein Vorzug unserer Zeiten, daß der Wissenschaft das Wesen wiedergegeben worden, und zwar, wie wohl behauptet werden kann, auf eine Art, daß sie es nicht leicht wieder verlieren kann. Von nun an ist es die Entwicklung eines wirkli (⁴) chen, lebendigen Wesens, die in ihr sich darstellt.

Das Lebendige der höchsten Wissenschaft kann nur das Urlebendige seyn, das Wesen, dem kein anderes vorausgeht, also das erste oder älteste der Wesen.

Dieses Urlebendige, da nichts vor oder außer ihm ist, von dem es bestimmt werden möchte, kann sich, in wiefern es sich entwickelt, nur frey, aus eigenem Trieb und Wollen, rein aus sich selber, aber eben darum nicht gesetzlos, sondern nur gesetzmäßig entwickeln. Es ist keine Willkühr in ihm; es ist eine Natur im vollkommensten Verstande des Wortes, wie der Mensch der Freyheit unbeschadet, und eben dieser wegen eine Natur ist.

Nachdem die Wissenschaft dem Gegenstande nach zur Objectivität gelangt ist, so scheint es eine natürliche Folge, daß sie dieselbe auch der Form nach suche.

(⁶) Von jeher hat Philosophie die Grenzen der Welt und damit der gegenwärtigen Zeit zu überschreiten, die erste Herkunft der Dinge zu erklären gesucht und sich so an die Vergangenheit im höchsten Sinne gewendet. Warum war oder ist es bis jetzt unmöglich, daß sie, dem Wort und der Sache nach Historie, es auch der Form nach ist? Das Gewußte wird erzählt, warum kann nicht auch das Gewußte der höchsten Wissenschaft mit der Geradheit und Einfachheit wie jedes andere Gewußte erzählt werden? Was hält sie zurück die geahndete goldne Zeit, da die Fabel wieder zur Wahrheit und die Wahrheit zur Fabel wird?

Dem Menschen muß ein Wesen zugestanden werden, das außer und über der Welt ist; denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwicklungen von der Gegenwart bis in die tiefste Nacht der Vergangenheit zurückverfolgen, er allein bis zum Anfang der Dinge aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Wesen von Anfang der Zeit (⁷) ten wäre? Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich hat das Ewige der Seele eine Mitt-Wissenschaft der Schöpfung.

Dieses Wesen ist das Band, durch das der Mensch fähig wird, mit der ältesten Vergangenheit, wie mit der fernsten Zukunft in unmittelbaren Bezug zu treten, weil es die Zeit eingewickelt enthält. In welche wunderbare Beziehungen oder innere Verknüpfungen sieht er sich oft durch eben dieses Innerste versetzt, wenn ihm ein gegenwärtiger Augenblick als ein längst dagewesener vorkommt, oder eine ferne Vergangenheit, als wäre er Zeuge von ihr gewesen!

In diesem also ruht die unergründliche Vorzeit; aber obwohl es treu den Schatz heiliger Vergangenheit bewahrt, ist es doch in sich selbst stumm und kann nicht aussprechen was es in sich verschließt.

Auch würde es sich nie eröffnen, wäre ihm nicht ein Anderes begehelft, das selbst ein (?) Gewordenes ist, und darum von Natur unwissend und gleichjam ewig jung, wie nach dem ägyptischen Priester

die Hellenen. Dieses also, um zur Wissenschaft der gewesenen Dinge zu gelangen, muß sich an jenes innere Orakel wenden, den einzigen Zeugen aus vortweltlicher Zeit.

Dieses aber fühlt sich nicht weniger zu ihm gezogen. Es ruht in ihm die Erinnerung aller Dinge, ihrer ursprünglichen Verhältnisse, ihres Werdens, ihrer Bedeutung. Aber dieses Ur-Bild der Dinge schlummert in ihm. Zwar nicht als ein ausgelöschtes und vergessenes, wohl aber als ein mit seinem eigenen Wesen verwachsenes Bild, das er nicht aus sich selbst entnehmen und hervorholen kann. Sicher würde es nie wieder erwachen, wenn nicht in jenem Unwissenden selbst die Ahndung und die Sehnsucht der Erkenntnis läge. Aber unaufhörlich von diesem angerufen um seine Beredlung bemerkt das Höhere, daß das Niedere ihm begehgeben ist, nicht um von ihm in der Unthätigkeit erhalten zu werden, sondern damit es ein Werkzeug habe, (⁸) in dem es sich beschauen, aussprechen und sich selbst verständlich werden könne; denn in ihm liegt alles ohne Unterscheidung zumal, als Eins; in dem andern aber kann es, was in ihm <unterscheidbar>¹ ist, unterscheidbar machen und auseinanderlegen.

Es ist also im Menschen eines, das wieder zur Erinnerung gebracht werden muß, und ein anderes, das es zur Erinnerung bringt; eines in dem die Antwort liegt auf jede Frage der Forschung, und ein anderes, das diese Antwort aus ihm hervorholt; dieses andere ist frey gegen Alles und vermag alles zu denken, aber es wird durch jenes Innerste gebunden und kann ohne die Einstimmung dieses Zeugen nichts für wahr halten. Das Innerste dagegen ist ursprünglich gebunden und kann sich nicht entfalten; aber durch das Andere wird es frey und eröffnet sich gegen dasselbe. Darum verlangen beide gleich sehr nach der Scheidung, jenes damit es in sein ursprüngliches und eingebornes Wissen wieder versetzt, dieses damit (⁹) es von ihm empfangen und ebenfalls, obwohl auf ganz andere Art, wissend werde.

Diese Scheidung, diese Verdoppelung unserer selbst, dieser geheime Verkehr, in welchem zwey Wesen sind, ein fragendes und ein

¹ Eins

antwortendes, ein unwissendes, das aber nach Wissen sucht, und ein Wissendes, das aber sein Wissen nicht weiß; dieses stille Gespräch, diese innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimniß des Philosophen ist es, von welcher die äußere, darum Dialektik genannte, Kunst nur das Nachbild, und, so sie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist.

Also erzählt wird seiner Natur nach alles Gewußte, aber das Gewußte ist hier kein von Anbeginn fertig daliegenes und vorhandenes, sondern ein aus dem Inneren durch einen ganz eigenthümlichen Prozeß immer erst Entstehendes. Durch innerliche Scheidung und Befreiung muß das Licht der Wissenschaft aufgehen, ehe es äußerlich leuchten kann. Erlangte Wissenschaft wäre der Form nach Historie; aber was wir ⁽¹⁰⁾ so nennen, ist nur erst ein Streben nach dem Wiederbewußtwerden, also mehr noch ein Trachten nach ihr als sie selbst; aus welchem Grunde ihr unstreitig von jenem hohen Manne des Alterthums der Name Philosophie beigelegt worden ist. Denn die von Zeit zu Zeit gehegte Meinung, die vollkommenste Dialektik für die Wissenschaft selber anzusehen, verräth nicht wenig Eingeschränktheit, indem eben das Daseyn und die Nothwendigkeit der Dialektik beweist, daß wahre Wissenschaft (*ιστορία*) noch nicht gefunden ist.

Der Philosoph indeß befindet sich hiebei in keinem andern Falle, als der andere Historiker auch. Denn auch dieser muß, was er zu wissen verlangt, den Aussagen alter Urkunden oder der Erinnerung lebender Zeugen abfragen. Auch ihm ist viele Kritik oder Scheidungskunst nöthig, um aus der Verworrenheit der Nachrichten die reine Thatsache herauszuläutern, und das Wahre von dem Falschen, das Rechte von dem Unächten in den vorhan- ⁽¹¹⁾ denen Überlieferungen abzusondern. Auch bedarf er gar sehr der Scheidung von sich selbst, der Entfernung von der Gegenwart, der Hingebung an die Vergangenheit, um sich von den Begriffen und den Eigenheiten seiner Zeit loszumachen.

Überhaupt kann nichts, auch nicht das von außen Gegebene unmittelbar zum Bewußtseyn gelangen, es muß erst innerlich geworden seyn. Wenn im Geschichtschreiber nicht selbst die alte Zeit erwacht, so wird er nie wahr, nie anschaulich, nie lebendig darstellen. Was wäre

alle Historie, wenn ihr nicht ein innerer Sinn zu Hülfe käme? Was sie bey so vielen ist, die zwar vieles von allem Geschehenen wissen, aber von eigentlicher Geschichte nicht das Geringste verstehen. Nicht menschliche Begebenheiten allein, auch die Geschichte der Natur hat ihre Denkmäler, und man kann wohl sagen, daß sie auf ihrem weiten Schöpfungsweg keine Stufe verlassen, ohne etwas zur Bezeichnung zurückzulassen. Diese Denkmäler der Natur lie- ⁽¹²⁾ gen großentheils offen da, sind vielfach durchforscht, zum Theil wirklich entziffert, und doch reden sie uns nicht, sondern bleiben todt, ehe jene Folge von Handlungen und Hervorbringungen dem Menschen innerlich geworden: also bleibt alles dem Menschen unfasslich, bevor es ihm selbst innerlich geworden, d. i. auf eben jenes Innerste seines Wesens zurückgeführt worden, das für ihn gleichsam der lebendige Zeuge aller Wahrheit ist.

Nun haben von jeher einige gemeint, es sey möglich, das äußere Werkzeug ganz bey Seite zu setzen, und alle Zweyheit in sich aufzuheben, so daß wir gleichsam nur innerlich sehen und ganz im Überweltlichen leben, alles unmittelbar erkennend. Wer kann die Möglichkeit einer solchen Befreiung des Menschen in sein überweltliches Princip und demnach einer Erhöhung der Gemüthskräfte in's Schauen schlechthin läugnen: Ein jedes physisches und moralisches Ganzes bedarf zu seiner Erhaltung von Zeit zu Zeit der Reduktion auf seinen in- ⁽¹³⁾ nersten Anfang. Der Mensch verjüngt sich immer wieder und wird neufelig durch das Einheitsgefühl seines Wesens. In eben diesem schöpft besonders der Wissenschaftsuchende beständig frische Kraft; nicht der Dichter allein, auch der Philosoph hat seine Entzückungen. Er bedarf ihrer, um durch das Gefühl der unbeschreiblichen Realität jener höhern Vorstellungen gegen die erzwungenen Begriffe einer leeren und begeisterungslosen Dialektik verwahrt zu werden. Ein anderes aber ist, die Beständigkeit dieses anschauenden Zustandes verlangen, welches gegen die Natur und Bestimmung des jetzigen Lebens streitet. Denn wie wir sein Verhältniß zu dem vorhergehenden ansehen mögen, immer wird es darauf zurückkommen, daß, was in diesem untheilbarerweise zusammen war, in ihm entfaltet und theilweis auseinandergelegt werde. Wir leben nicht im Schauen; unser Wissen ist Stückwerk, d. h.

es muß stückweis, nach Abtheilungen und Abstufungen erzeugt wer- ⁽¹⁴⁾ den, welches nicht ohne alle Reflexion geschehen kann.

Darum wird auch der Zweck im bloßen Schauen nicht erreicht. Denn im Schauen an und für sich ist kein Verstand. In der äußern Welt sieht ein jeder mehr oder weniger das nämliche und kann es doch nicht aussprechen. Ein jedes Ding durchläuft, um zu seiner Vollendung zu gelangen, gewisse Momente: eine Reihe aufeinanderfolgender Prozesse, wo immer der spätere in den früheren eingreift, bringt es zu seiner Reife; diesen Verlauf in der Pflanze z. B. sieht der Bauer so gut als der Gelehrte und kennt ihn doch nicht eigentlich, weil er die Momente nicht auseinanderhalten, nicht gesondert, nicht in ihrer wechselseitigen Entgegensetzung betrachten kann. Ebenso kann der Mensch jene Folge von Prozessen, wodurch aus der höchsten Einfalt des Wesens zuletzt die unendliche Mannigfaltigkeit erzeugt wird, in sich durchlaufen und unmittelbar gleichsam erfahren, ja, genau zu reden, muß er sie in sich ⁽¹⁵⁾ selbst erfahren. Aber alles Erfahren, Fühlen, Schauen ist an und für sich stumm und bedarf eines vermittelnden Organs, um zum Aussprechen zu gelangen. Fehlt dieses dem Schauenden, oder stößt er es absichtlich von sich, um unmittelbar aus dem Schauen zu reden, so verliert er das ihm nothwendige Maß, er ist Eins mit dem Gegenstand und für jeden dritten wie der Gegenstand selber; eben darum nicht Meister seiner Gedanken und im vergeblichen Ringen Unausprechliches dennoch auszusprechen ohne alle Sicherheit; was er trifft, das trifft er, jedoch ohne dessen gewiß zu sehn, ohne es fest vor sich hinstellen und im Verstande gleichsam als in einem Spiegel wieder beschauen zu können.

Also um keinen Preis aufzugeben ist jenes beziehungsweise äußere Princip; denn es muß alles erst zur wirklichen Reflexion gebracht werden, damit es zur höchsten Darstellung gelangen könne. Hier geht die Gränze zwischen Theosophie und Philosophie, welche der Wissenschaftliebende keusch zu bewahren suchen wird. ⁽¹⁶⁾ Die erste hat an Tiefe, Fülle und Lebendigkeit des Inhalts vor der letzten gerade soviel voraus, als der wirkliche Gegenstand vor seinem Bilde, die Natur vor ihrer Darstellung voraus hat; und allerdings bis zur Unvergleichbarkeit geht diese Verschiedenheit, wenn eine todte das Wesen in Formen und

Begriffen suchende Philosophie zur Vergleichung genommen wird. Daher die Vorliebe inniger Gemüther für sie, die ebenso leicht erklärbar ist, als die Vorliebe für die Natur im Gegensatz der Kunst. Denn diesen Vorzug haben die theosophischen Systeme vor allen bisher geltenden, daß in ihnen wenigstens eine Natur ist, wenn auch eine ihrer selbst nicht mächtige, in den andern dagegen nichts als Unnatur und eitel Kunst. Aber so wenig Natur der recht verstandnen Kunst, so wenig ist die Fülle und Tiefe des Lebens recht verstandner Wissenschaft unerreichbar; nur allmählicher gelangt sie dazu, mittelbarer und durch stufenmäßiges Fortschreiten, so daß der Wissende immer von ⁽¹⁷⁾ seinem Gegenstande verschieden, dagegen dieser auch von ihm getrennt bleibt und Object einer ruhig genießenden Beschauung wird.

Hindurchgehen also durch Dialektik muß alle Wissenschaft. Aber, kommt nie der Punkt, wo sie frey und lebendig wird, wie im Geschichtschreiber das Bild der Zeiten, bey dessen Darstellung er seiner Untersuchungen nicht mehr gedenkt? Kann nie wieder die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge so lebendig werden, daß die Wissenschaft auch der äußern Form nach Historie werden dürfte, und der Philosoph, dem göttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und Verklärungspunkt aller historisch wird, zur Einfalt der Geschichte zurückkehren könnte?

Unserm Zeitalter schien es vorbehalten, zu dieser Objectivität der Wissenschaft wenigstens den Weg zu eröffnen. Zuerst indem sie dieser das Wesen wiedergab, womit lebendige Entwicklung ⁽¹⁸⁾ zugleich gesetzt ist, indeß zwischen dogmatisch folgenden Sätzen kein lebendiger Fortschritt möglich ist. Sodann durch Erkenntniß des Gesetzes der Steigerung, womit allein zugleich ein wahrer Anfang, eine nothwendige und ewige Unterlage gefunden ist. So lange sie sich auf das Ideale beschränkte, war keine solche zu finden. Kaum waren daher die ersten Schritte geschehen, der Wissenschaft das Leben wieder zu geben, als das hohe Alter des Physischen anerkannt werden mußte, und wie es, wenn auch das Letzte in Ansehung der Würde, das Erste sey in Ansehung aller Entwicklung. Nicht mehr von der weiten Ferne abgezogener Gedanken beginnt seitdem die Wissenschaft, um von diesen zum Natur-

lichen herabzusteigen; sondern umgekehrt, vom bewußtlosen Daseyn des Ewigen anfangend führt sie es zur höchsten Verklärung in einem göttlichen Bewußtseyn hinauf. Die übersinnlichsten Gedanken erhalten jetzt physische Kraft und Leben, und umgekehrt wird Natur immer mehr der sichtbare Ausdruck von den höchsten Begriffen⁽¹⁹⁾ sein. Eine kurze Zeit, und die Verachtung, womit ohnedies nur noch die Unwissenden auf alles Physische herabsehen, wird aufhören, und noch einmal wahr werden wird das Wort: Der Stein, den die Bauleute verworfen, ist zum Eckstein worden. Dann wird die so oft vergebens gesuchte Popularität von selbst sich ergeben. Dann wird zwischen die Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit kein Unterschied mehr seyn. Es wird Eine Welt seyn, und der Friede des goldenen Zeitalters zuerst in der einträchtigen Verbindung aller Wissenschaften sich verkünden.

Bei diesen Aussichten, welche die gegenwärtige Schrift auf mehr als eine Weise zu rechtfertigen suchen wird, darf sich wohl ein lang überlegter Versuch hervorwagen, der zu jener künftigen objectiven Darstellung der Wissenschaft einige Vorbereitung enthält. Vielleicht kommt der noch, der das größte Helbengedicht singt, im Geist umfassend, wie von Sehern der Vorzeit⁽²⁰⁾ gerühmt wird, was war, was ist und was seyn wird. Aber noch ist diese Zeit nicht gekommen. Verkündiger derselben, wollen wir ihre Frucht nicht brechen, ehe sie reif ist, noch die unfrige verkennen. Noch ist sie eine Zeit des Kampfs. Noch ist des Untersuchens Ziel nicht erreicht; noch muß, wie die Rede von Rhythmus, Wissenschaft von Dialektik getragen und begleitet werden. Nicht Erzähler können wir seyn, nur Forscher, abwägend das Für und Wider jeglicher Meynung, bis die rechte feststeht, unzweifelhaft, für immer gewurzelt.

Erstes Buch Die Vergangenheit

⁽²³⁾ Vergangenheit – ein hoher Begriff, Allen gemein und nur Wenigen verstanden! Die Meisten wissen von keiner, als der, welche sich in jedem Augenblick durch eben diesen vergrößert, selbst noch wird, nicht ist. Ohne bestimmte entschiedene Gegenwart gibt es keine; wie viele erfreuen sich einer solchen? Der Mensch, der sich nicht scheiden kann von sich selbst, sich lossagen von allem was ihm geworden und ihm sich thätig entgegensetzen, hat keine Vergangenheit oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr. Wohlthätig und förderlich ist dem Menschen das Bewußtsein, etwas wie man sagt hinter sich gebracht, d. h. als Vergangenheit gesetzt zu haben; heiter wird ihm nur dadurch die Zukunft und leicht, nur unter dieser Bedingung, auch etwas vor sich zu bringen. Nur der Mensch, der die Kraft hat, sich über sich selbst zu erheben, ist fähig, eine wahre Vergangenheit sich zu erschaffen; ebendieser genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er allein einer eigentlichen Zukunft entgegensteht; und schon aus⁽²⁴⁾ diesen Betrachtungen würde hervorleuchten, daß der Gegensatz der Zeiten auf einer Steigerung beruht, nicht aber durch ein stetiges Verfließen der Zeit-Theile in einander hervorgebracht wird.

Wäre die Welt, wie einige vermeynte Weise behauptet, eine rück- und vorwärts in's Endlose auslaufende Kette von Ursachen und Wirkungen: so gäbe es im wahren Verstande so wenig eine Vergangenheit als eine Zukunft. Aber dieser Ungedanke sollte mit dem mechanischen System, dem allein er angehört, billig zugleich verschwunden seyn.

Wäre jedoch auch in jedem Sinne bewährt die alte Rede, daß nichts Neues in der Welt geschehe; wäre auf die Frage, was ist's, das geschehen ist? noch immer jene Antwort die richtige, Ebendas, was hernach geschehen wird, und auf die, was ist's, das geschehen wird? Ebendas, was zuvor geschehen ist: so würde daraus nur folgen, daß die Welt in sich keine Vergangenheit und keine Zukunft habe; daß alles, was in ihr von Anfang geschehen ist und was bis zum Ende geschehen wird, nur zu Einer großen Zeit gehört; daß die eigentliche Vergangenheit, die Vergangenheit schlechthin, die vorweltliche ist; die eigentliche Zukunft, die Zukunft schlechthin, ⁽²⁵⁾ die nachweltliche – und so würde sich uns ein System der Zeiten entfalten, von welchem das der menschlichen nur ein Nachbild, eine Wiederholung in engerem Kreise wäre.

Alles was uns umgibt, weist an eine unglaublich hohe Vergangenheit zurück. Die ältesten Bildungen der Erde tragen ein so fremdes Ansehen, daß wir uns von der Zeit ihres Entstehens und der damals wirkenden Kräfte kaum einen Begriff zu machen im Stande sind. Den größten Theil derselben finden wir in Trümmer, Zeugen einer wilden Verwüstung, zusammengelürzt. Ruhigere Zeiten folgten, aber auch sie durch Stürme unterbrochen und sammt ihren Schöpfungen unter denen einer neuen begraben. In einer undenklichen Reihe von Zeiten hat je die folgende die vorhergehende zugedeckt, so daß sie kaum etwas Ursprüngliches zeigt; eine Menge von Schichten, die Arbeit von Jahrtausenden, muß hinweggenommen werden, um endlich auf den Grund zu kommen.

Wenn die vor uns liegende Welt durch so viele Mittelzeiten herabgekommen endlich diese geworden ist: wie vermöchten wir auch nur das Gegenwärtige zu erkennen, ohne Wissenschaft des Vergangenen? Schon die Eigenheiten einer aus- ⁽²⁶⁾ gezeichneten menschlichen Individualität sind uns oft unbegreiflich, bevor wir die besondern Umstände erfahren, unter denen sie geworden ist und sich gebildet hat. Und der Natur sollte man so leicht auf ihre Gründe kommen? Ein hohes Werk des Alterthums steht als ein unfaßliches Ganzes vor uns, bis wir der Art seines Wachsthums und seiner allmätigen Ausbildung auf die Spur gekommen. Wie viel mehr muß dies bei einem so vielfach

zusammengesetzten Individuum, als schon die Erde ist, der Fall sehn! Welche ganz andre Verwicklungen und Beschränkungen müssen hier stattfinden! Auch das Kleinste, bis zum Sandkorn herab, muß Bestimmungen an sich tragen, hinter die es unmöglich ist zu kommen, ohne den ganzen Lauf der schaffenden Natur bis zu ihm zurückgelegt zu haben. Alles ist nur Werk der Zeit und nur durch die Zeit erhält jedes Ding seine Eigenthümlichkeit und Bedeutung.

Wenn aber einmal der wahre Grund und Anfang auch der Erkenntniß, Wissenschaft oder Herleitung aus der Vergangenheit ist, wo ist hier ein Stillstand? Dem auch bey'm letzten Sichtbaren angekommen, findet der Geist noch eine nicht durch sich selbst begründete Voraussetzung, die ihn an eine Zeit weist, da nichts war, ⁽²⁷⁾ als das Eine unerforschliche von sich sehende Wesen, aus dessen Tiefe sich alles hervorgebildet; und wenn nun dieses wieder recht im Geiste betrachtet wird, entdecken sich auch in ihm neue Abgründe und nicht ohne eine Art von Entsetzen erkennt er endlich, daß auch in dem Urwesen selbst etwas als Vergangenheit gesetzt werden mußte, ehe die gegenwärtige Zeit möglich wurde, daß eben dieses Vergangene es ist, was die gegenwärtige Schöpfung trägt und noch immer im Grunde verborgen ist.

Ich habe gewagt, die Gedanken, welche sich mir über das Organische der Zeit und der drei großen Abmessungen derselben, die wir als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterscheiden, durch oft wiederholte Betrachtung gebildet haben, schriftlich aufzuzeichnen; doch nicht in strengwissenschaftlicher, nur in leicht mittheilender Form, damit sie die Unvollständigkeit ihrer Ausbildung selbst anzuerkennen scheinen, welche ihnen, obgleich lang' umhergetragenen, nach allen Seiten zu geben der Drang der Zeiten nicht erlaubt hat.

Es ist leicht zu sagen und jetzt allgemein angenommene Meinung, daß die Zeit nichts Wirkliches, nichts von unsrer Vorstellungsweise unabhängiges ist. Auch hat sich durch falsche ⁽²⁸⁾ Vorstellung in den Begriff derselben soviel Scheinbares, zum Theil Unwahres eingeschlichen, daß es verzeihlich scheint, sie als ein bloßes Getriebe unserer Gedanken anzusehen, das aufhörte, wenn wir nicht mehr Tage zählten

und Stunden. Und doch erfährt jeder im eigenen Thun und Lassen un widersprechlich die Wesentlichkeit der Zeit; und diejenigen selbst, welche ihre Nichtigkeit behaupten, weiß sie zu lauten Klagen über ihre furchtbare Wirklichkeit zu zwingen.

Es wäre schon längst verdienstlich gewesen, Form und Wesen, Schein und Wirklichkeit in unsern Vorstellungen von der Zeit zu trennen, wenn es noch die Zeit wäre, die großen Gegenstände einzeln oder getrennt nach Capiteln abzuhandeln. Erwünschter ist, alles gleich in Leben und That zu sehen. Wir ahnden einen in der Zeit tief verborgen liegenden und bis ins Kleinste gehenden Organismus. Wir sind überzeugt (oder wer ist es nicht?), daß jedem großen Ereigniß, jeder folgen vollen That ihr Tag, ihre Stunde, ja ihr Augenblick bestimmt ist, und daß sie kein Nu früher an's Tageslicht tritt, als die Kraft will, welche die Zeiten anhält und mäßigt. Wäre es frehlich viel zu gewagt, die Tiefen der Zeit schon durchschauen zu wollen; so ist doch der Augenblick gekommen, (²⁹) das große System der Zeiten in seinem weitesten Umfange zu entwickeln.

Wer die Zeit auch nur nimmt, wie sie sich darstellt, fühlt in ihr einen Widerstreit zweyer Principien; eines das vorwärts strebt, zur Entwicklung treibt und eines anhaltenden, hemmenden, der Entwicklung widerstrebenden. Leistete dieses andere nicht Widerstand, so wäre keine Zeit, weil die Entwicklung im Nu, ohne Abßaß und Folge geschähe; würde aber auch nicht dieses andere beständig von dem ersten überwunden, so wäre absolute Ruhe, Tod, Stillstand und darum wieder keine Zeit. Denken wir uns nun aber diese beyden Principien in einem und demselben Wesen gleichwirkend, so haben wir sogleich den Widerspruch fertig.

Sie sind aber nothwendig zu denken in allem was ist, ja im Seyn selber. — Alles was ist, alles Seyende will zugleich in sich und aus sich. Es will in sich, indem es sich als Seyendes, als Subject setzt oder zusammenfaßt; in sofern widersezt es sich der Entwicklung und Ausbreitung: es will aus sich, indem es das, was es in sich ist, auch wieder, nämlich äußerlich, zu seyn begehrt. Es ist in der ersten Beziehung ein Abgezogenes von sich selbst, das sich selbst entgegenge- (³⁰) sezt hat dem

was außer ihm ist; aber es hat sich nur entgegengesetzt, um sich als das, was es in sich ist, wieder gegen jenes äußere zu offenbaren, mitzuthellen und kann daher in jener Abgezogenheit nicht bleiben.

Ebenso das Seyn. Denn denken wir es rein als solches, so ist es selbstlos, eine gänzliche Versunkenheit in sich selbst; aber eben dadurch zieht es sein Gegentheil in sich und ist ein steter Durst nach Wesen, eine Sucht, sich Seyendes oder Subject anzuziehen, um mittelst desselben aus dem bloßen Potential-Zustand zum wirkenden hervorzutreten. Denken wir es aber schon als wirkendes Seyn, als ein Seyn, das auch selber wieder ist: so ist nothwendig ein Seyendes mit ihm, das dem Seyn, dem bloßen in-sich-Beruhem widerstreitet.

Also sind die Principien, die wir in der Zeit wahrnehmen, die eigentlichen innern Principien alles Lebens, und der Widerspruch ist nicht allein möglich, sondern nothwendig.

Die Menschen zeigen sich zwar keiner Sache abgeneigter als dem Widerspruch, wenn er ihnen offenbar wird, und sie zum Handeln zwingt. Ist das Widersprechende ihrer Lage längst nicht mehr zu verbergen; so suchen sie es immer noch zuzudecken und blind getrieben den Augenblick zu ent- (³¹) fernem, wo auf Tod und Leben gehandelt seyn muß.

Wie man nun im Leben sich gern so viel möglich den Widerspruch abhalten mag, so wurde eine gleiche Bequemlichkeit in der Wissenschaft gesucht, indem man als Grundsatz aufstellte, daß der Widerspruch nun und nimmer wirklich seyn könne. Wie ließ sich aber ein Gesetz aufstellen für etwas, das nie und auf keine Weise wirklich seyn sollte? Oder wie sollte jener Grundsatz sich bewähren d. i. als wahr erweisen, wann es doch nirgends einen Widerspruch gab?

Obwohl nun die Menschen im Leben und im Wissen nichts so sehr zu scheuen scheinen, als den Widerspruch, müssen sie doch daran, weil eben das Leben selbst im Widerspruch ist. Ohne Widerspruch wäre kein Leben, keine Bewegung, kein Fortschritt, ein Todeschlummer aller Kräfte. Nur der Widerspruch treibt, ja er zwingt zu handeln. Also ist eigentlich der Widerspruch das Gift alles Lebens, und alle Lebensbewegung nichts anderes, denn die versuchte Ueberwindung dieses Gifts. Davum liegt der Grund, daß, wie ein altes Buch sagt, alles

Thun unter der Sonne so voll Mühe ist, die Sonne selbst auf- und untergeht, um wieder auf- und unterzugehen, und alles sich in Ar-⁽³²⁾beit verzehrt und doch nicht müde wird und alle Kräfte unaufhörlich gegen einander ringen und arbeiten.

Wie kommt es aber, daß, wenn der Widerspruch, wie es scheint, nothwendig, er doch allem Leben so unleidlich ist und nichts darin verharren will, sondern immerfort strebt, sich ihm zu entreißen? Wahrscheinlich, dieß wäre nicht zu begreifen, wenn nicht hinter allem Leben, gleichsam als beständiger Hintergrund, das Widerspruchlose wäre und nicht jedem Lebenden ein unmittelbares Gefühl desselben bewohnete, wodurch es getrieben wird, in ebendieses zurückzuberlangen. Ja ohne eine solche alles durchwirkende Einheit wäre der Widerspruch selber nicht zu begreifen.

Erkennen wir also den Widerspruch, so erkennen wir auch das Widerspruchlose. — Ist jener das Bewegende in der Zeit, so ist das Widerspruchlose das Wesen der Ewigkeit. Ja, wenn wahrhaft alles Leben nur eine Bewegung ist, sich aus dem Widerspruch herauszusetzen, so ist die Zeit selbst nichts als eine beständige Sucht nach der Ewigkeit. Und besteht hinter allem Widerspruch eigentlich immerfort das Widerspruchlose, so folgt, daß auch hinter und über aller Zeit noch immer etwas besteht, das selbst nicht in der Zeit ist.

⁽³³⁾ Nach Ewigkeit sehnt sich alles. Aber wie kann denn ein Widerspruchloses, also ein Ewiges sehn? Ist nicht das Höchste nothwendig ein Sehendes und können wir ihm das Sehn absprechen? Ist es aber ein Sehendes, so ist auch nothwendig jener Widerspruch in ihm, von dem wir gezeigt haben, daß er in allem Sehenden ist. Ebenso wenn es ein Sehn ist, oder ein Sehn hat, also beides zugleich ist.

Und doch so unmöglich es scheint, beides von ihm zu bejahen, so unmöglich ist, beides von ihm zu verneinen, weil es unmöglich ein Nichtsehendes sehn, unmöglich nichtsehn kann.

Ja, sogar nothwendig scheint es sowohl ein Sehendes zu sehn als ein Sehn. Denn das Ewige kann nur zugleich das Unbedingte sehn. Aber was ist das Unbedingte? — Das Wesen, das von und aus sich ist; dessen Natur in einem ewigen Sich-selber-Sehen oder Bejahen besteht,

und das darum nur als das Sehende zugleich und das Gesehete, als das Sehende und als das Sehn von sich selber gedacht werden kann. — Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen?

Nach dem aufgestellten Begriff des Unbedingten müssen wir von ihm sagen: Es ist Sehen-⁽³⁴⁾ des und Sehn. Aber dieser Satz selbst bedarf noch der Erklärung.

Zuerst: Was ist denn dieses Es, welches Sehn und Sehendes ist? Offenbar ist eine doppelte Betrachtung desselben möglich. Es läßt sich betrachten, inwiefern es Sehendes und Sehn ist; allein man muß es auch betrachten, inwiefern es bloß Es, d. h. nur das ist, welches Sehn und Sehendes ist. Als das aber, welches Sehn und Sehendes ist, ist es nothwendig weder das eine noch das andere. Denn als das, was beides ist, ist es das Aussprechende beyder, und kann daher weder eines von beyden insbesondere, noch auch beyde zugleich sehn; es ist über beyde.

Nach dem ersten Begriff also ist es Sehendes und Sehn, aber es ist nicht das, oder, was dasselbe sagt, es ist nicht als das, welches beides ist. Als das, welches beides ist, kann es nur sehn, inwiefern es sich setzt als das Aussprechende beyder, d. h. inwiefern es sie wirklich ausspricht. Aber setzt es sich denn als das Aussprechende beyder; spricht es sie wirklich aus? Dieses liegt keineswegs in dem ersten Begriff.

Das Letzte ist so einzusehen. Das Unbedingte ist Sehendes und Sehn, weil es das Unbedingte ist, seiner Natur nach, ohne sein Zuthun, ⁽³⁵⁾ schon von selbst und bevor es sich erkennt oder setzt als irgend etwas sehend.

Es ist also Sehendes und Sehn — vor jetzt ohne seinen Willen; auch ist nichts, das ihm den Willen erwecke, beides wirklich zu sehn, sich als das Eins von beyden auszusprechen, denn das Sehende und das Sehn sind zwar verschieden aber nicht außer einander. Oder sollten wir, daß es das Sehende zugleich und Gesehete von sich selbst ist, uns etwa so vorstellen, daß es einem Theile das eine, und einem andern Theile nach das andere wäre? Unmöglich ist, daß es einem Theile nach bloß das Sehende ist; denn sonst wäre es als das Sehende selber nicht geseht. Ebenso unmöglich ist, daß es einem andern Theile nach bloß

das Gesezte ist; denn sonst wäre es als solches nicht das Sehende, d. i. es wäre seinem einen Theil nach ein Bedingtes und daher nicht das schlechthin Unbedingte. Also bleibt nichts, als daß es jedes von beyden ganz und ungetheilte Weise sey und als Sehendes und Seyn nicht zwey verschiedene Wesen, sondern nur Ein Wesen in zwey verschiedenen Gestalten. Sind nun die Entgegengesetzten in einander, und ist nichts, das sie auseinander und in wirkende Zweyheit zu bringen vermöchte, so ist der Gegensatz von einer Art, ⁽³⁶⁾ daß er <die Einheit>¹ nicht <in Bewegung> setzt,² also auch nicht veranlaßt, sich als solches wirklich zu erklären.

Wie also das Unbedingte zwar Seyn und Sehendes ist, aber nicht wieder ist als das, welches sie ist: so sind auch die Entgegengesetzten nicht als solche; sie sind, aber ohne als diese, die sie sind, wieder zu seyn. Als solche nämlich könnten sie nur seyn, inwiefern sie von dem, was ihr Aussprechendes, ihre Kraft, ihr allein Bethätigendes ist, als solche ausgesprochen würden.

Widerspruch ist ohne thätigen Gegensatz undenkbar. Ein solcher ist nun hier nicht. Wäre das Sehende wirklich als das Seyende gesetzt, so würde sich unmittelbar in ihm der Widerstreit jener innern Principien hervorthun, die wir in jedem Sehenden erkennen müssen. So aber, da es zwar Sehendes ist, aber nicht als solches, welches Sehendes ist, wieder gesetzt, ruht auch jener Widerstreit in ihm. Und daselbe gilt von dem Seyn.

Einige zwar vermehnten, den Widerspruch eben darinn zu finden, daß Ein und daselbe das Sehende seyn soll und das Seyn; zu welchem Ende sie auch den so genannten Grundsatz des ⁽³⁷⁾ Widerspruchs herbey brachten, nach welchem es unmöglich seyn soll, daß Ein und Daselbe Etwas und auch das Gegentheil davon sey.

Dieses nun, weil es zur Erläuterung dient und für die Folge nicht unwichtig ist, wollen wir untersuchen. Nichtig verstanden, sagt der Grundsatz des Widerspruchs doch nur, daß das Aussprechende (das Wesen der Copula, wie man in der Sprache der Logik sagen müßte)

¹ jenes Eins und Aussprechende beyder

² afficit

nur Eines,¹ seyn könne, welches aber nicht verhindert, daß <das Ausgesprochene>² Zwey und Entgegengesetzte seyn.

Schon Leibniz, der hierinn die Scholastiker zu Vorgängern hat, bemerkt die Unwahrheit der noch immer wiederholten Regel: Disparate können weder von sich gegenseitig noch von einem dritten ausgesagt werden. Denn, so meinte er, könne zwar nicht gut geradezu gesagt werden, die Seele sey Leib, der Leib Seele; wohl aber daselbe, was in dem einen Betracht Leib ist, sey in dem andern Seele. Eines = X ist Seele und Leib, d. h. Eines ist das Aussprechende von beyden und inwiefern es sie wirklich ausspricht, ist es auch wirklich beyde; inwiefern es aber nur ihr Aussprechendes ist, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, daß es sie wirklich ausspricht, ist es weder das eine noch ⁽³⁸⁾ das andere. Daselbe gilt hier. Eins und daselbe = X ist das Aussprechende beyder, des Sehenden und des Sehns. Als solches ist es weder das eine noch das andere, also schlechthin Eins. Spricht es aber beyde wirklich aus, dann ist es, aber nicht als das Aussprechende, sondern dem Ausgesprochenen nach, beyde, so wie es auch zuvor, nicht als das Aussprechende, wohl aber <dem Aussprechlichen>³ nach beyde war.

Im Aussprechenden als solchen ist daher kein Widerspruch. Wäre er also im Aussprechlichen? (denn von einem Ausgesprochenen ist hier überall nicht die Rede). – Auch dieses wollen wir nicht ununtersucht lassen.

Es ist wohl auch ein Widerspruch (im Ausgesprochenen denkbar; aber nur wenn Widersprechende in demselben gleichwirkend sind; denn ist, auch von zwey gerad' Entgegengesetzten, das eine als unwirkend gesetzt, so hört aller Widerspruch auf. Es läßt sich z. B. sagen: Ein und derselbe Mensch = X ist böse und ist gut; d. h. böse und gut sind das Aussprechliche von Einem und demselben Menschen. Nun wäre der Widerspruch, wenn von diesen beyden jedes als wirkend gesetzt wäre. Es heiße aber dieser Mensch gut nach seiner Handlungsweise oder als handelnder, so wird er nicht als derselbe, nämlich eben- ⁽³⁹⁾ falls als handelnder auch böse seyn können, was aber nicht verhindert, daß

¹ nicht Zwey, nicht Entgegengesetzte

² die Verbundenen

³ der Möglichkeit

derselbe nach dem betrachtet, was in ihm nicht wirkend oder ruhend ist, böse sey und daß ihm auf solche Art zwey widersprechende (contradictorisch entgegengesetzte) Prädicate ohne Widerspruch beygelegt werden können.

In der hier zu betrachtenden Einheit des Sehenden und des Sehns ist aber der Fall nicht einmal der, daß das eine unwirkend ist, sondern beyde sind unwirkend; denn es ist ein ruhiger Gegensatz oder die Entgegengesetzten sind in Gleichgültigkeit gegen einander. Sie sind nur als das Aussprechliche, nicht einmal als das wirklich Ausgesprochene. Also ist hier von einer Anwendung des Grundsatzes vom Widerspruch überall nicht die Rede; seine Anwendung beginnt erst, wo jene Einheit aufhört.

Indem wir aber den wirklichen Gegensatz entfernen, könnte der Mißverständnis von der andern Seite einbrechen, als ob wir alle Zweyheit aufheben und Sehendes und Sehn nicht bloß dem Aussprechenden nach, sondern wohl gar selber einerley wären. Aber zwey sind immer zwey, wenn sie auch nicht ausdrücklich als zwey gesetzt sind. Man denke sich ein Auge, das ganz und in jedem Punkte Sehkraft und Werkzeug, thätig und leidend ist; hier sind zwey, Sehkraft und ⁽⁴⁰⁾ Werkzeug, die doch nicht als zwey sind, weil sie nicht auseinander, nicht mit einander in wirkenden Gegensatz zu bringen sind. Doch sind darum Sehkraft und Werkzeug nicht selber einerley, sondern ewig zwey. So hier. Es ist Sehendes und Sehn, aber ihre Einheit unter sich ist eine bloß leidende, weil das Eine, das sie aussprechen könnte, sie nicht wirklich ausdrückt, selbst nicht wirkend ist. Also sind Sehendes und Sehn freylich nicht als zwey, darum aber doch nicht einerley, sondern der Natur nach zwey.

Die nun den Satz: Ein und Dasselbe ist das Sehende und das Sehn, in der Umkehrung so verstünden, als wären Sehendes und Sehn selber einerley: Diese würden sich unkundig zeigen der ersten Gesetze alles Urtheilens; und selbst der nachlässigste Ausdruck, das Subject sey das Object, und das Object sey das Subject, dürfte nicht so verstanden werden. Denn in keinerley Urtheil, selbst nicht in dem bloß wiederholenden Satz, wird eine Einerleyheit der Ausgesprochenen (Verbundenen) als solcher, sondern nur die Einerleyheit dessen bejaht, was ihr

Aussprechendes (Verbindendes) ist; gleichviel, ob dieses als solches auch wirklich hervortritt, oder verborgen, oder gar nur ein gedachtes ist. Der wahre Sinn jedes Urtheils, z. B. des, A ist B, ⁽⁴¹⁾ kann nur dieser seyn: DAS, was = A ist, IST DAS, was = B ist, oder: DAS, was A ist und DAS, was B ist, ist einerley. Also liegt schon dem einfachen Begriff eine Doppelheit zu Grunde: A in diesem Urtheil ist nicht A, sondern X, das A ist; B ist nicht B, sondern X, das B ist, und nicht diese, für sich oder als solche sind einerley, sondern das X, das A und das X das B ist, ist einerley. In dem angeführten Satze sind eigentlich drey Sätze enthalten; erstens A ist = X, zweytens B ist = X und erst hieraus folgend der dritte, A und B sind dasselbe, beyde nämlich dasselbe X.

Es lassen sich hieraus verschiedene Folgerungen ziehen; z. B. daß das Band (das Ist) im Urtheil nicht ein bloßer Theil desselben ist, sondern gleicherweise allen Theilen zu Grunde liegt; daß Prädicat und Subject jedes für sich schon eine Einheit sind, daß also das Band im Urtheil niemals ein einfaches, sondern ein mit sich selbst so zu sagen verdoppeltes, eine Einheit von Einheiten ist. Woraus weiter folgt, daß schon im einfachen Begriff das Urtheil vorgebildet, im Urtheil der Schluß enthalten, der Begriff also nur das eingewickelte, der Schluß das entfaltete Urtheil ist; Bemerkungen, die ich zu einer künftigen höchst wünschenswerten Bearbeitung der ⁽⁴²⁾ edlen Vernunftkunst hier niederlege: denn die Kenntniß der allgemeinen Gesetze des Urtheilens, obwohl noch lange nicht die höchste Wissenschaft selber, ist doch so wesentlich verflochten mit ihr, daß sie von ihr nicht zu trennen ist. Für Anfänger aber oder Unwissende in dieser Kunst wird nicht philosophirt, sondern diese sind in die Schulen zu verweisen, wie es in anderen Künsten geschieht, da keiner leicht ein tonkünstlerisches Werk aufzustellen oder zu beurtheilen wagen wird, der nicht die ersten Regeln des Sazes erlernt hat.

Daß also je das Sehende, als solches, das Sehn, als solches, sey und umgekehrt, oder überhaupt Entgegengesetzte als solche einerley seyn, dieß ist ja wohl unmöglich und bedarf keiner Versicherung; denn das Gegentheil behaupten, hieße den menschlichen Verstand,

hieße die Möglichkeit, sich auszusprechen, ja den Widerspruch selbst aufheben. Wohl möglich aber ist, daß Ein und Dasselbe Seyendes und Seyn, Behahendes und Verneinendes, Licht und Finsternis, Gutes und Böses sey.

Wir konnten diese dialektischen Erörterungen nicht umgehen. Es ist wesentlich, daß die ganze Schärfe dieser ersten Idee gefaßt, daß nicht mehr, nicht weniger bey derselben gedacht werde, als sie enthält. ⁽⁴³⁾

Nicht mehr, welches der Fall wäre, wenn man sie als eine wirkliche ausgesprochene Einheit denken wollte. Sage man immerhin; der Gegensatz, der nicht ausgesprochen, ist ein unthätiger, also todt; er soll es eben seyn; denn dies ist das Wesentliche in der wissenschaftlichen Fortschreitung, die Gränze jedes Moments zu erkennen und in ihrer Schärfe festzuhalten; nicht vorzugreifen, vorzueilen, wodurch sich die Meisten, die dergleichen unternehmen, gleich vorn herein das Werk verderben.

Nicht zu wenig; welches geschähe, wenn man sich alle Zweyheit aufgehoben denken wollte, weil Ein und Dasselbe das Seyende ist und das Seyn.

Wir haben durch das Bisherige nur die Auflösung vorbereitet jenes anfänglichen Widerspruchs. Fassen wir alles zusammen, so können wir uns so erklären. Nach der ersten Idee ist das Ewige Seyendes und Seyn, oder diese beyde sind, zwar nicht das Ausgesprochene, aber das Aussprechliche von ihm. Es selbst aber, das sie ist, oder von dem sie das Aussprechliche sind, kann als solches weder das eine noch das andere seyn, sondern nur das Aussprechende von beyden. Daß es sie aber wirklich aus- ⁽⁴⁴⁾ spricht, sich offenbart, als das Aussprechende von beyden, dieses ist mit der ersten Idee nicht gesetzt.

Der Gegensatz (von Seyendem und Seyn) ist also da; aber das was ihn aussprechen könnte, spricht ihn nicht wirklich aus; auch dieß Aussprechende ist da, aber es nimmt sich des Gegensatzes nicht an: es ist gleichgültig gegen ihn, welche Gleichgültigkeit wir eben auch sonst, unter dem Namen der absoluten Indifferenz von Subject und Object, als das schlechthin Erste bezeichnet.

Von diesem also, das den Gegensatz aussprechen sollte, aber nicht ausspricht, können wir sagen, daß es Seyendes und Seyn ist, und auch nicht ist.

Es ist Seyendes und Seyn, weil das Seyende und das Seyn ist, von dem es das Aussprechende seyn könnte, oder es ist Seyendes und Seyn, dem Aussprechlichen, der Möglichkeit nach. Es ist nicht Seyendes und Seyn, in Ansehung seiner selbst oder der That nach, weil es sich des Gegensatzes nicht annimmt. Ein Wesen aber, das sich dessen nicht annimmt, das es ist, ist es auch nicht wirklich.

So also ist von dem Unbedingten ohne Widerspruch zu sagen, es sey nicht Seyendes ⁽⁴⁵⁾ und nicht Seyn, und es sey doch auch nicht Nichtseyendes und nicht Nichtseyn.

Das Unbedingte kann sich aussprechen als Seyendes und als Seyn und es kann sich nicht aussprechen als beyde; mit andern Worten, es kann beyde seyn, und es kann beyde lassen. Schon das ist freyer Wille, Etwas seyn zu können und es nichtseyn zu können.

Aber noch mehr; das Höchste kann seyn – Seyendes und Seyn, es kann sich aussprechen, als dieß Seyende und als dieß Seyn, d. h. es kann sich aussprechen, seyn als existirend. Denn Existenz eben ist thätige Einung eines bestimmten Seyenden mit einem bestimmten Seyn.

Aufs kürzeste ausgedrückt also: das Höchste kann existiren, und es kann auch nichtexistiren; es hat so zu sagen alle Bedingungen der Existenz in sich, aber es kommt darauf an, ob es diese Bedingungen sich anzieht, ob es sie als Bedingungen gebraucht.

Ein solches, dem es frey steht, nicht Etwas zu seyn oder nicht zu seyn, sondern zu existiren oder nicht zu existiren, ein solches kann nur selber und seinem Wesen nach Wille seyn: denn nur dem bloßen, lautereren Willen steht es frey, wirkend zu werden, d. i. zu existiren, oder ⁽⁴⁶⁾ unwirkend zu bleiben, d. i. nicht zu existiren. Ihm allein ist verstatet, zwischen Seyn und Nichtseyn gleichsam in der Mitte zu stehen. Also kann jenes Aussprechende, dem es frey steht, des Gegensatzes sich anzunehmen oder nicht anzunehmen, sich als Seyendes und als Seyn

zu bejahen oder nicht zu bejahen, seinem Wesen nach, nur reiner lauterer Wille seyn.

Inwiefern es aber sich des Gegensatzes enthält, sich nicht wirklich ausspricht als Sehendes und als Sehn: in sofern ist es nicht Wille schlechthin, sondern bestimmt der Wille, inwiefern er nicht wirklich will, oder der ruhende Wille.

Also werden wir nun sagen, das Unbedingte, das Aussprechende alles Wesens, alles Sehenden und alles Sehns, rein in sich betrachtet sey ein lauterer Wille überhaupt; dasselbe aber nach seiner Gleichgültigkeit gegen Sehendes und Sehn (oder, was dasselbe ist, gegen Existenz), dasselbe also als das Widerspruchslose, welches wir suchten, sey der Wille der nichts will.

Also ist nicht, wie (dem unruhigen Wesen der Zeit gemäß) so oft gemejnt worden, eine That, eine unbedingte Thätigkeit oder Handlung, das Erste: denn das schlechthin Erste kann nur das seyn, was auch wieder das schlechthin Letzte seyn (47) kann. Nur eine unbewegliche, göttliche, ja, wie wir richtiger sagen würden, übergöttliche Gleichgültigkeit ist das schlechthin Erste, der Anfang, der zugleich auch wieder das Ende ist.

Wäre Thätigkeit überhaupt, oder eine bestimmte That oder Handlung das Erste, so wäre der Widerspruch ewig. Aber niemals ist Bewegung um ihrer selbst willen; alle Bewegung ist nur um der Ruhe willen. Hätte nicht alles Thun den ruhigen und gelassenen Willen zum Hintergrund, so würde es sich selbst vernichten; denn alle Bewegung sucht nur die Ruhe, und die Ruhe ist ihre Speise oder das, wovon sie allein ihre Macht nimmt und sich erhält.

Wenn aber das Aussprechende der Ewigkeit der Wille ist, der nichts will, so ist es nicht, daß er nichts hätte, das er wollen könnte; im Gegentheil, er hat das ewig Gewollte seiner selbst, (sich selber, als Subject und Object, als das eigentliche Wesen), aber er hat es als hätte er es nicht, und ist allein darum der ruhende, der gleichgültige Wille. — Sehn als wäre man nicht; haben, aber als hätte man nicht; das ist im Menschen, das ist in Gott das Höchste.

Dem gewöhnlichen Menschen, der die wahre Freyheit nie empfunden, scheint ein Sehendes (48) oder Subject zu seyn überall das Höchste; daher wenn er hört, das Aussprechende der Gottheit sey weder Sehendes noch Sehn, fragt er, was denn über allem Sehn und Sehenden gedacht werden könne? und antwortet sich selbst: das Nichts, oder dem Aehnliches.

Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die laute Freyheit ein Nichts ist; wie der Wille, der nichts will, der keiner Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind und der darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist Nichts und ist Alles. Er ist Nichts, inwiefern er weder selbst wirkend zu werden begehrt noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er ist Alles, weil doch von ihm als der ewigen Freyheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von keinem beherrscht wird.

Die Bedeutung der Verneinung ist allgemein eine sehr verschiedene, je nachdem sie auf das Innere oder Aeußere bezogen wird. Denn die höchste Verneinung im letzten Sinn muß Eins seyn mit der höchsten Bejahung im ersten. Was alles in sich <hat>¹ kann <es> eben darum <nicht>² <zugleich> äußerlich haben, Ein jedes Ding hat Eigenschaften, woran es erkannt und gefaßt (49) wird; und je mehr es Eigenschaften hat, desto faßlicher ist es. Das Größte ist rund, ist eigenschaftslos. Am Erhabenen findet der Geschmack, d. i. die Unterscheidungsgabe, nichts zu schmecken, so wenig als am Wasser, das aus der Quelle geschöpft ist. König, sagt ein Alter, ist, der nichts hofft, und der nichts fürchtet. So wird in dem sinnreichen Spiel eines älteren deutschen Schriftstellers voll Innigkeit derjenige Wille arm genannt, der,³ weil er alles in sich hat, nichts außer sich hat, das er wollen kann.

In diesem Sinne also wollen wir jene lautere Freyheit selber das Nichts nennen, wenn gemejnt wird, daß ihr keinerlei Wirkungen oder Eigenschaften nach außen begelegt werden. Wir gehen aber noch weiter, und wenn nur das ein Etwas heißt, was wenigstens für sich

¹ ist ² nichts

³ <weil er an nichts hängt> weil er sich selbst genug ist, nichts hat, das er wollen kann.

selbst äußerlich da ist, oder was sich selber setzt, so können wir jene höchste Lauterkeit auch in diesem Sinne nicht für Etwas gelten lassen. Sie ist die reine Freiheit selber, die sich selbst nicht faßt, die Gelassenheit, die an nichts denkt und sich freut ihres Nichtsehns.

Es ist eine Frage, die die Kindheit aufwirft und die das Alter noch ermüdet: Wovon doch alles ausgegangen? Aber wovon alles ⁽⁵⁰⁾ ausgegangen kann kein anderes seyn, als wovon noch jetzt alles aus- und worein alles zurückgeht, und was also nicht sowohl vor der Zeit war, als noch immerfort und in jedem Augenblick über der Zeit ist.

Also ist auch darum der unbewegliche, nichts wollende Wille das Höchste und Erste. Denn in der größten Unruhe des Lebens, in der heftigsten Bewegung aller Kräfte ist noch immer der Wille der nichts will das Durchwirkende. Dahin zielt alles, danach sehnt sich alles. Jede Creatur, jeder Mensch insbesondere strebt eigentlich nur in den Zustand des Nichtwollens zurück; nicht der allein, der sich abzieht von allen begehrliehen Dingen, sondern, obwohl unwissend, auch der, welcher sich allen Begehungen überläßt; denn auch dieser verlangt nur den Zustand, da er nichts mehr zu wünschen, nichts mehr zu wollen hat, ob dieser gleich vor ihm flieht, und je eifriger verfolgt, desto weiter sich entfernt.

Und wie im Menschen der Wille der nichts will das Höchste ist; so ist eben dieser in Gott selbst das was über Gott ist. Denn unter Gott können wir nur das höchste Gute denken; also einen schon bestimmten Willen; in dem Willen aber, der nichts will, ist weder dieß noch das, ⁽⁵¹⁾ weder Gut noch Böß, weder Sehendes noch Sehnen, weder Zuneigung noch Abneigung, weder Liebe noch Zorn, und doch die Kraft zu allem.

Also erkennen wir in dem Willen, der nichts will – das Aussprechende, das Ich der ewigen unanfänglichen Gottheit selber, das von sich sagen kann: Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende.

So, bevor wir den langen dunklen Weg der Zeiten betreten. mußten wir suchen, das zu erkennen, was in aller Zeit über der Zeit ist.

Nun entsethet eben hier das große Räthsel aller Zeiten, wie doch etwas ausgehen könne, von dem, was weder nach außen wirkend, noch auch in sich selber etwas ist. Und dennoch ist das Leben nicht bey jener Unbeweglichkeit geblieben und die Zeit ist so gewiß, als die Ewigkeit, ja dem gewöhnlichen Blick ist diese sogar verdrungen vor jener; eine Welt voll Bewegung, voll Widerstreit und Anstrengung aller Kräfte scheint an die Stelle getreten, wo zuvor die höchste Gleichgültigkeit, die ewige Ruhe und Allgenügsamkeit wohnte.

Von jeher gab es welche, die dieses Räthsel leicht aufzulösen meinten. Das Unbedingte, sa- ⁽⁵²⁾ gen sie, ist erst rein in sich, äußerungslos und verborgen; aber nun tritt es hervor, äußert sich und hebt seine ewige Gleichgültigkeit selber auf. Dieses nun sind Worte ohne Sinn. Es ist eine Grund- und Hauptregel der Wissenschaft (wenn auch wenige sie kennen): Was einmal gesetzt ist, das ist einmal für immer gesetzt und kann nicht wieder aufgehoben werden, indem es sonst lieber gleich gar nicht gesetzt worden wäre. Wer nicht bey dem, was er einmal gesetzt, fest beharrt, dem wird alles im Fortschreiten flüchtig und alles vergeht wieder, so daß am Ende eigentlich nichts gesetzt worden. Wahres Fortschreiten, das mit Erhebung einerley ist, findet nur Statt, wo etwas fest und unveränderlich gesetzt worden, das zum Grund des Erhebens und Fortschreitens wird. Entweder also, es ist das Höchste nicht ein solcher ruhender Wille, als wir angenommen, oder es ist ein solcher. Ist es ein solcher, so muß es auch ewig von sich selbst ein solcher bleiben. Denn es ist gar nicht einzusehen, wie es von der Ruhe zur Bewegung übergehen solle. Also kann es weder heraustreten aus sich, noch etwas von sich absondern, austreten oder außer sich hervorbringen.

Leicht ist es nun auf keinen Fall, das Wahre recht und gehörig auszusprechen. Doch wer- ⁽⁵³⁾ den wir auch hier am besten thun, alles so menschlich und natürlich zu nehmen als möglich. Denn es kann der Hergang, den wir zu beschreiben unternehmen, doch kein anderer seyn, als durch welchen eine jede erst ruhende und ihr selbst unbewußte Natur an und zu sich selber kommt.

Die Ewigkeit, worunter wir das Ganze verstehen, das ewige Sehende und das Sehnen, wie das (obwohl noch verborgene) Ausspre-

chende beider – die Ewigkeit also ist sich ihrer nicht bewußt. Die Entgegengesetzten können nicht aus- und darum auch nicht an einander kommen. Das Seyende setzt sich dem Sehn nicht entgegen, und erkennt sich nicht in ihm. So ist auch das Seyn vollkommen gleichgültig gegen das Sehende. Aber je inniger und an sich wonnevoller diese Gelassenheit ist, desto eher muß sich in der Ewigkeit, ohne ihr Zuthun und ohne daß sie es weiß, ein stilles Sehnen erzeugen, an sich selbst zu kommen, sich selbst zu finden und zu genießen, ein Drang zum Bewußtwerden, dessen sie doch sich selbst nicht wieder bewußt wird. Wie wir uns vorstellen können, daß die getrennten Pole eines Magnetes in einer beständigen, unbewußten Sehnsucht sind, kraft der sie an einander zu kommen ⁽⁵⁴⁾ streben, und begierig das dargebotene Mittel ergreifen würden, sich gegenseitig zu erlangen; so mögen wir die ewigen Entgegengesetzten, obwohl sie sich nicht erkennen, doch in einem gegenseitigen unbewußten Sehnen und Verlangen nach einander uns vorstellen, das jedoch nicht zur Handlung, zur Bewegung wird. Ein vollkommenes Gleichniß würde nur die menschliche Natur in ihrem ersten Werden und Fortgang zum wirkenden Daseyn abgeben. Doch wer vermag die ersten Regungen einer bewußtlosen, sich selbst nicht kennenden Natur zu beschreiben, wer diese geheime Geburtsstätte des Daseyns zu enthüllen? Denke dir also, wenn du je solcher genossen, jene seltenen Augenblicke einer seligen und vollkommenen Genüge, da das Herz nichts verlangt, da du wünschen könntest, daß sie ewig blieben wie sie sind, und die dir wirklich als Ewigkeit sind; denke dir solche Augenblicke und suche dich zu erinnern wie in eben diesen, dir unbewußt, ohne daß du etwas dazu thun oder dich dessen erwehren kannst, schon wieder ein Wille sich erzeugt, der in kurzem dich wieder an sich zieht und in's wirkende Leben fortreißt; erinnere dich dessen, und du wirst darinn ein ohngefährs Bild dessen haben, was wir hier zu beschreiben unternehmen. ⁽⁵⁵⁾

Alles, das Etwas ist, ohne es doch noch wirklich zu sehn, muß, seiner Natur nach, sich selber suchen, womit jedoch noch nicht gesagt ist, daß es sich selber finde, noch vielweniger aber, daß eine Bewegung oder ein aus-sich-Herausgehen stattfinde. Es ist ein stillschweigendes

und böllig bewußtloses Suchen, wobey das Wesen in sich selber bleibt, und das um so inniger, tiefer und unbewußter, ist, je größer die Fülle, die es in sich enthält. Kommen wir also sagen, der ruhende Wille sey das Erste, so können wir sagen, ein unbewußtes stilles Sich-selber-suchen sey das Zweyte.

Indem nun die Ewigkeit sich selbst bewußtlos zu suchen gedrungen ist, erzeugt sich in ihr, unabhängig von ihr, und ohne daß sie auch dessen sich bewußt ist, auf eine für sie unbegreifliche Weise, ein selbständiger Wille, ein Wille, der sie noch nicht kennt, der die Ewigkeit nur ahndet und blindlings ohne ihr Zuthun das Wesen sucht, nicht als ein bewußter, sondern als ein in seinem Anfang unbewußter Wille.

Dieser Wille erzeugt sich selbst und ist daher ein unbedingter, in sich allmächtiger Wille. Er erzeugt sich schlechthin d. i. aus sich selbst und von sich selbst. Die unbewußte Sehnsucht ist seine Mutter, aber sie hat ihn nur empfan- ⁽⁵⁶⁾ gen und er selbst hat sich erzeugt. Er erzeugt sich nicht aus der Ewigkeit, sondern in der Ewigkeit (nicht anders, als wie sich ein Wille im Gemüth des Menschen, bewußtlos, ohne sein Zuthun erzeugt, den er nur findet, nicht macht, und der ihm, gefunden, erst zum Mittel der Aeußerung seines Innersten wird). Also weil er sich nicht aus der Ewigkeit erzeugt, obwohl in ihr, ist er selbst ein ewiger Wille, ja der ewige-Wille schlechthin zu nennen, da der Wille der nichts will nur das-reine-Wollen der Ewigkeit selber war. (Denn dem was nicht thätig existirt, können nach einer alten Regel keine Prädicate beugelegt werden.) An ein Werden oder Anfangen aus dem Vorhergehenden ist hier schlechterdings nicht zu denken: denn vor dem sich erzeugenden Willen war die Ewigkeit als ein Nichts und konnte daher auch nichts anderem thätig vorausgehen, noch der Anfang zu etwas sehn. Sie war, aber was dein Ich war, eh' es sich selbst gefunden und empfunden; sie war, aber als wäre sie nicht. Aller Anfang, der selber anfängt, ist nur von dem wirkenden Willen, welcher auf die Art, wie wir es zeigen werden, sich selber Anfang ist.

Er erzeugt sich in der Ewigkeit ohne ihr Wissen, und bleibt ihr selbst, seinem Grunde ⁽⁵⁷⁾ nach verborgen. So ist sie aber auch ihm verborgen und wie er in der Bewußtlosigkeit des Sehens sich erzeugt,

so weiß er eigentlich nicht was er thut, ob er schon auch nicht schlechtthin blind ist, denn er sucht die Ewigkeit, nicht von Erkenntniß, wohl aber von Ahndung und unaussprechlicher Sehnsucht getrieben.

Ebenardum, obwohl ein von der Ewigkeit unabhängiger, ja ihr gewissermaßen entgegengesetzter Wille, hebt er die Ewigkeit nicht auf; wie manche sich dieß vorstellen möchten: denn er ist eben der Wille der die Ewigkeit will; der will, daß der Wille der nichts will als solcher wirkend und sich selber fühlbar werde. So muß also die Ewigkeit bleiben, weil er sie sucht, und weil er sie sonst nicht finden könnte. Auch kann eben darum, weil er sie sucht, dieser Wille niemals sie selbst werden, sondern er ist ewig nur ein sie wollender, ihrer begehrender Wille.

Aber er ist doch nur der Wille dazu, noch nicht daß er sie wirklich gefunden hätte: Also ist etwas Verneintes in ihm; aber auch nur in der Verneinung liegt der Anfang. In dem, was alles ist, ist kein Anfang, darum konnte in der Ewigkeit kein Anfang seyn.

Der ewige Wille allein gibt den ersten Punct her, an dem sich der große Proceß des Ganzen (58) anknüpft. Er setzt sich selbst als bloßen Willen der Ewigkeit und insofern als verneint. Aber sich selber sehend als verneint, ist er zugleich der sich selbst verneinende Wille. Er kann sich aber nicht so verneinen, daß er sich setzte als überall nicht sehend, sondern nur als nicht das Wesen sehend, das Bejahende, das eigentlich und der Natur nach Sehende. Er kann sich ferner nicht verneinen als das Wesen sehend, ohne sich als Mangel und, inwiefern er doch zugleich wirkend ist, als Hunger, als Sucht, als Begierde nach Wesen zu setzen. Also findet er nothwendig, auf sich selbst zurückgehend, sich leer und bedürftig, ist aber darum nur um so begieriger sich zu erfüllen, sich zu sättigen mit Wesen. Aber er findet das Wesen weder in sich noch außer sich; denn er erkennt die Ewigkeit nicht, und ist dadurch, daß er in sich geht, ihr vielmehr ab- als zugewandt. Also bleibt nichts, als daß er das Wesen oder Bejahende schlechtthin außer sich setze durch eine unbedingte und vollkommen zeugende Kraft.

Er zeugt das Wesen im eigentlichen Verstande, weil es als solches vor ihm nicht war und weil er es nicht in sich sondern außer sich setzt, als ein von ihm verschiedenes, von ihm freyes, ja seiner Natur fremdes

und entgegengesetztes (59) Wesen. Da er nämlich sich selber erkennt, als nicht das Sehende sehend und insofern als das Nichtsehende, so erkennt er im Gegentheil das Wesen, das Bejahende als das eigentlich und in sich selbst Sehende.

Als ein solcher seiner Natur nach verneinter und sich selbst verneinender Wille, der aber in dieser Verneinung ein ewig Begehren und Sehendes von Wesen und wahrhaft Sehendem wird, stellt sich nun bloß die Natur dar, und schon als zeugende Kraft können wir den ersten verneinenden Willen nicht wohl anders aussprechen. Ein jeder erinnert sich jener den Alten gewöhnlichen Ausdrücke, nach welchen die Natur (oder, wie sie auch sagen, die Materie) ihrem Grund nach Armuth, Mangel an Wesen und die höchste Bedürftigkeit ist, aber auch immerfort begierig nach Form, nach Geist, nach Wesen, nach eigentlich Sehendem; wogegen das eigentliche Wesen, mit dem die Armuth sich zu vermählen trachtet, als der Reichthum, der Ueberfluß selbst, als das überschwenglich und unerföpflich Mittheilsame dargestellt wird.

Betrachten wir die Natur in ihren ersten Anfängen, so findet sich in allem Körperlichen eine anziehende nach innen zurückgehende Kraft, die sich aber nie für sich allein zeigt, sondern immer (60) nur als Träger und gleichsam als das festmachende, an sich haltende eines andern, seiner Natur nach ausbreitenden und darum auch verflüchtigenden, vergeistigenden Wesens. Wäre nicht die verneinende Kraft, so hätte dieses Wesen nichts, wogegen es sich äußern und wodurch es in Wirkung gesetzt werden könnte. Wäre aber auch nicht dieses überfließende und sich mittheilende Wesen, so wäre die anziehende Kraft leer und eigentlich wirkungslos, unerfüllt und sich selbst unleidlich. Da wo die Natur sich gegen unsere Empfindungswerkzeuge aufschließt, fühlen wir eben diese verneinende, zusammenziehende Kraft als Kälte, die aber scharfe oder wirkliche und empfindliche Kälte ist nur inwiefern sie ein in sich ziehender Hunger ist nach jenem frey ausfließenden, wohlthätig sich mittheilenden, alles befehrenden Wesen der Wärme. Wäre die Kälte nicht, so würde die Wärme nicht empfindlich, die ohne eine zusammenhaltende und einengende Kraft sich selbst verlore in ihrer unendlichen Ausbreitung. Wäre aber auch die Wärme nicht, so wäre

die Kälte gleichsam umsonst, indem sie nur ist, damit die Wärme erzeugt und fühlbar werden könne. Und so sehen wir die Natur, von der tiefsten Stufe an, ihrem Allerinnersten und Verborgenen nach begehrend und immer aufsteigend und weiter schreitend in ihrer Sucht, bis sie ⁽⁶¹⁾ endlich das höchste Wesentliche, das rein Geistige selbst an sich gezogen, sich zu eigen gemacht hat.

Hieraus erkennen wir, daß jener in der stillen Ewigkeit aus sich selbst erzeugte Wille der ewige Wille zur Natur war, wenn wie unter dieser nicht das bloß verneinte und sich selbst verneinende Princip, sondern das geoffenbarte und durch daselbe äußerlich gewordene Wesen verstehen. Denn mit der Natur erst fängt Gegensatz, fängt Unterscheidung und gegenseitige Außerlichkeit und Empfindlichkeit der Kräfte an.

Aber dieß alles, die ganze Fülle und künftige Herrlichkeit der Natur baut sich nur auf über dem Grund eines ewigen, sich selbst verneinenden und auf sich selbst zurückgehenden Willens, ohne welchen überall nichts offenbar werden könnte.

Die Menschen sind im Allgemeinen gegen das Verneinende, und zeigen eine natürliche Vorliebe für das Bejahende. Das Sehende, das sich mittheilt und frey ausquillt, leuchtet ihnen ein; aber was sich versagt, sich verneint, ob es gleich ebenso wesentlich ist und ihnen in vielen Gestalten überall begegnet, können sie nicht so geradezu begreifen. Den Meisten, wie sie sind, würde nichts einfacher vorkommen, als wenn alles aus lauter Liebe und Güte bestünde; wovon sie doch bald das Gegentheil gewahr werden müssen. Ein Widerstrebendes dringt sich überall auf; jedermann fühlt dieses Andere, das so zu sagen nicht sehn sollte und doch ist, ja sehn muß; dieses Nein, das sich dem Ja, dieß Verfinsternde, das sich dem Licht, dieß Krumme, das sich dem Geraden, dieß Linke, das sich dem Rechten entgegenstellt, und wie man sonst diesen ewigen Gegensatz in Bildern auszudrücken gesucht hat; aber nicht leicht ist einer im Stande, es auszusprechen oder gar es wissenschaftlich zu begreifen.

Insbefondere aber ist es der Begriff des Nichtsehenden, der von jeher als ein wahrer Proteus die Betrachter verwirrt und vielfältig irre geführt hat.

Daß dieser Begriff, wie er hier aufgefunden worden, nicht verwechselt werden dürfe, mit dem früheren, welchem zufolge behauptet wurde: das Höchste lasse sich nicht als ein Sehendes aussprechen, bedarf wohl kaum der Erinnerung. Denn das Höchste war nicht sehend, weil es über dem Sehenden ist, wie es auch von Aelteren schon als ein solches (als ein ὑπερόν) ausgesprochen worden. Das Nichtsehende dagegen, von welchem hier die Rede ist, ist unter dem Sehenden.

Wie es aber den Wenigsten einleuchtet, daß die wahre Kraft in der Beschränkung und nicht in ⁽⁶³⁾ der Ausbreitung liegt, und daß mehr Stärke gehört zum sich-Versagen als zum sich-Geben: so ist es auch natürlich, daß sie jenes durch sich selbst Nichtsehende, wenn es ihnen in irgend einer Gestalt vorkommt, als Beraubung alles Wesens, als ein völliges Nichts ansehen, und demgemäß behaupten, daß es überall und auf keine Weise seh, und es als den größten Widerspruch ausschreien, wenn jemand lehrt, daß es eben als das Nichtsehende sey.

Mit diesen nun wollen wir uns nicht aufhalten; denn ihre Meinung ist schon durch unsre Herleitung des Nichtsehenden zerstreut. Wir haben gezeigt, daß es sich selbst als Nichtsehendes setzt. Nothwendig aber zeigt es in eben dem, daß es sich versagt, Sehendes zu seyn, seine höchste Kraft, ja wir würden richtiger sagen, ebendarin bewähre es sich als die Kraft, als die Stärke selber. Bekanntlich hat jedoch schon der göttliche Platon in der höchsten Allgemeinheit gelehrt, wie nothwendig auch das Nichtsehende sey, und wie ohne diese Einsicht überall Gewißheit von Zweifel, Wahrheit von Irrthum nicht unterscheidbar seyn würde. Wir nun könnten uns nach unserer Weise so darüber ausdrücken. Die verneinende Kraft ist dem wahren Wesen oder Sehenden das Sehn; das Sehn kann aber schon dem Begriff nach nicht ⁽⁶⁴⁾ einerley mit dem Sehenden seyn, und ist (weil dessen Gegensatz) seiner Natur nach das Nichtsehende, darum aber keineswegs das Nichts (wie nach der falschen Uebersetzung des griechischen οὐκ ὄν, aus welcher auch der Begriff der Schöpfung aus Nichts entstanden scheint): denn wie sollte das das Nichts seyn, was doch das Sehn und die Kraft des Seyn's selber ist? Das Sehn muß selber auch wieder seyn. Es gibt eben kein bloßes Sehn, kein reines leeres Objec-

tives, in dem nichts Subjectives wäre. Das Nichtsehende ist nur nicht ein subjectiv Sehendes, wohl aber ist es ein nichtsubjectiv Sehendes. Es ist nur gegen jenes als das vorzugsweise Sehende ein Nichtsehendes, auf sich selbst bezogen aber ebenfalls ein Sehendes. Das Nichtsehende ist an ihm nur das Aeußere, gegen Andres Offenbare; das Sehende nur das Innerliche, Verborgene. Umgekehrt und einstweilen aus dem Gegensatz zu schließen, wird in dem Sehenden das Sehn oder Negative nur latent, das Sehende oder positive Princip offenbar und wirkend sehn. Es würde sich hierinn zugleich eine innre, qualitative Einheit beyder hervorthun, auf die wir hier nur hindeuten, weil sie für die Folge wichtig werden kann. ⁽⁶⁵⁾

Einen andern Mißbrauch dieses Begriffs macht aber auch eine andre Art von Sophistik. Dieser soll er zum Erweis dienen, daß das Sehn nicht erkennbar sey, woraus sie weiter schließt, daß überhaupt nichts erkennbar sey. Denn das blinde Gefühl, über das sie sich nicht zu erheben weiß, hat wirklich nur ein unmittelbares Verhältniß zu dem Sehn. Weil also dieses seiner Kraft nach auf der Dunkelheit beruht, oder auf dem thätigen Gegensatz gegen das Wesen und alles ihm Verwandte, so scheint es unaussprechlich und unerkennlich, oder, wie sich ein Alter, wiewohl in anderer Beziehung, ausdrückt, nur dem Nichterkennenden erkennbar. Woraus dann jene die Meynung gezogen, alles wirklich wissende Wissen löse das Sehn auf, und vernichte es; das wahre Wissen könne nur im Nichtwissen bestehen. Ein unvergleichliches Auskunftsmittel der Bequemlichkeit; denn eben das Reale ist jener Verwandtschaft wegen weniger leicht zu erkennen und schwerer durchdringlich, und erfordert Fleiß und geistige Anstrengung um erkannt zu werden; das Ideale dagegen ist seiner dem Erkennenden verwandten Natur wegen viel leichter und unmittelbarer zu erkennen. Was nun aber jenen Schluß betrifft, den sie aus dem Begriff gegen die Möglichkeit der Erkenntniß ziehen, so verhält es sich damit so. ⁽⁶⁶⁾

⁽⁶⁶⁾ An sich ist allerdings nur das Sehende auch das Erkennbare, und das Nichtsehende ist auch das Nichterkennbare. Aber es ist doch nur unfaßlich so weit und in dem, inwieweit und worinn es Nichtsehendes ist; so weit es aber als Nichtsehendes dennoch ein Sehendes

ist, so weit ist es ja wohl faßlich und erkennbar. Das Sehende und das Nichtsehende in ihm sind nicht zweyerley sondern einerley Wesen, nur von verschiedenen Seiten betrachtet; das, wodurch es Nichtsehendes ist, ist eben das, wodurch es Sehendes ist; denn Nichtsehendes ist es nicht wegen Mangel an Licht und Wesen, sondern als aktive Verschlossenheit, thätiges Zurückstreben in die Tiefe und Verborgeneheit, also als wirkende Kraft, die in ihrer Art ebenfalls ein sehendes – also erkennbares sehn muß.

Sobiel nun zur dialektischen Verständigung über diese für die ganze Folge der Wissenschaft höchst wichtigen Begriffe des Sehenden und des Nichtsehenden.

Ohne Wissen der Ewigkeit also erzeugt sich, durch sich selbst, der Wille, der der erste ferne Anfang zur Offenbarung ist, und ohne Ueberlegung, durch dunkle Ahndung und Sehnsucht getrieben, setzt er sich selbst als verneint, als nichtsehend das Sehende. Aber er verneint sich doch nur, um an das Wesen zu kommen, und ist also ⁽⁶⁷⁾ unmittelbar durch jenes Verneinen ein ewiges Suchen und Begehren des Wesens, und setzt durch eben dieses Begehren das Wesen als ein von ihm unabhängig in sich sehendes, als das ewige Gute selbst, dem es allein gebührt, das Sehn in sich selbst zu haben.

Aber er selbst der verneinende Wille findet sich durch dieses Verneinen im Gegensatz mit dem frey ausquellenden Wesen; er findet sich als Strenge im Gegensatz mit der Milde, als Finsterniß im Gegensatz mit dem Licht, als ein ewig Nein, das dem Ja widerspricht.

Er sucht aber, oder sehnt sich ahndungsvoll und ohne es zu wissen nach der Indifferenz¹; also setzt er durch eine fortschreitende Wirkung seiner begehrenden Kraft auch für sich die Indifferenz, oder die ihn vom Widerstreit erlösende Einheit, in der er selbst mit seinem Gegentheil als Eins sich erkennen kann. Diese Einheit aber ist Geist, wenn auch² Geist einer tieferen Stufe; denn das, worinn Sehn und Sehendes – (so verhalten sich, wie gezeigt, der verneinende Wille, und das

¹ der Ewigkeit

² weil von unten aufsteigender

bejahende Wesen, das auch ein Wille ist) – das also, worinn Sehn und Sehendes, zwey entgegengesetzte Willen, Ja und Nein sich gegenseitig (⁶⁸) unterscheiden und erkennen als zu einem Wesen gehörig, ist Geist.

Mit der Zeugung des Geistes ist aber nothwendig das Ziel erreicht; denn nichts Höheres ist zu erzeugen. So also durch eine fortschreitende Zeugung des ersten begehrenden Willens wirkt sich die Totalität der Principien aus; denn in der verneinenden, nach innen zurückgehenden Kraft, dem bejahenden sich ausbreitenden Wesen und der thätigen, freyen, lebendigen Einheit beyder, die Geist ist, sind alle Principien beschloffen. Ueber den Geist hinaus geht keine Zeugung; er ist das, worinn sie ruht, worinn sie sich selbst faßt und zur Ewigkeit gelangt, und ebendarum stillsteht.

Diese fortschreitende Zeugung läßt sich auch als eine Steigerung vorstellen. Setzt man das bejahende Princip als solches = A, das verneinende als solches = B, so ist der erste wirkende Wille zwar in sich ein Sehendes, aber ein Sehendes, das sich als solches verneint, also ein A, das sich als solches = B verhält = (A = B). Dieses ist der Anfang, also die erste Potenz. Dieses A aber setzt sich selber als verneintes, nur um das wahre Wesen als ein von ihm unabhängiges, freyes, wirkliches zu setzen; inwiefern nun dieses sich als das Sehende eines Sehenden (A = B) ver. (⁶⁹) hält, kann es als ein Sehendes der zweyten Potenz = A² betrachtet werden. Endlich läßt sich die Einheit, der Geist, als das gemeinschaftlich bejahende beyder, nur als Bejahendes der dritten Potenz = A³ ansehen. In drey Potenzen also ist alle Zeugung geendet, und durch drey Stufen gelangt die erzeugende Kraft bis zu dem Geiste.

Betrachten wir die sämtlichen Principien in ihrem Verhältniß: so ist klar, daß der Grund ihrer Verwirklichung, ihrer Unterscheidbarkeit und gegenseitigen Außerlichkeit allein in dem Willen des Anfangs liegt. Könnte der ewige Wille; jene ursprüngliche Kraft der Verneinung je aufhören zu wirken, so giengen alle zurück in das Nichts, und es wäre wieder Nichts¹ wie zuvor. Aber nachdem sie zur Totalität gelangt,

¹ die wirkungslose Ewigkeit

und in der Einheit des Geistes sich erkannt, hebt sich dieß einseitige Verhältniß wieder auf. Denn so fordert zwar das bejahende Wesen ewig den verneinenden Willen, um ewig von ihm gezeugt zu werden und über ihm aufzugehen als das Wesen. Dagegen auch die anziehende Kraft fordert ewig den frey ausquellenden, bejahenden Willen, um durch denselben ihre Begierde nach Wesen zu erfüllen. So fordert zwar die Einheit oder der Geist ewig die Entgegengesetzten, weil er nur durch fortschreitende Steigerung (⁷⁰) mittelst des Gegensatzes gezeugt werden kann. Aber so fordert auch hinwiederum der Gegensatz ewig die Einheit oder den Geist, weil er nur in ihm seiner selbst bewußt werden, sich selber fassen, sich als Ewigkeit ergreifen kann. Also ist hier der höchste innere Einklang, die freiwilligste Einstimmigkeit der Principien. Sie sind sich alle gegenseitig äußerlich und frey von einander, ein jedes ein eignes Princip, das seine eigne Wurzel in sich hat; und doch hangen sie zusammen, nicht durch ein äußeres Band, sondern durch eine innere Nothwendigkeit an einander geknüpft. Es ist eben eine solche freye Zusammengehörigkeit und bloß innere, nicht äußere Untrennlichkeit, die im genauen wissenschaftlichen Ausdruck als Totalität bezeichnet wird.

Hier ist also nicht die stille, sich unfühlbare Einheit, die in der Ewigkeit; hier ist wirklicher Gegensatz, (aber)¹ kein zum Streit entzündeter; die Kräfte sind in Wirkung gegeneinander, aber sie wirken nur inwiefern sie Kräfte, d. h. ihrer Natur nach wirkend sind,² nicht aber durch eine äußere Ursache in Spannung gesetzt; sie werden sich gegenseitig fühlbar, aber ohne sich gegenseitig zu bekämpfen. Es ist die erste reine Freude des gegenseitigen Findens und Gefundenseyns. Das Wesen, dem es nur zukommt sehend in sich zu (⁷¹) seyn, empfindet nicht ohne Wonne seine erste und reinste Realität; die verneinende Kraft aber freut sich der Milde ihrer Strenge und Herbe, des gestillten Hungers ihrer anziehenden Begierde. Der Einheit aber, dem Geist, da er nur in den Entgegengesetzten sich selbst empfindbar wird, dient der Gegensatz zur ewigen Lust und, weit entfernt ihn aufzuheben, sucht

¹ obwohl

² Rb: jedes in s. (fr.?) Potenz

er ihn vielmehr beständig zu setzen und zu bestätigen. Jene aber freuen sich eben so sehr der gefundenen Einheit, in der auch sie sich bewusst und vom blinden Wesen erlöst worden, und halten sie mit allen Kräften fest. Weil es nun kein nothwendiges Band ist, das die Entgegengesetzten unter sich und an die Einheit bindet, sondern nur die unermüdlische Lust, sich gegenseitig zu haben und einander zu fühlen, so ist hier das freieste, mit sich gleichsam spielende Leben, das unaufhörlich sich selbst erregt und immer neu aus sich hervorquillt.

Wollen wir diese Einheit, zu welcher die Principien gelangt sind, auch dialektisch betrachten, so ist in ihr ein Fall, da Entgegengesetzte gleichwirkend und doch als Eins gesetzt sind ohne Widerspruch. Der Widerspruch löst sich nämlich hier so auf: die Entgegengesetzten sind eins, d. h. es ist eine Einheit: beyder gesetzt; hier = A². Aber sie sollen dessen ohngeachtet thätig entgegengesetzt, (72) oder als entgegengesetzte gleichwirkend seyn. Da sie nun dieses nicht seyn können, sofern sie in der Einheit wären, so müssen sie zugleich außer der Einheit, d. h. geschieden und jedes für sich seyn. Mit andern Worten, sowohl der Gegensatz soll seyn, als die Einheit; der Gegensatz soll frey seyn gegen die Einheit, und diese gegen ihn; oder Einheit und Gegensatz sollen selbst im Gegensatz seyn. Hierinn nun liegt nichts Widersprechendes, denn der Gegensatz an und für sich ist kein Widerspruch. Wäre aber die Einheit der Einheit und des Gegensatzes gesetzt; dann unstreitig fände sich Widerspruch.

Dieses nun wäre wohl die schönste und vollkommenste Einheit, da die Widerstreitenden frey und doch zugleich Eins sind, wo die freye Bewegung nicht die Einheit, noch die Einheit die freye Bewegung aufhebt. Wenn also auch diese Art der Einheit hier vielleicht auf einer tieferen Stufe sich darstellt, so verdient sie doch in's Auge gefaßt und wohl begriffen zu werden. Wollten wir uns für sie nach einem Gleichniß umsehen, so wäre sie wohl am schicklichsten jener Einheit der Kräfte zu vergleichen, welche man in schuldloser Kindheit gewahr wird, da zwar alle Kräfte vorhanden und in naturgemäßer Wirkung in holdem Wechsel-Spiel sich untereinander erregen, aber (73) noch kein Charakter, keine Fäheit, kein sie beherrschendes Eins hervortritt. Wie man aber

zu jagen pflegt, daß jener Zustand der Anschuld ein Vorbild desjenigen sey, zu dem wir durch den höchsten Streit aller Kräfte, nach endlicher Versöhnung, wieder gelangen sollen, so wäre es nicht unmöglich, daß diese Art der Einheit, wie sie uns hier noch auf einer tieferen Stufe erscheint, das Vorbild wäre einer zukünftigen, welche das Leben nach bestandnem Kampf und in der höchsten Verklärung wieder gewinnen soll.

Doch jetzt ist es Zeit zu fragen, in welchem Verhältniß dieß ganze von unten aufgekommene Leben zu der Ewigkeit oder zu jener unbeweglichen Gleichgültigkeit stehe. Erst der Bezug zu dieser kann jenem seine vollkommene Bestimmung geben.

Denn dieses ganze Leben entstand zuerst aus der Sehnsucht der Ewigkeit nach sich selber, in welchem sich-Suchen und doch sich nicht finden-Können auf eine drangvolle Art sich der Wille erzeugte, der der Ewigkeit begehrt und an sie zu kommen sucht. Jetzt hat dieser Wille durch fortschreitende Steigerung sich die Staffel erbaut, durch welche er bis in die Ewigkeit kommen kann. Denn der Geist oder die höchste durch seine Begierde erzeugte Einheit ist (74) ihrer Natur nach eins mit der Indifferenz oder Ewigkeit und darum nicht nur, wie bisher angenommen worden, die Einheit der beyden Entgegengesetzten, sondern zugleich das Band zwischen der Ewigkeit und dem von unten aufgebauten Leben, das sich schon immer deutlicher als Werkzeug von ihr darstellt.

Denn wenn die erzeugende Kraft nichts anderes als die Kraft, der erste Wille zur Natur ist, so ist die von ihm gezeugte Totalität schon jetzt das Aeußere, Sichtbare (wenn auch noch nicht Gesehene) des noch in der Ewigkeit verborgenen und (der Offenbarung nach) zukünftigen Gottes. Aber durch fortschreitende Steigerung bis zu jener freyen Einheit gekommen, die wir schon als Bewußtseyn und Geist aussprechen dürfen, ist das Wesen des erst blinden Willens nicht mehr bloße Ahndung, sondern nun fühlt und weiß er die gegenwärtige Gottheit. An's Ziel seines Sehnsens gelangt, zieht er die Ewigkeit an sich, und ruft sie an, daß sie dieses äußere (noch, wie gezeigt, selbstlose) Sehn erkenne und sehe als ihr eignes Sehn.

Aber der von unten aufsteigende Geist hat, weil aus dem beziehungsweise Objectiven kommend, selbst nur einen unmittelbaren Bezug zu dem Objectiven¹ der Ewigkeit, nicht (⁷⁶) aber zu jenem Sehenden, das in der Ewigkeit ruht. Allein das, was in der Ewigkeit das Object ist, ist dem Wesen nach dem Subject gleich, und verhält sich zu dem Aeußeren oder Sichtbaren selber wieder als der lauterste Geist und demnach als Subject.

Dadurch also, daß die Natur dieses ewigen Geistes begehrt und das Objective der Ewigkeit an sich zieht als ihr unmittelbares Subject, dadurch macht sie zuerst in der Ewigkeit eine Scheidung, daß das ewige Seyn dem ewigen Sehenden wirklich zum Object wird; aber nicht daß sie die Indifferenz aufhobe: denn in sich oder abgesehen von der anziehenden Natur ist die Ewigkeit noch immer dieselbe Gleichgültigkeit gegen Subject und Object und muß sie auch immer bleiben, weil sonst die Natur selbst zurückginge.

Indem also die Natur jenen lautersten Geist, das Objective der Ewigkeit an sich zieht, nehmen alle Kräfte in Bezug auf diesen als ihr höheres, ihr eigentliches Subject leidende Eigenschaften an und ersinken und werden zu Materie für ihn. Es entsteht die erste zarteste Leiblichkeit; das bejahende, frey ausfließende Princip, durch das entgegengekehrte gebunden, wird zu einem gemilderten Lichtwesen, dieses aber, die strenge oder verneinende Kraft, wird durch das (⁷⁶) Licht und die Milde des andern gesänftigt und verklärt. Aber auch nur gegen das Obere nehmen die wirkenden und bis jetzt geistigen Kräfte Leibliche Eigenschaften an; in sich betrachtet oder nach unten und im Vergleich mit der jetzigen körperlichen Materie sind sie lauter Geist und Leben.

Dieses erste Leibliche hat aber in sich selbst wieder eine leibliche und eine geistige Seite; denn der eigentliche Leib ist der Gegensatz, mit dem sich der Geist unmittelbar als mit einer durchsichtigen Hülle überkleidet; die Einheit aber ist der Geist, der gegen oben leidend ist, um das Obere an sich zu ziehen, gegen unten aber und mit der von oben genommenen Kraft thätig und wirkend. Also ist das Ganze ein geist-

¹ dem Seyn

leibliches Wesen, und so früh finden sich Geistiges und Leibliches als die zwei Seiten einer und derselben Existenz.

Es hat von jeher viele gelüftet, in dieß stille Reich der Vergangenheit einzudringen, und so im eigentlichen Verstand hinter den großen Proceß zu kommen, von dem sie theils Zuschauer, theils mithandelnde und mitleidende Theile sind. Aber den Meisten fehlte es an der gehörigen Demuth, indem sie alles gleich mit den höchsten Begriffen anfangen¹ und die stum- (⁷⁷) men Anfänge alles Lebens überspringen wollten. Und wenn auch jetzt dem Leser irgend etwas den Eingang in dieses Reich der vorweltlichen Zeit wehrt, so ist es eben dieses vor-eilige Wesen, das lieber gleich anfangs mit geistigen Begriffen und Redensarten blenden, als zu den natürlichen Anfängen jedes Lebens herabsteigen will.

Wir haben es keinen Gehl, daß wir, obwohl die unanfängliche ewige Gottheit über alles Seyn sehend, doch eben so bestimmt die Priorität der Natur in Bezug auf die offenbare wirkende Existenz behaupten. So hoch wir in jedem andern Betracht die Actuosität stellen, müssen wir doch läugnen, daß sie das Erste² sey. Denn selbst jenes Wesen, in dem sich zuerst der wirkende Wille erzeugte, hat – (wenn diese Begriffe hier überhaupt anwendbar sind) – mehr von der Leidenden als thätigen Art an sich. Ueberhaupt geht ein bloß keimliches (potentielles) Leben dem wirkenden voraus. Nach vielen Gründen ist es mir glaublich, daß in der organischen Natur das empfangende Geschlecht zuerst und allein da ist, und daß darauf zum Theil die angebliche Geschlechtslosigkeit der untersten Thiergattungen beruht.

Wird man diese Priorität im gegenwärtigen Fall mit den angenommenen allgemeinen Be- (⁷⁸) griffen zu bestreiten suchen, z. B. dem bekannten, daß Gott von sich selbst das actuoseste Wesen sey? Freylich ist dieß kurz genug gesagt, und überhebt aller weiteren Untersuchungen. Allein dieser Begriff ist kein nothwendig gesunder, sondern ein willkürlich, ohne vorhergegangene Erforschung, aufgefaßter Begriff, ein wahrer Begriff a priori im schlechten Sinne des Wortes.

¹ anfassen S.

² der Offenb. nach

Noch weniger aber bedeuten andere Gegenreden, z. B. daß auf diese Art das Physische mit Gott vermengt werde. Denn in dem Sinn, in welchem dieß wahr seyn könnte, vermeiden auch die andern diese Vermischung nicht, wenn sie nur überall behaupten, daß Gott ein Herr und Schöpfer der Natur sey. Auch haben sie lange genug den Ausdruck gebraucht, Gott sey der Grund seiner eignen Existenz. War dieser Grund ein bloßes Wort, oder wurde darunter etwas Reelles verstanden? Das Erste, so nehmen wir es genauer und erlauben uns nicht, Worte ohne wirklichen Sinn zu gebrauchen; das Andere, so müssen sie selber anerkennen, daß vor dem existirenden Gott als solchem Etwas war, das nicht selber existirte, das nur Grund von Existenz war. Nun kann das, was nur Grund von Existenz ist, nicht mit dem Existirenden einerley Wesen und Eigenschaften haben, und wenn dieses als ein freyes (79) bewußtes, im höchsten Sinn intelligentes Wesen anzusehen ist, so kann das, was bloß Grund seiner Existenz ist, nicht in dem nämlichen Sinn bewußt, frey und intelligent seyn. Da nun die Meisten das diesen Eigenschaften Entgegengesetzte physisch nennen, so mögen sie selbst zusehen, ob sie nicht jene Priorität des Physischen in Gott trotz ihres Abscheues gegen dasselbe unwissender Weise selbst zugeben.

Wollten sie also überall keine Natur, nichts Physisches in Gott erkennen, so müßten sie nichts anerkennen wollen, außer jener absoluten Lauterkeit oder Indifferenz; denn nur diese oder die reinste Gottheit ist Naturlos, weil sie über allem Seyn und die ewige Freiheit selber ist; und doch erklären sie in ihrer Rohheit eben diese für das Nichts, worunter sie das eigentlich so zu nennende verstehen. Wo ist denn also ihr Gott?

Was mag es übrigens seyn, das die Meisten an der Materie so beleidigt? Am Ende ist es doch nur die Demuth der Materie, die ihnen so anstößig ist. Aber eben diese Gelassenheit beweist, daß ihr noch etwas von jenem ursprünglichen Wesen, dem Keim und ersten Urstoff des Daseyns, inwohnt, das nach außen leidend, obwohl in sich reinste Geistigkeit ist. (80)

Es ist leicht, die Bemerkung zu machen, daß das Hauptgebrechen der jezigen Art zu philosophiren in dem Mangel der mittleren Begriffe

liegt, wornach z. B. was nicht frey im moralischen Verstande alsogleich mechanisch, was nicht geistig im höchsten Sinne, körperlich, was nicht intelligent verstandlos ist. Die mittleren Begriffe sind aber gerade die wichtigsten, ja die einzigen eigentlich erklärenden in der ganzen Wissenschaft. Wer nur nach dem sogenannten Grundsatz des Widerspruchs denken will, der mag wohl geschickt seyn, für und wider alles, den Sophisten gleich, zu disputiren, aber die Wahrheit zu finden, die nicht in schreienden Extremen liegt, ist er völlig ungeschickt.

So wird also auch vielen der Begriff einer Materie, die an oder in sich geistig und unkörperlich ist, ein ganz unfaßlicher Begriff scheinen. Diese also wollen wir erinnern, wie es im Grunde schon die bekannte Construction aus Kräften mit sich bringt, daß das innere Wesen aller Materie geistig im weiteren Sinne ist, da Kräfte unläugbar etwas Unkörperliches, in sofern Geistiges sind. Eine Bemerkung, die zugleich den Beweis enthält, daß die Art der gegenwärtigen, körperlichen Materie nicht, wie gemeint worden, aus (81) jenen innern, geistigen Kräften allein und für sich erklärbar ist. Das innere, oder reine Wesen der Materie, inwiefern es nur von diesen erzeugt wird, muß vielmehr selbst geistig seyn, und wenn die Körperlichkeit kein auf dem Innern beruhender Zustand ist, so muß er die Folge einer äußern von der Materie verschiedenen Kraft seyn, die auf sie als eine zusammenziehende, coagulirende Potenz gewirkt hat.

Muß daher jeder, der auch nur eine dynamische Construction der Materie versucht, auf einen geistigen Zustand derselben, als den ursprünglichen geführt werden, so können wir noch weiter gehen und behaupten, was nothwendig folgt, daß jene geistige Materie noch jezt der innere Urstoff alles Körperlichen ist, der überall hervortreten müßte wenn nur jene äußere Potenz hinweggenommen werden könnte.

Auch in den körperlichsten Dingen liegt, oft beynah sinnlich wahrnehmbar, ein solcher Erklärungspunct, ohne dessen Gegenwart ja schon ein Fortschritt vom Unorganischen ins Organische undenkbar wäre. Wer sein Aug' einigermaßen für die freye Betrachtung der Dinge geübt hat, weiß, daß sie nicht durch dasjenige allein schon vollendet erscheinen, was ihr Dasein im strengsten Sinne (82) ausmacht;

es ist noch ein Anderes in ihnen und um sie, das ihnen erst den vollen Glanz und Schein des Lebens ertheilt: ein Ueberfließendes spielt gleichsam um sie und umströmt sie als ein zwar ungreifliches doch nicht unbemerkliches Wesen. Sollte dieses durchblickende, durchscheinende Wesen nicht eben jene innere geistige Materie seyn, die noch immer in allen Dingen dieser Welt verborgen liegt, und nur auf ihre Befreyung wartet? Unter den körperlichsten Dingen wurden vorzugsweise und von jeher die Metalle als einzelne in der verfinsterten Materie aufglimmende Lichtfunken dieses Wesens betrachtet, und ein allgemeiner Instinct ahndete seine Gegenwart im Golde, das durch die mehr leidenden Eigenschaften, die fast unendliche Ausdehnbarkeit und die Weichheit und Fleischähnliche Zartheit, die es mit der größten Unzerstörlichkeit verbindet, das dem geistig-leiblichen Wesen verwandteste schien, und sogar durch eines jener scheinbar zufälligen Spiele, die wir so oft zu bemerken Gelegenheit haben, von allen Völkern zur Bezeichnung des glücklichen Weltalters der Unschuld und der Eintracht aller Dinge gebraucht wurde; gleich als wär' es allein noch ein Zeichen aus jener seligen Urzeit.⁽⁸³⁾

Der unwiderstehliche in keinem Zeitalter ganz unterdrückte Trieb, Meister jenes innern Wesens zu werden, dient zum Erweis, wie nahe sein Begriff allem natürlichen Denken liegt. Die gewöhnliche Vorstellung der Alchemie muß man dem Pöbel überlassen; die verstanden, was sie wollten, suchten nie das Gold, sondern, so zu sagen, das Gold des Goldes, oder was das Gold zu Golde macht. Wenn es nämlich nur eine äußere Potenz ist, durch deren Wirkung die Materie zu dem finstern Wesen zusammengezogen wird, so muß es auch eine derselben entgegengesetzte Potenz geben, durch welche, wenn sie in der Hand des Menschen wäre, die Wirkung der äußern Kraft entweder aufgehoben oder doch bis zu einem gewissen Grade überwunden werden könnte. Da nun alle Materie dem innern Wesen nach nur Eine seyn kann, und die Verschiedenheit zwischen körperlichen Dingen derselben Stufe vielleicht nur auf der größeren oder geringern Einwirkung jener coagulirenden Potenz beruht, so wäre es unter jener Voraussetzung ja wohl möglich, durch eine allmähliche Ueberwindung dieser Kraft die weniger edlen

Metalle stufenweise in die edleren und zuletzt in das edelste zu verwandeln (obgleich dieß nur die sehr untergeordnete Anwendung eines weit allgemeineren Vermögens seyn würde). Wir untersuchen hier nicht, welches⁽⁸⁴⁾ jene andere Potenz seyn könnte, ob das ursprünglich-geistige Wesen der Materie selbst oder ein von ihr noch verschiedenes, wiewohl es ein bekanntes Gesetz ist, daß nur das Befreyte fähig ist, auch anderes zu befreien. Soviel aber ist klar, daß eine Metamorphose der Art, sie möchte nun geschehen wodurch sie wollte, immer auf der Möglichkeit beruhen würde, den innern Kräften der Materie mehr oder weniger jene gegenseitige Freyheit und Unabhängigkeit voneinander wiederzugeben, die ihnen durch die äußere Potenz entzogen ist, und die wir als ihren ursprünglichen Zustand erkannt haben.

Darum scheint dieses Wesen in der organischen, besonders der thierischen Natur seiner Wiederherstellung so nahe. Ist irgendwo jener Verklärungspunct, der in aller Materie liegt, wirklich aufgegangen, so ist es in der organischen Schöpfung, die sich vor der unorganischen offenbar nur durch die höhere Aufschließung desselben unterscheidet. Hier ist denn auch jenes unkörperliche Wesen fast sinnlich sichtbar. Es ist das Del, wovon das Grün der Pflanzen gesättigt wird, es ist erkennbar in jenem Durchscheinenden des Fleisches und der Augen, in jenem unlängbar physischen Ausfluß, wodurch die Gegenwart des Reinen, Gesunden, Lieblichen wohlthätig,⁽⁸⁵⁾ befrehend auf uns wirkt. Ja selbst das allgemein für geistig geachtete Wesen, das in der höchsten Verklärung menschlicher Leiblichkeit als Anmuth überströmt, möchten wir uns nicht ohne die Gegenwart eines physisch wirkenden Etwas denken, wodurch allein das unwillkürliche Entzünden oder Erstauern, womit der Anblick davon erfüllt, und dessen selbst der Barbar sich nicht erwehrt, erklärbar seyn würde.

Es läßt sich *<also>*¹ die stetige Folge von Gliedern, die aus der Natur in die Ewigkeit geht, also angeben: Nach unten die Materie, nach oben oder der Ewigkeit zugewandt, der Geist. Dieser ist ein gegen die Ewigkeit freyes Wesen, weil er seine eigne von ihr unabhängige Wurzel

¹ demnach S.

hat. Also wendet er sich frey gegen die Ewigkeit und setzt sich mit dem ewigen Sehn in unmittelbaren Bezug und erhebt sich dadurch über die Materie, daß er auch gegen diese freyer, in ihr freyschaffender und wirkender Geist wird.

Er kann dieses Sehn der Ewigkeit nicht an sich ziehen, ohne es dadurch als wirkliches Sehn^o in Bezug auf das ewige Sehende zu setzen, dadurch eine Scheidung in der Ewigkeit zu machen, und endlich auch jenes Allerinnerste, das noch verborgene Aussprechende der Ewigkeit zur That zu bewegen.

(⁸⁶) Dieses nun haben wir alles einzeln zu betrachten und zu erklären.

Der Geist, sagten wir, werde durch den Bezug mit dem Ewigen freyschaffend in der Materie. Damit verhält es sich so. Die Materie oder der gegen den Geist leidbame Stoff ist ein Erzeugniß der sich entgegengesetzten Kräfte, die vermöge einer natürlichen Zuneigung zusammenstreben, um sich gegenseitig zu mäßigen. Diese also vermöge der natürlichen Sucht Eins zu sehn streben immerfort den Gegensatz unter sich aufzuheben. Der freye Geist aber als die lebendige Einheit kann nur aufgehen, indem die Kräfte geschieden und auseinander gebracht werden. Also dringt der Geist schon seiner Natur nach immerfort auf die Scheidung. Weil aber diese niemals eine gänzliche sehn kann, und im Auseinandergehen der Kräfte immer eine gewisse Einheit bleibt, so gehet in der Scheidung ein Blick der Einheit auf, welcher Blick seiner Lauterkeit wegen bis in die Ewigkeit geht und in dieser als ein umschriebenes, begränztes, gleichsam geistiges Bild von einem Geschöpfe erscheint.

Weil aber der Geist mit dem ewigen Sehn im Bezug steht, so wirkt er als ein gegen die Materie freyer, nicht als ein blinder und besinnungsloser Geist jenes Auseinandergehen der Kräfte.

(⁸⁷) Das ewige Sehn ist nichts anders, als das ewige Gegenbildliche oder Objectiv von Gott, in welchem daher auf ewige Weise alles enthalten ist, was einst vermöge des Sehns Gottes objectiv wirklich

^o als Object

sehn soll. Aber es ist in ihm nur unausgesprochener Weise oder der Möglichkeit nach enthalten. Nun will der Geist der Natur das Band sehn zwischen der Ewigkeit und der Natur, also strebt er das, was in dem ewigen Sehn nur der Möglichkeit nach enthalten ist, in der Materie als dem ihm untergeordneten Stoff, wirklich auszusprechen, um es dem ewigen Sehn, welches an sich lauterer Geist ist, als in einem Spiegel vorzuhalten und es dadurch an sich und aus seiner ewigen Gleichgültigkeit zu ziehen.

Aber durch eben jenes Anziehen wird das ewige Sehn zugleich vom ewigen Sehenden abgezogen, und ihm zum wirklichen Gegenwurf, in welchem es alles erblicken kann. Da also das ewige Sehende in das ewige Sehn sieht, so werden ihm auch die in demselben aufsteigenden Bilder der künftigen Dinge offenbar, und diese gelangen so mittelbar bis in das höchste Subject. In diesem Zustand also gieng alles, was einst in der Natur wirklich werden sollte, vor dem Sehenden der Ewigkeit vorüber; denn der schöpferische Geist durchlief die ganze Leiter der Bildungen (⁸⁸) (bis zur holdseligen Menschengestalt), die Materie¹ behandelnd als einen Stoff seiner freyen Lust, nicht in blindem Wirken, sondern die Möglichkeiten oder Geister der Dinge, die er in dem ewigen Sehn ersehen, als Vorbilder nehmend, um sie zu verleiblichen und so das ganze Bild zu entfalten der zukünftigen Welt. Es gieng aber vor dem Auge des Ewigen alles nur als ein Blick oder Gesicht vorüber, als ein Blick, weil es in dem zarten Mittel gleichsam nur aufblickte, als ein Gesicht, weil es im Aufsteigen wieder vergieng und nichts Bleibendes, nichts Festes, sondern alles in unaufhörlicher Bildung war. Denn noch fehlte das bestätigende, das eigentlich aussprechende Wort.

In diesem Zustande hatte das Objectiv der Ewigkeit überhaupt ein doppeltes Verhältniß. Denn gegen die Natur wurde es gezogen als ihr unmittelbares Sehendes, als ihr Geist, ihr Subject. Noch oben aber oder gegen das ewige Sehende verhielt es sich wieder als Gegenwurf und gleichsam als seine unmittelbare Natur. Wie nun das ewige

¹ den Gegensatz

Sehn von der Natur angezogen wird; so zieht auch es selbst wieder, als dessen unmittelbare Natur, das ewige Sehende an, und will nichts anders, als daß es von diesem wirklich geseht werde, als sein eignes Sehn. Auch das ewige Sehn macht sich zum Stoff in Bezug auf das ⁽⁸⁹⁾ ewige Sehende. Auch in ihm werden durch die Anziehung des Unteren die innern Kräfte erweckt, auch in ihm erzeugt sich ein Geist, der in das Sehende der Ewigkeit sieht, wie der Geist der Natur in das ewige Sehn. — Durch diesen Geist erkennt es auch die im Innersten, im eigentlichen Subject Gottes enthaltenen Möglichkeiten. Und da es dieß ewige Sehende an sich ziehen und es bewegen will, sich zu setzen als sein unmittelbares, wirkliches Sehendes: so sucht es auch jene in ihm unausgesprochener Weise enthaltenen Möglichkeiten in sich als wirklich darzustellen, und dem Ewigen die verborgensten Gedanken seines eignen Innersten, die es selbst nicht kannte, wie in einem Spiegel zu zeigen.

So also erblickte der Ewige in dem unmittelbaren Gegenbildlichen seines Wesens zuerst alles, was einst in der Natur seyn sollte, sodann erlah er in eben diesem die tiefsten Gedanken seines eignen Innersten; denn diese im ewigen Sehn, als in einem Stoff ausgedrückt und verwirklicht, stiegen aus ihm als Geister auf, deren Blick seiner Lauterkeit wegen bis in das höchste Subject gieng.

Die Gesichte dieser allerinnersten Gedanken Gottes, die aus dem ewigen Sehn verwirklicht aufsteigen, waren nichts anderes als die Gesichte ⁽⁹⁰⁾ der zukünftigen, zugleich mit den Naturwesen zur Erschaffung bestimmten Geister; das ewige Sehn selber, inwiefern es gegen das ewige Sehende leidende Eigenschaften annahm oder Stoff wurde, war nichts anders als der Stoff, die Unterlage der zukünftigen Geisterwelt. Denn wie sich überhaupt kein Erschaffen ohne bestimmte Unterlage denken läßt, so war auch keine Erschaffung der Geister möglich als aus einem wirklich vorhandenen Stoff, und wenn es etwas den gewöhnlichen Gedanken Unerhörtes seyn mag, so ist es darum doch nicht weniger gegründet, daß eben jenes Objective der Ewigkeit, das zum unmittelbaren Subject der Natur bestimmt ist, zugleich der Stoff, die Materie

der (vom gegenwärtigen Standpunct) noch zukünftigen Geisterwelt war.

Die Sprache unterscheidet sehr bestimmt die Natur von der Geisterwelt, indem sie diese schlechtthin die Ewigkeit nennt; wie von einem, der in die Geisterwelt übergeht, gesagt wird, er sey in die Ewigkeit gegangen. Sie bezeichnet durch diesen Ausdruck die Natur als ein gewissermaßen anfängliches Wesen, wie sie es auch, verglichen mit der Ewigkeit, in gewissem Verstande ist. Denn sie war nicht in der ursprünglichen Ewigkeit, sondern wurde ihr erst zugesellt, durch eine, obwohl ewige, erzeugende Kraft. Das hingegen, was ⁽⁹¹⁾ wir als die Unterlage (das Substrat) der Geisterwelt ersehen, war schon in der unanfänglichen Ewigkeit; es war ewig bey Gott und mit Gott (dem ewig Sehenden), daher auch der Ausdruck erklärbar ist, dessen sich die Frömmigkeit bedient, der Fromme gehe im Tode zu Gott. Denn würde unter diesem Gott das ewige Sehende verstanden, so wäre ein solcher Uebergang ohne Vernichtung der Eigenheit (Individualität) nicht denkbar. Wie denn überhaupt, wenn die Geister aus dem Sehenden Gottes erschaffen oder bloße Formen desselben wären, zwischen Gott und den Geistern nichts wäre, wodurch sie unterschieden würden. Unmöglich wäre alsdann, daß die Geister eine Freyheit gegen Gott hätten. Alles, was eine Freyheit gegen Gott hat, muß aus einem von ihm unabhängigen Grunde kommen, und wann es auch ursprünglich und im engeren Sinn in Gott ist, so muß es aus Etwas kommen, (etwas zur Unterlage, zum Unterscheidenden haben) das in Gott selbst nicht Er selber ist. Also setzt die Existenz einer Geisterwelt etwas voraus, das von Ewigkeit in oder bey Gott ist, ohne doch selbst Gott zu seyn.

So also bildet sich jene stetige Folge von Gliedern, die von dem Obersten in das Unterste ⁽⁹²⁾ reicht, und wodurch das Tiefste mit dem Höchsten in Verbindung kommt.

Von selbst leuchtet hervor, daß dieser ganze, innerlich höchst lebensvolle Zustand auf der gegenseitigen Freyheit und Unabhängigkeit der Glieder gegen einander beruht.¹ Wäre nicht jenes Mittelwesen, der

¹ *Rb:* <beruht vorzugsweise darauf, daß <A³> x noch frey ist gegen A²>.

von unten aufsteigende Geist, frey gegen die Ewigkeit, so könnte er nicht in freyen wirkenden Bezug mit dem ewigen Sehn treten, noch diesem die in ihm enthaltenen Möglichkeiten wie in einem Widerschein vorhalten. Würde nicht ebenso das ewige Sehn durch das Anziehen der Natur frey und wirkend gegen das Sehende, so könnte es diesem weder die Bilder der Dinge, die einst in der Natur wirklich werden sollen, noch die Wunder seines eignen Wesens, die Gedanken seines Innersten, die zukünftigen Geister, wie in einem Gesicht zeigen: Dieses beschauliche Leben, diese innere Klarheit würde sofort aufgehoben, wenn jene gegenseitige Freyheit der Glieder gegeneinander aufgehoben wäre.

Wir versuchen es, auch diesen Zustand durch die Aehnlichkeit der menschlichen Natur zu erläutern. Alles Göttliche ist menschlich nach Hippokrates und alles Menschliche ist göttlich. Also können wir hoffen, uns der Wahrheit in eben ⁽⁹²⁾ dem Verhältniß anzunähern, in welchem wir alles menschlich nehmen.

In der organischen Natur tritt zuerst mit der gegenseitigen Entfaltung und Unabhängigkeit der Kräfte auch wieder der unmittelbare Verkehr zwischen Physischem und Geistigem hervor.¹ Dieser Verkehr, an dem sich der menschliche Scharfsinn so oft geübt, ist doch nicht anders befriedigend zu erklären, als durch jene Einsicht, daß die Materie, wenn nach außen oder unten leidender und selbst körperlicher Eigenschaften fähig, doch in sich selbst und nach oben geistig ist. So ist offenbar dasselbe, was sich im Menschen nach unten körperlich erweist, nach oben oder auf seiner dem Geist zugekehrten Seite geistig und geht in ein geistiges Wesen aus, das auch hier sich darstellt als das Band zwischen Ewigkeit und Zeit. Durch den Lebensproceß selbst steigt aus dem Körperlichen beständig ein Bild und innerer Lebensgeist auf, der durch eben diesen Proceß auch beständig wieder verleiblicht wird. Auch hier ist es ein von unten aufsteigender Geist, ein Mittelwesen, wodurch das Unterste mit dem Obersten, das Tiefste mit dem Höchsten in Bezug zu treten fähig ist.

¹ Rb: <Es gibt Zust. d. menschl. Natur, wo jenes Höchste frey wird. Schlaf. Aber i. d. Regel beim Wision. ebenf. in d. außerord. Zust.>

Wie wir aber den gegenwärtigen körperlichen Zustand der Materie nicht aus ihrem Innern, sondern ⁽⁹⁴⁾ nur aus der Wirkung einer äußern Potenz erklären können, so scheint auch der Mensch, wie alles Organische zum Theil wenigstens einer solchen äußern Potenz unterworfen, die in ihm das freye Verhältniß der Kräfte aufhebt und in ein nothwendiges verwandelt.¹

Der wachende Mensch und der schlafende sind ihrem Innern nach ganz der nämliche Mensch. Keine der innern Kräfte, die im wachenden Zustande wirksam sind, geht im Schlafe verloren. Schon hieraus erhellt, daß es nicht eine im Innern des Organismus liegende Bestimmung, daß es eine im Bezug auf ihn äußere Potenz ist, deren jetzt anziehende jetzt nachlassende Wirkung die Verschiedenheit und die Abwechslung jener Zustände bestimmt. Offenbar sind im wachenden Zustand alle Kräfte des Menschen von einer sie zusammenhaltenden Einheit, gleichsam als von einem gemeinschaftlichen Exponenten (oder Aussprechenden) beherrscht; im Gegentheil scheint während des Schlafs jede Kraft und jedes Werkzeug für sich zu wirken,² eine freiwillige Sympathie tritt an die Stelle der äußerlich bestimmenden Einheit, und indeß das Ganze nach außen wie todt und wirkungslos ist, scheint sich nach innen das freyeste Spiel ⁽⁹⁵⁾ und Verkehr der Kräfte unter einander zu entfalten.

Wenn im gewöhnlichen Lauf des Lebens die Wirkung jener äußern Anziehung in regelmäßiger Abwechslung jetzt nachläßt, jetzt störender hervortritt; so scheint nach den bekannten Phänomenen des sogenannten thierischen Magnetismus, eine außerordentliche Aufhebung oder Schwächung derselben möglich, ja einem Menschen in Bezug auf den andern wirklich die Macht gegeben, jene äußere Potenz zu überwinden, und ihn dem freyen innern Lebensverhältniß zurückzugeben, wobei zwar nach außen wie todt erscheint, nach innen aber ein stetigerer

¹ Rb: <Die Gewalt jener äußeren Potenz zeigt sich nicht allein, inwiefern sie das Organische überhaupt als ein Körperliches festhält, sondern in einer noch höheren Potenz durch jene Veräußerlichung des inneren Lebens, welche im wachenden Zustand geschieht. S.>

² Rb: <auch jenes Eines erhebt sich wieder.>

freher Zusammenhang aller Kräfte vom Tiefsten bis in's höchste entsteht.

Nach vielen Gründen kommt es mir jedoch vor, als würde der magnetische Schlaf viel zu bestimmt von dem gewöhnlichen unterschieden. Denn da wir von den innern Vorgängen bey diesem nur sehr entfernte Kunde haben, so beweist nichts, daß sie nicht denen bey dem magnetischen Schlaf ähnlich und gleich seyn, von denen wir ohne den besondern Bezug der magnetisch-Schlafenden zu denen, die sie in diesem Zustand versetzen, auch keine Erfahrungen hätten. Bekanntlich sind jene inneren Ereignisse des magnetischen ⁽⁹⁶⁾ Schlafs sich auch nicht immer ähnlich; es gibt Gradationen desselben; es gibt einen Grad, bey welchem er sich von dem gewöhnlichen in nichts unterscheidet, und es gibt einen, bey welchem der Mensch ganz von der Sinnenwelt abgeschnitten und völlig in's Geistige versetzt scheint. Da wir nun auch in dem gewöhnlichen Schlaf Grade der Tiefe so wie der Innigkeit unterscheiden, so können wir nicht wissen, bis zu welchen Gradationen des magnetischen Schlafs sich auch der gewöhnliche erhebt.

Schon die Alten unterschieden bekanntlich zweyerley Arten von Träumen, wobon nur die eine ihnen göttlich galt. Wir wollen unterscheiden zwischen Träumen, die aus jener gegenseitigen Unabhängigkeit der innern Kräfte entstehen, und zwischen solchen, die aus dem Gegentheil. Von diesen sehen wir jetzt ab. Unter denen der andern Art aber könnten wir drey Gradationen annehmen. Die tiefste wäre die, wo der Lebensgeist, oder jenes Mittelwesen zwischen Körper und Geist, das Objectiv der Seele anzöge, und mittelst desselben frey würde gegen den Leib, um entweder als heilende Kraft die vorhandenen Unordnungen in diesem zu beseitigen, oder der Seele die Verborgheiten des Körpers ⁽⁹⁷⁾ zu offenbaren. Eine höhere wäre die, wo¹ eben dieser Lebensgeist das Objectiv der Seele anzieht, aber um diesem sein eignes Inneres wie im Gegenwurf zu zeigen, es zur Erkenntniß zu bringen von dem, was in ihm selbst noch eingewickelt und zukünftig ist. Auf dieser Stufe wäre schon ein freyes Verhältniß zwischen dem

¹ Rb: A² u. A³

Ewigten der Seele und dem von unten aufsteigenden Geist; wobey dieser dem höheren zum Werkzeug und gleichsam zur Tafel wird, in der er die Verborgheiten seines eignen Innern zu lesen vermag. Die höchste Stufe endlich wäre die,² wo die Befreyung sich bis in das Ewige der Seele selbst fortpflanzt; und der freye Verkehr rein in diesem, zwischen dem ewigen Objectiven der Seele und dem ewigen Subjectiven derselben statt findet. Hier würde das Sehende der Seele sogar von seinem eigenen ewigen Sehn frey, und in einen solchen Bezug zu diesem gesetzt, daß es seine tiefsten Gedanken in ihm gleichsam lesen und unterscheiden könnte; die das Ewige an das Untere und an die Sinnenwelt fesselnde Potenz wäre überwunden; die Seele wäre in's Außenweltliche und gewissermaßen ganz in die Geisterwelt versetzt.

⁽⁹⁸⁾ Im magnetischen Schlaf lassen sich diese Gradationen vielleicht wirklich nachweisen. Der gewöhnliche mag frehlich nach Personen und Umständen sehr verschieden seyn. Aber solche Träume, die den höheren Graden der Innigkeit entsprächen, würden sich unstreitig ganz wie Visionen des magnetischen Schlafs verhalten, von denen keine Erinnerung in den wachenden Zustand übergeht und von denen wir nur durch das schon erwähnte Verhältniß Kunde erhalten. Daß wir uns vieler Träume im wachenden Zustand gar nicht erinnern, kann wohl eben so bestimmt angenommen werden, als es durch Erfahrung gewiß ist, daß uns von vielen nur die allgemeine Erinnerung des Dagewesensehns bleibt, daß andre gleich nach dem Erwachen verfliegen und oft nur noch im Augenblick desselben (manchmal auch dann nicht bleibend), festgehalten werden können. Nur ist wahrscheinlich, daß die mehr äußerlichen Träume oft Abspiegelungen von mehr innerlichen sind, und daß auf solche Art diese, wenn gleich verworren und nicht in ihrer Reinheit und Vollständigkeit, unmittelbar zum Bewußtseyn gelangen.²

¹ A³ u. x

² Dem sey, wie ihm wolle, so haben wir im magnetischen Schlaf das Beispiel eines Zustandes, wo nach außen gar kein Subject ist, und doch ein inneres Subject, das urtheilt, schließt und oft weit über sein gewöhnliches Vermögen denkt und erkennt, in voller Wirkung und Leben ist. Dieser Zustand ist ein lebendiger Beweis, dessen Folge, wie es die ersten Beobachter grob aber

Dürften wir hier zugleich eine Rückanwendung auf etwas früheres machen, so könnte man sich wenigstens als möglich vorstellen, daß dem ⁽⁹⁹⁾ Menschen auch gegen andere irdische Dinge eine ähnliche Gewalt zustände, wie sie ihm zum Theil gegen andere Menschen verstatet scheint. Dann würde er durch eine ganz ähnliche Wirkung auch das Innere anderer körperlicher Dinge bis zu einem gewissen Grade in Freiheit zu setzen im Stande seyn, und damit wahre Verwandlungen einleiten, durch die eine Reihe ganz anderer Phänomene entstände, als jener des gewöhnlichen Versuchs, der, so tief er dringen mag, noch immer nur auf der Oberfläche spielt.

<Soviel¹ zur Erläuterung jenes inneren Zustandes reiner Beschaulichkeit in welchem <der Ewige>² die Wunder der³ Zeit <und der Ewigkeit> wie in einem Gesichte erblickt.

Das schöne an uns gekommene Wort *Idea* sagt, seiner Urbedeutung nach, wirklich nichts anders als das deutsche Wort *Gesicht*, und zwar in beiderley Sinn, da es sowohl den Blick, als was im Blick vorübergeht, bezeichnet.

Die Lehre von diesen Urbildungen der Dinge verliert sich in das höchste Alterthum und wird schon von den Griechen als eine heilige Ueberlieferung betrachtet. Welches wohl zu zweifeln erlaubte, ob sie nicht schon bey diesen einen ⁽¹⁰⁰⁾ Theil des ursprünglichen Sinnes verloren. Denn schon Platon ist nur Ausleger, Deuter desselben. Späterhin gieng der wahre Sinn auf zweyerley Art verloren, indem sie erst viel zu übernatürlich, in der Folge aber ganz gemein verstanden

nicht unrichtig ausdrücken, ein Entorganisiren, d. h. ein Aufheben der äußern Einheit des Organismus ist, wogegen die innere in ihrer vollen Freiheit aufgeht. Da Krankheit nur insofern möglich ist, als alle Kräfte und Organe des Lebens einem gemeinschaftlichen Exponenten unterworfen sind, wodurch es geschieht, daß das Einzelne zum Opfer des Ganzen wird und einer Richtung folgen muß, die ihm für sich nicht zukommt oder die seiner Natur zuwider ist, so begreift ich hieraus die Heilkraft jenes Zustandes, in dem die einzelne Kraft einstweilen frey gesprochen von der Verkettung mit dem Ganzen Zeit gewinnt, sich wieder in ihrer Integrität und Ursprünglichkeit herzustellen. S.

¹ dieses nur² die ewige Zeit³ zukünftigen

worden. Die Erzeugung solcher Urbilder oder Gesichte der noch künftigen Dinge ist ein nothwendiger Moment in der großen Entwicklung des Lebens und wenn diese Ur-Bilder nicht gerade als physische Naturen im gewöhnlichen Sinn zu nehmen sind, so können sie gewiß auch nicht ohne alles Physische gedacht werden. Sie sind weder bloß allgemeine Verstandes-Begriffe noch feststehende Modelle; denn eben darum sind sie *Ideen*, daß sie ein ewig lebendiges und in unaufhörlicher Bewegung und Erzeugung sind.

Wir sagten, die Erzeugung solcher Urbilder sey ein nothwendiger Moment; aber weder vergehen sie nach diesem Moment, noch bleiben sie stehen, sondern der Moment selbst bleibt ewig, weil jeder folgende den vorhergehenden festhält und so entquellen dem Innersten der schöpferischen Natur diese Urbilder noch immer eben so frisch und lebendig als vor der Zeit. Noch immer zeigt sich die in gewissem Verstand blind handelnde Natur als Visionär; denn, wenn ⁽¹⁰¹⁾ auch geleitet von dem Licht eines höheren Verstandes, wie könnte sie diesen fassen und begreifen? Ohne jene Eigenschaft wäre so vieles unlängbar Zweckmäßige und Absichtsvolle im Ganzen und Einzelnen, das sich schon in der ersten Anlage findet, ihr allgemeiner und besondrer Technicismus unbegreiflich. Keines Wesens Schöpfung geschieht noch diesen Tag ohne die wiederholte Erzeugung seines Urbildes. Ja wir wagen es auszusprechen, daß jede Zeugung in der Natur eine Wiederkehr jenes Moments der Vergangenheit ist, dem für einen Augenblick verstatet ist, in die gegenwärtige Zeit als eine fremde Erscheinung hereinzutreten. Denn da in jedem lebenden Wesen die Zeit schlechthin anhebt, durch jedes anfangende Leben aufs neue die Zeit an die Ewigkeit geknüpft wird, so muß jedem Leben unmittelbar eine Ewigkeit vorausgehen. Die Wiederkehr jenes Moments in der Zeugung könnte schon die physischen Erscheinungen glaublich machen, die Erschütterung der Kräfte, das Nachlassen aller Bande und das außer-sich-gesetzt Seyn; es ist nämlich als ob jenes äußere Band, vielleicht aber weil es den höchsten Grad der Anziehung¹ gehabt für einen Augenblick aufgehoben

¹ Regation

und als ob auch hier jene leitende Ver-⁽¹⁰²⁾bindung und Kette von einander unabhängiger Glieder hergestellt wäre, wodurch das Erste fähig wird, in das Letzte zu wirken, wie unläugbar der Vater dem Kinde Geistes- und Gemüthsart einzeugt. Daher auch die Aehnlichkeit mit dem Tode, wie mit den Erscheinungen des magnetischen Schlags. Und wenn ein organisches oder menschliches Wesen dem Schmerz im physischen, wie im psychischen Verstande nur durch die Herrschaft jenes äußern Lebens-Exponenten unterworfen seyn kann, so ist wohl begreiflich, wie mit der Aufhebung desselben die gänzliche Schmerzlosigkeit und jenes Wohlgefühls entstehen kann, von dem die vorhin erwähnten Zustände erfüllt sind, und begreiflich, wie eine plötzliche und augenblickliche Aufhebung desselben mit der höchsten Wollust überschüttet.

Doch kaum wagen wir den Schleier zu berühren, der über diese großen Geheimnisse gezogen ist und fürchten, daß wir nicht entweder mißdeutet werden oder uns auch selber im Einzelnen irren und falsch ausdrücken, da alle die nahmhaft gemachten Erscheinungen so sehr nach allen Seiten und in so verschiedene Zweige auslaufen. Gelingt uns einst diese Geschichte bis zu der Zeit und zu den mannigfachen Bedingungen fortzuführen, in und unter welchen das menschliche Leben⁽¹⁰³⁾ besteht; gewiß werden wir dann auch manches zu berichtigen finden, oder in einem höheren Lichte darzustellen.

Es sey uns daher nur noch eine Frage erlaubt, durch welche unser Gedanke an Deutlichkeit gewinnen mag. Warum rufen dem Menschen alle höheren Lehren so einstimmig zu, sich von sich selbst zu scheiden und geben ihm zu verstehen, daß er alles vermögen und in alle Dinge wirken würde, wenn er nur sein höheres Selbst zu befreuen wüßte. von dem untergeordneten? Den Menschen hindert das In-sich-gesezt seyn; höheres vermag er nur in dem Maß, als er sich außer sich zu sehen — außer-sich-gesezt zu werden vermag, wie es unsre Sprache trefflich bezeichnet; und so sehen wir denn auch, um nur bey geistigen Hervorbringungen stehen zu bleiben, wohl ein, wie nach den verschiedenen Gradationen derselben ein immer höherer freyer innerer Verkehr stattfindet und überall das nämliche gefordert wird, es sey nun, daß das Ewige der Seele unmittelbar mit ihrem eigenen Seyn verkehre,

also sich ganz in sich selbst enthalte; oder es sey ein Verkehr zwischen dem Ewigen und jenem es begleitenden Dämon, dem uns von der Natur zugesellten Genius, der allein in dem Maß, als sich der bewußte Geist über ihn er-⁽¹⁰⁴⁾hebt, auch wieder fähig ist, ihm dienendes Werkzeug zu sein. Und wie die innre Freyheit des Gemüths alle geistige Production bedingt, so sehen wir dagegen auch befangene Menschen im Verhältniß, als sie dieß sind oder werden, zur wahrhaft geistigen Hervorbringung immer untüchtiger.

Jene spielende Lust im anfänglichen Leben Gottes haben die Morgenländer wohl erkannt, welche sie ausdrucksvoll die Weisheit nennen,¹ einen fleckenlosen Spiegel der göttlichen Kraft und (der leidenden Eigenschaften wegen) ein Bild seiner Güttigkeit. Es ist verwunderungswerth, mit welcher Genauigkeit sie diesem Wesen überall mehr eine leidsame als thätige Natur zuschreiben; weßhalb sie es nicht <, wie wir im Vorhergehenden den > Geist, auch nicht <das > Wort (oder <den > Logos) nennen, (mit welchem die Weisheit später oftmals aber unrichtig verwechselt worden), sondern ihm einen weiblichen Namen beylegen, durch alles dieß andeutend, daß es gegen das Höhere nur ein leidames, empfangendes Wesen sey.

Wie frischher Morgenhauch aus heiliger Frühe der Welt weht uns jene Rede an, in der ein mit recht göttlich geachtetes Buch die Weisheit redend einführt. Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege; ehe er was machte, war⁽¹⁰⁵⁾ ich da. Ich bin eingesezt von Ewigkeit, von Anfang, vor der Erde. Da die Tiefen noch nicht waren, da war ich schon bereitet; da die Bronnen noch nicht² Wasser quollen. Ehe denn die Berge eingesezt waren, vor den Hügeln bin ich bereitet. Da er die Himmel droben bereitete, war ich daselbst; da er die Tiefen mit seinem Ziel³ fassete, da er den Grund der Erde legte, da war ich <, der Werkmeister > bey ihm und hatte meine Lust täglich und spielte <bey >⁴ ihm alle Zeit.⁵

¹ Rb: wie sie diese darstellten als einen Glanz des ewigen Lichts

² mit ³ vor ⁴ vor

⁵; ich spielte auf seinem Erdboden und meine Lust war bey den Menschenkindern.

Die Weisheit wird in dieser Rede sehr bestimmt von dem Herrn unterschieden. Der Herr hatte sie, aber sie selbst war nicht der Herr.¹ Sie war bey ihm (vor dem)² Anfang,³ ehe er was machte. Von einem der schläft, oder todt ist, oder verückt, mit einem Wort, der sich nicht als Sehendes äußert, (sagen wir),⁴ er macht nichts. Die Weisheit wird einem Kinde verglichen. Denn wie ein Kind Selbstlos zu nennen ist, wenn in der frühesten Zeit zwar alle innern Kräfte in Wirkung gegen einander sind,⁵ aber ohne daß sich ein Willen eingefunden, der sie zusammenhielte, sich zur Kraft und zur Einheit von ihnen machte: (so ist die Weisheit zusammt dem ersten Leiblichen, von dem sie bekleidet ist, wie eine stille gleichsam leidende Einheit, die nicht für sich selbst aus dem bloß keimlichen Zustand in den wirkenden sich erheben konnte).⁶

(106) Aber wie die Zeiten der Unschuld nicht bleiben, die Spiele der Kindheit, in denen das künftige Leben sich vorbildet, vergänglich sind,

¹ Rb: Der Herr war der, bey dem alle Macht und alle Kraft war, jener ruhende Wille, der noch nicht wollte; der eben darum unaussprechliche Geist, den die Ursprache hier wie anderwärts bey jenem unaussprechlichen Namen (Jehovah) nennt, das was schlechthin und immer Eins ist, indeß sie das eine Mehrheit von Kräften in sich begreifende göttliche Wesen (das unmittelbare Subject jenes Eins) durch Elohim bezeichnet.

² in

³ Rb: oder als Anfang seiner Wege, d. h. als Anfang seiner immer vorschreitenden (nie rückgehenden) Wirkungen, eh' er aus sich selbst gleichsam heraustrat.

Wichtiger Begriff Platon IV

⁴ sagt jetzt die deutsche Sprache

⁵ und in holdem Wechselspiel sich gegenseitig erregen

⁶ Rb: So ist auch jenes erste Wesen noch Selbst- und Willenlos und alle Einheit, alles Zueinanderneigen der Kräfte nur Lust nicht Ernst, nur Spiel nicht That, durch die es allein zu etwas festem und bleibendem kommen könnte. Die Weisheit spielte vor dem Angesicht des Herrn, auf seinem Erdboden, auf dem was ihm Grund und Boden ist, jener ersten Wohn- und Bleibstätte aller Creatur, und ihre Lust schon in dieser frühen Zeit war jenes Geschöpf, das einst bestimmt war, das Band zwischen Materie und Geisterwelt herzustellen und unmittelbar der Weisheit, mittelbar aber der lichten Gottheit empfänglich zu seyn. So kindlicher Ahndung voll spielte die Weisheit vor dem Herrn und er ersah in ihr was einst seyn sollte, wie in einem Jugendtraume goldne Zukunft.

so konnt' auch jener sel'ge Göttertraum nicht dauern. Alles bloß keimliche Leben ist von sich selbst voller Sehnsucht und verlangt mehr und mehr aus der stummen wirkungslosen Einheit herauszutreten und in eine wirkende erhoben zu werden. So sehnsüchtig sehen wir die ganze Natur; so saugt die Erde durch zahllose Wündungen Himmelskraft in sich; so strebt das Samenkorn zu Licht und Luft um sich ein Bild, einen Geist zu ersehen; so wiegt sich die Blume im Sonnenstrahl um ihn als Farbe in sich zu ziehen. Eben also auch jenes (leidende)¹ Leben, und je mehr es sich in sich entfaltet, desto mehr ruft es das Unsichtbare an, daß es sich seiner annehme, es sich anziehe und erkenne als sein eigen; und die Weisheit klagt verlassen das Loos ihrer Geschöpfe und daß die Kinder ihrer Lust nicht bleiben, sondern in immerwährendem Ringen (stehen)² und im Ringen wieder vergehen. Sehnsucht aber zieht herbey und so wird durch eben diese auch das Unsichtbare zum Sichtbaren gezogen. (107)

(107/106) Die Weisheit war bey dem Herrn. Aber wer ist denn der Herr? Unstreitig jener in dem Sehn und dem Sehenden selbst ruhende Wille, der Wille durch den allein das Sehn wirklich Sehn, das Sehende wirklich Sehendes sehn kann, der zuvor nichts wollende Wille. Dieser ist der Herr, denn von ihm kommt alle Macht und alle Kraft oder er ist das Aussprechende alles Wesens.³ Er ist das Sehn und das Sehende, und ist untrennbar von beyden. Was daher in diesen vorgeht, das geht auch ihn an, und werden diese aus der Gleichgültigkeit gezogen, so kann auch Er selbst nicht gleichgültig bleiben. Er zog sich beyde nur nicht an, weil sie selbst ruheten.³ Jetzt da beyde in Bewegung gesetzt sind, ist

¹ Spielende

² sind

³ Er ist von dem Sehn und dem Sehenden verschieden, aber nicht von ihnen getrennt, der nun noch unthätige Wille, durch den allein sie beyde bethätigt werden können. Er zog sich beyde nicht an, bethätigte sie nicht wirklich, weil in ihm als dem reinen lautern Wollen kein Grund zur Handlung lag, und auch die beyden Entgegengesetzten konnten ihn nicht erwecken, weil sie selbst ruheten.

Schelling, Weltalter 15

nothwendig auch Er zur Wirkung aufgefordert. Wird das Sehn zur Natur gezogen, so ist es sein eigenes Sehn, das gezogen wird, oder vielmehr, in diesem Ungezogenwerden erkennt er es zuerst als sein eigenes. Ist das Sehende aufgefordert, sich als solches wirklich, in Bezug auf das Sehn, zu sehen, so ist Er selbst aus der Gleichgültigkeit gezogen; denn Er ist das Aussprechende des Sehenden. Also in eben diesem Aufgefordertsehn erkennt er das Sehende als sein eigenes, als das, von dem er das Aussprechende ist.

Jene alte Rede kann daher wohl sagen: der Herr hatte die Weisheit, sie spielte vor Ihm, in ihr erlah er, was einst sehn sollte; <denn was von dem Sehn und dem Sehenden gilt, gilt auch von dem Herrn.> Denn das Sehn und das Sehende ist das Sehn und das Sehende von dem Herrn, <oder genau gesprochen> und eben in diesem Moment, in dieser durch das Anziehen der Natur gesetzten Bewegung <wird es> erkennt er sie als das Sehende und das Sehn von ihm, sich selber aber als den Herrn, als das Aussprechende von beyden.

Wir können im Menschen leicht bemerken, wie es zu seiner vollkommenen Wirklichkeit nicht genug ist, etwas zu sehn, oder in sich zu haben. Es gehört noch dazu, daß er gewahr werde, was er ist, und was er hat. Er ist ein Sehendes, und er hat ein Sehn von Natur, ohne sein Zuthun, schon als Kind; aber dieses Sehende, wie dies Sehn ist wirkungslos, bis sich etwas, eine von beyden noch unabhängige Kraft findet, die sie gewahr wird, und die sie nun erst bethätigt. Es ist nicht genug, daß im Menschen Kräfte und Fähigkeiten vorhanden (109) sind, er muß sie erkennen als die seinigen und nun erst ist es möglich, daß er sie ergreife, sie zur That und Wirkung bringe.

Ebenso also können wir sagen, in Ansehung des Willens der Ewigkeit, der bis jetzt ruhet, sey dieser Moment, der Moment des Gewahrwerdens, dessen was er ist, der Moment des Erwachens, des Zu-Sich-Selber-Kommens im eigentlichen Verstande. Es ist nicht ein dem Sehn oder Sehenden fremder Wille, der erst zu ihnen hinzukommt, es ist ein Wille, der von Ewigkeit in ihnen selbst war und nur nicht sich äußerte. So kommt auch er zu nichts Fremdem, er kommt zu Sich selber, zu dem was er vor Ewigkeit war, und das er nur nicht wahrte.

Dies war das höchste Ziel der von unten¹

¹ Mit diesem Wort endete auf Zeile 17 der Druck mitten auf dem weiterhin leerbleibenden Blatt der Seite 109. Hier folgt die Variante der S. 109 und die weitere Fortsetzung vom nicht mehr gedruckten Setzermanuskript: (10911) sind; er muß sie gewahr werden, muß sie erkennen als die seinigen, und nun erst ist es möglich, daß er sie ergreife und so ganz er selbst werde.

So also können wir sagen: in Ansehung des Aussprechenden, welches zuvor ein gleichgültiger Wille war, sey dieser Moment, der Moment des Gewahrwerdens dessen, was er ist, der Moment des Erwachens, des Zu-Sich-Selber-Kommens im eigentlichen Verstande. Dieses ist denn auch das höchste Ziel jener von unten aufgenommenen Thätigkeit <in welchem sie still steht>; dieß die letzte Wirkung des ganzen bisher beschriebenen Processes, zu welcher sich alles andre, und selbst jene Gesichte der zukünftigen Dinge nur als Mittel verhielten.

Alles war nur darum, damit jenes Verborgene, welches das Aussprechende ist des Sehenden und des Sehns, ebendieses Sehende und Sehn gewahr werde als Sich Selbst; es kann aber nicht sich selbst erkennen als das Sehende und als das Sehn, ohne zugleich die Natur zu erkennen, als seine eigene nur zuvor unbewusste Sehnsucht nach sich selber <die es zuvor nicht kannte.>

So sehen wir denn alles bereit zur Entscheidung und dieses Letzte das Gewahrwerden seiner selbst, ist für das Ewige die Gränze des vergangenen und des folgenden Zustandes.

Die Einheit, die wir bisher betrachtet, war eine stumme, wirkungslose. Zwar alle Kräfte waren in wonnevollem Wirken gegeneinander. Zuerst die Kräfte der Natur: aber dieses Wirken war nicht selbst wieder ausgesprochen und als wirkend gesetzt. Die Kräfte waren bloß in jenem Wirken, aber sie waren nicht als sehend. Es war ein bloßes Wirken in der Anlage, wie wenn die Kräfte unseres Innern zu irgend einer Handlung oder Hervorbringung sich regen, aber der Entschluß nicht da ist, der ihr Wirken geltend macht. Ebenso verhielt es sich auch

mit dem Sehenden und dem Sehn der Ewigkeit, dieses war zwar aufgefördert und bereit, sich als das unmittelbar Bejahende der Natur zu sehn; es war dieses schon innerlich – aber nicht äußerlich, nur der Absicht, nicht der That nach. So das Sehende, es war schon das Sehende, inwiefern es aufgefördert war, sich als solches zu sehn, und war es auch nicht, weil es sich nicht wirklich als solches gesetzt hatte.

Das ewige Sehn fühlt sich also zum anfänglichen gezogen, und will wohl das unmittelbar Bejahende von ihm sehn, so das Sehende zu beyden und verlangt das gemeinschaftlich Bejahende beyder zu sehn. Aber in eben diesem Gezogenwerden wird ihnen der Wille der nichts will, als ihre Kraft, als ihr Aussprechendes empfindlich. Also wollen sie und wollen auch nicht. Sie wollen, in wiefern sie gezogen und aufgefördert sind, und sie wollen nicht, weil sie den Willen, der nichts will, nicht lassen wollen, der ihnen in eben diesem Moment fühlbar geworden, als der Herr, als der, bey dem alle Kraft ist.

Aber ob sie gleich sich nicht entscheiden können noch wollen, sind sie doch gezogen. Dadurch ist wirklicher Gegensatz und dadurch werden sie auch dem Willen, der nichts will, empfindlich. So lange der Gegensatz unangeregt ruhete, blieb dieser in seiner Gleichgültigkeit und wußte ihn nicht. Nun der Gegensatz in Wirkung gebracht und dem Willen der nichts will fühlbar geworden, jetzt ist dieser zum Actus gebracht, und wird ein wirklicher Wille, da er zuvor ein bloß möglicher war. Aber er kann doch nur wirklich werden, als der, der er ist. Unmöglich ist ein für allemal, daß irgend Etwas aufgehoben werde. Also er kann nur wirklich werden als der Wille der nichts will. Aber da er zuvor ein ruhender Wille war, der nur nicht positiv Etwas wollte, so wird er jetzt, aufgefördert das Sehende und das Sehn auszusprechen als das Sehende und das Sehn, vor sich zum Willen der positiv nichts will, auch sich selber nicht als Sehendes und als Sehn d. h. zum Willen, der sich der Sonderheit, dem Auseinandergehen, der gegenseitigen Freiheit der Principien widerseht.

Inzwischen war in dem Willen, der nichts wollte, gleich anfangs, obwohl nicht zu scheiden, zweyerley. Es war erstens lauterer Wille an sich, als solcher aber außerdem Wille der nichts wollte. Nun ist nur dieses

Setzte an ihm zum positiv verneinenden Willen geworden, außerdem aber bleibt er noch lauterer Wille, und diese Eigenschaft Wille zu sehn, kann in ihm nicht aufgehoben werden. Unmöglich ist eben, daß nicht in Ihm, sofern er Wille bleibt und gerade darum, weil er zum positiv verneinenden geworden, sich ein andrer entgegengesetzter Wille erzeuge, ein Wille, der sich als das Sehende und als das Sehn wirklich will, mit Einem Wort, ein bejahender Wille, ein Wille der Liebe, der nicht Nichts, sondern Etwas¹ will.²

Also ist jetzt ein und derselbe Wille = 2 zwey Willen, ein bestimmt verneinender und ein bejahender. Diese zwey Willen können sich nicht als Theile des Einen Willens verhalten; denn er ist positiv nichts-wollender Wille ganz und ungetheilt. Also kann er auch nur ganz und ungetheilt der wollende Wille sehn.

Hiermit thut sich endlich der höchste Widerspruch auf. Denn es sind hier nicht zwey unwirkende Willen noch einer von beyden unwirkend, sondern beyde sind wirkend. Der eine und selbe Wille ist als der nichts-wollende Wille activirt, und als der Wille der etwas (Leben und Wirklichkeit) will, ist er auch activirt. Also ist hier, weil der höchste Widerspruch nothwendig auch die höchste Bewegung des Lebens, und zum voraus ist einzusehen, daß hier ohne eine absolute Entscheidung nicht abzukommen ist.

Sind aber zwey streitende Willen da, ein bejahender und ein verneinender, so wird auch schon der Geist gefordert, oder er ist der Möglichkeit nach da, und sollte hervortreten, kann aber nicht, weil er die freye Einheit von beyden, eine Einheit aber unmöglich ist.

Also sehen wir, daß das Höchste gleichsam in dem Augenblick selbst, da es sich aussprechen sollte, ein Unausprechliches wird. Dieses lasse sich niemand irren, noch widerstreite es, wenn jemand es verwerfen sollte, sondern an eben dieser Unausprechlichkeit halte er fest; denn sie ist nothwendig zum höchsten Leben. Wäre nicht das, was in allem

¹ <alles>

² *Rd*: Unmöglich ist, daß nicht der Wille, welcher jetzt ein positiv nichts-wollender Wille ist, angerufen sei von dem, was ohne ihn nichts ist, und nur durch ihn in den wirkenden Zustand erhoben werden kann.

Leben sich aussprechen will, ein seiner Natur nach Unausprechliches, wie wäre dann Lebensbewegung, wie Drang zur Ausprechlichkeit, zur Articulation, zum organischen Verhältniß? Aber noch mehr, wie wäre ohne dieß ein schlechthin Höchstes, das nie zum Ausprechlichen wird, sondern ewig nur das Ausprechende bleibt? Denn eben in dieser Unausprechlichkeit, da nicht zu sagen ist, das Ewige ist der nichts-wollende Wille, und nicht: es ist der wollende, und nicht: es ist die Einheit beyder, eben in dieser Unausprechlichkeit wird das, das keines von ihnen ist, das lautere Ich der Gottheit wirklich und geht auf in dem unzugänglichen (und der Creatur unnahbaren) Glanz seiner Lauterkeit. Ein jeder sieht, wie wir nur allmählich zu dem Punct gekommen, wo wir dieses Ich der Gottheit in seiner (ganzen Lauterkeit) Unausprechlichkeit erkennen mögen; wie wollt ihr es denn fühlen oder erkennen, ohne stufenweise zu ihm aufzusteigen?

Es ist offenbar, daß keines von allen, weder der verneinende Wille, noch der bejahende, noch der bloß potentiell vorhandene, ihre Einheit, jenes absolute Ich der Gottheit ist, wie es vor der Activirung war; aber ebendarinn, daß keines von diesen es ist und es doch die Dreh ist, ebendarinn erscheint es als ein wirklich, als ein an sich Unausprechliches (ersch. das an sich unauspr. Wesen der Gottheit.)

Wenn keines von den dreien das lautere Ich der Gottheit ist, was sind sie denn? Offenbar können sie sich zu ihm nur als eben so viel einzelne Ichheiten verhalten. Alle nennen einstimmig die Gottheit ein Wesen aller Wesen. Dieses nun kann sie nur nach dem bejahenden Willen seyn. Aber ohne den verneinenden könnte der bejahende selbst nicht seyn. Er ist der Wille der Liebe; aber von sich selbst gelangt die Liebe nicht zum Seyn. Seyn (Existenz) ist Eigenheit, ist Absonderung; die Liebe aber ist das Nichts der Eigenheit, sie sucht nicht das Ihre, und kann darum, obwohl in sich das Sehende, doch nicht wieder von sich selbst als dieses seyn (existiren). Ebenso ein Wesen aller Wesen hat nichts, das es trägt; es ist an sich selbst der Gegensatz der Persönlichkeit; so muß ihm also die persönliche (dem Aeußeren sich versagende) Ichheit erst einen Grund machen. Nur das Etwas ist der Träger des Nichts, oder dessen, was von sich selbst nicht seyn kann. Aber so wenig ein Wesen

aller Wesen seyn (existiren) könnte, ohne eine der Liebe widerstehende Kraft, so wenig könnte es als ein Wesen der Wesen seyn, ohne einen Willen, der der Verneinung wehrte. Wäre die Kraft der Eigenheit allein, so wäre nichts als das ewig sich Verschließende und Verschlossene, in dem nichts leben könnte, womit also die Creatur ausgeschlossen und der Begriff eines Wesens aller Wesen verloren wäre; denn jene Kraft der Selbstheit oder Eigenheit in Gott ist, was im barbarischen Ausdruck die Aseität Gottes genannt worden; die verzehrende Schärfe der Reinheit, die durch die Anziehung der Natur zu einem der Creatur unnahbaren, unerträglichem Feuerzglanz erhöht wird, und wäre gegen das Geschöpf wie sehrendes Feuer, ewiger Zorn, der nichts duldet; tödtliche Zusammenziehung, wenn ihr die Liebe nicht wehrte.

Wer aber die Zweyheit erkennt, gibt auch die Drehheit zu. Das lautere Ich der Gottheit ist diese Dreh, aber nicht in sich, sondern nur in wiefern es bewegt ist und ewig bewegt wird, sich wirklich auszusprechen.

Aber im gegenwärtigen Augenblick halten die beyden streitenden Willen sich die Waage, und zwar so, daß der Wille, der sie beyde ist, schlechterdings entweder ganz der eine oder ganz der andere seyn muß; entweder ganz Bejahung, oder ganz Verneinung, ganz Liebe oder Zorn. Eben darinn thut sich die allerhöchste Freyheit auf. Unbedingte Freyheit ist nicht für die einzelne Handlung; sie ist das Vermögen, von Widersprechenden das eine oder das andre ganz zu seyn.

Um den Widerstreit beyder außs bestimmteste auszudrücken, so ist das Verhältniß dieses. Der eine will, daß das Wesen (Sehendes und Seyn) in der Verlossenheit und dadurch in der Verborgenheit bleibe, darinn es zuvor war. Der andere will, daß es sich aufschließe, die Verborgenheit aufgebe.

Wie ist hier Entscheidung möglich? Vielleicht möchte man sagen, einer der Willen sey von Natur dem andern unterthan; nothwendig also sey, daß der eine siege, der andre überwunden werde. Aber diese Voraussetzung ist falsch. Von Natur sind sich beyde vollkommen gleichwichtig; jeder hat gleiches Recht wirkend zu seyn, und nothwendiger Weise weicht keiner dem andern. Dieß alles aber mußte so seyn, damit

Gott als das allerfreieste Wesen erscheine, daß nie ein nothwendiger Ursprung der Welt gefunden, sondern offenbar werde, daß alles was ist, nur durch den freien göttlichen Willen sey.

Wäre nicht Widerspruch, so wäre nicht Freiheit. In dem Drang der Kräfte, da das Leben gleichsam auf der Spitze steht, kann nur die That entscheiden, denn durch die Nothwendigkeit der Natur sind die beyden Willen nicht auseinander zu bringen; vermöge dieser werden sie vielmehr ewig in jenem intentionellen Zustande bleiben, da keiner vor dem andern hervortreten kann. Sind sie nun nicht auseinander zu bringen durch Nothwendigkeit, so müssen sie auseinandergebracht werden durch freien Willen. Aber wie ist nun wirkende Freiheit, wie ist Entschluß möglich?

Zwar die streitenden Willen sind keiner an den andern gebunden. Ist eine innre Nothwendigkeit, Eins zu seyn, das Verhältniß der Entgegengesetzten im Aussprechlichen (weil jedes gleicherweise zum Ganzen nothwendig ist), so ist die innre Freiheit, nicht Eins sondern für sich zu seyn, das Verhältniß der Kräfte im Aussprechenden. Jeder der beyden Willen ist ein eigener und selbständiger Wille und hat die volle Freiheit sich zu setzen und den andern zu verneinen. Aber ebendarum weil jeder gleich unbedingt, kann keiner von beyden den andern verneinen, ohne wiederum von ihm verneint zu werden, und daher umgekehrt keiner sich setzen, er setze denn auch den andern.

Wie ist hier Entscheidung möglich, auch nur in Ansehung des Was? – Der Grund, der die Entscheidung hindert, ist die vollkommene Gleichwichtigkeit (Aequipollenz) der beyden Willen, oder daß keiner mehr Anspruch hat, wirkend zu seyn, als der andere. Wenn der eine wäre, dann könnte der andere wohl seyn. Nur daß der eine ist, wenn der andere nicht ist, das ist unmöglich, dem widerstreitet die Gleichwichtigkeit. Also wenn der eine ist, so kann er nicht in so ferne seyn, daß der andre nicht ist, sondern im Gegentheil, daß wenn er ist, auch der andre ist. Dieß ist die aus der Gleichwichtigkeit beyder hervorgehende Forderung. Aber nach dem Verhältniß des Widerspruchs, in dem wir sie bisher erblickten, ist gerade das Gegentheil der Fall; nämlich daß wenn der eine ist, dann der andere nicht ist. Da sie nun aber nach der Voraus-

setzung doch und zwar ein jedes seyn sollen, so muß dieses Verhältniß des Widerspruchs gebrochen werden, und ein anderes, das Verhältnis des Grundes an die Stelle treten, daß nämlich wann der eine ist, dann eben und darum auch der andere ist, d. h. daß der eine nur als Grund, als Vorausgehendes des andern sich verhält. Die Entscheidung könnte also in Ansehung des Was nur bestehen in einer Aufhebung der Simultanität oder darinn, daß beyde in einer Folge gesetzt würden.

Dieses Verhältniß dürfte jedoch nicht von der Art seyn, daß wenn der folgende gesetzt, dann der vorangehende aufgehoben würde, vielmehr so, daß jener gesetzt, dieser ebenfalls, nur als vorangehender bestünde, und daß sie auf diese Art nur in verschiedenen Potenzen, die sich auch als verschiedene Zeiten ansehen ließen, dennoch zumal wären. Es würde sich nämlich der vorausgehende Wille zu dem folgenden als dessen Grund, somit als erste Potenz verhalten. Nun könnte er freilich in der Potenz, worinn der andere, nicht ebenfalls wirkend seyn, welches aber nicht verhindert, daß er in seiner Potenz immerfort und ebenso wirkend sey, als es der andere in der seinen ist.

Dem Grundsatz des Widerspruchs wurde bekanntlich sonst die Bestimmung beygefügt, dasselbe könne nicht zumal Etwas und auch das Gegentheil davon seyn. Dieser Ausdruck ist wegen der schon früher aufgezeigten Unbestimmtheit überhaupt nicht zu billigen, jener Zusatz aber insbesondere ist aus mehreren Gründen unstatthaft. Denn zuvörderst sollte der Grundsatz des Widerspruchs in seiner Sirenge erhalten werden, und was in jenem Ausdruck verneinend ausgesprochen worden, das mußte vielmehr gleich bejahend, als Satz des Grundes behauptet werden, nämlich, daß Ein und dasselbe Etwas und auch das Gegentheil davon seyn kann, wenn es als das eine Grund von sich selbst, als dem andern ist. Aber auch davon abgesehen wäre der Ausdruck 'zumal' unzulänglich, denn das, was in verschiedenen Zeiten ist, ist noch immer zumal. Nach einander ist nur, was in verschiedenen Momenten derselben Zeit gedacht wird; oder, verschiedene Momente derselben Zeit können, als solche gedacht, nicht gleichzeitig seyn. Aber als verschiedene Zeiten angesehen können sie zumal seyn, ja sie sind es nothwendig zumal. Das Vergangene kann mit dem Gegenwärtigen frey-

lich nicht als ein Gegenwärtiges zugleich sehn, als Vergangenes aber ist es ihm allerdings gleichzeitig, und ebendieses gilt, wie leicht einzusehen von der Zukunft.

So ist es also nur der Widerspruch in der höchsten Steigerung, der die Ewigkeit bricht und das Ganze der Zeiten aufschließt. Soviel also von dem, was geschehen müßte, wenn Entscheidung erfolgte. Aber das Wie? ist damit noch nicht erklärt.

Zwar welcher von beiden Willen der vorausgehende sehn soll, welcher der folgende, darüber kann selbst vorläufig und noch ohne die tieferen Gründe entwickelt zu haben, kaum ein Zweifel obwalten. Gienge nämlich der bejahende, auf die Auseinandersetzung dringende voraus und der verneinende folgte, so wäre es ein rückgängiger Proceß, der undenkbar ist. Dargethan ist sodann ferner, daß der verneinende Wille, wenn als das Aussprechende des Wesens gesetzt, sich nur als Grund und Vorausgehendes des andern setzen könnte. Aber will er sich denn überhaupt setzen? Dieß ist durch das Bisherige nicht gesagt. Denn er kann sich ja schlechtthin versagen, das Aussprechliche ganz aufgeben, und selber in der Verborgenheit bleiben. Und eben dieses ist ja der Sinn, in welchem allein er als bestimmt nichts wollender, verneinender Wille gedacht werden kann. Will er nichts, so muß er in der Verborgenheit bleiben, überall keine Offenbarung, auch nicht seiner selber wollen. Denn nur wenn er sich nicht setzt, setzt er auch den andern nicht, und im Gegentheil setzt er sich zuerst, so kann er sich (vermöge der Gleichwichtigkeit beyder Willen) nur setzen als Grund des andern. So ist auch der andere, der wollende oder bejahende Wille, eigentlich nur der auf Offenbarung dringende Wille. Nicht daß er unmittelbar sich wollte, sondern er will nur, daß überhaupt ein Aussprechen sey. Denn kommt es zur Offenbarung, so gelangt nothwendig auch er dazu, Aussprechendes zu sehn.

Wenn demzufolge auch hier nur der alte, wie es scheint, nicht unterdrückbare Gegensatz stattfindet zwischen einem verneinenden, an sich haltenden, und einem bejahenden, ausbreitenden Willen, so kann doch der erste von dem andern nicht bewältiget, er kann nur sanft überredet und in Güte überwunden werden, daß er der Liebe nachgibt.

So müssen wir uns den Hergang vorstellen, und doch läßt sich dieß alles nicht als wirklich vorgegangen denken. Denn wahrhaft sind sie ja nicht einmal, daß sie gleichsam untereinander ratschlagen und in Überlegung treten könnten, also kann das alles nur wie ein Witz geschehen, da es als ein Geschehenes inbegriffen, und doch nicht wirklich (explicite) geschehen ist; es ist eine Handlung, die von keinem beschlossen ist (denn wie kann das beschließen, das nicht sehn kann?), indeß doch der Wille aller dabey ist, weil keines gezwungen werden kann, eine Handlung also, die sich nur denken läßt – vermöge einer unbegreiflichen gegenseitigen Erkenntniß und Verständigung in jenem Anausprechlichen, das ihre unbedingte Einheit ist. Denke dir, um doch ein schwaches, fernes Bild zu haben, was geschieht, wenn du in Augenblicken einer plötzlichen Noth, einer unversehens einbrechenden Gefahr, da kein Verstand und keine Überlegung ist, wie durch eine göttliche Eingebung das Rechte ergreiffst, das einzige Rettende thust. Oder um es an ein Höheres, das einzige wahrhaft Vergleichbare anzuschließen, so frage dich, ob du mit dir zu Rath gegangen, Überlegung gepflogen und eine Wahl getroffen, als du dich zuerst selbst ergriffen und ausgesprochen als der, der du bist.

Man versteht unter dem Charakter des Menschen das Gepräge, die Eigenthümlichkeit seines Thuns und Sehns, welche ihm durch das Aussprechende seines Wesens ertheilt wird. Von dem Menschen, der zweifelt, eins oder das andere ganz zu sehn, sagen wir, daß er charakterlos ist; von dem Entschiedenen, in dem sich ein bestimmtes Aussprechendes des ganzen Wesens kundgibt, sagen wir, daß er Charakter hat. Und doch ist bekannt, daß sich niemand Charakter geben kann, und daß sich keiner den bestimmten Charakter gewählt hat, den er trägt. Überlegung, Wahl, dieß alles fehlt, und doch erkennt und beurtheilt jeder den Charakter als eine ewige (nie aufhörende, beständige) That und rechnet ihn selbst und die aus ihm folgende Handlung dem Menschen zu. Also erkennt das allgemeine sittliche Urtheil in jedem Menschen eine Freiheit an, bey der (explicite) keine Überlegung, keine Wahl stattfindet, eine Freiheit, die sich selbst Schicksal, sich selbst Nothwendigkeit ist. Aber vor eben dieser abgründlichen Freiheit scheuen sich die meisten, wie

sie erschrecken, wann die Nothwendigkeit vor sie tritt, ein oder das andere ganz zu seyn; sie scheuen sich vor ihr wie vor allem, was aus jenem Unausprechlichen kommt, und wo sie einen Strahl von ihr sehen wenden sie sich ab, wie vor einem alles sehrenden Blick, und fühlen sich niedergeworfen von ihr, wie von der Erscheinung aus einer unbegreiflichen Welt, aus der Ewigkeit, aus dem, da gar kein Grund ist.

Da also keine Zeit bei Gott war, daß er mit sich hätte ratschlagen und handeln können, und da doch nur die höchste Freywilligkeit entscheiden konnte, so mußten die untereinander streitenden Willen, der auf dem Nein bestehende, wie der bejahende und jener nur der Möglichkeit nach vorhandene, der Wille des Geistes, durch eine urplötzliche, unüberlegte, aber doch begriffene, allen einleuchtende Handlung vereinigt werden, worinn alles wie im Blick gefaßt und gethan war. Im Nu war erkannt, daß wenn das Leben nicht verloren seyn sollte, die Simultaneität der aussprechenden Kräfte aufgehoben werden mußte; in eben diesem untheilbaren Augenblick neigte die Liebe den ersten der offenstehenden Willen; und eben so schnell war erkannt, daß wenn einer der beyden Willen der vorangehende seyn sollte, nur eben der zum Anfang gesetzt werden könne, der keinen Anfang wollte, und der soeben überwunden worden; denn ohne Ueberwindung ist kein Anfang, und eben dieß Ueberwundenwerden des verneinenden Willens und sein Vorausgehen war eins; und dieß alles war enthalten in einer und derselben untheilbaren That, zugleich der freywilligsten und der nothwendigsten, durch eine Art von Wunder, wie bisweilen Handlungen geschehen, die, nachdem sie gethan, kein Verstand zu begreifen vermag.

Dieses ist der Hergang der großen Entscheidung, wodurch der verneinende Wille des unbedingten Ichs der Ewigkeit, oder Stärke und Kraft aus der Verborgenheit herausgezogen und zum Anfang der Wege Gottes gesetzt wurden.

Es ist schon bemerkt worden, und muß jedem von selbst auffallen, daß die aussprechenden Kräfte, deren Widerstreit soeben geschlichtet worden, unter sich daselbe Verhältniß haben, welches die Principien im anfänglichen Seyn der Natur hatten. Ja wir können sagen, die im Ausprechlichen des Wesens begriffenen Kräfte verhalten sich genau so, wie

sich die aussprechenden verhalten mit dem einzigen Unterschied, daß jene zumal und als Eins, diese in einer Folge und als nicht-Eins gesetzt werden.

Indem wir nämlich die Natur mit dem ewigen Seyn und ewigen Sehenden jetzt wirklich in eins gebracht, so ist offenbar, daß die Natur sich im Ganzen wieder als die unterste Potenz des Wesens, als bloßer Grund der Existenz ($A = B$) verhält, denn sie hat zu dem Seyn der Ewigkeit das Verhältniß des Seyns, ob sie gleich in sich alle Potenzen enthält. Dieses hingegen verhält sich als das unmittelbar Sehende oder Bejahende der Natur und hat zu ihr das Verhältniß der zweyten Potenz ($= A^2$). Endlich das Sehende der Ewigkeit, da es aufgefördert ist, sich als das gemeinschaftlich Bejahende von beyden zu setzen, würde sich als Bejahendes der dritten Potenz ($= A^3$) verhalten.

Aber eben dieß Verhältniß ist zwischen den aussprechenden Kräften. Denn der verneinende Wille ist, weil zum vorausgehenden, auch zum Grund der Existenz, zum Seyn, zum ($A = B$) des Höheren gesetzt, der bejahende Wille aber, von dem er der Grund ist, würde sich als A^2 verhalten; die dritte endlich, ihre lebendige Einheit würde denen das seyn, was im Ausprechlichen das A^3 . Auffallend zwar kann im Allgemeinen diese Übereinstimmung nicht seyn; denn in Ja und Nein besteht einmal alles Leben; ausbreitende Thätigkeit und einschränkende Kraft sind die nothwendigen innern Principien alles Lebens. Was ein Wesen innerlich ist, daselbe muß es auch äußerlich seyn; oder dieselben Kräfte, in welchen sein innres und ausgesprochenes Leben besteht, dieselben (der Natur nach) sind auch wieder die aussprechenden Kräfte seines Daseyns. Aber als diese können sie nur in einer Folge oder mit Entscheidung hervortreten. Also Principien des Seyns in der Simultaneität sind sie Potenzen des Werdens in der Succession. Eben an den aussprechenden Kräften bricht sich die Ewigkeit, daher freylich diejenigen, welche die Begriffe der Einheit und Allheit anwenden wollten, aber die Einheit nur wieder als Allheit setzten und nicht wagten, eine Entscheidung anzunehmen, niemals aus der Ewigkeit herauskommen konnten.

Diese Einstimmigkeit des Aussprechenden und des Ausgesprochenen die zur Vollkommenheit und zur thätigen Existenz eines Wesens erfor-

bert wird, findet sich in allem Leben. Im Ausgesprochenen, Inneren jedes organischen Wesens finden wir drei Hauptkräfte. Die erste, wodurch es in sich selbst ist, sich selbst beständig hervorbringt und erhält; die andere, durch die es nach außen strebt; die dritte welche gewissermaßen die Natur dieser beyden Kräfte in sich vereinigt. Jede derselben ist zum innern Sehn des Ganzen nothwendig; welche auch aus demselben hinweggenommen wird, immer wird das Ganze mit aufgehoben. Aber dieses Ganze ist kein ruhiges, stehenbleibendes Sehn; das Wesen als aussprechlich gesetzt, findet sich unmittelbar das Aussprechende ein. Die Kräfte, die im Innern wirken, dieselben (der Natur nach) treten äußerlich als Potenzen, aber mit Entscheidung hervor. Eine, die andere aufnehmend, setzt sich als herrschende, zum gemeinschaftlichen Exponenten des Ganzen, und so einander folgend werden sie die bestimmenden Potenzen seiner äußeren Lebensperioden, der Zeiten seines Werdens und seiner Entwicklung, wie sie zusammenwirkend die bestimmenden Principien seines inneren Lebens waren. Dieses ist der Sinn, wenn gesagt wird, in der ersten Zeit des Lebens herrsche die wachsthümlische, in der zweyten die bewegende, in der dritten die empfindliche Seele oder Potenz. Und dasselbe ist der Sinn, wenn z. B. gesagt wird, die Urzeit im Leben der Erde sey die magnetische gewesen, von der sie erst in die elektrische herübergetreten, und noch vieles dem Ähnliches.

Alles Leben hat nur Ein Gesetz. Und so verhält es sich denn ebenso in Ansehung des höchsten Lebens. Dieselben Urkräfte (der Natur nach), welche in ihrem Zusammensehn die Principien des inneren Lebens der Gottheit sind, dieselben äußerlich als Potenzen oder mit Entscheidung hervortretend, sind die herrschenden Mächte der verschiedenen Zeiten. Oder im allgemeinsten Ausdruck: Die Folge der Potenzen verhält sich als eine Folge von Zeiten und umgekehrt.

Durch dieses Gesetz stellt sich erst die rechte Hoheit des Gegensatzes dar und seine mit der Einheit gleiche Unbedingtheit. Denn wie diese überall im Ausgesprochenen sich herrschend erweist, so erscheint dagegen im Aussprechenden die unüberwindliche Freyheit des Gegensatzes, und wie er die Einheit sich selbst wieder unterordnet.

Unstreitig existirt der Ewige nur kraft seines freyen Willens; oder durch freye That setzt er sich als existirend. Aber dieß vorausgesetzt hängt es nicht von seiner Freyheit ab, welche Folge der Offenbarung er erwählen will, ob es gleich bey ihm stand, sich überhaupt nicht zu offenbaren. Wollte er Offenbarung seiner selbst als letztes Ziel, so war die angegebene Folge nothwendig. Gerade der Wille, der keine Offenbarung wollte, mußte zum Anfang gesetzt werden. Bey der umgekehrten Folge hätte alles in Nichtoffenbarung, oder in wieder aufgehobener Offenbarung geendigt. Das in der Offenbarung Vorausgehende ist dadurch nicht an sich selbst das Untergeordnete, aber als das Untergeordnete gesetzt, das ihm folgende als das beziehungsweise Höhere. Die Priorität steht im umgekehrten Verhältniß mit der Superiorität; Begriffe, welche zu verwechseln nur der Blindheit im Urtheilen möglich ist, die unsere Zeiten auszeichnet.

Der verneinende einschließende Wille muß in der Offenbarung vorausgehen, damit etwas sey, das die Schuld des göttlichen Wesens, die sich sonst nicht zu offenbaren vermöchte, halte und emportrage. Der Zorn muß eher seyn als die Liebe, die Stärke eher als die Milde, die Strenge vor der Sanftmuth. Wie in dem nächtlichen Gesicht, da der Herr vor dem Propheten vorüberging, erst ein mächtiger Sturm kam, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, nach diesem ein Erdbeben, endlich ein Feuer, der Herr Selbst aber in keinem von den allen war, sondern ein stillsanftes Saufen folgte, darinn er war, so muß in der Offenbarung des Ewigen die Gewalt, die Strenge, die Macht vorausgehen bis im leisen Wehen der Liebe Er selbst erscheinen kann.

Alle Entwicklung setzt Entwicklung zum voraus, in der Anziehung ist der Anfang und die zusammenziehende Grundkraft die eigentliche Original- und Wurzelkraft der Natur. Alles Leben fängt von Zusammenziehung an, denn warum schreitet alles vom Kleinen ins Große, vom Engen ins Weite fort, da es auch umgekehrt seyn könnte, wann es um das bloße Fortschreiten zu thun wäre?

Dunkelheit und Verschlossenheit ist der Charakter der Urzeit. Alles Leben wird zuerst und bildet sich in der Nacht; darum wurde diese von den Alten die fruchtbare Mutter der Dinge, ja nebst dem

Chaos das älteste der Wesen genannt. Je höher wir in die Vergangenheit zurückgehen, desto mehr finden wir unbewegliche Ruhe, Ungefügigkeit und gleichgültiges Zusammenseyn derselben Kräfte, die sich erst leise, dann zu immer wilderem Kampf entzünden. So in den Gebirgen der Urwelt, die mit ewig stummer Gleichgültigkeit herabzusehen scheinen auf das bewegliche Leben zu ihren Füßen; so in den ältesten Bildungen auch des Menschengeschlechtes. Derselbe Charakter von Verslossenheit kommt uns in dem stummen Ernst des Aegyptiers, in den Riesendenkmälern Indiens, die für keine Zeit, sondern für die Ewigkeit gebaut scheinen, ja selbst noch in der stillen Größe, der erhabenen Ruhe der ältesten Werke hellenischer Kunst entgegen, die, wenn auch gemildert, noch die Kraft jenes gediegenen Weltalters an sich tragen. Nur so ist Fortschritt, nur so unsterbliches Leben. Wäre keine Entscheidung, so wäre nur die stumme Ewigkeit und Gott ohne Offenbarung. Darum ist es wesentlich, auf der Gleichwertigkeit der Kräfte zu bestehen. Es ist dieser oft genug entgegengesetzt worden, nothwendig sey das Ideale höher als das Reale, beide können nicht gleich seyn. Freylich war dieß Verhältnis wohl am bestimmtesten dadurch anerkannt, daß das Reale immer als erste Potenz, das Ideale als höhere, zweyte gesetzt wurde. Dieß konnte aber die ursprüngliche Aequipollenz nicht aufheben.

Wäre das eine von beiden schon von Natur also nothwendig untergeordnet, so wäre in Gott keine Freyheit. Ebensovienig fortschreitendes Leben. Denn es nehme nun einer jene Unterordnung als eine nothwendige, also ursprüngliche an, und ordne gleich im Anfang, was zum Grunde bestimmt ist, dem höheren unter! Was hat er nun? Er ist fertig; es bedarf nichts mehr, es gibt weiter kein Fortschreiten, keine Entwicklung. Nur weil keine nothwendige Unterordnung ist, ist Widerspruch, und nur weil Widerspruch ist, ist Entschluß, ist Freyheit.

Von jetzt also betreten wir den Weg der Zeiten, und beginnen die Beschreibung der ersten Zeit, des herausgesetzten verneinenden Willens.

Dieser Wille war in der Ewigkeit, da er ruhetete, weder bejahend noch verneinend. Angezogen vom Auseren und zur That geweckt, wurde er gegen dieses ein verneinender Wille. Aber nach außen verneinender würde nothwendig nach innen oder in sich bejahender Wille,

ein Wille der die Offenbarung wollte. Dieser Widerspruch forderte Entscheidung. Er ist entschieden, durch überschwengliche That. Es sind nicht mehr zwey, es ist nur Ein Wille, und dieser eine Wille ist der ganze unbedingte, der nie sich entschieden hat, das eine zu seyn und das andre nicht zu seyn. Nicht daß er den andern Willen nur ins Verborgne setzte, im Gegentheil er ist eine thätige Verneinung desselben. Wo getheilter oder zweifelnder Wille ist, ist keine Entscheidung. Also kann er den andern Willen nicht nur nicht setzen, er muß ihn schlechthin verneinen, ihn setzen als nichtsehend.

Der Wille, der ursprünglich weder bejahete noch verneinte, aber als solcher schlechthin innerlich war, ist jetzt äußerlich und herausgesetzt als wirklicher Wille; aber eben weil das Auserliche, hört er auf bewußter Wille zu seyn, er wird ein völlig blinder, sich selbst nicht kennender Wille.

Hier ist der Punkt, wo sich auch die gewohnten Begriffe an unsre Darstellung anschließen. Die Offenbarung Gottes oder die Schöpfung als Entäußerung, als Herablassung des Ewigen vorzustellen, ist eine gewöhnliche Rede. So erscheint sie denn auch hier. Die Kraft der Gottheit, wodurch sie eigentlich in sich selbst ist, wird durch die Offenbarung zum Anfang gesetzt. Unüberwindlich, wenn sie sich versagte und im Verborgenen blieb, macht sie sich überwindlich dadurch, daß sie sich offenbart, äußerlich wird. Der Ewige macht nicht das Geringere seines Wesens, sondern was er freywillig und durch Liebe überredet als das Geringere seines Wesens ansieht, die allerinnerste und stärkste Kraft, zum Anfang des Daseyns. Er führt das, was die Kraft des höchsten Bewußtseyns ist, in die Bewußtlosigkeit aus, und gibt es ins Auserer hin, damit Leben und Wirklichkeit sey.

So mußte es auch seyn, wenn ein ewiger Anfang, ein ewiger Grund seyn sollte. So versinkt jene allen einzelnen Handlungen vorausgehende Urthat, wodurch der Mensch eigentlich Er Selber ist, unmittelbar, nachdem in überschwenglicher Freyheit gethan, in die Nacht der Bewußtlosigkeit. Sie ist keine That, die einmal geschehen wieder aufhören könnte, sie ist eine beständige eine nie aufhörende That und kann darum nie wieder vor Bewußtseyn gebracht werden. Sollte der Mensch um sie wissen, so müßte das Bewußtseyn selbst in das Nichts, in die unum-

Schöpfung, Weltalter 16

schränkte Freiheit zurückkehren und wieder aufhören als Bewußtseyn. Wie also diese, einmal geschehen, unmittelbar in unergründliche Tiefe hinabsinkt, und ebendadurch die Natur der Beständigkeit annimmt, so muß jener Wille, einmal zum Anfang gesetzt und ins Äußere geführt, unmittelbar in Bewußtlosigkeit versinken. Nur so ist ein Anfang möglich, ein Anfang der nicht wieder aufhört Anfang zu seyn, ein wahrhaft ewiger Anfang. Denn auch hier gilt es: der Anfang darf sich selbst nicht kennen. Jene That, einmal gethan, ist ewig gethan. Der Entschluß, der in irgend einer Art einen wahren Anfang machen soll, darf nicht wieder vors Bewußtseyn gebracht, nicht zurückgerufen werden, welches darum schon ebensoviel als zurückgenommen bedeutet. Wer beim Entschluß sich vorbehält ihn wieder ans Licht zu ziehen, macht nie einen Anfang.

Jene That, sagten wir, ist ewig gethan, d. h. sie ist ewig ein Gethanes, somit Vergangenes. Also sehen wir, daß der verneinende Wille, indem er ins Bewußtlose versinkt, sich wirklich schon als Vergangenes verhält – für uns nämlich. Er wirkt schon jetzt wie ein Verborgenes wirkt, wie in uns jene immer fortbauende, ewige Urthat, ob er gleich noch nicht als ein solches wirklich erklärt ist und noch weniger sich selbst dafür erkennt. Einmal ins Äußere gezogen, in die Bewußtlosigkeit geführt, weiß er sein eigen Verhältniß nicht, nicht, daß er der vorausgehende Wille ist, der Grund der künftigen Wirklichkeit eines anderen Willens. Sondern er ist wie der eifrige Gott des alten Bundes, der keine anderen Götter neben sich duldet, und sein Aussprechen oder Wort ist dieß: Ich bin der Einzige, und ist kein anderer neben mir.¹

¹ Rb: Hier geht zwar das zum Druck ausgearbeitete Manuskript noch 5–6 Bogen weit fort, aber es ist am Rande die Bemerkung beigelegt, die Uebhandlung gerate von hier an ganz ins Falsche, eine Selbstkritik, welche die Nichtherausgabe auch des Vorstehenden von seiten des Verf. erklärt. D. S. S.

Eine gleichlautende Randbemerkung von Schellings Sohn fand sich auch nach dem Schlusssatz obiger S. 182. Die demselben im Manuskript noch folgenden beiden Seiten (hier S. 183) waren durchstrichen. Undurchstrichen folgten noch zwei Schlußseiten, an deren Ende Schellings Sohn die Schlußzeilen abgeschrieben angefügt hatte, nebst obiger Randbemerkung. Weitere Blätter des abbrechenden Manuskripts waren nicht erhalten, auch nicht das Blatt mit der vom Sohn erwähnten Original-Randbemerkung Schellings.

III

Entwürfe und Fragmente

zum
Ersten Buch
der Weltalter

Vorbemerkung

Der Leser der hier folgenden Entwürfe und Fragmente muß sich bewußt bleiben, niemals für den Druck bestimmte Vorarbeiten und Conzepte vor sich zu haben, meist wohl allererste Niederschriften und Versuche, sich erst klärende Gedanken in ihrer Entstehung festzuhalten. Gerade darin freilich liegt ihr Reiz für Liebhaber metaphysischen Denkens, dessen „Urlaute“ gleichsam hier noch vernehmlich werden. Andererseits zeigen sich grundsätzliche Mängel naturphilosophischer Spekulation (insbesondere in den Entwürfen zu dem zweiten Buch) in ihrer unmittelbaren Naivität. Der Schöpfer selber freilich würde diesen „Werkstattschutt“ verworfen und niemals seine Veröffentlichung erlaubt haben. Die völlige Vernichtung der Originalhandschriften bedingte den buchstabengetreuen Abdruck der genommenen Abschriften.

Alles vom Herausgeber Hinzugefügte ist in Antiqua gesetzt. Orthographie und Interpunktion der Originaldrucke und Handschriften wurde beibehalten. In < > gesetzte Worte und Sätze waren im Original durchstrichen. Die dort darüber- oder an den Rand geschriebenen Korrekturen wurden im Interesse der Lesbarkeit des Textes unten als Anmerkung gebracht. In Teil III und IV dagegen, die nur handschriftliches Material möglichst authentisch wiedergeben sollen, folgen die Korrekturen auf die durchstrichen (in < > gesetzten) Stellen im Text selbst, da sie auch im Original zumeist während des Schreibens selbst fortlaufend eingesetzt wurden. So versucht das Druckbild den Eindruck der Originalhandschrift mit ihren Stockungen, Abbrüchen, Neueinsätzen wenigstens annähernd zu vermitteln. Die öfters (z. B. S. 189/190) vielfach durch-, neben- und übereinander laufenden Schichten der Änderungen freilich konnten hier nur als Nacheinander gebracht werden. Die Wortabkürzungen (u.) wurden beibehalten, nicht mehr entzifferbare Worte durch Punkte ersetzt. Zum Inhalt vgl. Einleitung S. XI und XVIII. - Die Überschrift des ersten Conzeptblattes (S. 187) war in anderer Tinte und in der Handschrift des Sohnes darübersetzt.

1. FRÜHESTES CONZEPTBLATT Gedanke der Weltalter

(Bogen A)

1. Ich beginne.
2. alles an Verg.
3. Die wahre Vergang.
d. Urzust. d. Welt . .
vorhand. unentfaltet
eine Zeit . .
4. Philos.-Wiss. Verg.
5. Was gewußt wird,
wird erzählt.
6. Warum unmöglich
7. da ich mir nur vorgel.
in dem ersten Buch
d. . . dieser Verg. zu
behandeln, so wird
es nicht ohne Dial.
8. D. Vergang. folgt die
Gegenwart. Was al-
les zu ihr gehört -
Natur Gesch. Geister-
welt, Erfentu.-Dar-
stellung - Nothw.
wenn wir die ganze
Gesch. d. Gegenwart

„Ich bin das, was da war, was <da> ist und was <da> seyn wird, meinen Schleyer hat kein Sterblicher aufgehoben“, so redete, nach einiger Erzählung, unter dem Schleyer des Isisbildes das geahndete Urwesen einst im Tempel zu Saïs den Wandrer an. Unfre Wissenschaft <hat> ist zu dieser Zeit <zuerst> nicht nur das Wesen, auch die Einheit des Wesens <erkannt> wiedergegeben worden, nachdem sie lange Zeit sich <selber> als eine bloße Entwicklung <eigener Ged.> menschlicher Begriffe und Gedanken <gegolten. Aber es ist des Menschen> angesehen. Aber es ist nicht genug, das <Urwesen als das> Eine zu erkennen, <wenn> es muß <nicht> zugleich nach jenen drey Abtheilungen erkannt <wird> werden. Denn es ist Eins, als das Eine und als das Viele oder als das, was war, was ist und was seyn wird.

Ich habe hiedurch dem Leser aufs kürzeste einen Begriff des <gegenwärtigen eben> hier beginnenden Werkes gegeben, das sonach demgemäß in drey Bücher abgetheilt seyn wird, <das erste wird> nach den drey Zeiten Vergangenheit, Gegenwart und Zu-

schreib. wollten, so
d. unv. unter aber
nur d. Wesentl. denn
. . . nur d. Syst. d.
Zeiten

kein Ganzes d. Nat. n.

9. Die Zukunft

so d. Besch. d. Welt
nur . . . D. hier bg.
Werk wird in 3 Bü-
cher abgeth. sehn,
nach Verg. Gegenw.
u. Zuk. welche hier . .
in d. hier beg. Werk
nicht als bloße Abm.
d. Z. sond. als wirkl.
Zeiten ver.
wäre d. - Welt -
allein.

Ein Altes Buch -

Wenn es die Abf. ist
dieß Syst. d. Zeit.
zu entw. f. steht d. . .
doch Verg. u. Ge-
genw. nicht gleich. . .
D. Verg. gewußt.

Woher nun Wiss. d.
Verg. in jenem hohen,
Sinn philos. verstan-
den? Wenn aber
warum nicht er-
zählt?

kunst. Ich nehme (also) diese Begriffe hier
nicht, wie insgemein, als bloße Abmessungen
der Zeit, sondern als drei wirkliche von ein-
ander verschiedene Zeiten, die ich mir auch
Weltalter zu nennen erlaube. Ein altes Buch
antwortet auf die Frage, was ist, das ge-
wesen ist? Eben das was hernach sehn wird
und auf die, was ist das hernach sehn wird?
Ebendas, was auch zuvor gewesen ist; und da
es nicht vom Wesen redet, so scheint es also
alle Differenz der Vergangenheit und der
Zukunft (d. i.) also (sie) diese selbst im
wahren Sinne zu läugnen. Aber es setzt
erklärend hinzu, nichts Neues geschehe unter
der Sonne, wodurch angedeutet wird, es
seh nur von der durch die Sonne bestimm-
ten d. i. weltlichen Zeit die Rede. Ebendas
ist, was ich ebenfalls (sagen will) auszu-
drücken wünsche (d. Ged. welche d. gegenw.
Schr. zu Grunde gelegt werden.) Die Zeit
dieser Welt ist nur Eine große Zeit, die in
sich keine wahre Vergangenheit noch eigent-
liche Zukunft hat; die aber ebendarum diese
zum Ganzen der Zeit gehörigen Zeiten
außer sich voraussetzt. Die wahre vergangene
Zeit ist die vor der Zeit der Welt gewesene,
die wahre zukünftige ist die nach der Zeit
der Welt sehn wird, und so entwickelt sich
ein System der Zeiten, von welchem die
gegenwärtige, mit allem was in ihr ver-
gangen, gegenwärtig oder zukünftig (ist)
sehn mag, nur ein einziges großes Glied aus-
macht.

Aber noch ruht das Bild unter dem Schleier; noch ist er nicht hin-
weggenommen und (kann nicht) wird auch nicht (noch) hinweggehoben
werden; (denn noch ist die Erfüllung der Zeiten ist noch nicht gekom-
men.) Noch waltet allein die Gegenwart, und die selbige Zukunft, da die
Vieltzeit (zur) in die Einheit (wird) wiederkehrt, (die Zeiten mit der
Ewigkeit und) das Band der Zeiten mit der Ewigkeit offenbar wird,
steht (noch) in weiter Ferne. (Ganz verschieden ist also unser Verhält-
nis zu Einsicht von diesen verschiedenen Zeiten.) Und doch haben wir
unternommen das Ganze darzustellen? Sicher wird es nicht auf einer-
ley Weise geschehen können; eine verschiedene Behandlung wird je
nach der Verschiedenheit der Inhalte der drei Theile nothwendig sehn;
denn Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges stehen zu (unserer)
der menschlichen Einsicht nicht im gleichen Verhältniß. Das Vergangene
wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird
geahndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt,
das Geahndete wird gezeißagt.

Also Wissenschaft wäre der Inhalt unseres ersten Theiles; erzählend
müßte er der Form nach sehn, weil er die Vergangenheit zum Gegen-
stande hat. Das erste, nämlich eine Wissenschaft vorweltlicher Zeit,
spricht zwar jeden an, der philosophirt, d. h. der die Herkunft und die
ersten Ursachen der Dinge zu erkennen strebt; aber warum wird unser
Gewußtes nicht mit der Geradheit und Einfalt wie jedes andere Ge-
wußte erzählt; was hält sie zurück die goldene Zeit, da die Wissenschaft
Geschichte und die Fabel wieder zur Wahrheit wird?

(Es schlummert im Menschen noch ein Bewußtseyn der vergange-
nen Zeit; er hat etwas in sich, das noch aus dem Anfang der Zeiten
herstammt.

Es ist unläugbar daß der Mensch nur dasjenige zu erkennen fähig
ist, womit er in lebendigem Bezug steht (hat) oder worin doch)

Es ist im Menschen ein Princip das noch aus jener (Ur-)Vorzeit
herstammt, und insofern über die Schöpfung, den Zustand der jetzigen
Welt hinausreicht. Wie die Vergangenheit überhaupt nur die Grund-
lage der Gegenwart ist, von der sie verdrungen oder doch zugedeckt
wird, ebenso ist im Menschen jener älteste Antheil seines Wesens zurück-

gedrängt, dem es <als bloßer Stoff oder als bloße Unterlage dient> untergeordnet ist. Doch es ist auch das Bewußtseyn der Vergangenheit, das in <ihm> diesem Antheil schlummert, ins Dunkel zurückgesetzt, u. <kann nur> tritt nur hervor, wenn entweder dieses Princip sich <Es sey uns erlaubt, dieses Princip der Vorzeit im Menschen sein Gemüth zu nennen. Beherrscht vom Geiste, dem jüngeren aber mächtigeren Princip, tritt nicht nur es selbst, sondern in ihm auch das Bewußtsein der Vergangenheit ins Dunkel zurück; doch so daß es erwachen und lebendig werden kann, entweder wenn>

Es ist im Menschen ein Princip das noch aus der Vorzeit her stammt u. durch welches er noch jetzt im Rapport mit ihr steht. Das Gemüth ist dieser Antheil seines Wesens, in welchem <das Band einer> die unergründliche Vergangenheit wohnt; u. durch dessen Anregung ihm oft die entferntesten Zeiten wunderbar lebendig werden. Wie oft geschieht es, daß <uns ein> wir einen gegenwärtigen Augenblick <plötzlich vorkommt als> wie einen schon dagewesenen <erlebten nahe> wiederzuerkennen meynen! Aber <gleich> wie die Vergangenheit überhaupt von der Gegenwart verdrängt wird, der sie zur Grundlage dient, so ist auch <jenes Princip der Erinnerung in uns durch das jüngere aber mächt> das Gemüth, dieser noch lebendige Zeuge der Vergangenheit, von dem jüngeren aber mächtigeren Princip dem Geiste bewältigt, u. <mit ihm tritt auch das Bewußtseyn der Vergan Vorzeit ins Dunkle ver> gleichsam ins Dunkel zurückgedrängt. Doch treu bewahrt es auch zurückgetreten den Schatz den es verschließt, und eröffnet ihn auch wohl, entweder wenn es Meister über den Geist wird, <oder wenn dieser selber an das die Abgründe der Vergan> oder wenn dieser selbst es zur Scheidung u. Offenbarung <u. Entwi> des in ihm Verborgenen aufordert. Denn der Geist als ein Princip der späteren Zeit u. Ewig jung, wie nach den ägyptischen Priestern die Hellenen, hat für sich keine Kenntniß der gewesenen Dinge. Im Gemüth dagegen ruht die älteste Erinnerung <aller> der Dinge, u. ihrer ursprünglichen Verhältnisse; aber dieses innre Bild <der Dinge> schläft in ihr als ein verdunkeltes <u. vergessenes>, wenn gleich nicht <völlig> ausgelöschtes Bild; auch ist es unfähig, für sich das Wort zu finden u. was in ihm ist auszu-

sprechen. Darum ruft es unaufhörlich das Höhere an, um vor ihm geschieden u. dadurch zur Wiedererinnerung gebracht zu werden; der Geist aber verlangt gleich sehr <sich> nach dieser <Erhebung des> Entfaltung des Gemüths, um durch dasselbe wissend zu werden.

Hiedurch entsteht <also> ein geheimer Verkehr im Innern des Menschen, worinn <gleichsam> zwey Wesen sind, ein dunkles <nach Klarheit ringendes u. ein bewußtes> in dem die Antwort liegt auf jede Frage der Wissenschaft, u. ein bewußtes, <das von dem jenes durch Frage> das <durch> die Antwort aus ihm hervorlockt u. <durch> dadurch sowohl jenes zum Bewußtseyn erhebt als sich selbst zur Wissenschaft verhilft.

Diese Verdoppelung unser selbst, dieser geheime Verkehr, diese innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimniß des Philosophen ist es, von welcher die äußere, die davon Dialektik heißt, nur das Nachbild und wo sie zur bloßen Form geworden der leere Schein und Schatten ist.

Also erzählt wird seiner Natur nach alles Gewußte, aber das Gewußte der höchsten Wissenschaft ist kein von anbeginn fertig daliegendes und Vorhandenes sondern ein aus dem Innern immer erst Entstehendes. Durch innre Scheidung und Befreyung muß das Licht der Wissenschaft erst aus der Finsterniß aufgehen. Was wir Wissenschaft nennen, ist nur erst ein Streben nach dem Wiederbewußtwerden also mehr noch ein Trachten nach ihr, als sie selbst; aus welchem Grund ihr unstreitig von jenem hohen Manne

Ende des Bogens A. Bogen B war nicht erhalten! (vgl. SW. S. 201f.). Auf folgendem Bogen C neue Fassung des Anfangs und (abbrechender) Schlußabsatz:

(Bogen C)

Nächst der Frage: was ist? beschäftigen den Menschen keine anderen so sehr, als die beyden: was ist gewesen? und was wird seyn? Vergangenheit Gegenwart u. Zukunft ziehen seine Wißbegierde gleicherweise an sich, ja fast möchte man sagen, die beyden äußersten noch weit mehr als die mittlere.

Ein altes Buch antwortet auf die Frage, was ist's das gewesen ist? Eben das, was hernach seyn wird, u. auf die, was ist's das hernach seyn wird? Eben das, was auch zuvor gewesen ist, eine Antwort mit der diejenigen völlig zufrieden seyn müßten, welche die Welt als eine vorwärts u. rückwärts ins Endlose verlaufende Kette von Ursachen u. Wirkungen ansehen. Doch das alte Buch setzt erklärend hinzu, es geschehe nichts neues unter der Sonne, wodurch angedeutet wird es sey nur von der durch die Sonne bestimmten, d. i. weltlichen Zeit die Rede. Wäre nun <auch> mit dieser Einschränkung jene Antwort die unbestreitbar richtige, so würde doch nur folgen, daß die Welt in sich keine wahre Vergangenheit noch eigentliche Zukunft habe. Die Zeit dieser Welt wäre nur anzusehen als Eine große Zeit, zu der alles gleichertweise gehörte, was in ihr als vergangen, gegenwärtig u. zukünftig gedacht wird. Sie würde aber eben darum jene zum Ganzen der Zeit gehörigen Zeiten außer sich voraussetzen. Die wahre vergangene Zeit wäre die vor der Zeit der Welt gewesene, die wahre zukünftige wäre die nach der Zeit dieser Welt seyn wird, u. so entwickelte sich ein System der Zeiten, von welchem die gegenwärtige mit allem was sie enthält, nur ein einziges Glied ausmachte.

Ich kann mit nun leicht vorstellen, daß <nach den Begriffen> Lesern der jezigen Zeit, die gern alles Substantielle aus Begriffen entstehen sehen, der Begriff einer vorweltlichen Zeit einstweilen nicht wenig anflüßig seyn wird; doch werden sie zugeben, daß alles Philosophiren, wenn es zu den höchsten Gegenständen aufsteigt, <eben dieser vorweltlichen> im Grunde mit keinen andern als Fragen über vorweltliche Dinge sich beschäftigen. Allgemein kann man sagen, Wissenschaft beziehe sich ihrer Natur nach auf Vergangenheit, oder das Vergangene werde gewußt, das Gegenwärtige erkannt, das Zukünftige geahndet. Das Gewußte aber wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweisagt.

Wenn also die Wissenschaft, wie sie es der Wortbedeutung nach schon lange ist, auch dem Gegenstande nach eigentlich Historie ist, wie kommt es, daß sie es nicht auch der Form nach ist? Warum kann nicht das Gewußte auch der höchsten Wissenschaft mit der Geradheit und

Einfalt, wie jedes andere Gewußte erzählt werden? Was hält sie zurück die goldne Zeit, wo die Wahrheit wieder zur Fabel u. die Fabel zur Wahrheit wird?

Es muß im Menschen ein Princip anerkannt werden, das noch aus jener Vorzeit herstammt, u. durch welches er noch jetzt mit ihr in Rapport steht. Denn -- etc. nach Bogen A, p 3 f.

Diese Betrachtungen zeichnen auch mir den Weg vor, den ich bey Abfassung des gegenwärtigen Werkes werde zu nehmen haben. Denn da es meine Absicht ist, jenes eben angedeutete System der Zeiten in demselben zu entwickeln, so werde auch ich <wie ein anderer Historiker, Gefahr laufen> den Leser nicht ohne alle Vorbereitung in jenes Reich <einer so> der Vergangenheit zurückführen können, sondern <suchen müssen ihn durch> ihn erst auf den Standpunkt bringen müssen, von welchem aus sie ihm allein verständlich werden kann. Und da sogar der Stoff hier größtentheils nicht von außen gegeben ist, so wird selbst von dem Kern der Geschichte nicht alles Dialektische zu entfernen seyn, ob ich gleich versuchen werde, es so viel möglich in Einleitungen, Zwischenreden u. Anmerkungen abzuhandeln. Meine Absicht ist überhaupt rein wissenschaftlich u. da es nicht fehlen kann, daß in einem Buch von der Art des gegenwärtigen von ungemeynen Dingen die Rede sey, so werde ich wenigstens verhindern, daß die nicht durch die Behandlung gemein werden.

Was aber die andern Theile dieses Werkes betrifft (denn es wird in drey Bücher abgetheilt seyn, nach Vergangenheit Gegenwart u. Zukunft, die ich nicht als bloße Abmessungen der Zeit, sondern als wirkliche von einander verschiedene Zeiten oder, wie sie auch genannt werden, Weltalter betrachte), so hat der mittlere, ob er gleich das uns zunächstliegende betrifft, in anderer Hinsicht die größten Schwierigkeiten. Denn was in der Ersten Zeit <sich als> noch Eins u. zusammen war, das zeigt sich hier in der vollen Entfaltung u. verlangt daher auch in seiner ganzen Breite und Weite behandelt zu werden. Hier muß also der geneigte Leser noch besonders erinnert werden an das was schon die Allgemeinheit der Aufschrift dieses Werkes besagt, daß es hier

bloß um Entwicklung des Systems der Zeiten im ganzen (u. großen als solchen) zu thun ist, wobey das Einzelne nur so weit in Betracht kommt, als es zur Erklärung dieses desselben nothwendig ist. Überhaupt macht dieses Werk zwar den Anspruch ein Ganzes der Kunst nicht aber ein Ganzes der Materie nach zu sehn, als welches an sich unmöglich wäre. Ob ich gleich daher nicht verzweifle, dem Leser über manche Gegenstände auch der Gegenwart einige Aufschlüsse zu geben, so wird er doch viele andere vermissen; doch keinen, der nicht nach Analogie der hier behandelten angesehen u. (verstanden) ihm verständlich werden könnte. Weit entfernt, die leeren Stellen oder die Lücken verbergen zu wollen, wird das Werk sie vielmehr selber bezeichnen; (einiges auch) u. wo bisherige (Er)kenntnisse u. Untersuchungen nichts zu behaupten erlauben, seine Unwissenheit (aufrichtig den Mangel der Einsicht) aufrichtig gestehen.

Das Gewagteste endlich könnte der dritte Theil scheinen; worinn ich jedoch anderer Meinung bin. Denn wenn die Vergangenheit nur im Begriff u. in der Wissenschaft vor uns steht, die Gegenwart aber der Subsumtion u. dem Urtheil angehört, wozu außer dem allgemeinen Begriff noch eine doch nie genug zu erreichende Weite u. Tiefe der Kenntnisse erfordert wird, so läßt sich dagegen

Von hier an war der Rest des Bogens unbeschrieben.

2. ZWEI VORWORTENTWÜRFE

I

Ich zweifle nicht, daß Viele sehn werden, welche die Aufschrift dieses Werks tadeln, daß sie unbestimmt sey und von dem Inhalt desselben keine deutliche Anzeige gewähre, und die den Verfasser auch nicht wegen dieses Anfangs loben werden, weil er nicht gleich die Absicht des Ganzen enthüllt. Schriftsteller, die von einer bekannten Materie handeln, mögen das Beyspiel des chylischen Dichters bey Horaz nachahmen; wenn sie aber einen Vorwurf gewählt, wovon gewissermaßen der Gedanke noch nicht existirt, sondern erst erzeugt werden soll u. auch

nicht mit Einmal gegeben sondern nur allmählig entwickelt werden kann, müssen sie nothgedrungen einer anderen Sitte folgen, der der Philosophen nämlich, unter welchen diejenigen nicht immer die gegründetsten Erwartungen erregen, die sogleich mit einer Beschreibung der Philosophie anfangen (d. i. mit den Definitionen einer Sache anfangen, die, soviel man weiß, von jeher nur sich selbst) gleich als könnte sie (jedem) begreiflich (gemacht) werden ohne sich selbst, oder als hätte sie nicht von jeher nur sich selbst erzeugt.

Vielleicht war diese (ganz eigene) wunderliche Natur mit ein Grund jenes langwierigen Stillschweigens, das in der ersten bekannten Schule der Philosophie den Lehrlingen auferlegt wurde; so ganz abweichend von den Sitten anderer (milderer) Zeiten, da man wärdere Jünglinge, denen schwer anzuspüren ist, daß sie jemals philosophirt, mit ungemeiner Festigkeit über Philosophie, was sie sey und nicht sey, reden hört. Da ich nun trotz aller der angewandten Mühe mich außer Stande sehe, von dem letzten und eigentlichen Absehen (Vorwurf) dieses Werks (Abhandlung) eine vorläufige Erklärung zu geben und doch anzunehmen ist, daß die, welche (das Buch) es zur Hand nehmen, es in der Absicht thun, etwas an oder aus ihm zu lernen (sonst würden sie es besser verachtend gleich bey Seit legen): so scheint nichts übrig zu bleiben, als die unbescheidene Bitte, einstweilen und solange bis sie durch wirkliches Lesen zum Begriff des Gegenstandes gelangt, sich von selber u. freiwillig jenes pythagorische Stillschweigen aufzulegen, indem sie sonst für ihre Mühe auch nicht einmal der geringen Belohnung, zu wissen was es enthält, theilhaftig werden möchten.

Übrigens aber möge jeder es lesen mit uneingenommenem Sinn u. ohne vorgefaßte Meinung als das Werk eines (völlig) unbekanntem Autors; so auch mit geradem Verstand, die bekannten Worte nehmend in dem Sinn, den ihnen die allgemeine Sprache beylegt nicht in dem verdrehten irgend einer Schule; denn alle Systeme sind von gestern, die Sprache des Volks aber wie von Ewigkeit, Dazu (so schreibe ich nicht) ist es nicht vorzugsweise oder allein der Schule geschrieben, sondern allen, die gern eine Frucht sehen wollten von dem eifrigen wissenschaftlichen Bestreben unserer Zeit u. etwas daraus gewinnen, das

auch wieder dieser zu Nutz und Frommen gereichen und ein lebenförderndes Princip werden möchte. Denn unsre Nation ist von der Art, das Außerste <philosophischer> wissenschaftlicher Mikrologie nicht zu scheuen, u. den dürresten Untersuchungen nachzugehen; nur möchte sie am Ende etwas sehen, das sie neu kräftiget u. gründet; das sie innerlich fühlt u. äußerlich wieder <auf die eigenen Füße> auf festen Grund u. Boden stellt.

Inwiefern ihr dieß jetzt insbesondre nöthig sey, <kann jed> ist leicht zu beurtheilen, da ein Theil ganz versunken ist, der andre aber sich so hoch verfliegen, daß er mit den Füßen keinen Grund mehr unter sich finden kann. Seit der Auflösung der friedlichen Eintracht in welcher vor nicht allzu langer Zeit alle Wissenschaften zusammenhielten, hat sonderlich die Philosophie mit großer Beständigkeit an ihrer Selbstvergeistigung gearbeitet, obwohl der Erfolg gezeigt, daß der Proceß in dieser Art nicht wohl von Statten gehen konnte. Die alte Metaphysik erklärte sich schon durch ihren Namen als eine Wissenschaft, die nach u. also in gewissem Sinn auch wohl aus der Physik folgte, zwar nämlich nicht als einen stetigen Ausfluß oder bloße Fortsetzung von dieser, wohl aber als eine Steigerung, so wie allgemein aus dem Niederen ein Höheres hervorgeht. Die neuere Philosophie hob die leitende Verbindung mit diesem dem Unteren gänzlich auf; die Ansprüche an eine höhere Welt fortsetzend war sie nicht mehr Metaphysik, sondern Hyperphysik; anstatt sich zum Übernatürlichen zu schwingen, verfiel sie nur in's Unnatürliche. Sie schämte sich, von der Erde anzufangen; an der Creatur als einer Leiter aufzusteigen, u. die über sinnlichen Gedanken, wie einen durch's Feuer bereiteten Geist erst aus Erde, Luft, Wasser und anderen Elementen zu ziehen. Aber mit der irdischen Schwerkraft verlor sie zugleich das Vermögen, sich zum Himmel zu erheben. Denn nicht jene aufgeben oder wegwerfen, sondern sie behalten u. überwinden, das ist das Große, wie die Kraft des Adlers im Flug nicht <dadurch erkannt wird> darin besteht, daß er keinen Druck der Luft empfindet, sondern daß er ihn überwindend selbst zum Mittel seiner Erhebung macht. Derjenige erst hat gleichsam das Recht zu den geistigsten Sachen, der zuvor das Gegentheil ganz u. entscheidend

durchkannt hat; wie nur derjenige frey zu nennen ist, der sich mit dem Nothwendigen abgefunden u. die Bedingungen kennt, unter denen er walten kann. Nicht von oben herab, von unten hinauf geht der Weg lebendiger Wissenschaft. Der Baum, der auf der Erde Saft u. Leben in sich zieht, kann den blüthenbehängten Wipfel wohl noch bis zum Himmel treiben; aber die Gedanken derer, die gleich anfangs sich von der Natur trennen wollen, sind wurzellose Pflanzen und die geistreichsten nur noch jenen zarten Fäden ähnlich, die zur Zeit des Spätsommers durch die Lüfte schwimmen, gleich unfähig den Himmel zu berühren u. durch ihr eigenes Gewicht zur Erde zu gelangen.

Der gänzliche Mangel an Realität in der sogenannten Metaphysik, ihre Unzulänglichkeit für alle, welche die Natur anzog oder <die> eine höhere Erfahrung tiefere Verhältnisse im Weltall ahnden <lehrt> gelehrt, war so allgemein gefühlt, daß man sie geraume Zeit nur noch als eine Beschäftigung der unreifen u. unerfahrenen Jugend duldete, als sie endlich unfähig länger ihr Unvermögen sich selbst zu verbergen es öffentlich bekannte u. gleichsam durch ein über sich selbst gehaltenes Gericht feyerlich bestätigte. Und dieses geschah eben in dem Moment, da sie sich am meisten vergeistigt zu haben glaubte u. <überall wirklich nichts von der Welt stehen gelassen wollte> alles ungeistige für bloße Erscheinung für nicht an sich wirkliches erklärt hatte, sodaß also, wie es denn nicht anders seyn konnte, mit dem Niedersten das Höchste, mit dem Untersten das Oberste zugleich zusammenfiel. Seit diesem Sturz hat man sich nun bemüht, auch <womöglich den noch zu massiven Begriff des Wissens auszurotten> das allein noch übrig gebliebene Geistige noch mehr zu vergeistigen, <daß wir zuletzt selbst an unserm eigenen Körper nur noch alles Denken u. Wissen in dem einen flüchtigen Duff von Gefühli u. Ahndung aufzulösen, daß zuletzt selbst die Überzeugung von der Existenz unsrer eignen Körper nur noch ein matter Glaube wäre>, etwas zu finden das womöglich noch geistiger wäre als das noch viel zu massive Wissen, u. so allgemein, wie so oft aus der Noth, so jetzt aus der Unwissenheit eine wahre Tugend zu machen.

II

Ich dachte wohl dieses Buch, wie gewöhnlich ist, mit einer feinen Einleitung anzufangen, die theils ausführlich anzeigte, wovon es handeln sollte, theils den Leser allmählig u. ohne daß er es merkte, in die Tiefe führte. Allein jemehr ichs versucht, desto mehr ward mir meine Un<rüchtigkeit>geschicklichkeit klar zu solcher Kunst. Daher ich mich kürzlich entschlossen, grad durch und ohne Umschweife in die Sache selbst zu gehen. Denn ich hatte auch sonst bemerkt, daß wenn vom Höchsten des Wissens gehandelt werde, Einleitungen die verkehrte Wirkung von der äußerten, die beabsichtigt worden. Womit soll man doch einleiten, als mit Begriffen u. Gedanken die außerhalb der Wissenschaft liegen, oder mit Voraussetzungen, die nur innerhalb der Wissenschaft selbst ihre wahre Bedeutung und volle Gewißheit erhalten. Darum ist die Folge solches Vorbereitens keine andre, als daß die Weisen gleich bei der Einleitung hängen bleiben u. nie zur Sache selbst kommen. <Ist> War es doch von jeher u. ist es noch jetzt das einzige Dichten und Trachten aller Sophistik, sich gleichsam vor u. außer der Wissenschaft zu halten, u. durch ein endloses Geschwäg, das immer außen um die Sache herum geführt wird, zu verhindern, daß es nun u. nimmer zur Wissenschaft selbst komme. So habe ich denn alles, was etwa zur Einleitung dienen konnte u. auch schon zusammengestellt war hinweggenommen u. in die Mitte des Werks verlegt, da es jeder finden kann u. besser verstehen, richtiger beurtheilen wird denn am Anfang. Auch kann mich das nicht anfechten, daß ich auf diese Art gleich von den schwersten u. dunkelsten Dingen anheben muß. Ist doch aller Anfang auch in gemeinen Dingen schwer; wie viel schwerer nothwendig der Anfang alles Anfangs! Gleichwie es ohne besondere Gottesgabe nicht möglich ist, die Zukunft zu wissen: also gehört auch ein eigener Geist dazu in die Tiefen der <Vergangenheit> Vorzeit zu schauen, u. fürsichtig, wie der künftigen Zeit Ausgang hüllt der vergangenen Anfang Gott in dunkle Nacht.

Es soll der milesische Thales schon auf die Frage, was das Erste u. in der ganzen Natur der Dinge Älteste sey, geantwortet haben: Gott, weil er ohn' Anfang u. Ende sey. Das war eine geschwinde

Antwort, zumal von einem heidnischen Philosophen, (die aber in ein tiefes u. langes Nachdenken führt). Wissen wir doch auch nicht genau, was er sich eben unter Gott gedacht. Auf keinen Fall aber wissen wir dadurch, daß wir den Namen Gott aussprechen auch gleich die Tiefen seines Wesens. Denn Gott ist kein todttes, stillstehendes Wesen, sondern lebendig, ja das höchste Leben selbst. Nun weiß ich wohl wie man auch an diesen Worten herumgedeutet u. sie weggethan hat, bis nichts mehr übrig blieb, als etwas stillstehendes u. unlebendiges, (aber auf die Art kann man nicht umgehen mit so.) Nicht also, lieben Freunde! auf die Art kann man nicht umgehen mit so herrlichen Worten, die die Schrift mit solchem Recht sezt; so leicht sollt ihr sie uns nicht nehmen oder in uneigentliche verwandeln. Nun ist ja kein Leben ohne Werden u. Bewegung, also auch nicht das göttliche Leben, noch Gott selbst sofern er Leben ist. Es ist freylich ein ewiges Werden, d. h. ein Werden, das von Freyheit geworden ist u. noch immer wird u. immer werden wird (denn ich muß fast undeutlich reden – weil auch das was ein ewiges Werden sey, nicht mehr verstanden wird in der jetzigen Überspannung der Begriffe); aber ewig oder nicht ewig, ein Werden ist immer ein Werden. Kein Leben u. Werden u. sich Bewegen ist ohne Anfang u. ohne Ende. Also auch nicht das Leben Gottes, ja Gott selbst sofern er ein Leben ist. (Nicht daß Gott selbst ohne Anf. u. End sey). Es ist freylich ein ewiger Anfang, d. h. daß dieß Werden von aller Ewigkeit so angefangen hat u. noch immer anfängt u. nie aufhören wird anzufangen. So ist sein Ende auch ein ewiges Ende, d. h. (daß Gott) Gott ist nicht ein Dahnendliches wie man zu denken pflegt, sondern ein ewig (daß ich handgreiflich rede) zu Stande gekommenes u. noch immer zu Stande kommendes, u. das nie aufhören wird zu Stande zu kommen, (d. h. wahrhaft Gott zu sehn.) Also daß es nur grob geredet ist, wenn gesagt wird, Gott sey ohne Anfang u. Ende, da man dafür sagen sollte, er sey ohne einen Anfang seines Anfangs u. ohne Ende seines Endes, d. h. daß er ewig anfangen u. ewig ende.

Nun ist wieder kein Anfang, ohne daß das, wovon es der Anfang ist, zuvor gedacht werde als nicht seyend. Nicht aber als überall nicht seyend, sondern nur als das nicht seyend, das es werden soll. Also muß

wohl Gott, um sein Werden zu begreifen, gedacht werden als nicht sehend? Ja wohl lieber Leser, denn ich muß dich anreden, weil es hier nicht darauf ankommt, daß ich etwas behaupte oder hinsetze, gleich als müßtest du es alles verstehen, sondern darauf, daß du dich (Mühe gebest) anstrengst u. deinen Kopf daran gebest es zu verstehen.

Setze meinen Worten nichts zu u. lasse ihnen nichts zusehen. Ich sage nicht, daß Gott irgendwann u. irgend Einmal ein nicht Seyendes geworden. Sey überzeugt daß ich von der Ewigkeit Gottes so ernsthaft ja ernsthafter denke, als die mir dergleichen nachreden und sollst nicht glauben, auch daß es nicht darum zu thun ist, nur mit befremdlichen und seltsamen Worten in Verwunderung oder Bestürzung zu setzen, sondern darum, dir ein Verständnis zu öffnen, woran es, nach deiner Lehre zu schließen, dir bisher gefehlt hat und ohne daß die so hohen und gemißbrauchten Wörter Leben und lebendig von Gott leerer Schall sind. Ich habe dir schon gesagt, daß mir das Leben Gottes ein ewiges Werden ist. Wenn dann nun aber das Seyn Gottes gleich ist einem (wiewohl ewigen) Werden, so ist es auch gleich einem (wiewohl ewigen) Übergang aus Nichtsehendseyn in Sehendseyn und du mußt Gott sehen als nichtsehend, nicht daß er es je und irgendwann in der That gewesen (denn er ist in einer ewigen Bewegung ins Seyn), sondern nur der Begreiflichkeit halber und damit du jenes Werden verstehen könntest.

Sie sollen also verstummen, die in ihrer Meinung frommen Geister, die uns gleich von ihrem Gefühl und Gottes Nähe reden und gleichsam meinen, daß sie keinen Augenblick ohne Gott seyn können. Es gibt wohl Augenblicke im Leben, da man Gottes entzathen und auch ohne Gott, wenn es anders wahr ist, daß Gott sein Licht und Kraft der Seele entziehen kann, still und gelassen bleiben muß. Gelassenheit sucht Gott, sagt ein göttlicher Simbdichter des 16. Jahrhunderts. Gott aber selbst zu lassen ist auch Gelassenheit, die wir Menschen fassen.

3. EINLEITUNGSKONZEPT

Einleitung

Vergangenheit, ein wunderbarer Begriff, allen gemein (und) doch wenigen verstanden!¹ Ohne bestimmte, entschiedene Gegenwart gibt es keine; wie viele erfreuen sich wohl einer solchen? Der Mensch, (der sich nicht losreißt von sich selbst, nicht verg sich nicht steigert in sich selbst von jedem Vorh)² hat keine Vergangenheit, (die nicht) oder eine beständige. Die nicht fortwollen, indes alles vorwärts geht, werden, weil sie doch mit fort müssen, Lobredner ohnmächtige der Vergangenheiten, kraftlose Schelter der gegenwärtigen Zeit. Eine Vergangenheit, die sich (durch) in jedem verfließenden Augenblick durch ihn zu vergrößern scheint, (ist keine)³ die wahre (Vergangenheit),⁴: denn wie wäre (da) sie (wo alles in dem Augenblick) eine Gegenwart, da alles im Augenblick selbst, wo es als ein sehendes ausgesprochen wird, schon wieder ein Vergangenes geworden ist. Hier ist die Vergangenheit selbst noch nicht vergangen, d. i. von der Gegenwart getrennt. Sie wird (immer) und ist noch nicht.

Wenn es (an dem wäre) sich verhielte, wie einige unsrer sogenannten Weisen meinen, daß die Welt eine rück- u. vorwärts ins Endlose auslaufende Kette von Ursachen u. Wirkungen wäre, ohne Anfang u. ohne Ende, ohne daß also der Anfang sein Ende u. das Ende wieder seinen Anfang fände, so wäre die Welt ohne Vergangenheit u. ohne Zukunft. (Es gibt Lügner von beidem denn ohne Fortschritt vergeht was jeden) Es gibt Lügner von beidem, u. doch (ist) scheint der Glaube an beide der Menschheit gleich wesentlich zu seyn.⁵

¹ *Rb*: Allen Mensch. gemein ist d Vorst von Verg. u. doch wie wenigen ist wahre Vergang.

² ohne (beständige) lebendige Steigerung seiner selbst, der sich nicht (von jedem Vorhand) losreißt von sich selbst, sich frey macht von jedem Gewordenen oder Vorhandenen,

³ kann unmöglich ⁴ seyn:

⁵ *Rb*: Cato major de milit. ad Carthag. inter quos Scipio: Dieser allein ist weise, die anderen flattern als Schatten.

Wie wohlthwendig u. förderlich ist dem Menschen das Bewußtseyn,¹ etwas hinter sich gebracht, d. h. zur als Vergangenheit gemacht gesetzt zu haben; wie heiter wird ihm die Zukunft, wie leicht wird ihm nun unter dieser Bedingung, etwas vor sich zu bringen.² <Hat auf ein nicht ganz völlig erstorbenes Volk das Andenken die Erinnerung glorreicher Altvordern, auf ein nicht ganz entartetes Geschlecht das Bewußtseyn edler Ahnen eine ruhmvoller Ahnen einige Gewalt; warum sollte

<Sünde sich aber, daß es mit dem, was wir die Welt nennen, im Großen u. Ganzen nicht so bewandt sey u. wäre es>

Sünde sich aber in Ansehung der Welt doch bewährt u. gegründet <jene> die alte Rede, daß nichts Neues in ihr geschähe: wäre auf die Frage: Was ist's das geschehen ist? <die alte> nur jene Antwort die richtige: Eben das was hernach geschehen wird, u. auf diese: was ist's das geschehen wird? Eben das was auch zuvor geschehen: so würde daraus doch nur folgen, daß die Welt in sich keine Vergangenheit u. keine Zukunft habe, daß alles, was in ihr von Anbeginn geschehen u. was bis zum angenommenen Ende der Dinge in ihr geschehen wird, nur zu Einer großen Zeit gehöre; daß die wahre eigentliche Vergangenheit, die allgemeine, <unbedingte, die es schlechthin ist,> die Vergangenheit schlechthin, vor u. außer der Welt, die eigentliche Zukunft, die allgemeine, die absolute Zukunft nach u. außer der Welt zu suchen sey – und so würde sich vor uns denn ein großes <allgemeines> System der Zeiten entfalten, von welchem das der menschlichen selbst nur ein Nachbild, eine Wiederholung in engerem Kreise wäre.

Wie vielgestaltig ist das Wesen der Zeit! Im Begriff gegen das ewig <Würdige u.> Wahre gehalten, wie leer, daß sie uns fast ein bloßes Spielwerk unserer Gedanken scheint, das aufhörte, sobald wir nicht mehr Stunden u. Tage zählten. Jetzt ein so unmerkliches, geisterartiges Wesen, das mit so leisem Tritt wandelt, daß wir mit dem Morgen-

¹ wie man sagt

² Rb: <Jeder> Der Erfahrene weiß, daß jeder kräftig lebende u. wollende Mensch fähig ist, sich eine wahre Vergangenheit zu schaffen, daß aber dieser auch allein auch der einen wahren Gegenwart genießt, u. einer eigentlichen Zukunft entgegensteht.

länder sagen möchten: Sie ruht, ohne daß sie aufhört zu fliegen, u. sie fliegt, ohne daß sie aufhört zu ruhen: jetzt wie der Donner rollend, mit Schritten einhertretend, unter denen der Erdball erbebt, Wölker u. Städte zusammenstürzen, der Mensch innerlich erzittert u. zermalmt niederfällt. Gewiß ist es nicht ohne Ironie, daß die, welche es zur Sitte gemacht, von der Zeit geringfügig zu urtheilen, u. sie zur bloßen Form unsrer Vorstellungen anzusehen, so heftig die Zeit anklagen müssen, zum Beweis, <daß sie ihre Rea> wie furchtbar sie ihre Realität empfunden.

Schein u. Wesen, <Begriff> Form u. Wirklichkeit in ihr zu unterscheiden wäre daher <längst wohl nötig wohl nicht ohne Verdienst unverdientlich, wie wir ich auch seit gerau> wohl nötig, wenn nicht auch für solche abgezogenen Untersuchungen die Zeit vorüber wäre. Bey dem Stand unsrer Wissenschaft verlangen wir mit Recht, alles gleich in Leben u. That zu sehen; überzeugt daß jedes Element nur zugleich mit dem Ganzen und im Verhältniß zu allem übrigen fortwachse, handeln wir die großen Gegenstände nicht mehr Kapitelweise ab u. möchten immer das Ganze, als ein sich in allen Theilen zugleich bildendes, wenn auch nicht mit einem Schlag, doch nicht <stückwei> bruchstücklich sondern organisch erzeugen.

Wir ahnden einen in der Zeit tiefverborgen liegenden u. bis in's Kleinste gehendes Organismus. Wir sind überzeugt (oder wer ist es nicht?) daß jedem großen Ereignis, jeder folgenvollen That ihr Tag, ihre Stunde, ja ihr Augenblick bestimmt ist, daß sie kein Nu früher an's Tageslicht tritt, als die Kraft will, welche die Zeiten anhält u. mächtig. Wäre es auch viel zu gewagt, die Wunder u. Abgründe der Zeiten selbst jetzt schon durchschauen oder darlegen zu wollen: so scheint mir doch die Zeit gekommen, jenes angeedeutete System der Zeiten geltend zu machen u. in seinem weitesten Umfang zu entwickeln.

Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet.

Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt.¹

¹ Rb: Wie Liebl. ist d. Ton d. Erzählungen d. eig. Gesch. d. V. u. zwar anf. d. Sünde? Eigentl. höchste Wissenschaft

«Unsre gewöhnliche Geschichte» Unter dem ersten dieser Sätze ist klar, warum sich alle Wissenschaft, im eigentlichen u. höchsten Verstande, sich der Vergangenheit zuwendet. Weniger klar aber ist, warum unsre Wissenschaft dieselbe, da sie doch dem Wesen u. der genauesten Wortbedeutung nach Historie ist, es nicht auch der Form nach, oder u. demnach Erzählung ist.

Alle Wissenschaft, die wir von vergangenen Dingen haben, gründet sich entweder auf ein äußeres Zeugniß, oder sie muß durch ein inneres beglaubigt seyn. Genau genommen jedoch reicht zur eigentlichen Wissenschaft nie u. in nichts ein äußeres Mittel zu. Denn was wäre auch aber die gewöhnlich sogenannte Geschichte Historie, wenn ihr kein innerer Sinn zu Hülfe käme? Was sie bey den Meisten ist, die zwar «Vieles von dem» so weit als möglich alles Geschehene, aber weniger als nichts von der eigentlichen Geschichte wissen. Indeß äußere weltliche u. im Lauf der Zeit geschehene äußerlich vorhandene Dinge lassen sich wenigstens äußerlich auffassen; u. «bey gehöriger Vorsicht» muß auch jeder «die Einsicht» den Schlüssel ihres Verständnisses in sich selbst suchen, so lassen sie sich doch mit gehöriger Vorsicht auf fremdes Zeugniß als geschehen annehmen. Bei außer- und überweltlichen Dingen aber ist dieß ganz anders. Denn diese fordern schlechthin eine innere und geistige Empfängnis und können, ohne Ausschließung des ihnen angemessenen Sinnes, überall nicht aufgenommen werden; ja wenn Gott selbst den Menschen über dieß Vergangene belehrte, so könnte er es doch nicht annehmen, wenn keine innere Empfindung, kein in ihm selbst lebendig gewordenes Gefühl dieser Belehrung entgegenkäme. Keine Offenbarung kann uns anders belehren, als indem sie unser eigenes Wesen so anregt, daß wir durch eigene innere Gewißheit und Wissenschaft die Dinge besitzen, die sie uns mittheilen will. Ein menschliches Zeugniß hat aber auch nicht einmal diese Gewalt: denn von dem Ursprung der Dinge ist jeder gleich weit und gleich nah entfernt und wenn hier der eine mehr der andere entfernter der Quelle der Ereignisse und also auch der Einsicht steht, so ist der Bezug auf Gott für jeden Menschen gleich unmittelbar.

Wie geht es aber mit jenem Innerlichwerden und dadurch Wissen des Vergangenen zu? Da es in uns schlechterdings nicht hineinkommen kann, so muß es wohl schon da sein, aber wie ein vergessenes und verdunkeltes doch nicht völlig ausgelöschtes Bild in der Seele. Wissenschaft ist also im eigentlichen Verstande Erinnerung; und wie wir von Dingen, die wir selbst und gegenwärtig mit angesehen haben, kein äußeres Zeugniß, höchstens Hilfe der Erinnerung verlangen, ebenso bey überzeitlichen Dingen, die, da sie die entferntesten schienen, jetzt unendlich näher sich zeigen als viele tausende ja alle in der Zeit geschehenen Dinge. Was die Welt überwindet, muß ein außer- und überweltliches Princip sein, und umgekehrt, wer mit einem außer- und überweltlichen Princip erkennt, muß auch erkennen, was außer und über der Welt ist. Aus der Quelle der Dinge geschöpft hat die Seele des Menschen in gewissem Grad eine Mitwissenschaft der Schöpfung. Und der Mensch, lebt er auch am Ende der Tage, ist doch in dem Anfang der Zeit erschaffen.

Wenn aber im Menschen ein solcher lebendiger Zeuge der Vergangenheit wohnt, warum doch wissen wir von ihr nicht durch unmittelbares Schauen sondern mehr oder weniger mittelbar, durch Begriffe, und warum lassen sich diese vorweltlichen nicht mit der Geradheit und Einfachheit wie anderes unmittelbar Gewußtes erzählen? (Warum bedienen wir uns, um zum Wissen zu gelangen, des Umweges der Begriffe, warum läßt sich jenes Vorweltliche . . .)

Das göttliche überweltliche Princip ist im Menschen verdunkelt und auf manche Weise gefesselt und muß erst wie von einem Zauber befreit werden um zur Erinnerung des Ursprünglichen zurückzugelangen: so antwortet derselbe Platon, dem wir jene tiefe Einsicht der Wissenschaft verdanken. Auf unsere Art und sozusagen weniger tragisch ausgedrückt würde dies so lauten: Die Gegenwart, in der wir leben, verhält sich zu jenem Urzustande

Wir befinden uns hier in dem Fall eines Mannes, der sich einer geschehenen Handlung nur dunkel erinnert, der wohl die schwache Erinnerung einer vorgefallenen Handlung hat, aber erst mittelbar durch andere Umstände, durch Entfernung der sie in seinem Gedächtniß ver-

dunkelnden Vorstellungen dazu gelangt, sie sich vollständig zurückzurufen, und so allmählig und gleichsam Stückweise die Begebenheit wieder zusammenzubringen, die er bei lebendiger Erinnerung zumal und wie mit Augen vor sich gesehen hätte.

Wie viele haben versucht, die Geburten der Dinge gleichsam unmittelbar und aus unmittelbarem Schauen zu beschreiben. Wer kann läugnen, daß der Mensch einer Verfehlung, einer gänzlichen Einkehr in sein außer- und überweltliches Princip, und demnach einer Erhöhung der Gemüthskräfte ins Schauen fähig sey. Aber dann muß er auch auf das Aussprechen Verzicht thun. Denn in jeder Anschauung liegt etwas Unausprechliches; wollen wir irgendein Seyn, auch das gemeinste zum Aussprechen bringen, so müssen wir theilweise zu Werk gehen, es auseinanderlegen und also die Einheit, Ganzheit und Jüngigkeit der Anschauung verlassen aufgeben. Der Mensch, der in dieser beständig verharren will, überfliegt, vergißt den jetzigen Zustand, der sich zu jenem Vor- und Überweltlichen wie der Zustand der Entwicklung zu dem der Einwicklung verhält, und dessen eigentliche Endabsicht ist, daß in ihm, was in jenem zumal und zusammen war, zur höchsten Auseinanderfehlung und Entfaltung gelange. Wie ein jedes Ganzes zu seiner Erhaltung von Zeit zu Zeit der Reduktion auf seinen Anfang bedarf: so ist es auch dem Menschen nöthig, auf die ursprüngliche Einfachheit seines Wesens immer wieder zurückzugehen. In diesem Einheitsgefühl empfindet er die höchste Seligkeit, deren er fähig ist. Aber dieß gleichsam beständig genießen zu wollen ist gegen die Bescheidenheit des gegenwärtigen Lebens. Mehr als jeder andere bedarf der wissenschaftlich Suchende dieser Wiederannäherung an das Ursprüngliche: auch dem Philosophen, nicht der Dichter allein hat seine Entzückungen: aber diese gehören nur für ihn, nicht für die Welt. Er bedarf ihrer, um durch das Gefühl der unbeschreiblichen Realität jener höheren Vorstellungen gegen die erzwungenen Begriffe einer leeren und begeisterungslosen Dialektik bewahrt zu sein. Aber sobald er unmittelbar aus diesem Schauen reden will, verliert er das ihm nothwendige Maß: er ist nicht mehr Meister seiner Gedanken, und in dem vergeblichen Ringen, das Unausprechliche dennoch auszusprechen, verliert er alle Sicher-

heit. Was er trifft, das trifft er, aber ohne dessen gewiß zu seyn, ohne es fest vor sich hinstellen und im Verstande gleichsam als wie in einem Spiegel wieder beschauen zu können.

Hier also geht die Gränze zwischen Theosophie und Philosophie, welche der Wissenschaftliebende heilig und keusch zu bewahren hat. Der bescheidene Begriff des göttlichen Platon von der Wissenschaft, wonach sie in thätiger Erinnerung besteht, wie wenn wir aus einzelnen gebliebenen Tönen eine ganze Melodie wieder zusammenzubringen suchen, zeigt uns, daß alle wissenschaftliche Thätigkeit in einem inneren Verkehr mit uns selbst besteht, wobey wir uns gleichsam verdoppeln und in eine Zweyheit mit uns selbst treten. Wie bey dem Bestreben, uns eines Namens, eines Liedes, eines Spruches zu erinnern, gleichsam zwey Wesen in uns sind, ein fragendes, das dem Wissenden, in welchem die Erinnerung schläft, einen nach dem andern vorführt, ob es ihn erkenne, und dieß so lange, bis es den Vorgeführten bejaht und Fragendes und Antwortendes nun zur höchsten Gewißheit in eins fallen: ebenso verhält es sich im wissenschaftlichen Suchen und diese innere Unterredungskunst mit sich selbst ist das Geheimniß des Philosophen, von welchem die äußere, die davon Dialektik heißt, nur das Nachbild, und wo sie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist. Denn nicht das Wissende in uns verlangt nach der Wissenschaft, indem sie eingeboren ist, sondern das Geringere, mit dem es verbunden und von dem, wenn es nicht von ihm geschieden ist, es auch selbst verdunkelt wird, ohne daß dieses darum wissend würde. Daher verlangen beyde gleich sehr nach der Scheidung, jenes, damit es in seine ursprüngliche Freyheit heimkehre, dieses, damit es von ihm empfangen könne und ebenfalls, obgleich ganz anderer Art, wissend werde.

Dieses Vermögen also, das uns gleichsam beständig um seine Veredelung anruft, muß der Philosoph bey seinem Streben im Auge haben und vorzüglich dahin sehen, daß was jenem als ein Untheilbares und zumal Empfundenes gegenwärtig ist, in diesem als theilweise Zusammengesetztes, aber ihm doch ähnliches Ganzes, gleichsam als in einem Widerschein anspreche entstehe.

Dieses also ist die Erklärung, warum die Wissenschaft, ob sie gleich dem Wesen nach Historie ist, dieses nicht der Form nach sein kann, und auch wir in dem folgenden Werk nicht sowohl Erzähler als Forscher sein werden. Denn unsere Wissenschaft ist noch nicht die volle Erinnerung sondern nur ein Streben nach dem Wiederbewußtwerden. Wir leben nicht im Schauen sondern im Erzeugen und successiven Zustandebringen, welches nicht ohne alle Reflektion sein kann. Was wir also Wissenschaft nennen, ist mehr noch ein Trachten nach ihr als sie selbst, aus welchem Grunde ihr unstreitig von jenem hohen Manne des Alterthums der Name Philosophie beigelegt worden ist, bey dem es wohl sein Bewenden haben wird.

Wäre es aber möglich, daß die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge im Menschen so lebendig würde, daß an eine Verwandlung der Philosophie in Wissenschaft gedacht werden dürfte: so würde diese dann am wenigsten im hohlen Geklapper einer seelenlosen, gehaltenen, bloß formalen Dialektik erscheinen können: eher als das größte Helbengedicht, das die Zeit selbst dichtet, umfassend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was ist, was war und was sein wird. Denn keines von diesen kann wahrhaft ohne das andere eingesehen werden.

Erstes Buch

Die Vergangenheit

Nicht alles Vorweltliche kann darum auch zum Vergangenen gerechnet werden. Wie in sich selbst, erkennt der Mensch auch im All ein über alle Zeit Erhabenes, einen Anfang, der nie in sie hereintritt, ewig außer ihr bleibt. Auch uns kommt es daher zu, ehe wir das

Das Erste ist, von dem alle Entwicklung anfängt und durch diese als Vergangenes gesetzt wird. Das Letzte ist, worauf alle Entwicklung hinausläuft. Da aber in jeder Entwicklung Einerleyheit des Wesens statthat, also ein und das nämliche das Erste und das Letzte und auch das Mittlere zwischen beyden ist, so ist dieses eine Wesen als das, welches jene sind, außer der Entwicklung und also auch außer und über der Zeit. Wird dieses Eine das Ewige genannt, so sind darum nicht drey Ewige

sondern es sind Drey, das Erste, das Mittlere und das Letzte, deren jedes das Ewige ist oder noch genauer ausgedrückt, deren jedes dasselbe ist, was das Ewige ist.

Wie in sich selbst muß also der Mensch auch im All Ganzen ein Ewiges erkennen, das überall kein Verhältnis zu der Zeit hat und das er allem Werden und aller Entwicklung voraussetzen muß. Auch wir, da unsere eigentliche Absicht auf Einsicht in diese Entwicklung geht, haben es vor allem anzuerkennen, und womöglich zu finden, wie es sich von dem Ersten unterscheidet, von welchem, wenn es gefunden ist, selbst alle Entwicklung anheben kann.

Die meisten nun sagen, Gott sey das älteste der Wesen, d. h. des Sehenden. Nothwendig verstehen sie darunter den sehenden Gott. Wenn es aber wahr ist, wie man ebenfalls zu sagen pflegt, daß Gott das Wesen ist, welches Grund und Ursache seiner Existenz in sich selbst enthält: so muß der Gott, welcher Grund und Ursache seines Daseins enthält, über und wenn auch nicht der Zeit, doch der Natur und dem Begriff nach vor dem sehenden Gott seyn. Eben derselbe kann darum selbst nicht als Sehendes ausgesprochen werden, wie darum auch schon einige von den Alten Gott als ein über dem Sehenden ausgedrückt haben wollten.

Wie fangen wir es nur an, diese Lauterkeit des Wesens zu beschreiben, die sogar das Seh'n von sich ausflößt, und von solcher Reinheit ist, daß nur die größte Innigkeit den Gedanken erlaubt, sich einigermaßen zu ihr zu erheben. Ein jedes Existirende ist schon als solches ein Bestimmtes, das in einem Zustand der Entwicklung sich befindet, Unendliches in sich verschlossen, das es offenbaren möchte, und hat darum selbst den Stachel der Entwicklung, des Fortschreitens, des sich Ausbreitens in sich, denn ein jedes Wesen ist nicht bloß, sondern es will auch wieder das seyn, was es ist, d. h. sich zeigen als es sehend. Einige, welche diese Gebundenheit alles Existirens fühlen mochten, sind darum, vielleicht in der Meinung über es hinaus zu gehen, auf das Leben oder das Seh'n an sich als das Höhere gefallen, welches aber entweder ein abgezogener Begriff, oder das ist, was noch unter dem Sehenden steht. In der Freyheit von allem Seh'n ist die größte Herrlichkeit; nur was

auch Nichtsehendes ist, lebt in übernatürlicher, ja fast möchte man sagen in übergöttlicher Freiheit.

Dem gemeinen Sinn, der diese Freiheit nie in sich selbst gefühlt und der da zu sein überhaupt für das Höchste hält, muß es unbegreiflich vorkommen, wie das, was alle Kraft und Vermögenheit zum Sehn enthält, selbst nicht sehn könne: auch fragt er, was es denn nun sey, da es kein Existirendes sehn solle? Und findet keine Antwort als es sey das Nichts, oder dem Ähnliches, wie das Zero als Aufhebung aller Zahl.

Jawohl ist es ein Nichts; aber wie der Wille der nichts will, der keiner Sache sonderlich begehrt, sich nach keiner Seite neigt, dem alle Dinge gleich sind, und der darum von keinem Ding bewegt wird. Ein solcher Wille ist nichts, aber er ist zugleich alles, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von nichts beherrscht wird.

4. ACHT EINZELFRAGMENTE

Einzelblatt halbseitig abgerissen

Wenn es einmal Zeiten der göttlichen Offenbarung gibt, warum sollten nicht auch in jener frühesten, allgemeinsten Offenbarung, durch die der Grund zu jeder späteren Offenbarung gelegt war, Zeiten denkbar seyn; warum wäre unmöglich, daß der dunkle Begriff der der Welt vorangehenden Ewigkeit dem tieferen Blick sich noch in Zeiten auflöste, gerade wie die dem gewöhnlichen Auge als unbestimmter Schimmer vorschwebenden Nebelsterne für das bewaffnete Auge sich noch in einzelne Lichter auflösen?

Das Successive in den göttlichen Wirkungen muß seinen Grund in innersten Tiefen der Gottheit haben. Nur von dort muß es also hergeleitet werden. Es kann, wie leicht einzusehen, (nicht wohl) kaum auf etwas anderem beruhen, als auf dem Verhältniß, das Gott Selbst zu seiner Existenz hat, oder (was nach einer schon alten Definition der Existenz ganz gleich bedeutend ist) zu seiner Offenbarung hat.

Nach den herrschenden angenommenen Begriffen ist dieß Verhältniß ganz klar; (denn) da (es ist eine angenommene Erklärung, Sache,

daß) Gott ein (von Natur sey) (sua natura) existirendes, u. darum auch nothwendig existirendes Wesen sey; eine Erklärung, die in allen Lehrbüchern nicht nur der natürlichen sondern selbst der positiven Religion auf und angenommen ist. Nach dieser Erklärung ist die Existenz Gottes gleich abgeschlossen und fertig; sie ist mit dem Wesen Gottes zumal und ganz schon gesetzt.

Dennoch wenn gefragt wird, was denn im Menschen eigentlich Er Selbst sey? wird jedermann antworten; (es sey) das schlechthin u. unfaßlich-Freie (des Menschen). Denn alles andre, das zu ihm gerechnet wird, kann wohl zu ihm gehören, aber schon darum, weil es zum Theil von ihm unabhängig (ja sogar durch anderes bestimmt) ist, nicht (zu) sein(ern) eigenstes (Selbst,) innerstes Selbst seyn. So (kann) muß denn wohl (auch) das, was in Gott eigentlich Er Selbst ist,

Einzelblatt

Von der Vergangenheit kommt die Wissenschaft her, nimmt die Gegenwart auf u. bringt in die Zukunft. Das Ende kann geahndet, die Gegenwart gefühlt, die Vergangenheit nur gewußt werden. Dunkel, doch den Menschen begreiflicher ist der Ausgang weil die allgemeine Bewegung ihn selbst in dieser Richtung treibt. Wenigeren ist gegeben die Anfänge des Lebens zu lesen, den Wenigsten das Ganze vom ersten bis zum letzten der Dinge zu durchdenken: denn Seelenstärke ist nöthig den Zusammenhang vom Anfang bis ans Ende fest zu halten. Doch bey weitem die Meisten erschrecken vor der Wirklichkeit dieser Bewegung, sie möchten den Streit, den nur die That entscheidet, mit friedlichen Allgemeinbegriffen schlichten u. das Resultat eines Lebens, das durchgekämpft seyn will, einer Geschichte, in der wie in der Wirklichkeit Scenen des Kriegs u. des Friedens, Schmerz u. Lust, Gefahr u. Errettung wechseln durch eine bloße Verknüpfung von Gedanken herausbringen in der Anfang wie die Fortschreitungsart gleich willkürlich ist. Aber keiner glaubet, wenn er nicht von dem was wirklich Anfang ist, dem woraus sich in Wahrheit etwas denken läßt, also dem an sich Unbordenklichen u. Ersten durch Mittelglieder, die aus diesem selbst sich erzeugen ohne irgend etwas fremdartigem oder der Willkühr u. der Meinung einigen Zutritt zu verschaffen, bis zu dem was wirklich das

Ende ist fortgeschritten, daß er den Weg wahrer Wissenschaft wandlet. Alles was nicht auf diese Weise anfängt u. fortgeschritten, träge es auch zufällig in Einzelnem mit der wahren Wissenschaft zusammen, ist bloß scheinbare, künstliche, gemachte Wissenschaft.

Schon der milesische Thales wurde gefragt was das erste u. in der ganzen Natur der Dinge älteste sey. Welchen Sinn die ihm zugeschriebene Antwort haben mochte untersuchen wir nicht; jedoch, was wir auch von all demjenigen was als ein Sehendes erkannt wird auswählen möchten, stets wird das Sehende älter seyn, denn es kann nichts älteres geben, es ist seiner Natur nach das erste allem Vorauszugesende, und gleichwie das was das Gute oder das Gerechte oder das Gleiche selbst ist nothwendig vorausgesetzt wird von dem was nur ein Gutes, ein Gerechtes, ein Gleiches ist, ebenso ist ohne allen Vergleich früher und älter (prius et antiquius) was das Sehende selbst als was ein Sehendes irgend einer Art ist. Von selbst klar ist daß es niemals in der Erfahrung vorkommen könne als in welcher wir nur Wirkliches oder Sehendes antreffen, daß es also bloß

Einzelbogen

Von dem, was das an sich Erste u. allem Vorauszugesende ist durch Mittelglieder, die aus diesem selbst sich erzeugen, in stätiger Folge bis zu dem wahrhaft Letzten, dem wirklichen Ende zu gelangen, ohne etwas anderes oder fremdes herbeizuziehen; dieses unstreitig ist der Weg vollendeter Wissenschaft u. alles was außer diesem versucht wird, kann stets nur Meinungen niemals Wissen erzeugen.

Seit undenklicher Zeit bestrebt sich der menschliche Geist, solche aus der ersten Wurzel entspringende Wissenschaft zu erzeugen; wenn aber die meisten Versuche schon auf dem Wege zu dem Letzten erliegen u. nicht einmal den Anfang finden, so liegt der Hauptgrund dieses völligen Mißlingens unstreitig in der Meinung: das allem Vorauszugesende müsse auch das Vortrefflichste, u. weil sie dieses nach demjenigen bemessen was sie vorzugsweise begehren das an sich Begehrtestwerteste seyn. Allein sie wollen unstreitig seyn u. leben d. h. Sehendes u. Lebendiges. Aber das allem Vorausgehende ist von der Art, daß nicht

nur nichts vor ihm ist, sondern auch, weil es das seiner Natur nach Erste u. in der ganzen Natur der Dinge Älteste ist, nichts vor ihm seyn kann.

Daher kann es selbst kein Sehendes seyn; denn alles was ein Sehendes ist setzt eben damit anderes Sehendes außer sich ja es kann als diese besondere Form u. Gestalt des Sehens nur bestehen indem es alle anderen Formen von sich ausschließt, also außer sich setzt: selbst das an sich aller Form- u. Gestaltlose wenn es als solches sehend d. h. ein Sehendes seyn soll muß alle Formen u. Gestalten des Sehens von sich ausschließen, außer sich wirklich setzen, indem es sonst immer zweifelhaft bliebe ob es nicht irgend eine dieser Formen in sich selbst verbürge. Es kann selbst kein Sehendes seyn, sondern nur eine lautere Freiheit zu seyn. Man läßt diese zunächst nichts Sehendes zu, denn sie selbst hat allein ein unmittelbares Verhältniß zum Sehn u. verschließt allen andern den Weg in das Sehn, also daß vor ihr, d. h. ehe sie selbst sehend ist, nichts anderes sehend seyn kann. Aber auch jenseits des Sehens läßt sie nichts anderes zu, denn jenseits des Sehens ist nur das was absolutes Subject des Sehens ist, aber eben dieß ist sie selbst. Was also jenseits des Sehens wäre, müßte an derselben Stelle (eodem loco) mit ihr seyn u. hätte keine andere Stätte des Sehens als die von ihr schon eingenommen ist, mit anderen Worten: sie selbst, jene lautere Freiheit zu seyn, wäre dieses andere, denn sie selbst ist absolutes Subject oder das allein Sehende dieses Wort im Sinne jenes wesentlichen Sehens genommen von welchem in jeder möglichen Aussage das ist der Ausdruck ist.

Denn in jeder Aussage wird ein doppeltes Sehn unterschieden, das gegenständliche, welches in dem Satz: A ist sehend (u. jede mögliche Aussage enthält nur dieses, entweder daß A überhaupt sehend, oder daß es diese bestimmte Form u. Weise des Sehens ist) durch das Wort sehend ausgedrückt wird, u. das mehr Zuerstliche gegen jenes in die Tiefe zurücktretende, das in dem Wort ist liegt u. welches eben das Sehn des bloßen Subjects oder wie es auch sonst genannt wurde des lautereren Wesens (esse more essentiae) ist.

Also ist das allem Vorauszugesende zugleich die alles verzehrende Lauterkeit, oder mit dem Morgenländer zu reden das Unverhüllte, das Bloße, vor dem nichts bestehen kann.

Nun ist klar, daß dieses nicht ist was wir wollen sondern was wir nicht wollen. So muß es aber auch seyn, denn das allem Vorauszusetzende kann schon darum nicht das Gewollte seyn, weil es überhaupt nicht das Gegenständliche ist. Es ist das selbst allem Denken zuvorkommende; wäre sonst das Unwordenliche, Erste? Es wird nicht gesetzt, sondern es setzt sich selbst, nicht eben daß dieses sich Selbstsetzen als ein besonderer Akt zu denken wäre, sondern in dem Sinn wie man auch sagt etwas mache sich selbst, wenn man nur sagen will es sey ohne unser Zutun. Es ist das von allem Setzen schon voraus Gesezte, das ehe wir uns bedenken oder uns dessen versehen schon da ist u. den Ort der Unbedingtheit eingenommen hat, so früh wir auch kommen mögen.

Eben darum weil es allem Denken zuvorkommt, glaubte man die Erkenntniß desselben nur als Anschauung aussprechen zu können; weil es aber in dieser Anschauung nicht als Gegenständliches sich erhalten kann, so glaubte man diese Anschauung als eine intellektuelle bezeichnen zu müssen. Eben darauf zielte der ander Ausdruck, daß es nur vermöge eines nichtwissenden Wissens gewußt werde, denn alles Wissen bezieht sich zunächst auf einen Gegenstand, wo also kein Gegenstand ist auch kein Wissen oder wenn Wissen nur nichtwissendes Wissen. Eben dahin zielt auch jener alte Ausdruck: nur wenn es nicht gesucht werde stelle es sich dar, suche man es aber gegenständlich zu machen, so entfliehe es, nur durch Nichterkennen werde es erkannt (ignorando cognoscitur), wolle man es aber mit ihm zum Wissen bringen so entziehe es sich dem Wollenden.

Einzelblatt

Lauterkeit ist, was der Mensch in allen Dingen sucht u. über alles hoch u. werth achtet. Im höchsten geistigen Begehren kann er daher auch nichts andres suchen, als die vollkommene Lauterkeit, die Lauterkeit selbst wenn nicht mit (leiblichen) Augen zu schauen, doch zur wirklichen Erkenntniß zu bringen. Aber alles andre hat Eigenschaften, woran es erkannt u. gefaßt wird, und je mehr Eigenschaften es hat, desto faßlicher ist es. Die vollkommene Lauterkeit aber ist eben das, was übrig bleibt, wenn alle Eigenschaftigkeit abgethan ist, die reine Bloß-

heit; Abgeschiedenheit von allem, die an nichts hängt, das keine Berührung verträgt, gleichsam eine Jungfräulichkeit, vollkommene Einfalt der man also nicht unmittelbar sich nähern kann als durch ein völliges Aufgeben der Erkenntniß; wenn man sie nicht will ist sie da, wenn man nach ihr greift entflieht sie. So weit ist also bloß verneinende Erkenntniß von ihr möglich. Wirkliche (positive) Erkenntniß aber die doch eigentlich gesucht wird, ist nur mittelbar möglich. Nämlich an oder in ihr selbst ist nichts zu erkennen, denn sie ist eine völlig Überwirklichkeit. Es bedarf etwas außer ihr, sie <festzuhalten>, anzuloden, herbeizuziehen, eines Zaubers, der sie festhalte, u. sie dabey rein und ganz lasse. Außer ihr könnte aber zunächst nichts seyn als etwa eine Gestalt von ihr. Allein diese Gestalt, wenn sie wirklich in sich die vollkommene Lauterkeit bewahrt, ist nothwendig ebenso verborgen u. ebensowenig unmittelbar zu erkennen als sie selbst. Von ihr selbst aber, der Lauterkeit, gibt es auch keinen Weg oder Übergang zu ihr, sondern, wenn sie wirklich das ist, wofür wir sie nehmen, kann sie so wenig ein Gewordenes und muß eben so ewig seyn als die Lauterkeit selbst. Dieses also aufgegeben, ist nichts außer ihr zu denken, als die Urlauterkeit. Wir hätten also zu sehen, ob nicht in dieser irgend ein Keim, etwa eine Gestalt der Lauterkeit anzutreffen ist, etwas sie selbst anziehendes und festhaltendes. Diesem Verfahren kann nicht vorgeworfen werden, daß wir damit die Lauterkeit als etwas an sich Seyendes behandeln in dem nichts vorauszusehen ist. Denn es ist hier noch nicht von der Wissenschaft selbst die Rede, sondern indem wir uns erst des Unwordenlichen (ἀνοπόδետον) schlechthin...suchen, trachten wir zu jenem erst uns zu erheben, nicht sie selbst, die Lauterkeit für etwas Wesentliches haltend, sondern sie als bloße Unterlage erkennend, der wir uns nur als einer Hilfe u. gleichsam Stütze bedienen, um zum wahrhaft Wesentlichen u. was der Anfang von allem ist, zu gelangen. Es versteht sich übrigens von selbst, daß wir nicht von diesem oder jenem zufällig begriffenen Urlauteren, sondern von der Urlauterkeit selbst in ihrem ersten Entstehen ausgehen.

Probe aus S. 3 u. 4 des Bogens II einer 22 Bogen fassenden stark variierenden Umarbeitung des Ersten Buches

Nehmen und Geben sind Wechselbegriffe, deren keiner ohne den andern gemacht werden kann. Aber jenes Übersehende, das wir vor allem Sehenden sehen, hat Nichts, es hat nicht allein sich selbst nicht, sondern es hat auch äußerlich nichts, u. ist auch in dieser Beziehung als der höchste Reichthum der höchsten Armuth gleich. Was also nichts hat, dem es sich gebe, das kann sich nicht geben, das kann sich nur selbst nehmen, damit es Etwas sey. Der höchste Reichthum wenn er nichts hat, dem er sich geben kann, wird der Armuth gleich, schlägt in sich selbst zurück u. verzehrt sich selber. Wenn wir uns ein lauteres Feuer denken, das keinen Stoff hat, durch dessen Verzehrung es sich selbst säufstigen kann, wirkt nothwendig in sich zurück u. wird sich selbst zur Pein. Ebenso ein Geist, der ganz nackt u. bloß wäre u. nichts außer sich hätte, womit er sich umhüllen oder bekleiden möchte, könnte nicht anders als selbst verzehrend in sich selber zurücktreten. Dieses stille keimende in sich selbst Geben ist an sich noch kraftlos u. ohne That; es ist am ehesten dem Hunger zu vergleichen, der nicht thut, ja gewissermaßen nichts ist u. doch die größte Qual. Aber eben dieser Hunger des Nichts-sehns wird die Mutter der That u. ist der ewige u. eigentliche Anfang, der, wie schon das Wort andeutet, überhaupt nicht in einem Geben, Ausprechen oder sich Mittheilen, sondern nur in einem Nehmen, Berauben, Anziehen bestehen kann. Dieser Hunger ist der wahre alles ziehende Magnet, die erste, aber auch dauernde beständig fortwirkende Spannung des Bogens unter dessen Bild schon das hohe Alterthum das Leben sich vorgestellt.

Der Mensch, seinem Geiste nach, ist nichts anderes als eine solche lautere Freyheit, ein an sich nackter u. bloßer gegen alles freyer Wille. Aber dieser Wille wird auch in ihm selbst sich peinlich; es ist dem Menschen von Natur sozusagen unerträglich nichts zu wollen, u. könnte der gewaltigste Strebende durch ein Wunder in den Zustand des Nichtwollens versetzt werden augenblicklich würde sich diese Bloßheit des Willens in eine brennende Sucht verwandeln, die ihm entweder durch ein überschwengliches Gut für immer erfüllt werden müßte, oder ihn

wieder dahintrisse in den Kreislauf der nie erfättigten, nach immer neuen Stoff verlangenden Begierde.

Unmöglich ist, daß jenes Übersehende, die verneinende Kraft in sich zurückdrängend und bewältigend, aussprechendes Wesen werde. Wir wollen nun nicht verbergen, daß noch ein drittes möglich wäre, ob wir es schon bis jetzt nicht angenommen, nämlich daß es eben überall nicht wollte, daß es der lautere Wille bliebe, der Wille der nicht will. Wenn nun die Frage ist, warum er daß ohnerachtet nicht in dieser Lauterkeit bleibt, so können wir nicht antworten als folgendes.

Es wäre übernatürlich, wenn er schlechtthin nicht wollte. Im Nichtwollen, können wir sagen, besteht alle Übernatürlichkeit. So wie umgekehrt zu wollen natürlich ist u. alle Natürlichkeit eben durch das Wollen gesetzt wird. Das ist das Schwerste u. über alle Natur, bloßer Wille zu seyn ohne zu wollen, nicht zu wollen, in der Gleichgültigkeit zu bleiben. Es heißt: Des Menschen Wille ist sein Himmel, aber es könnte auch heißen: des Menschen Wille ist seine Hölle. Zuerst sollte man wohl sagen, der gestillte Wille, der Wille der nichts will sey der Himmel. Jeder Mensch sucht diesen Himmel, nicht nur, der es erträgt nichts zu wollen, um vom höchsten erfüllt zu werden (denn nur den Willen der nichts will kann Gott erfüllen) sondern auch der sich wild allen Begehungen überläßt, denn was ist die Hölle selbst, als das ewige suchen Müßen und nicht finden Können des Himmels. Es ist ein Gedanke, der sich wohl hören läßt, daß abgeschiedene Geister, die unfähig des Himmels in die Region desselben gerathen, sich von selbst von ihm wieder ausscheiden, weil ihnen jener erfüllte Zustand des ruhenden nichtvollenden Willens zur Pein zur verzehrenden Sucht wird, daß sie also freiwillig sich wieder hinabstürzen in den Antrieb der nie erfättigten, ewig <ewig> wieder hungernden Begierde.

Schlußseite des Ms einer 29 Bogen umfassenden Umarbeitung des Druckes I, auf der dessen ausgeschnittene S. 183/184 eingeklebt war, worauf folgte:

Nicht in dem Verstande sicher, wie es die Menge glaubt, ist der geordnete Zustand der Welt; zwar sicher genug, solange die ewige Liebe nicht stirbt und die herrschend obwaltende Macht ist, aber nicht

so sicher, als wäre er durch blinde Nothwendigkeit, oder wie gemeinhin wird, durch ewige Naturgesetze. Noch immer bleibt der alte Zustand im Grunde; nicht durch eiserne Bande der Nothwendigkeit, nur durch das Sanfteste was in der Milde und Güte wird er gehalten, daß er nicht wieder ausbricht.

Wenn Blitze zucken, wenn Sturm u. Ungewitter Himmel u. Erde zu vermischen drohen, alle Elemente entfesselt toben, oder wenn die Grundfesten der Erde erbeben; oder eine schreckliche Empörung in der menschlichen Gesellschaft entsteht, wenn alte Treue u. Freundschaft sich löst, Gräucl von Gräucln verdrungen werden, und alle Bande sich lösen: dann fühlt der Mensch, daß jener Zustand noch immer vorhanden ist, dann wird er ihm unheimlich, wie in grauer Geisterstunde. Denn der Mensch ist hingestellt, die Macht der Liebe aufrecht zu erhalten; so muß die Menschheit im Wahn sich selbst zerfleischen, wie Ungeheuer der Tiefe. Darum erregt der Verbrecher nicht nur dem Menschen Entsetzen, sondern ist von der ganzen Natur verläugnet, u. nach eigenem Gefühl ausgestoßen von ihr, überall verfolgt u. flüchtig vor ihr, weil er das alte Chaos wieder hervorzurufen, den Bund zu brechen sucht, durch den er allein bewältiget worden.

o Vergangenheit, du Abgrund der Gedanken!

Proben aus Ms ULT ¹

Bogen I

Das was du in jenem Gedanken denken willst, ist an sich d. h. ohne diese Bewegung nichts, nur in der Bewegung etwas; also auch nur durch diese Bewegung zu beschreiben: willst du es beschreiben, so sprich wie die Schrift: Er sey der Anfang u. das Ende, der Erste u. der Letzte. Es ist ewig in dieser Bewegung was sich in ein unzugängliches Nicht verhüllte, das niemand zu sehen noch aussprechen kann. Es ist nicht nur beziehungsweise auf uns, es war sich unsichtbar, unaussprechlich u. undenkbar nicht bloß dem Menschen, sondern seiner Natur nach.

Hier ist die wahre unbedingte Gränze nicht des Wissens, sondern des Denkens, über die der Mensch nicht hinauskam, weil Gott selbst nicht über sie hinauskam. Wer sie überschreitet, verliert sich in die Dunkelheiten u. unaussprechlichen Abgründe der Emanationslehre,

des Gnosticismus u. vieler anderer Arten der morgenländischen Philosophie. Eine kräftige Stelle des Dr. Martin Luther stimmt ganz mit dem ein, ob wir gleich hier von Zeit eigentlich noch nicht reden wollen. „Unsinn ist's, sagt er im Anfang seiner Erklärung des 1. Buchs Moses, viel von Gott außer u. vor der Zeit streiten, weil dieß heißt die nackte Gottheit, das bloße göttliche Wesen begreifen wollen. Weil dieß unmöglich, darum hüllt sich Gott ein in seine Werke (sein Thun) u. gewisse Gestalten, wie er sich heutzutage in die Taufe u. a. einschließt; gehst du vor dieser hinweg, so gehst du hier außer Maß, Zeit u. Ort u. in's reinste Nichts, wovon nach dem Ausspruch des Philosophen (des Aristoteles) keine Wissenschaft möglich ist.“ Denn wo keine Folge ist, da ist auch keine Wissenschaft.

Bogen II

In der That oder Bewegung kann aber Gott auch keine ruhenden Eigenschaften äußern; dieß wäre unmittelbar widersprechend. Diese Bewegung ist freylich eine solche, die aus Einem durch Eines in Eines geht, insofern keine äußere, sondern ewig in sich selbst bleibende; aber dieß verhindert daß sie eine in sich fortschreitende, ein ohne Aufhören sich selbst näherndes, sich selbst Stoff gebendes u. ihn wieder verzehrendes Feuer ist. Unstreitig also sind Fortschreitungsstufen in ihr, einzelne Punkte oder Momente. Inwiefern nun jeder dieser Punkte zu der untheilbaren unzertrennlichen Bewegung gehört, insofern ist Gott Alles u. Jedes in jener Fortschreitung u. ist doch auch nichts davon, nämlich nichts einzeln, stillstehend, insbesondre sondern nur in der unaufhaltamen Bewegung (in actu purissimo). Er ist der Zeugende wie der Gezeugte, aber man kann nirgends anhalten u. sagen: hier ist Gott insbesondre. Gott ist unfäßlich u. unbegreiflich, nicht in dem gewöhnlichen Verstand, daß überall kein Begriff von ihm möglich wäre (indem dieß eben auch ein Begriff von Gott ist, daß er das ewige Leben, die ewige Bewegung der Selbsterzeugung ist) sondern nur daß kein stillstehender; er ist unbegreiflich im wirklichen Verstande, incoercibel, indefinitibel, in keine bestimmten Gränzen einzuschließen; wie der Wind der weht wo er will u. du hörst sein Sausen wohl; aber du weißest nicht, von wannen er kommt u. wohin er fährt, (weil das Ende immer

wieder in den Anfang, der Anfang in das Ende geht) er ist nur der Geist dieses unendlichen Lebens und wohin du kommst findest du schon nur seine Fußstapfen, nicht ihn selbst, denn er ist der allerbehendeste u. gehet durch alles, wegen seiner Lauterkeit. Gott ist Geist: dieß Wort ist die neutestamentliche Auslegung jenes uralten Gott ist Feuer. Denn die am richtigsten denken haben längst geurtheilt, daß dieß Wort nicht gebraucht werde, um Gott in eine besondere Classe von Wesen einzuschließen, daß er in einem ganz andern u. vorzüglicheren Verstande Geist genannt werde als die Engel u. die Menschen.

Diese Unbegreiflichkeit Gottes beruht nicht darauf, daß er ein abstruses Wesen ist, dessen Natur wir nach unsern Begriffen unmöglich finden müssen; es läßt sich nicht dogmatisch von ihr reden, wie so viele thun, als einer stillstehenden Eigenschaft, denn im Gegentheil beruht sie auf der höchsten Lebendigkeit. Auch ist ein Unterschied zu machen zwischen Begreifen u. Erkennen. Denn unbegreiflich ist was nicht gegriffen in einem Begriff umschrieben, eingeschlossen werden kann; aber eben was die lautere Wirklichkeit (actus purissimus) ist auch in sich das am vollkommensten meiste Erkennbare, weil es gleichsam der lautere Stoff des Erkennens ist.

5. AUS MS ULT • BOGEN III-V

Die Vergangenheit

(III) Fürsichtig hüllt, wie der kommenden Zeit Ausgang der verflissenen Anfang Gott in dunkle Nacht. Jederzeit aber war einigen gegeben, die Zukunft vorher zu sehen: so ist wohl auch Einzelnen ein Blick in die Tiefen der Vergangenheit gegönnt. Es gehört in der That nach dem Urtheil eines großen Verstorbenen fast dieselbe Scharfsichtigkeit und göttlich ahnende Kraft dazu, das Vergangene als die Zukunft zu lesen.

Alles weist an unglaublich hohe Vergangenheit zurück. Die ältesten der Zerstörung der Zeit entronnenen Werke u. Bildungen des menschlichen Geistes tragen ein für uns so fremdes Ansehen, daß wir uns

von der Zeit ihrer Entstehung und den Kräften, die damals in der Menschenbrust walteten, nur mit Mühe einen Begriff zu machen vermögen. So jung auch vergleichsweise das Menschengeschlecht seyn mag, so drängt sich die Erkenntniß auf, wie weit von unsrem Ursprunge wir sind. Die älteste Menschengeschichte, arm wie es scheint an den äußeren Ereignissen, die wir fast allein als den einzigen Stoff der Historie ansehen, war desto reicher an inneren Begebenheiten. Jenes Weltalter war noch die Zeit der Betrachtung und göttlichen Offenbarungen. Weil den damals Lebenden alles als Offenbarung erschien, vermischte sich die Nachricht von äußeren Begebenheiten mit der Kunde vom Weltall, von Gott oder göttlichen Wesen. Wenn erst alles was dunkle Vorzeit erhalten, entdeckt, zusammengestellt u. verglichen seyn wird, vielleicht daß sich dann mit Hilfe des Fadens, der uns durch die Offenbarung an die Hand gegeben ist, noch der Zusammenhang der äußeren u. inneren Geschichte der früheren Vorwelt doch noch mit einiger Wahrscheinlichkeit entdecken läßt. Gewiß ist, daß die Denkmäler der inneren Geschichte zugleich auch die Hauptquellen der äußeren sind, mehr als insgemein gedacht wird, da bey uns alles in's Außere getrieben u. die Geschichte des Geistes trotz aller geäußerten Erfindungen arm ist gegen jene ungeheuren Bewegungen des Gemüths, durch welche allein die frühesten Vorstellungen von der Natur, und den verschiedenen Urwesen, u. jenes ganze wunderbare, in seinem Irrthum tiefe Chaos der ältesten Welt- und Göttergeschichten erzeugt werden konnte.

Der Bildung u. (ersten) Schöpfung des Menschen mußte die Erschaffung des Schauplatzes vorangehen, auf dem er wirken sollte. Der regelmäßige Einfall allgemeiner Erscheinungen, der gleichförmige Wechsel der Jahreszeiten u. Lage, die Dauerbarkeit der leblosen Bildungen wie die unveränderte Wiederkehr der Formen in der lebendigen Natur – dieß alles deutet auf ein stillstehendes Ganzes; aber eben darum (weil auf Stillstand) zugleich auf eine einst gewesene Bewegung, eine Folge von Zeiten, die nun durch irgend einen Zauber angehalten oder in ihren eignen Netzen gefangen, endlich in den Kreis der Einen Zeit gebannt wurde, die nicht mehr überschreitet. (Es ist ein Abgrund von Vergangenheit; u. die unermeh-) Das was jetzt zumal ist u. lebt

ist darum nicht auf einmal entstanden; in einer undenklichen Reihe von Zeiten hat je die folgende die vorhergehende überdeckt; die unermesslichen Zeiträume der Vergangenheit dehnen sich vor der Einbildungskraft in dem Verhältnis aus, als man die Abstufungen u. Übergänge zwischen den verschiedenen Arten von Bildungen wahrnimmt. Wie auch immer im Vorhergehenden schon das Folgende mit begriffen, im Späteren das frühere wiederholt sehn mag, so ist doch alles nur Werk einer bestimmten Zeit; u. die verschiedenen noch vorhandenen Bildungen sind ebenso viele Marksteine des Wegs, den die stufenweis nach Absätzen wirkende Kraft genommen; jedes Gebild der Zeiger eines Tags, einer Stunde, eines Augenblicks in dem großen Uhrwerk der Schöpfung.

Wenn aber die Erde nach ihrem gegenwärtigen Bestand nur ein Werk der Zeiten ist, warum sollte es mit dem Weltall anders sehn? An eine Vergangenheit der Welt muß wenigstens der glauben, der annimmt, daß sie nicht von Ewigkeit, daß sie ein in der Zeit Entstandenes ist. Aber vielleicht ist selbst dieser, der gegenwärtigen Ordnung der Dinge unmittelbar vorangegangene Zustand nicht der erste u. älteste; vielleicht weist auch dieser an einen früheren zurück, u. wenigstens ist es nicht unglaublich, daß die Welt durch eine Reihe von Zuständen gegangen ist, ehe sie in den gegenwärtigen beharrte.

Vergangenheit – ein hoher Begriff, Allen gemein und nur Wenigen verstanden! Die Meisten wissen von keiner, als der, welche sich in jedem Augenblick durch eben diesen vergrößert, selbst noch wird, nicht ist. Ohne bestimmte entschiedene Gegenwart gibt es keine; wie viele erfreuen sich einer solchen? Der Mensch, der sich nicht scheiden kann von sich selbst, sich lossagen von allem was ihm geworden und ihm sich thätig entgegensetzen, hat keine Vergangenheit oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr. Ebenso jene, welche immer die Vergangenheit zurückwünschen, die sich selbst nicht steigen wollen, da alles (auch das Schlechte) sich steigert, u. die durch ohnmächtiges Lob der vergangenen Zeiten wie durch kraftloses Schelten der Gegenwart beweisen, daß sie in dieser nichts zu wirken vermögen. Wohlthätig und förderlich ist dem Menschen das Bewußtsein, etwas wie man sagt

hinter sich gebracht, d. h. als Vergangenheit gesetzt zu haben; weiter wird ihm nur dadurch die Zukunft und leicht, nur unter dieser Bedingung, auch etwas vor sich zu bringen. Nur der Mensch, der die Kraft hat, sich über sich selbst zu ergeben, ist fähig, eine wahre Vergangenheit sich zu erschaffen; eben dieser genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er allein einer eigentlichen Zukunft entgegenzieht; und schon aus diesen sittlichen Betrachtungen würde hervorleuchten, daß Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft doch nicht bloße Verhältnißbegriffe einer u. der nämlichen Zeit sind, daß sie der höchsten Bedeutung nach wirklich verschiedene Zeiten sind, zwischen denen eine Anstufung oder Steigerung stattfindet.

Wäre kein wahrer Unterschied der Zeiten, ginge die nämliche Zeit, welche die gegenwärtige ist, in's Unbestimmte fort: so wäre die Welt, wofür einige vermehrte Weltweise sie angesehen, seine vor- u. rückwärts in's Endlose auslaufende Kette von Ursachen u. Wirkungen, ohne einen eigentlichen Anfang u. ohne wahrhaftes Ende. Aber dieser Ungedanke sollte billig mit der unlebendigen Ansicht die sein Ursprung ist zugleich verschwunden sehn.

Die Endlichkeit der Welt der Zeit nach kann nur darauf beruhn, daß eine andre von ihr verschiedene Zeit außer u. vor ihr war. Ist dann auch bewährt in jedem Sinne wahr die alte Rede: Nichts Neues ereigne sich unter der Sonne, ist auf die Frage, was ist's, das geschehen ist? noch immer jene Antwort die richtige, Eben das, was hernach geschehen wird, und auf die, was ist's, das geschehen wird? Eben das, was zuvor geschehen ist: so würde daraus nur folgen, daß die Welt in sich keine Vergangenheit und keine Zukunft habe; daß alles, was in ihr von Anfang geschehen ist und was bis zum Ende geschehen wird nur zu Einer großen Zeit gehört, daß also die Zeit dieser Welt selbst nur eine bestimmte Zeit ist. Aber eben weil nur eine Zeit hat sie die zum Ganzen der Zeit gehörigen Zeiten außer sich voraus. Die wahre Vergangenheit, (die nicht bloß in Bezug auf einen Moment der gegenwärtigen Zeit ist, die im (IV) nächsten Augenblick selbst vergangen ist) ist die Zeit, die vor der Welt war; die dieser ganzen Zeit entgegengesetzt ist. Die wahre Zukunft ist nicht ein Augenblick, der selbst mit zu dieser Zeit gehört, son-

bern die Zeit, die nach der Welt sehn wird, und so schließt sich uns ein System von Zeiten auf, gegen das die gewöhnliche menschliche Zeitrechnung in keinen Betracht kommt.

Die welche einen zeitlichen Anfang der Welt behaupten, lassen ihm unmittelbar die Ewigkeit vorangehen, u. setzen sich damit in die Verlegenheit, die Ewigkeit in Bezug auf die Welt als Vergangenheit zu denken. Aber dieser dunkle Begriff einer der Welt vorangehenden Ewigkeit möchte sich der tieferen Betrachtung wohl noch in eine Folge von Zeiten auflösen können, ebenso wie die dem gewöhnlichen Blick als matter Schimmer vor schwebenden Nebelflecke für das bewaffnete Auge sich noch in einzelne Lichter <auflösen> zersehen.

Ich habe mir vorgesezt, die durch lange Betrachtung gewonnenen Gedanken über die Herkunft und große Folge der Zeiten schriftlich aufzuzeichnen, doch nicht in sogenannter streng wissenschaftlicher nur in leicht mittheilender Form, wie sie der Natürlichkeit dieser Gedanken und der zur Klarheit gekommenen Wissenschaft allein angemessen ist. Denn wie man bemerkt hat, daß das Erhabene in der Dichtkunst die schlichtesten u. allgemeinverständlichsten Worte liebt: so ist gewiß daß überall das Höchste, wenn es erkannt ist, sich in die einfachsten u. leichtesten Worte kleiden läßt. Die Sprache der Systeme ist von Gestern, die des Volks wie von Ewigkeit. Sodann glaube ich daß die Zeit gekommen ist, da der mit der höchsten Wissenschaft Beschäftigte die Frucht der Forschungen mehr der Welt und seinem Volke als der Schule schuldig ist.

Kein Begriff liegt seit langer Zeit in solcher Geringschätzung wie der der Zeit. Ohne Feststellung dieses Begriffs wird sich aber nie eine verständliche Entwicklung der Wissenschaft denken lassen, u. es liegt der Grund des allgemeinen Mißverstehens aber in nichts anderem als in den ungewissen schwankenden oder völlig irrigen Begriffen von der Zeit. Auch die Wissenschaft kann die freie Bewegung nicht wieder finden, ehe die Pulse der Zeit wieder lebendig schlagen.

Der jetzt herrschende Begriff kennt überhaupt keine Zeiten —, sondern nur ein Abstractum von Zeit, eine gewisse allgemeine Zeit, die er für die Zeit schlechthin hält, von der es dann ganz richtig ist zu sagen,

daß sie eine bloße Form unsres Bewußtseyns ist, ja richtiger wäre zu sagen, daß sie nichts ist als eine leere selbstgemachte Form. So leicht es nun ist, diesem Begriff gemäß zu sagen, daß die Zeit nichts ist: so fühlt doch jeder im eigenen Thun u. Lassen die Wesentlichkeit der wahren Zeit und selbst die welche ihre Nichtigkeit behauptet, weiß sie zu lauten Klagen über ihre furchtbare Wirklichkeit zu zwingen.

Es konnte schon längst verdienstlich scheinen den Zeitbegriff aufzuhellen; das Scheinbare u. Unwahre abzuthun daß das Wesentliche und Wahre erschiene; wenn überhaupt noch die Zeit wäre die großen Gegenstände einzeln, Capitelweis abzuhandeln. Erwünschter ist beym gegenwärtigen Stand der Wissenschaft es gleich in Leben u. That zu sehen. Wir ahnden einen in der Zeit tief verborgen liegenden und bis ins Kleinste gehenden Organismus. Wir sind überzeugt (oder wer ist es nicht?), daß jedem großen Ereigniß, jeder folgenvollen That ihr Tag, ihre Stunde, ja ihr Augenblick bestimmt ist, und daß sie kein Au früher an's Tageslicht tritt, als die Kraft will, welche die Zeiten anhält und mäßigt. Ist es nun freylich nicht Sache des Menschen, die Tiefen der Zeiten im Einzelnen zu durchschauen, so ist doch der Augenblick gekommen, jenes allgemeine System der Zeiten, in welchem die gegenwärtige Welt selbst nur ein Glied ausmacht, im weitesten Umfange zu entwickeln.

Doch ehe wir den Weg der Zeiten betreten ist es nöthig an die Natur alles Geschehens zu erinnern, wie alles im Dunkel anfängt, da man nicht weiß wohin es zielt und was sich darinn offenbaren will. Eine Folge zusammenhangender Begebenheiten steht in Bezug auf etwas, das man nicht sieht das aber durch sie verwirklicht werden soll. Das was Ziel der ganzen Bewegung ist, steht im schneidendsten Gegensatz mit dem, was <seiner Verwirklichung> voranging. Der schrecklichste Mißklang wird durch einen höheren Einklang besiegt, der aber in ihm das Mittel seiner Verwirklichung findet. Aus Krieg wird Friede, aus der Zwietracht Eintracht, aus der härtesten Knechtschaft die holde Freyheit gezeugt. Über dem sturmbelegten Ganzen, da alle Kräfte gegen einander zürnen, geht endlich ein sanftes Licht auf, durch welches auch das Dunkel der früheren Begebenheiten erleuchtet wird. Während des ganzen Hergangs erscheint das was verwirklicht werden soll kraftlos und

unvermögend sich zu äußern, bis die gefetzte Zeit gekommen, da die empörten Kräfte wie freiwillig sich unterwerfen und dadurch zum Grund einer Wirklichkeit werden.

Es ist ein (wahrer) großer und nothwendiger Gedanke daß alles Geschehen Ein Geschehen ist, daß alles was ist u. sich begibt nur zu Einer großen Bewegung gehört; daß es also auch nur Ein Höchstes ist, das in allem sich verwirklichen sich offenbaren will – Gott.

Was ist der Grund daß dieses Höchste nicht gleich im Anfang wirklich ist oder sich selbst verwirklicht? Warum verstattet es dem, was doch nur Werkzeug sehn kann, vor ihm zu sehn, ja für eine Zeit es gewissermaßen aus dem Reich der Wirklichkeit auszuschließen?

Es ist nur Ein Laut in allen höheren u. besseren Lehren daß das wahrhaft Höchste über allem Sehn sey, daher es von Vielen das Überwesentliche, das Überwirkliche (ὑπερῶσιον, ὑπερόν) genannt worden. Einem jeden von uns wohnt das Gefühl bey, daß die Nothwendigkeit dem Sehn als sein Verhängniß folgt. Alles Sehn strebt zu seiner Offenbarung und insofern zur Entwicklung; alles Sehende hat den Stachel des Fortschreitens, des sich Ausbreitens in sich, Unendliches ist in ihm verschlossen, das es aussprechen möchte; denn ein jedes Sehendes verlangt nicht bloß innerlich zu sehn, sondern das, was es ist, auch wieder, nämlich äußerlich zu sehn. Nur über dem Sehn wohnt die wahre die ewige Freiheit.

So wenig aber das Höchste als Sehendes gedacht werden kann, ebensovienig als bestimmt Nichtsehendes, sich selbst als sehend verneinendes; denn auch so wäre es ein bestimmtes nothwendiges: das Höchste aber muß frey von aller Bestimmung u. außer aller Nothwendigkeit sehn.

Die lautere Ewigkeit wird erklärt als ein Sehn, das schlechthin zeitlos ist u. also auch ohne Anfang u. Ende. Demnach ist weder ein Punct in ihr von dem sie ausginge (terminus a quo) noch einer nach dem sie hinströbte (terminus ad quem), d. h. sie ist die unbedingte Unbeweglichkeit selber u. die reinste Wirkungslosigkeit inwiefern sich auch kein Wirken denken läßt das nicht von etwas aus – u. nach etwas hinginge. Alle diese verneinenden Bestimmungen lassen sich nun in

einem einzigen bejahenden Begriff zusammenstellen, in dem der lautersten reinen Freiheit, des Willens, inwiefern er nicht wirklich will, sondern das reine lautere Wollen selber ist.

(V) Den meisten, weil sie jene höchste Freiheit nie empfunden, scheint ein Sehendes oder Subject zu sehn überall das Höchste, obgleich dieß Wort selbst schon auf die Unterordnung unter ein Höheres deutet; daher, wenn sie hören, das Höchste sey weder ein Sehendes noch ein Nichtsehendes, fragen sie was über oder außer beiden gedacht werden könne, u. antworten sich selbst: das Nichts.

Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die lautere Freiheit ein Nichts ist; wie der Wille, der nichts will, der keiner Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind und der darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist Nichts und ist Alles. Er ist nichts, inwiefern er weder selbst wirkend zu werden begehrt noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er ist Alles, weil doch von ihm als der ewigen Freiheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von keinem beherrscht wird.

Die Bedeutung der Verneinung ist allgemein eine sehr verschiedene, je nachdem sie auf das Innere oder Äußere bezogen wird. Denn die höchste Verneinung im letzten Sinn muß Eins sehn mit der höchsten Bejahung im ersten. Was alles in sich hat, kann es eben darum nicht zugleich äußerlich haben. Ein jedes Ding hat Eigenschaften, woran es erkannt und gefaßt wird; und je mehr es Eigenschaften hat, desto faßlicher ist es. Das Größte ist rund, ist eigenschaftslos. Am Erhabenen findet der Geschmack, d. i. die Unterscheidungsgabe, nichts zu schmecken, so wenig als an Wasser, das aus der Quelle geschöpft ist. König, sagt ein Alter, ist, der nichts hofft und nichts fürchtet. So wird in dem sinnreichen Spiel eines älteren deutschen Schriftstellers voll Innigkeit derjenige Wille arm genannt, der, weil er alles in sich hat, nichts außer sich hat, das er wollen kann.

So ist also auch das Wesen der Ewigkeit, eben weil nach außen die reinste Wirkungslosigkeit, in sich die höchste Wesentlichkeit. Fragen wir nun, was im Menschen das einzig Lautere, Ewige, Wesentliche ist; denn was im Menschen das Höchste ist, das ist in Gott, das ist in allen

Dingen das Wesen, die eigentliche Ewigkeit. Sehet ein Kind an, wie es in sich ist ohne Unterscheidung, und ihr werdet in ihm ein Bild der reinsten Göttlichkeit erkennen. Wir haben sonst das Höchste ausgesprochen als die wahre, die absolute Einheit von Subjekt und Objekt, da keins von beidem und doch die Kraft zu beidem ist. Es ist die reine Froheut in sich selber, die sich selbst nicht kennt, die gelassene Wonne, die ganz erfüllt ist von sich selber und an nichts denkt, die stille Innigkeit, die sich freut ihres nicht Seyns. Ihr Wesen ist nichts als Guld, Liebe und Einfalt. Sie ist im Menschen die wahre Menschheit, in Gott die Gottheit. Daher wir gewagt, jene Einfalt des Wesens über Gott zu setzen, wie schon einige der Aelteren von einer Ueber-Gottheit geredet, unähnlich darinn den Neueren, die in verkehrtem Eifer diese Ordnung wieder umkehren wollten. Sie ist nicht Gott, sondern der Glanz des unzugänglichen Lichtes, in dem Gott wohnt, die verzehrende Schärfe der Reinheit, welcher der Mensch nur mit gleicher Lauterkeit des Wesens sich nähern kann. Denn da sie alles Seyn in sich als in einem Feuer verzehrt, so muß sie jedem unnahbar seyn, der noch im Seyn befangen ist.

Das Höchste ist kein Sehendes u. doch auch kein Nichtsehendes; dieß läßt sich auch so ausdrücken: das Höchste ist u. ist doch auch nicht. Es ist, aber es ist als wäre es nicht. Es ist, aber es hat kein Seyn, sondern sein Wesen ist sein Seyn u. umgekehrt. Es ist aber wie der Mensch war, eh er sich selbst gefunden und empfunden. Es ist nicht, dem wirkenden Seyn nach, inwiefern es nach außen als ein Nichts ist. Nun ist es aber, eben weil das höchste, das was durch alles Geschehen verwirklicht werden soll, dem es gleichsam allein gebührt zu seyn. Von jeher wurde gefragt, wie es von jenem stillen, nicht sehenden Seyn zum offenbaren, wirkenden übergegangen?

Immer gab es welche, die dieß Räthsel leicht auflösen zu können meinten. Das Ewige sagten sie ist erst rein in sich selbst, äußerungslos u. verborgen, aber dann tritt es hervor, heraus, erscheint, stellt sich dar, u. diese Darstellung ist die Welt. Daß aber hiebey die Hauptfache, der Übergang von Ruhe zu Bewegung ganz unerklärt bleibt, leuchtet von selbst ein. Es ist eine Grund- u. Hauptregel der Wissenschaft: was einmal gesetzt ist, kann nicht wieder aufgehoben oder von sich selbst anders

werden. Entweder also ist das Höchste ein solcher ruhender Wille oder nicht. Ist er es, so muß er auch ewig vor sich selbst ein solcher bleiben. Überdieß versteht jene Erklärung den Sinn der Aufgabe nicht. Denn es soll erklärt werden, wie jenes weder Sehende noch Nicht-Sehende eben als ein solches in seiner lauterer Freiheit wirklich werde. Sollte es nur wirklich werden durch ein Heraustrreten, oder irgend eine andre Bewegung in sich selbst, so wäre es in dieser Bewegung schon ein Wirkendes u. Sehendes u. könnte also nicht wirklich werden als das was es ist. Unmöglich ist aber, daß irgend etwas wirklich werde auf Kosten u. gleichsam mit Verlust dessen was es ist. Andere Versuche einen Gegensatz u. damit Leben u. Bewegung in diese Einheit zu bringen, z. B. der Unsinn, die Ewigkeit als jene anzusehen, das sie sodann (man weiß nicht wie) in ein Positives u. Negatives zerlegt, bedürfen ebensovienig der Widerlegung.

«Jenes lauterste Wesen kann überall nicht sich selbst verwirklichen, denn um dieß zu können, müßte es schon wirkend seyn, sich selbst aufgehoben haben.»

Jenes Wesen der Ewigkeit kann nicht sich selbst verwirklichen; es kann daher nur verwirklicht werden; verwirklicht durch eine von ihm unabhängige Bewegung, die ihren eignen Grund, eine nicht von ihm herstammende Wurzel hat. Diese Bewegung, um als <Bewegung> solche unterschieden zu werden, kann nur eine anfangende seyn, u. ist dadurch das unmittelbare Widerspiel der unanfänglichen Ewigkeit. Dennoch aber kann die Verwirklichung des Höchsten nicht irgend wann oder irgend einmal angefangen haben. Denn es ist <vielmehr> ewiger Gegenstand <der> aller Verwirklichung. Demnach bleibt nichts übrig, als daß jene Bewegung von aller Ewigkeit her angefangen hat, daß sie noch immer anfängt, u. nie aufhören wird anzufangen, d. h. es bleibt nichts als der Begriff eines ewigen Anfangs.

Man kann diese Bewegung als den Gegensatz der Ewigkeit die ewige Zeit nennen, nicht die unendliche, anfanglose, sondern vielmehr die ewig beginnende Zeit. «Mit der Ewigkeit ist also <die Zeit> unmittelbar auch die Zeit gesetzt» Der Ewigkeit tritt also die Zeit als ein selbständiges Principium entgegen; wollen wir genau reden, so müssen wir sagen,

daß die Ewigkeit von sich selbst nicht ist, daß sie nur durch die Zeit ist; daß also die Zeit der Wirklichkeit nach vor der Ewigkeit; daß in diesem Sinn, nicht wie insgemein gedacht wird, die Zeit von der Ewigkeit gesetzt, sondern umgekehrt die Ewigkeit das Kind der Zeit ist.

Es ist ein allgemein angenommener Begriff, Gott sey das nothwendig existierende Wesen, oder <eine> die nothwendige Natur (natura necessaria). Allein Gott ist in sich kein nothwendiges Wesen, sondern die ewige Freyheit. Auch möchten wir die Nothwendigkeit seiner Existenz nicht gleichsam als Eigenschaft in das Wesen selbst legen. <Alles was> Man kann <sagen ist daß> eigentlich nur sagen: Es ist eine unbedingte Nothwendigkeit, daß jene ewige Freyheit als solche sey existiere wirklich sey. Die Bewegung also durch die sie ewig verwirklicht wird, ist nothwendig zwar nicht an sich selbst sondern nur inwiefern sie gleichsam der Proceß der Verwirklichung Gottes ist; aber als solcher u. insofern ist sie auch eine unbedingt nothwendige Bewegung. Es ist nicht wie beym Menschen, dessen Wesen auch nur durch einen von ihm unabhängigen Proceß verwirklicht wird, ein zufälliger, oder bloß bedingt nothwendiger; es ist eine schlechtthin nothwendige Bewegung; eine solche die gar nicht seyn kann. Dieß ist der unsterbliche Lebensgrund des Höchsten; <in Ansehung> wegen der Nothwendigkeit dieses Processes heißt Gott der, der allein Unsterblichkeit hat, <der> und unvergängliches Wesen.

6. AUS MS ULT. BOGEN VII, VIII

(VII) Die Systeme, die von oben herabsteigend der Dinge Ursprung erklären wollen, kommen fast nothwendig auf den Gedanken, daß die Ausflüsse der höchsten Urkraft sich zuletzt in ein gewisses Aeußerstes verlieren müßten, wo nur gleichsam noch ein Schatten von Wesen, ein Geringstes von Realität übrig war, ein Etwas, das nur noch gewissermaßen ist, eigentlich aber nicht ist. Dieß ist der Sinn des Nichtsehenden bey den Neuplatonikern, die das wahre aus Platon nicht mehr verstanden. Wir, der entgegengesetzten Richtung folgend, behaupten auch ein Aeußerstes unter dem nichts ist; aber uns ist es nicht Letztes, Ausfluß, sondern Erstes, von dem alles beginnt, nicht bloßer Mangel oder fast gänzliche Beraubung von Realität, sondern thätige Verneinung.

Die Schrift nennt Himmel und Erde die Ausbreitung der göttlichen Stärke; u. sie deutet also an, daß einmal das ganze sichtbare Weltall in jener Verneinung gelegen, u. macht diese, oder die verneinende, anziehende Kraft zur Urkraft des göttlichen Lebens. Aber eben darum, obwohl durch Entfaltung aus ihr emporgehoben liegt es noch jetzt in ihr; noch jetzt ist jene ursprüngliche Verneinung die Mutter u. Säugamme der ganzen Natur. Denn diese Kraft hat nicht irgend einmal gewirkt u. dann aufgehört zu wirken, sondern wird noch ersehen an der Natur. Dasjenige ist ohne Zweifel das älteste in der Natur was noch jetzt das tiefste in ihr ist; das der Grund, was bleibt, wenn alles Zufällige hinweggenommen wird. Es ist eine alltägliche Rede, die Natur entziehe sich dem Anblick u. verberge ihre Geheimnisse; nur ungern u. durch eine höhere Macht gedrungen entlasse sie alles was wird aus der ursprünglichen Verborgenheit. Nur durch Entwicklung entsteht alles, unter dem beständigen Widerspruch einer einfüllenden, einschließenden, zurückdrängenden Kraft.

Das ganz eigene Wesen der Natur, da sie Grund von Existenz selbst nicht ist, u. wiederum selbst nichtsehend doch seyn muß, eben um Grund von Existenz zu seyn, dieses Wesen hat ebenso wie der Begriff des Nichtsehenden von jeher als ein wahrer Proteus die Betrachter geirrt u. vielfach in Verwirrung gebracht. Leichter überhaupt begreift der Mensch was über ihm als was unter ihm ist; wie das Alterthum einstimmig gemeint, was auch neuerer Zeit dagegen gefabelt seyn mag.

Aber diese Verschlebung des Wesens ist nur Anfang; die Verneinung ist nicht um ihrer selbst, sondern nur der Bejahung willen, nur damit diese wirklich That sey. Der Anfang kann sich nicht verneinen als Wesen, ohne sich unmittelbar als Sucht, als Begierde nach Wesen zu setzen. Indem er sich verneint als Sehendes macht er sich zur gebärenden, verwirklichenden Kraft des Sehenden. Sich selbst verneinen als Wesen, u. das Wesen außer sich setzen, als ein unabhängiges in sich Sehendes: diese zwey Handlungen folgen sich so unmittelbar wie zwey Gedanken, die als Grund und Folge ver<ketten>bunden sind. Hier ist das erste Band des Lebens, gleichsam der erste Fall jener unauflösllichen Folge u. Verkettung, die wir im Fortschreiten immer deutlicher erkennen werden. Gleich hier ist nur Ein Leben; gleich hier sind es wahrhaft

nicht mehr zwey sondern eins, nämlich ein nie aufgehörend, nie stillstehendes Selbstgebären, Geburt des ersten Wesens.

Die das Wesen zurückdrängende Kraft ist eine blinde bestimmungslose, so ist auch die auf die Verneinung folgende Geburt <Bejah> eine nothwendige. Wie das Weib gebiert in dem Augenblick, da sie das zu Gebärende in sich verneint, sich in sich zusammenzieht, wie Wasser im Gefrieren unmittelbar fühlbare Wärme verbreitet, also das Wesen, das sie in sich verneint, blindlings außer sich als ein von ihr unabhängiges gebiert: es wird in jener ersten Geburt das Wesen erst gleichsam dadurch fühlbar, daß es ausgeschlossen, ausgeschieden wird, daß etwas ist, mit dem es im Gegensatz ist.

Daß das Wesenhafte wesenhaft, das Sehende sehend ist, kann es nicht von dem Nichtsehenden haben; es ist an sich, seiner Natur nach sehendes, aber daß es als dieß Sehende wieder ist, daß es offenbar wird als das Sehende davon liegt der Grund nicht in ihm selbst. Es könnte ewig Sehendes seyn, ohne als dieses wirklich zu seyn; aber unmöglich ist, daß es, irgendwo verneint, dann nicht außer dem, worinn es verneint ist, unverneint u. an sich selbst, in seiner eigenen Lauterkeit sey. Hieraus erhellt, wie nur jene ursprüngliche Verneinung der Grund einer Nothwendigkeit ist, wenn nur in ihr etwas anfängt das nicht stillstehen kann; und jenes ewige Nein der einzige Grund des ewigen Gegensatzes ist. Wäre nicht das Nein, so hätte das Ja keinen Halt; das was das Seyn in sich selbst hat, kann es eben darum nicht zugleich äußerlich haben, und nur durch ein ihm Widerstrebendes in Wirklichkeitung d. i. in Wirklichkeit erhöht werden. Kein Sehendes kann als solches seyn, ohne ein Anderes außer sich, kein Ich ohne Nicht-Ich; in so fern geht das Nicht-Ich vor dem Ich her.

Nun ist das Sehende nicht gleichsam nur ein Theil von einem Wesen, sondern vollständiges Wesen; es hat als Sehendes das Seyn, also die das Seyn sehende Kraft in sich selbst. Wie also das Verneinende nicht bloß Verneinendes war, sondern als solches das Bejahende Wesenhafte in sich verschloß; so muß im Sehenden die verneinende Kraft, nur als verneint verborgen, innerlich gedacht werden. Ja um wie viel das Sehende in der Stufe höher ist als das Nichtsehende, um so viel schärfer, strenger ihrer Natur nach muß in jenem die verneinende Kraft gedacht werden, ob sie gleich unoffenbar, unwirkend ist.

Dieß enthüllt die Natur des Gegensatzes. Er beruht nicht auf einer gänzlichen gegenseitigen Ausschließung, nur auf einem entgegengesetzten Verhältniß, gleichsam einer umgekehrten Stellung jener Centren aller Lebenskräfte, der verneinenden und bejahenden, oder wie man ebenfalls sagen kann, der anziehenden u. ausbreitenden. Was in dem Nichtsehenden das äußere, einschließende, ist in dem Sehenden das eingeschlossene, innere. Unendlich fern sind sie sich unendlich nah. Fern, weil das was in dem einen bejaht und offenbar in dem andern verneint u. verborgen ist. Nah, weil es nur einer Umkehrung bedarf, einer Herauswendung dessen was innerlich u. einer Hineinwendung dessen was äußerlich ist, um das eine in das andere zu versetzen und gewissermaßen zu verwandeln. Diese innere Nähe u. Verwandtschaft beyder ist von den wichtigsten Folgen.

Dieses erstgeborene Wesen kann nicht das Höchste seyn, von dem <ausdrücklich gesagt> zum voraus gewiß anerkannt ist, daß es weder Sehendes seyn kann, noch Nichtsehendes ist u. außer allem Gegensatz ist. Es ist nur, gehört nur zu der nothwendigen Bewegung, durch die das Höchste verwirklicht wird, ohne es selbst zu seyn. Es ist nur das Wesen, zu welchem die Natur die nächste Staffel ist. Die Sprache des Volks nennt die Region, in welcher das Wesenhafte Sehende unterdrückt u. ursprünglich gefesselt ist, die Erde; die Region aber wo es frey von jenem Druck in seiner eigenen Wesenheit wohnt, den Himmel. War also jene erste verneinende Kraft der Grund u. gleichsam erster Stoff der zukünftigen Natur, so werden wir nicht irren, wenn wir das durch sie in <ihrer> seiner Unabhängigkeit u. Freyheit geoffenbarte Wesen als die reine himmlische Wesenheit, als die erste Unterlage u. gleichsam Materie der zukünftigen Geisterwelt ansehen.

Denn so fremd dieser Ausdruck nach den gewöhnlichen Begriffen lauten mag, nichts kann außer Gott existieren, das nicht eine von Seinem höchsten Selbst verschiedene Unterlage hat. Nicht allein wir, der Natur entsprossene Wesen, auch die höchsten Geister können nur in dem Leben wurzeln, was nicht von Gott selbst ist, im Äußeren der Gottheit. Indeß ist es ein allgemeiner Glaube, daß die Geisterwelt Gott näher als die Natur sey u. wie schon der sterbende Sokrates sagt, daß

er zu dem Gott gehe, bedient sich die Frömmigkeit noch jetzt von dem Frommen desselben Ausdrucks. Dieses nun möchte darauf beruhen. <Daß> da die ewige Bewegung, von der die Natur der Anfang ist, eigentlich nur eine fortschreitende Verwirklichung des Höchsten ist, wo jede folgende Stufe der verwirklichten Gottheit näher ist u. gleich als die vorhergehende: so kann der Übergang <aus des Menschen> aus der Natur in die Geisterwelt wohl ein Gehen zu Gott genannt werden, in wiewfern es nämlich ein Fortgehen in derselben Richtung ist, in welcher das göttliche Leben fortschreitet, und der Mensch nicht durch eigene Schuld diese Richtung verkehrt u. aus der aufsteigenden in eine herabsteigende verwandelt hat. Gewöhnlich ist auch, die Geisterwelt im Gegensatz der Natur die Ewigkeit zu nennen. Denn diese ist zwar das ewig Beginnende, aber doch das Beginnende u. behält so die Natur des Anfänglichen; was aber an sich selbst sehend, ist auch seiner Natur nach ewig. Diese Ewigkeit des Wesens hebt das Vorausgehen der Natur in der Bewegung nicht auf; das Geboren- oder Erzeugtwerden thut der Ewigkeit des Wesens keinen Abbruch; im Gegentheil kann das seiner Natur nach Ewige nicht zeugen noch gebären, nur gezeugt u. geboren werden, eine Bemerkung, die schon hier über die Natur der ganzen Bewegung den tiefsten Aufschluß gibt.

(VIII) Das Verhältniß zwischen der Natur zur Geisterwelt ist nicht ein vorübergehendes, sondern ewiges Verhältniß. Nicht daß sie ihr einmal vorausgegangen wäre, sondern sie geht ihr immer u. jeden Augenblick voraus; ja die Natur ist, höher angesehen, selbst nichts anderes, als die Staffel zur Geisterwelt. Könnte je die verneinende Kraft aufhören zu wirken, so ginge auch das Wesen der Geisterwelt zurück in die erste Unwirklichkeit.

Aber auch hier steht die Bewegung nicht still. Denn der Anfang begehrt unablässig des Endes. Jedem Anfang wohnt das Gefühl bei, daß er nicht um seiner selbst willen ist, darum verlangt er immer das Ende, weil er nur durch das Ende selbst bestätigt, zur Wesentlichkeit erhoben wird. Das Ende u. wahre Ziel aller Bewegung aber ist die Ewigkeit. Darum sucht das ewig Anfangende immerfort die Ewigkeit, u. möchte sich selbst zur Ewigkeit erheben, nicht mit Bewußtseyn zwar, aber getrieben vom dunkeln Gefühl des eigenen Nichts u. der Allein-

wirklichkeit des Ewigen. Blicke schritte die Bewegung nicht weiter fort als bis zur Erzeugung des ersten Wesens, so bliebe sie in der Zweheit stehen; aber der Gegensatz ist der Ewigkeit Widerspiel. Die verneinende Kraft findet sich durch eben dieß Verneinen im Widerstreit mit dem frey ausquellenden Wesen; findet sich als Strenge im Gegensatz mit der Milde, als Finsterniß im Gegensatz mit dem Licht, als ein ewig Nein, das dem Ja widerspricht. Sie sucht aber, der Anfänglichkeit sich bewußt, von dunkler Ahndung getrieben, die Ewigkeit, oder die sie vom Widerstreit erlösende Einheit. Wie also aus dem Ersten das Zweyte u. damit der Gegensatz, so wird durch eine gesteigerte Wirkung jener ersten begehrenden Kraft aus dem ersten u. zweyten das dritte, aus dem Gegensatz die Einheit geboren.

Daß diese Einheit nicht das <ursprüngliche> Ewige, das außer allem ist, daß es nur das Ewige in der Zeit seyn könne ist klar, da es nur das Ewige in der Zeit (in dieser nothwendigen Bewegung) selbst ist. Aber die Zeit, der Ewigkeit Racheiferin, will sich selbst zur Ewigkeit vollenden; u. macht sich in der That zwar nicht zur Ewigkeit aber doch zu einem Gleichniß u. wie schon Pindaros die Zeit nennt, einem Bild (eidolon) der Ewigkeit. Denn da diese weder Nichtsehendes noch Sehendes ist, so setzt die fortschreitende Zeit erst Nichtsehendes u. dann Sehendes, über beyden aber die Einheit beyder, die in so fern auch keines von beyden, obwohl in anderer Art ist, als die völlig zeitlose Ewigkeit. Was die ganze Bewegung wollte, das muß, erreicht, zuletzt als Seele des Ganzen eintreten.

Als Seele auch in anderer Beziehung. Betrachtet man das, was in der fortschreitenden Bewegung sich erzeugt hat, als Eins, so verhält sich die Natur gleichsam als die leibliche, die Geisterwelt als die geistige Seite dieses Ganzen. Leiblich ist, was seine Einschränkung, verneinende Kraft äußerlich; geistig was sie in sich hat. Das dritte, die Einheit beyder ist Seele. Denn Seele ist das natürliche Band von Leiblichem u. Geistigem. Seele wirkt ohne Rückstrahl (Reflexion) in sich selbst u. ist dadurch von Geist unterschieden. Geist ist was für sich selbst ist. Aber jene Bewegung, die in Blindheit begonnen, endet auch in Nothwendigkeit. Also ist die Einheit nicht Geist, nicht freye u. bewußte Einheit, nur Seele.

Diese Seele, das Band von Natur u. Geisterwelt, werden wir wohl für nichts anderes als jene allgemeine Weltseele ansehen können, die von jeher geahndet und anerkannt worden.

Natur, Geisterwelt u. allgemeine Weltseele: dieß sind die Stufen jener notwendigen Fortschreitung. Die Fortschreitung ist aufsteigend und geht durch eine beständige Erhebung, Steigerung, oder (wie es auch sonst ausgedrückt worden) Folge von Potenzen. Seht man die verneinende Kraft B, das Wesen oder bejahende Princip A, so ist jene Erste Verneinung des Wesens, nach dem was in ihr wirkend, B, nach dem was in ihr unwirkend, A; das Ganze ist A das nach außen B ist (AB). Dieses ist der Anfang oder erste Potenz. Aber Verneinung des Wesens, Nichtsehendes ist nur im Wesen zu erzeugen. Inwiefern nun jenes doch auch ein Sehendes <ist> nun der ersten Potenz ist, insofern verhält sich dieses als ein Sehendes des Sehenden, das man ein Sehendes der zweiten Potenz nennen kann, A², in dem nun vielmehr das Verneinende (B) verschwunden u. innerlich gesetzt ist. Endlich so läßt sich die Seele als das Bejahende von beyden und als das Sehende der dritten Potenz, A³, ansehen.

Wie wir uns nun dieser Bezeichnungen in der Folge öfters der Kürze halber bedienen werden, so wird es auch wohl verstatet seyn, den einzelnen Moment in dieser Folge durch seine bloße Zahl zu bezeichnen.

Jetzt muß der Leser was die Trägheit unserer Worte nicht vermochte durch eigne Einbildungskraft ersetzen, was getrennt vorgestellt werden mußte, in einem unaufhaltsamen Act sich folgend erblicken. Es ist hier durchaus nichts festes, Stehenbleibendes, kein Wesen, als das in <be> einem stetigen Act einer Auswicklung (in actu continuo), im ewigen Werden ist. Die erste Potenz, einmal gesetzt, ist in einer steten Erzeugung der zweiten; die zweite in einer beständigen Geburt aus der ersten, die dritte im immerwährenden Ausgang aus beyden. Sie sind unter sich vereinigt nicht durch ein festes, stehendes, sondern durch ein bewegliches, lebendiges Band, das sich immer wieder macht. Es kann aus diesem untrennlichen und untheilbaren Geschehen nichts Einzelnes herausgenommen werden, wo du in dieses Rad eingreifst, wird <die> das Ganze gestört. Die drey Potenzen folgen sich, wie drey unmittelbar verkettete Gedanken, so daß sie obwohl drey, doch der That nach (actu) nur Eines sind.

IV

Entwürfe und Fragmente

zum
Zweiten Buch
der Weltalter

1. ÜBERLEITUNG ZUM ZWEITEN BUCH

Bogen XXXVIII

Die Zeiten der Vergangenheit, den vorweltlichen Zustand haben wir nun so viel möglich beschrieben. <Damit aber> Ehe wir aber die Zeiten der Gegenwart darzustellen unternehmen, ist es nothwendig, den Gegensatz derselben mit der Vergangenheit in das möglich deutlichste Licht zu stellen.

Es ist dem Menschen so natürlich zu denken, daß alles in der Welt aus lauter Güte u. Liebe bestehen sollte; u. doch erfährt er bald das Gegentheil; ein Widerstrebendes dringt sich überall auf, vor dem das Gute kaum u. nur mit Mühe zur Wirklichkeit gedeiht, so daß es endlich als ein eignes Wesen anerkannt werden <muß> u. <wie schon in der frühesten Zeit> ausgesprochen werden muß. Schon in der frühesten Zeit findet sich das lebhafteste Gefühl dieses unlängbaren Anderen; <welches von dem Einem der Gegensatz oder die Zweyheit schlechthin, von andern die Finsterniß, der Krieg, das Unglück, oder auch das> dessen Gegensatz mit dem Einem bald durch Finsterniß u. Licht, durch das Linke u. das Rechte, das Krümme u. das Gerade <bald auch> ausgedrückt wurde. Tieferes Nachsinnen zeigt, daß die göttliche Natur selbst ohne ein solches Anderes nicht bestehen könnte. Die Verbindung eines Höheren u. eines Niederen, das jenem als erste Potenz, Wurzel u. gleichsam als Unterhalt dient, ist nothwendig zu aller Existenz. Ohne die Grundlage eines Realen läßt sich auch das höchste Ideale nicht als wirklich denken; das geistigste Gewächs verlangt eine Erde, aus der es wächst. Der reinste Wein erzeugt sich eine Gefe; scharfer Essig

will eine Mutter haben; in jedem Eß sind zwey Substanzen, wovon die eine nur als Nahrung des höheren dient, das sich aus der andern entwickelt.

Es sind jedoch diese zwey Principien nicht wie die zwey Theile eines Wesens zu denken, so daß es erst durch beyde eine wirkliche Substanz würde; sondern das Wesen oder die Natur selber ist als ein Untheilbares zu denken, das ganz das eine, u. ganz das andre ist, so daß in jedem von beyden, in der Liebe wie im eignen Willen, im Idealen wie im Realen gleicherweise das Ganze ist. Gleichwie der Mensch als selbstliche Natur betrachtet nicht bloß der Theil von einem Menschen ist, sondern der ganze Mensch in der Gestalt der Selbstheit; u. der nämliche als unselfstliches Wesen angesehen, auch nicht der bloße Theil von einem Menschen ist, sondern der ganze Mensch in der Unselftheit angesehen.

Ebenardum weil jedes dieser Principien (allgemeines Princip ist kann es sich an u. dennoch) das ganze Wesen ist, kann es auch wieder das Ganze sich unterordnen. Denn der selbstliche Mensch schließt darum das höhere u. bessere Princip nicht von sich aus; es ist in ihm nur dem der Selbstheit untergeordnet. Beyde Principien können wieder entweder durch Selbstheit oder durch Liebe vereinigt seyn, und der Natur nach ist die Vereinigung durch Selbstheit die erste u. anfängliche, indem ein jedes Wesen erst für sich selbst, als ein eignes, besonders das seyn muß, um etwas aus sich zu entwickeln, das höher ist denn es selbst.

So ist es denn auch mit der göttlichen Natur. Daß (sie) nämlich die beyden Principien in ihr zunächst durch ihre Selbstheit vereinigt sind, welches ihr keimlicher Zustand, oder der ihres reinen In-sich-sehns ist, da noch nichts außer ihr ist, kein Geschöpf, sondern sie selbst allein, eingeschlossen in ihre eigne Selbstheit. Weil aber jede Natur zur Wirklichkeit strebt, so geräth auch jene in den beschriebenen Zustand des Widerstreits, indem das untergeordnete Princip seiner Natur nach nie zum Aktus gelangen kann, also auch jene erste Persönlichkeit nur dann sich zur Wirklichkeit entfalten könnte, wenn das eigentliche Wesen sich als Sehendes erheben und das andere seiner Natur nach nicht sehende Princip sich unterordnen könnte. Von sich selbst aber vermag die Selbst-

heit dieß nicht, (denn kein Princip) u. auch das andere Princip kann es nicht, weil es nicht frey sondern von der Selbstheit (gefangen u. gefesselt) befangen u. gebunden ist. Wie das Samenkorn, wenn es in die Erde gesenkt ist, zwar auch in sich selbst (die Neigung u.) die Sehnsucht hat, das Edlere von sich (nach oben) ins Licht zu erheben; das unedlere in die Tiefe zu versenken, aber ohne ein äußeres ausschließendes Princip, ohne eine Sonne es doch nicht vermöchte; eben so ist auch die göttliche Natur im potentiellen Zustande unfähig, sich selbst zu entfalten u. gleichsam zu organisiren, so sehr sie sich darnach sehnt; u. muß diese die ausschließende Sonne sich erst selbst erzeugen, um durch sie aus dem bloßen Potenzzustand zum Aktus erhoben zu werden.

Um nun diese Erhebung zu begreifen muß vorerst folgendes bemerkt werden. Jedes der beyden Principien, die wir als Ideale u. Reales ausdrücken, oder der Kürze wegen auch durch A u. B bezeichnen werden, ist die ganze Substanz. Aber das Ideale ist also nur Ein u. dasselbe Wesen im Subjektiven und Objektiven; u. die durch den zusammenziehenden Willen

Um diese Erhebung u. Entfaltung recht zu begreifen, müssen wir nochmals auf die Einheit zurückgehen, u. diese ganz zu erkennen suchen. In der Einheit sind erstens die zwey (Principien) ihrer Natur nach Entgegengesetzten, die lautere Wesenheit, die für sich ganze Substanz ist u. das andere, was zwar bloß Grund von Existenz ist, in sich aber ebenfalls ganze Substanz. Jenes erste Princip nennen wir der Kürze wegen schlechthin das Ideale, (das andre) dieses das Reale. Außer dieser wirklichen Entgegensehung aber zeigte sich noch eine andre Unterscheidung in der ersten Einheit, die des Subjekts u. des Objekts. Wir können diese als keinen wirklichen, sondern nur als einen geistigen oder dynamischen Gegensatz ansehen, der lediglich in dem Zusammenziehen des eignen Willens seinen Grund hat, u. aufhörte sowie dieses aufhörte. Gleichwie es ein jeder in sich erfahren kann, da die Spannung von Subjekt u. Objekt in ihm nur besteht, sofern er will, oder sie erregt. Denn es ist eigentlich nur das Ideale was als Subjekt u. als Objekt gesetzt ist, u. zwar nicht von sich selbst sondern nur durch die Wirkung des zusammenziehenden Willens, der auf sie beyde nicht anders wirkt

als wenn ein saures Lab auf die Milch wirkt, das in dieser gleich die Bestandtheile scheidet aber sie ebendadurch körperlicher macht u. ihr die erste Consistenz gibt.

Nun ist aber das Wesen oder Ideale, obgleich als Subjekt u. Objekt gesetzt, doch an sich nur Ein Wesen u. wird in jener Gegensetzung nicht getheilt, bleibt vielmehr im Seyenden u. im Seyn dasselbe Wesen, empfindet sich auch immer noch als dasselbe. Könnte die zusammenziehende Wirkung aufhören, so flösse das Wesen im Subjekt u. das im Objekt gleich wieder zusammen, denn es war nur ein gemachter Gegensatz, kein ursprünglicher. Aber es kann u. soll die zusammenziehende Kraft nicht aufhören, damit eben immer ein Grund der Realität bleibe, u. es ist die Realität, wenn sie einmal gefunden, eine so kostbare Sache, daß selbst das Wesen es aufgibt, sie wieder zu vernichten u. <ich> lieber <eingeschlossen u. entzweht> (zugezogen u. in der Zweyheit) bleibt um sie nicht wieder zu verlieren.

Dennoch aber kann es die Vermischung in der es sich befindet nicht tragen. Denn das Ideale ist einmal seiner Natur nach das höhere u. eigentliche Wesen; das Reale aber seiner Natur nach bloß der Grund, das Untergeordnete des Wesens u. eigentlich Nichtseyende. Im Zustand der ersten Contraction aber ist sowohl das Ideale mit dem Realen ganz durchzogen, u. durchzieht auch es wieder, so daß beyde ganz gleichgewogen sind u. zusammen in der That nur Eine Substanz ausmachen. Immer also verlangt das Ideale seiner eigentümlichen Natur gemäß über das Reale sich zu erheben u. es sich unterzuordnen <u. eben damit aber den Gegensatz von Subjekt u. Objekt ganz aufzuheben>; immer aber wird es von der <Einheit> zusammenziehenden Kraft der herrschenden Selbstheit wieder herab in die Tiefe gezogen u. mit dem anderen durchdrungen, <weil es wohl fühlt, daß diese Durchdringung davon abhängt, daß es als Subjekt u. Objekt gesetzt ist, sucht es diese Doppelheit aufzuheben u. Subjekt u. Objekt, die obwohl entgegengesetzt doch aber immer als Eins gesetzt sind,>

2. EINLEITUNG ZUM ZWEITEN BUCH

Bogen XXXIa, b, XXXII

Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Mit diesen Worten beginnt das älteste Buch der Welt seine einfache Erzählung. Aber der Mensch fragt, was es doch heiße: im Anfang, und was es heiße: er schuf?¹

Im Anfang kann aber nichts anderes bedeuten,² als in der ersten oder ältesten Zeit, welche mit der folgenden, deren Anfang die Geburt des Lichtes bezeichnet, offenbar in Gegensatz gesetzt wird. So kann denn auch das Schaffen des Anfangs nicht das Schaffen der folgenden Zeit seyn, sondern nothwendig ist ein doppelter Begriff der Schöpfung.

Alles anfängliche oder ursprüngliche Schaffen ist ein bewußtloses, innerlich nothwendiges; da eigentlich noch keine Persönlichkeit wirkt, wie in menschlichen Werken eine desto höhere Kraft der Wirklichkeit erkannt wird, je unpersönlicher sie entstanden und ursprünglich geschaffen sind. Alles bewußte Schaffen setzt ein bewußtloses schon voraus, u. ist nur Entfaltung u. letzte Auseinanderfegung desselben.

Als das Ewige sich aus der Verborgtheit entschloß, die Stärke und zusammenziehende Kraft seines Wesens zum Anfang setzte, da trat es selbst in den Zustand blinden Wirkens,³ obgleich es auch in diesem nur wirken konnte der Göttlichkeit seiner Natur gemäß, als das höchste u. allervollkommenste Wesen.

Es war kein bewußtes Schaffen. Denn ob es sich gleich in eben jener Artthat als Subjekt setzte, so verhielt es sich eben darum sofern es Subjekt war, wie als d. Gesezte, d. h. es war latent, nicht offenbar sondern nur still oder verborgen wirkend. In beidem, dem Subjekt u.

¹ Rb: Ab. Aus dieser Einl. sind verschiedene Verbesserungen zum letzten Buch zu entnehmen. Wird dieses dann noch verändert, so kann dann freylich diese Einl. wohl anders gewandt werden.

² Rb: Mein! Es ist zugl. auch Gegensatz gegen d. folgende. Im Anfang schuf Gott schon die Erde u. die Himmel – noch ehe er sagte: fiat lux. Es heißt nicht: im Anfang sagte Gott: es werde Himmel u. Erde, sondern Gott schuf Himmel u. Erde.

³ Rb: <da es alles und auch sich selbst als Subjekt>

dem Sehn wirkte neu das zusammenziehende Princip u. dieses war das eigentlich schaffende.

Im Sehn wurde, eben durch die Zusammenziehung, die Differenz u. die Kraft der verschiedenen Principien erregt; und indem die im Sehn begriffne jetzt eben zum Geist gesteigerte Weisheit beständig die Auseinandersetzung verlangt, wirkt blindlings das schaffende Princip den <ganzen> Himmel nach allen seinen Gliedern u. Abstufungen zum vollkommenen Ganzen aus, das jedoch noch keinen Bestand hat u. immer wieder der zusammenziehenden Kraft anheimfällt, so lange diese nicht dem Höheren untergeordnet ist, das sie aus sich selbst, sich selber als objektiv u. als vergangen erkennt.

Das zusammenziehende Princip wirkt aber nicht bloß nach unten oder gegen das Sehn, sondern ebenso bestimmt nach oben u. auch das Subjekt wird in sich zum höchsten Widerspruch gemacht, daß auch in ihm, dem zusammenziehenden Princip entgegen, die Potenzen auseinanderstreben u. alle im Subjekt eingewickelten Tugenden u. Wesenheiten obwohl noch blindlings auseinandergesetzt werden, welche Wesenheiten, da sie nicht im Sehn, sondern im Sehenden oben ausgewirkt werden nur geistige sehn können.

Bis hieher also sind die Dinge der Natur, wie die Wesenheiten der Geisterwelt nur immanente Schöpfung des wirkenden Wesens u. verhalten sich ganz so, wie sich die Accidenzen oder Affektionen des Spinoza zu der Substanz verhalten.

Aber die schaffende Kraft sucht selbst Nachlassung u. Ruhe, u. dieß erreicht sie, indem sie die andere Persönlichkeit setzt, in Bezug auf welche sie sich selbst als Objekt, als vergangen erkennt.

Indem nämlich erstens in Ansehung des Sehns die zusammenziehende Kraft in die Tiefe tritt, so wird sie zur Wurzel, zum Tragenden jener in der ersten Schöpfung ausgebornen Dinge; auch in diesen wird das Bejahende zum Wesen, d. h. sie werden jetzt selbständig u. erhalten ein eigenes Bestehen.¹

¹ Rb: Hier fehlt's! Es sollte heißen: Indem A³ etc A-B innerl. in die Tiefe sinkt, welches aber nur geschehen kann indem das Eigenste auch Recht behält.

Auf gleiche Art die geistige Wesenheiten. Denn indem die zusammenziehende Kraft in Bezug auf sie nach innen gebracht wird, werden sie selber frei u. beruhen auf jener ihrer Basis als selbständige Wesenheiten. Wie also die in der ersten Schöpfung im Sehn ausgewirkten Dinge die Sterne sind, so die im Sehenden ausgewirkten die ältesten der Geister, jene hohen Naturen, die in der Geisterwelt das sind, was in der sichtbaren die Sterne. Dadurch also daß sich die väterliche Kraft zum Grund machte, ließ sie alle Geschöpfe frei, oder sie machte, daß die anziehende Kraft in ihnen (relativ auf sie) objektiv, nicht mehr subjektiv war?¹

Aber auch das Sehende selbst, in dem Maß als in ihm die anziehende Kraft nach innen gebracht wird, <erhebt sich dadurch zum> geht im Persönlichen, <selbständigen,> selbstbewußten auf, <das die Sucht war seiner Arbeit> u. erkennt seine eigenen Werke, indem es zugleich befreit ist von dem Sehn.

Es sind daher, um zunächst nur bey dem stehen zu bleiben, was mit Gott offenbar ist, die Gestirne Werke der allerersten Schöpfung, also der frühesten Vergangenheit als des Anfangs. Wer, der das unbegreifl. hohe Ganze derselben mit richtigem Sinn anzuschauen fähig ist, empfindet nicht, daß die Kräfte wodurch es gebildet worden u. wodurch es noch jetzt besteht, weit über alle Kräfte der gegenwärtigen Zeit hinausgehen? Eine ganz andre, mildere Persönlichkeit ist, die nach beruhigter Schöpfung Pflanzen u. Thiere erzeugt; die Gestirne aber sind die Werke der Urzeit, der ersten u. stärksten Kraft, deren Gewalt auch schon durch das Wort der Ursprache angedeutet wird, über dessen Bedeutung niemand zweifelhaft sehn kann, dem der Geist tieferer Weltanschauung, der endl. <auch> über diese wie über alle ursp. Werke aufgehen muß, nicht fremd ist. Unbegreiflich aus allem, was die jetzige Zeit darbietet, sind sie das <überall> schon Vorausgesetzte dieser zweyten milderen, ausbildenden Zeit.

Indem wir nun zu dieser zweyten Zeit übergehen, kann nichts schädlicher sehn, als uns vorerst über den Begriff dieser zweyten Schöp-

¹ Rb: Gott machte s. f. zum Grund d. Natur.

fung zu erklären, welcher insgemein schon darum nicht richtig gefaßt werden kann, weil die erste und die zweyte Schöpfung nicht unterschieden werden. Zu wünschen wäre, daß beyde in der Sprache bestimmt unterschieden werden könnten, welches doch nicht leicht ist.

Der große Theil der Gelehrten hält <ich> wie das Volk noch immer an dem so thöricht. Ausdruck der Schöpfung aus Nichts, der weder auf die zweyte noch die erste Schöpfung eigentlich anzuwenden ist, u. den sie auch nur durch Umschreibung zu erklären vermögen. Die heil. Schrift, auf welche sie sich berufen, weiß nur von einer Schöpfung aus dem Nichtsehenden, ja sogar nur aus dem nicht Erscheinenden. Sie sagen, Gott rufe die Dinge, die nicht sind, daß sie sind. Auch wird die Schöpfung wohl vorgestellt als Hervorziehung der Dinge aus der Finsterniß ans Licht; aber an andern Stellen ist von einem Erschaffen der Finsterniß selber die Rede zum Beweis, daß unter dieser etwas Wirkliches nicht bloß ein Nichts verstanden worden. Also ist in der That von diesem Begriff keine Spur anzutreffen; man müßte denn das Nichts ausdrücklich für das Nichtsehende erklären. Denn sowohl jenes erste bloß potentielle Leben, woraus das Seyn zur Wirklichkeit erhoben wird, als diese ziehende Kraft, die in der zweyten Schöpfung übertunden wird, kann das Nichtsehende heißen.

Allgemein aber ist ein Begriff der zweyten Schöpfung ohne den Begriff d. vorausgegangenen Zustandes u. also einer ersten Schöpfung unmöglich. Denn so irren auch die, welche sich vermessen verständlicher von derselben zu reden, wenigstens dadurch daß sie keine Vergangenheit des Urwesens <anerkennen; daher sie überall> sondern stillschweigend das Subjekt immer als das erste annehmen u. unter dem Schaffen ein Hervorbringen aus diesem verstehen, wodurch sie sich in unauslöslliche Schwierigkeiten verwickeln. Sie erklären z. B. die Schöpfung als ein sich-<objektiv>-selbst-Darstellen oder Objektiviren Gottes, welches sie so denken, als wäre zuerst das Subjekt als solches, das sodann entweder sich selbst oder einen Theil von sich objektiv setzt. Aber im ersten Fall, da es sich selber objektiv setzte, würde es sich als Subjekt aufheben ohne sich wahrhaft als Objekt zu setzen, da alles Objektive nur beziehungs-

weise ein solches ist.¹ Setzte es aber einen Theil von sich objektiv, so wäre eine Theilung in ihm vorgegangen; es wäre als Subjekt nicht mehr was es zuvor war, welches gegen alle Begriffe von der Unveränderlichkeit Gottes, ja eines jeden Subjektes streitet. Die einzig richtige Ansicht ist <hier> vielmehr diese, das nachher zum Objekt werdende ist das zuerst, und allein Gesezte. Indem es nun allein ist, kann es nicht Objekt seyn, sondern ist eben Subjekt, wenn auch nicht für sich selbst. Es kann nicht Objekt werden dadurch, daß es etwas von oder aus sich selber hinaus setzt; denn dieß ist in Folge seiner Natur unmöglich, da es schlechthin in sich bleiben muß: nur dadurch kann es sich zum Objekt machen, daß es ein Anderes außer sich setzt, in Bezug auf welches es Objekt ist und sich als solches erkennt.

(XXXIb) Ein <ander> ähnlicher Ausdruck ist: Gott ist in oder offenbare sich in der Schöpfung, wobei <aber> diejenigen, die solche Ausdrücke meist nur <an sich gebraucht haben> andern nachgebraucht, Gott als reines <freies> Subjekt denken. Wie kann Er aber sich öffnen oder offenbaren, wenn er nicht zuvor ein verschlossener und verborgener Gott war; u. wie ist dieses möglich ohne eine Kraft der Vertiefung und der Einschließung in ihm? Dieser Ausdruck wird <erst> nur verständlich durch jene Umkehrung, da das Ewige die erst gegen einander gefehrten Seiten seines Wesens öffnet oder auseinander setzt, um sich aus der blinden u. bewußtlosen Einheit in die freie u. bewußte zu verklären.

So ist die Schöpfung auch nicht selten so erklärt worden: wenn die Gottheit sich nach außen wende, so entstehe dadurch die Welt. Aber was denn von sich selbst <- oder vielleicht sich selbst ganz u. gar? - > sollte die Gottheit nach außen wenden, wenn sie doch nichts als das einfachste Subjekt ist? Und wird das Innere äußerlich, so muß ja wohl auch das zuvor Äußere innerlich werden, indem <sonst> wenn kein Inneres <mehr, also im Grunde> auch wahrhaft kein Äußer<lich>es wäre. <Auch> dieser Ausdruck erklärt sich ebenfalls nur durch jene im Vorhergehenden auseinandergesezte Umkehrung, da was zuvor Inneres u. Verborgenes

¹ *Rb*: <im Grunde auch als Objekt aufheben>

war, (das Wesen <der Liebe u.> des Geistes) äußerlich wird, was äußerlich war (die zusammenziehende Creatur-widrige Kraft) Innerliches u. Verborgenes wird.

Es ergibt sich aus dem allen, <daß allgemeine> daß überhaupt Schöpfung im zweyten Sinn ohne einen vorausgegangenen Zustand undenkbar ist, daß dieser Zustand wenigstens in gleichem Betracht <ein beziehungsweise> verhältnißmäßig <bezogen auf> zu dem <ihm> folgenden ein wieder vollkommener seyn müßte, also auch umgekehrt die Schöpfung in Ansehung des Urwesens nur <noch> Erhebung zu einem höheren u. vollkommneren Zustand seyn kann.

Die oft gehegte, u. neuerdings wiederholte Meinung, daß wie in der Geschichte des Menschengeschlechts so auch in der des Universums alles vom Reinen, Vollkommenen u. Seligen ausgegangen u. in der Folge zum Unreinen, Unvollkommenen u. Unseligen herabgesunken sey, ist oft genug auch auf die Schöpfung der Welt angewendet worden. Weil die Meisten gewohnt sind, die Gegenwart nach dem zu schätzen was sie für <den Menschen oder> sie <selber> ist und nicht nach dem, was sie für das Urwesen ist, so sind sie leicht überzeugt, daß die Gegenwart ein weit unvollkommnerer u. weit weniger seliger Zustand sey als jener vorweltliche der Schöpfung vorausgegangene. Wenn also der Schöpfer in einigem Bezug zu seiner <Geschöpf> Schöpfung steht u. durch Rück Erinnerung wenigstens theilnimmt an jenem Zustand, so müssen sie befürchten, daß Gott sich wissenschaftlicher Weise ein Übel oder einen Zustand geringerer <verminderter> Seligkeit zugezogen; oder sie müssen ihn ganz absondern u. die Natur der Götter weit entfernen von den Schicksalen der Welt; <lediglich ein durch Wiederbefreyung von demselben u. Wiedererringung des anfängli>

Verstand u. Gefühl beruhigen sich zuletzt nur in dem Gedanken eines Gottes, der reiner, seliger Geist ist: aber dieser Gedanke ist nicht der erste, von dem ausgegangen werden kann, <u. auch Gott wird erst aus einem neg> schon darum, weil von einem persönlichen Bewußtseyn nie in einem gleich ursprünglich schrankenlosen, unendlichen Wesen, das nie, auch nicht durch eigne Kraft in die Enge gebracht worden, schlechterdings kein Begriff möglich ist. Auch würde es aller Analogie wider-

streiten: Alles Göttliche ist menschlich, <wie> hinwiederum alles Menschliche göttlich, wie schon Hippocrates sagt, u. diese gegenseitige Gemeinschaft menschlicher und göttlicher Eigenschaften ist nach Zenons trefflichem Ausdruck ein Grundgesetz u. der Hauptschlüssel aller wahren Erkenntniß und der ganzen sichtbaren Haushaltung. Wäre¹ Gott ein absolut Einfaches, wie könnte er sich offenbaren; denn wäre das Verhältniß der Principien seines Wesens gleich uranfänglich und von sich selbst das vollkommenste, wie würde er sich doch zu einer Bewegung oder Umkehrung entschließen? So wenig der Mensch von Natur schon im rechten Verhältniß ist, ebensowenig das Wesen, das erst in der vollendeten Schöpfung sich verkärt. <der Schöpfer vor der Schöpfung.> <Ja erst in dieser zeigt sich>² was noch <im vorhergehenden Zustand> verborgen war; es offenbart sich, daß jenes <höchste allein ursprüngliche> Wesen auch im eingewickelten Zustande schon Gott, d. h. das höchste Gute war, wie wir im Menschen aus williger Unterordnung der Selbstheit auf eine ursprünglich gute Gemüthsanlage schließen; aber eben daraus erhellt, daß <das Verhältniß der Principien vor der Entscheidung sowenig das vollkommene u. rechte war, als es in> die Schöpfung der Dinge in einer Entscheidung besteht u. also einen unentschiedenen Zustand, oder vielleicht ein Verhältniß der Principien voraussetzt, welches nicht das letzte, nicht das höchste <war> seyn konnte.

Gott muß uranfänglich ein Princip in sich haben, das er besiegt. Daß ein solches Princip der göttlichen Natur unwürdig sey, kann schon an sich nicht gesagt werden. Denn wie sollte unwürdig seyn, was nothwendig ist zum Sehn? Aber es beruht zugleich auf einer falschen Voraussetzung. Denn als wirkendes Princip geht es dem seyenden Gott voran, vom seyenden aber ist es unmittelbar als nichtwirkendes gesetzt; denn nur indem Gott es besiegt ist er Gott, d. i. das höchste Gute, das mildeste freundlichste Wesen; und besiegte er es nicht, so wäre er nicht Gott.

Doch <wir haben> es ist im Vorhergehenden der unmittelbare Beweis gegeben, daß die Gegenwart die <eine> höhere Periode des

¹ Rb: <das rechte Verhältniß aller Principien>

² Rb: Zwar es zeigt sich in dieser Entscheidung

göttlichen Lebens ist. Die Schöpfung der Welt ist eine Verklärung, eine Bergeistigung des göttlichen Wesens, da das zuvor mit dem <Sehn> Seyn verwachsene Subjekt, in die <Freiheit> Geistigkeit erhöht, das Seyn dagegen als <Vergangenheit, als bloß> ein dem Höheren Erstorbeneß, als Grundlage u. Werkzeug der Offenbarung, ihm untergeordnet wird.

(XXXII) Daß die Natur nicht ursprünglich in diesem Verhältnis sich befunden, davon würde uns schon ihr ganzer Anblick überzeugen; denn überall erscheint sie ja als eine gebeugte u. gebrochene Kraft, die aber auch zugleich einer höheren Verklärung entgegenarrt. Wäre dieses Verhältnis ihr ursprüngliches <nothwendiges, wie vermöchte sie> woher käme ihr die Freiheit, auch aus diesem Verhältnis herauszutreten, sich gegen das höhere zu erheben, welches ihr nicht <abzuläugnen> abgesprochen werden kann? Denn es ist jene Unterordnung nicht als ein gänzlich unabhängiges zu denken. Gott der eigentlich Sehende ist über seinem Seyn, der Himmel ist sein Thron und die Erde sein Fußschemel; aber auch dieß in Bezug auf sein höchstes Wesen Untergeordnete ist so voll von <Licht u.> Leben, daß es nach allen Seiten in Lebendiges ausbricht. So erscheint der Ewige im Gesicht der Propheten, wie es Raphael dargestellt <hat>, nicht von dem Nichts sondern von lebendigen Thiergestalten getragen. So hat jener hellenische Künstler das äußerste menschliche Schicksal, den Tod der Kinder der Niobe, am Fuße des Thrones gebildet, auf welchem sein olympischer Zeus ruhte u. selbst den Schemel des Gottes durch die Vorstellung der Amazonenkämpfe mit kräftigem Leben geschmückt.

Ohne ein ursprüngliches Leben der Natur werden wir nie begreifen, wie es in dieser Unterordnung ein Leben erhält. Ist es diese Ursprünglichkeit des Lebens, wegen welcher so viele von einer angeblichen Vergötterung der Natur reden? Nun wohl, Gott selbst vergöttert die Natur; schon in jener allerursprünglichsten Offenbarung, da er sie annimmt, sich anzieht u. um sich schlägt als eine Hülle oder einen Leib, noch mehr aber in der zweiten Schöpfung, da er dieses jetzt ins Nichtsehende herabgesetzte durch Befreyung des Sehenden in ihm

wieder zu sich erhebt u. durch Erweckung einer inneren Einstimmigkeit <in ihm entfaltet, wodurch> mit sich wieder <zu> verbindet <sucht>.

Schon jenes erste Seyn, mit dem das Geistige von Gott verwachsen ist, kann <nur im weiteren,> nicht aber im genauesten Sinn göttlich genannt werden. Denn es ist zwar seine eigene Natur, mit der das Wesen in jenem Zustande ringt, <ehe es sich zur Schöpfung entscheidet.> Aber diese Natur kann <im strengen Verstande> darum nicht voll göttlich heißen, weil <sich Gott vor der Schöpfung noch gar nicht als Gott geoffenbart hat> das Wesen sich erst in der Besiegung seiner Natur als Gott offenbart <kund thut>. Die sichtbare oder gegenwärtige Natur aber ist nicht einmal <noch immer zwar> jenes ursprüngliche Seyn, <aber nicht> schlechthin betrachtet, sondern nur <in> so fern <ie> es schon von dem Höheren <besiegt> untergeordnet und zur Grundlage der Geisterwelt gemacht ist. Die <erste> anfängliche Natur war wie ein morgenländisch Wort nach der ältesten Schreibart: unaussprechlich für sich; erst die Schöpfung gab den belebenden Hauch dazu. Aber nun verhält sich auch das Seyn nicht mehr wie zuvor, da es gewissermaßen allein herrschend war; seine <Aussprechlichkeit oder> Ausgesprochenheit beruht eben darauf, daß es zum Mitlauter, d. i. zum Untergeordneten <des Geistes> gemacht wird, u. umgekehrt nur in seiner Unterordnung und durch sie ist es aussprechlich und ausgesprochen.

In Ansehung der Natur ist also die Schöpfung allerdings eine Unterordnung oder Erniedrigung, (auch absolut; auch in ihr wird <ja ebenso> die Erniedrigung zu f. Erhöhung) wie sie für Gott (worunter immer der Sehende oder Gott als Geist verstanden wird) eine Erhöhung ist. Aber diese die Unterordnung der Natur <unter die Geisterwelt> ist <jedoch> zuvörderst nicht als eine gezwungene zu denken, sondern <eine überall auf> als eine durchaus u. in allen Stufen freiwillige; denn alles ist vor Gott mit der höchsten Freiwilligkeit beruhend, nachdem er <selbst> über die Nothwendigkeit seiner eignen Natur <besiegt u. überwunden u. selbst über sie> gefiegt hat. Sodann Wenn die Erniedrigung der Natur mit einer Erhöhung des Geistigen gleichzeitig ist, so ist doch diese eben so sehr von jener, als jene von dieser bedingt. <Wenn die Natur nur in dem Maß untergeordnet wer-

Ereignet

A-3

-> III 151

den kann, als sich das geistige über sie erhebt, so ist doch auch umgekehrt <eine Erhö- ist> diese Erniedrigung der Natur ebenso sehr Bedingung der Erhöhung des Geistigen, wie die <Erhöhung> Erhebung des Geistigen Bedingung ist der Unterord- Es ist kein einseitiger Prozeß: die Natur ist nicht <etwas> ein bloßer Niederschlag der Geisterwelt; <wie so viele von denen behauptet, denen> überhaupt entspringt sie nicht <von> aus dieser oder ist <sie> ein Produkt von ihr, sondern beyde entspringen <durch Si> aus einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt durch eine und die nämliche Entscheidung. Da die Meisten von jeher bequem gefunden, von dem Höheren auszugehen u. das Niedere von ihm abzuleiten, so mußte wohl auch diese <Vorstellung> Meinung <einmal> entstehen, nach welcher die Geisterwelt die erste, u. die Natur aber nur durch eine Abirrung, oder mittelst einer Niederwerfung aus derselben (per dejectionem) entstanden seyn sollte. <Aber> Ein solcher einseitiger Prozeß ist ganz gegen <alle> die <Gesetze> Natur lebendiger Entwicklung. Denn sogar in der chemischen <Prozeß> Auflösung findet keine Niederwerfung ohne gleichzeitige Verflüssigung statt u. umgekehrt; das Lebendige aber, die Pflanze entscheidet oder entwickelt sich nur durch einen jenem <von uns beschriebenen> ganz ähnlichen Prozeß¹ (obwohl auch nicht ohne aufschließende Sonne), da sie <das> ihr edleres Theil nur in so fern in Licht u. Luft erhöht, als sie zugleich die Wurzel in die Tiefe <treibt> versenkt und umgekehrt. Zwar ohne alle Niederwerfung, ohne Katabole, wodurch ein zuvor Dasehendes zum Grund gelegt oder gemacht wird, ist gar kein Anfang möglich, (das griechische Verb, dessen sich besonders die christlichen Schriften bey Gelegenheit der Schöpfung, auch hierin unendlich tiefsinniger als die öffentliche Lehre, bedienen, vereinigt in der That die verschiedenen Bedeutungen der Niederwerfung, der zu-Grund-Legung und des Anfangs); aber <wie Erniedrigung nicht ohne gleichzeitige Erhöhung gedacht werden kann, denkbar ist> auch Gott selbst kann nicht Geist, d. i. erhöht seyn, als indem er zugleich sich selbst (seine Natur) erniedrigt. Also sind Natur u. Geisterwelt gleich ursprünglich, und (auch in ihrer Scheidung) <schlechthin> gleichzeitig.

¹ Rb: kann viel besser später angew. werden

Somit haben wir die letzten wesentlichen Bestimmungen des Inhalts des nachfolgenden Buchs gegeben.

Die Geschichte der Entwicklungen der Gegenwart <muß> hat wie diese selbst <nothwendig> eine gedoppelte Seite. Sie ist Geschichte der Natur und Geschichte der Geisterwelt.

Die Natur <als die Staffel> ist das von der Geisterwelt selbst Vorausgesetzte, ihr Vorausgehendes in dem oft bestimmten Sinn, <die Basis> der Grund, über dem allein sie sich erheben <kann> und <auf dem allein> die Basis auf der sie befestigt ist.

Aber es ist doch immer ein simultaner Prozeß, durch den beyde entstehen und entfaltet werden.¹ Es scheint <also> daher auch daß die Geschichte beyder <dargestellt> eine simultane, gleichlaufende seyn müsse.

<Warum ist dieß unmöglich?>

Für ein Wesen, das in dem Mittelpunkt beyder Welten stünde, wäre dieß unstreitig der Fall. Aber der Mensch, obwohl <er> in gewissem Betracht ein Mittler zwischen Natur u. Geisterwelt <scheint>, ist es doch nicht auf solche Art daß er in beyde eine geistige <wirkliche Einheit von beyden> <daß die Geisterwelt für ihn eine Zukunft> <daß <er in> die ihm offenbare Welt in Bezug auf die Geisterwelt Vergangenheit, diese also für ihn Zukunft ist.>² Aber <er> der Mensch ist darum nicht ganz abgeschnitten von dieser Zukunft, <die ja> zu der sich <das was . . .> Leben, <das für ihn Gegenwart ist,> als Staffel, als erste Stufe oder Potenz verhält. Der Weg des Menschen geht durch die Natur in die Geisterwelt. Also kann er auch in der Wissenschaft nur an der Leiter <der Natur> des Sinnlichen aufsteigen zum <Geisterwelt> Überinnlichen; <u. das Verhältniß beyder Welten in Bezug auf ihn ist> die Geschichte der Natur ist das nothwendig Vorausgehende einer Geschichte oder Wissenschaft der Geisterwelt, <u. nicht alle, nur

¹ wie in der Pflanze, die auch nicht ohne aufschließende Sonne –

² Rb: die eine der beyden Welten ist für ihn, wie er jetzt ist, die allein gegenwärtige u. wirkliche; die andere für ihn die zukünftige. Der Grund, warum das so ist u. warum der Mensch nicht gleichermaßen geistig und . . . in beyde sehen kann, ist hier allerdings nicht zu erklären, genug daß es so ist.

die unvermittelte Erkenntniß ist ihm versagt in Bezug auf eine höhere Welt.¹ <in diesem Verhältniß ist die letzte für den Menschen nur so weit möglich wirklich als sie durch die erste begründet wird.>²

Das gegenwärtige Buch wird daher nothwendig in zwei Abtheilungen zerfallen u. zwar so, daß die Geschichte der Natur die vorausgehende ist. Hier ist der eigentliche Punkt des Anstoßes aller bisherigen Wissenschaft. In dem bequemen Eigendünkel des Menschen, welcher <mehnt,> die für ihn in der Natur liegenden Mittelglieder übergehen und sich <unmittelbar> an die geistigen oder übersinnlichen Gegenstände mit allgemeinen, von aller Realität leeren Begriffen wagen zu können mehnt, liegt der Grund des geringen Erfolgs aller Metaphysik; <den sie endlich zum Bekenntniß ihrer gänzlichen Un-> wie umgekehrt in <dieser> der Gründung auf die Natur die wahre Kraft einer <höheren> ächten <Wissenschaft> Erkenntniß liegt.³ Ohne eine vorausgehende Geschichte der Natur bleibt der Mensch <fogar sich> selber ein <unauflösliches> Räthsel, ja gewissermaßen unzugänglich, wie vielmehr also jene höhere Welt, <in> die <mit der Na> keinen unmittelbaren Berührungspunkt mit der Erde als eben den Menschen zu haben scheint.⁴

Wer auch in Bezug auf die Natur steht ja der Mensch nicht im Mittelpunkt, u. nur von dem einen Theil <des Weltalls> aus, mit dem er in unmittelbarem Bezug steht, kann er hoffen zu einiger Erkenntniß von dem Ganzen zu gelangen. Einmal in dem Fall von unten anzufangen, u. nur in aufsteigender Methode zu <jenen> den fernern <Höhen sonst nur> geahndeten Höhen zu gelangen, kann der Mensch in der That

¹ Rb: <hieraus wird denn zur Genüge erhellen, warum dieses Buch in zwei Theile zerfallen muß u. warum die erste die Geschichte der Natur die erste vorausgehende ist.>

² Rb: <Aus diesem Grund wird das folgende Buch in zwei Abtheile zerfallen u. zwar so daß die Gesch. der Entwickl. der Natur die vorausgehende ist.>

³ Rb: <Über auch dieses gegenwärtige Leben des Menschen ist ja nicht auf einmal geworden was es ist. Eine undenkliche Vergangenheit liegt zwischen seinem gegenwärtigen Zustand, u. seinem ersten; u. dieser wieder setzt eine>

⁴ Rb: <Was aber auch weiter als zur Einleitung in das folgende dienen> <dieses alles ist auch alles, was in einer allgemein Einl. zu dem folg. Buch erinert werden konnte u. mußte.>

nicht tief genug anfangen, noch tief genug den Grund des kühnen Baues legen. <Eine> Die Geschichte der Erde ist für ihn der einzige Anfangspunkt einer Geschichte der Gegenwart.

Aber jedes Einzelne in der Schöpfung, auch die Erde hat wieder seine Zeiten, seine Vergangenheit, seine Gegenwart, u. seine Zukunft. Die Vergangenheit der Erde ist also nicht mit der allgemeinen Vergangenheit schon gegeben. Ihr besonderes Wesen u. Schicksal und dadurch auch das <Verhä> des Menschen zu begreifen, muß <also> daher die Geschichte auf die besondere Vergangenheit der Erde zurückgehen.

Alles in ihr weist auf eine solche zurück. In schreckliche Trümmer, Zeugen einer wilden Verwüstung, finden wir einen Theil <selbst> ihrer offenbar ältesten, <dauerndsten Nie->

(Ende von Bogen XXXII)

3. ANFANGSFRAGMENTE DES ZWEITEN BUCHES

Bogen Xa, Xa I, Xa II, Xa III

(Xa) Diese Persönlichkeit nicht ein anderes von dem ersten verschiedenen Wesen, sondern dasselbe Wesen nur in einer andern Persönlichkeit; daher beyde in einander u. in der <zweyten> anderen Persönlichkeit die<selben> nämlichen Principien nicht nur der Dualität nach, sondern auch numerisch dieselben sind, die in B waren, aber in anderem Verhältniß. B wird dadurch nicht vernichtet, oder absolut verdrängt; es wird nur als vergangen gesetzt in Bezug auf A, <als ver> in der Vergangenheit aber allerdings als wirkend ja selbst als das ewig Tragende jener höheren u. <anderen> letzten Einheit.

Mit dieser höheren Einheit beginnt die Zeit der Gegenwart u. weil <die Gegenwart überhaupt die Zeit> der Mittelpunkt aller Zeit die Gegenwart ist, die Zeit überhaupt. In jener höheren Einheit ist nun alles, was in der ersten war, aber entfaltet zu einem freyen Verhältniß. Frey <ist das> nenne ich das Verhältniß <schon> inwiefern hier eine wirkliche Zweyheit <ist, u. Persönliche> u. das Geistige nicht <bloß> mehr unter dem Natürlichen beschloßen sondern in wirklichem

freien Gegensatz mit ihm ist. Daher kann der hier <stattfindende> vorgehende Prozeß auch als <Prozeß> Scheidung vorgestellt werden nur nicht wie zwischen Elementen von zuvor gleicher Wirklichkeit. Die Scheidung ist vielmehr wie zwischen <dem> Einschließenden u. <dem> Eingeschlossenen, zwischen dem was sich <aus> von seiner Hülle trennt u. zwischen ebendieser Hülle. Eigentlich also besteht der ganze Prozeß nur in einer Erhöhung des Sehenden, das zuvor in bloßem Potenzzustand war, in's <Thätige> Wirkende <oder eigentlich> u. damit in's Geistige, wogegen dann von selbst das zuvor herrschende Princip, das Sehn, in die <bloße> Potentialität zurücktritt u. dem Geistigen unterworfen wird. Auch als Umkehrung der Pole, wenn uns dieser Ausdruck verstatet ist, ließe sich <wäre> darum dieser Prozeß ausdrücken, denn was zuvor Inneres, Verborgenes war, soll Äußeres werden, u. im Gegenteil was äußeres u. Offenbares war, in die Innerlichkeit zurückgehen. Und schon längst, wenn auch von den meisten ohne gehörigen Verstand, wurde ja <die Schöpfung erklärt als eine> gelehrt, wenn sich das Innere der Gottheit nach außen, <das Äußere also doch auch nach Innen> wende so entstehe dadurch die Welt.

Es ist bereits in dem ersten Buch erklärt worden, daß Natur u. Geisterwelt nur <zugleich> zumal, durch Einen und denselben Akt entstehen. <Dem gewöhnlichen Gang des Denkens gemäß, in welchem die herabsteigende> Da dem Menschen die herabsteigende Richtung überall bequemer als die aufsteigende scheint: so mußte unter den verschiedenen Vorstellungsarten der Schöpfung auch jene sehr allgemein verbreitete entstehen, der zufolge die Geisterwelt eher als die Natur war, u. diese aus jener, <durch> gleichsam <als ein gesunkenes durch> als Niederschlag <(per dejectionem) oder durch sein Herabsinken einst geschah> durch ein Herabsinken <in das Nichtsehende u. Kümmerliche erklärt wird> entstand, das verschiedene dann wieder auf verschiedene Art <begreiflich zu machen gesucht> zu erklären suchten. Aber ein solcher einseitiger Prozeß ist ganz gegen die Natur des Lebendigen. Wenn auch die gegenwärtige äußere Welt durch ein <wirkliches Erniedrig Herabsetzung> Niederwerfen <(per dejectionem) entstand, u. überhaupt ohne eine Katabole, <eine> d. h. ohne einen Prozeß, wodurch <etwas, das

zuvor selbst als> ein zuvor <höheres> dasehendes zum Grund gelegt oder gemacht wird, gar kein Anfang denkbar ist, <das griechische Wort, welches besonders die christlichen Schriften bei Gelegenheit der Schöpfung brauchen, vereint in der That diese verschiedenen Bedeutungen>: so muß doch dieser Zugrund-Legung <oder Ern> nothwendig eine Erhebung von der andern Seite entsprechen; <Erniedrigung> Ist keine Erhöhung ohne vorausgehende Erniedrigung denkbar, so kann auch keine Erniedrigung ohne mit ihr zugleich gesetzte Erhöhung gedacht werden. Jene ist die Bedingung von dieser, aber die Bedingung gesetzt ist auch unmittelbar das Bedingte gesetzt.

Wir werden daher mit Recht sagen, das Universum (worunter nicht bloß die äußere sondern auch die Geisterwelt verstanden wird) entspringe aus der anfänglichen Einheit durch eine gleichzeitige Erhöhung und Erniedrigung; durch die Erniedrigung des Sehns (die Herabsetzung zur ersten Potenz) entstehe die Natur, durch die Erhebung des Sehenden <in's Wirkende> ins thätlich-Sehende, Wirkende (oder zur zweiten Potenz) entstehe die Geisterwelt.

Daß die Natur wirklich nur durch diese Unterordnung unter die Geisterwelt diese ihre <Gestalt> uns sichtbare Gestalt erhalten, u. der ganze Naturprozeß selbst nur unter der Voraussetzung der Oberherrschaft des Geistigen denkbar sey; davon wird zwar die ganze Folge der Geschichte den Beweis enthalten; es läßt sich aber auch im allgemeinen hinlänglich darthun.

Daß die ganze Natur uns mehr als eine Vergangenheit, als ein Gewesenes, denn als ein Sehendes anspricht, <daß sie also eine geb> u. nur das aus ihr <Entst> erhobene <Sehende> Geistige u. nur so weit es dieß ist, als ein Sehendes erscheine, daß sie <über uns> überhaupt <als eine> das Ansehen einer <gebrochen u.> gebeugten u. gebrochenen Kraft <vorkomme> habe, muß jeder zugeben. Wissenschaftlicher aber erhellt es auf folgende Art.

Die Kraft der ersten Einheit, sagt man, erkenne sich selbst als vergangen in Bezug auf die höhere Persönlichkeit, u. trete so von selbst in die Vergangenheit zurück; von nun an ist sie <als Wirkendes oder Th> der Wirkung oder Thätigkeit nach Vergangenes, d. h. bloß noch Kraft

(Potenz), welches im Vorbegehen zu sagen die erste genügende Erklärung dieses von jeher mit Recht dunkel genannten Begriffs zu seyn scheint. <Daß> Dasselbe läßt sich nun auch umgekehrt ausdrücken. Als Vergangenes oder als bloße Kraft ist <jene erste Potenz> die anfängliche Macht allerdings noch wirkend, denn sonst sänte ja alles zurück; aber ihr <sein> Vergangenseyn als wirkendes hebt nicht ihre Gegenwartigkeit als Leidendes auf: als leidend also unthätig gewordenes ist sie nicht vergangen, sondern sieht noch immer in die Gegenwart herein, welches dann ebenfalls sich umkehren und so ausdrücken läßt: als gegenwärtig, oder sofern sie noch in die Gegenwart herein sieht <ist sie> kann sie bloß leidend, unthätig, nur als zurückgedrängtes, Überwältigtes erscheinen.

Dieses Leidende, als welches die dunkle Urkraft noch stehen bleibt, oder als welches sie noch in die Gegenwart hineintritt, ist nun nichts anderes als (was wir Leiblichkeit oder Materie nennen) die äußere Leiblichkeit oder die Materie, umgekehrt also auch die Materie nichts anderes als die noch der Gegenwart zugekehrte leidende Seite der als vergangen gesetzten Urkraft.

Da nun <die> das Eigenthümliche der äußeren Materie <nichts anderes> aber die leibliche Gestalt ist, so erhellt schon damit, daß der Prozeß der Schöpfung der äußeren Natur in nichts anderem, als in eben jenem Herabsehen des erst herrschenden Principis zu bloßer Potentialität besteht.

Wir wollen versuchen, das ganze Verhältniß durch ein Gleichniß anschaulich zu machen: Das Wasser ist an sich was das Feuer ist u. das Feuer was das Wasser ist. Das Feuer hört nicht auf in dem Wasser zu wirken, u. alles was das Wasser hat, das hat es von dem Feuer. Aber das Feuer als solches ist in dem Wasser nur als <das> kalt oder als Vergangenes wirksam, es ist das hinter dem Wasser stehende, zurückgetretene, verborgene und nur durch das Wasser, d. i. durch das leidende Element tritt das Feuer noch in die Gegenwart herein.

Das Zurücktreten des erst herrschenden contrahirenden Principis in die Vergangenheit stellt sich daher in Ansehung seiner als ein Materie-Werden dar, u. dieses u. kein anderer ist der Ursprung der Leiblichkeit.

Erklärt nicht diese Ansicht <zuerst> allein jenes <geheimnißvolle> mythische Wesen der Materie, <die> das in <Ihrer> feiner <reinen Wesentlichkeit> Lauterkeit, so oft es <sie> zur Gegenwart gebracht wird, als nichtsehendes erscheint, das sich <der Wirkung nach> (nur als vergang.) nicht erfassen läßt, u. so wie es faßlich wird oder Eigenschaften u. Form annimmt auch sogleich aufhört, rein u. wesentlich zu seyn? Begreifen sich nicht hiedurch allein jene tiefgegriffenen, aber wunderbarlich scheinenden Ausdrücke der Alten, <die> zu denen sie <ich> gleichsam hingezogen wurden, so oft sie das Wesen der Materie zu beschreiben versuchten?

(XaI) Wie oft haben uns die Beschreibungen angezogen, welche <besonders namentlich> die Platoniker u. <unter anderen> vorzüglich Plotinus von diesem räthselhaften Wesen der Materie entwerfen, ohne es <gehörig> darum erklären zu können. Denn weil dieser <Nachfolger des Platon> tiefinnige Geist bereits von der Platonischen Praeexistenz eines regellosen der Ordnung widerstrebenden Wesens abgekommen u. <ganz> bereits jene Richtung eingeschlagen hatte, wobei vorausgesetzt wird, daß alles vom Reinsten u. Vollkommensten angefangen habe; so blieb ihm für das Daseyn der Materie zuletzt keine andre Erklärung als die <da> einer allmäligen Abschwächung des Vollkommensten. Übrigens beschreibt er dieß Wesen <, das in> des Nichtsehenden unnachahmlich tief; wie wenn er sagt, die Materie fliehe den sie fassen wollenden u. wenn einer nicht fasse dann sey sie gewissermaßen gegenwärtig; der Verstand werde gleichsam ein anderer u. fast Nicht-Verstand wenn er sie betrachte, wie wenn das Auge aus dem Licht geht um die Finsterniß zu sehen u. sie nachher doch nicht sieht, indem sie so wenig zugleich mit dem Licht als ohne Licht gesehen werden kann; sie sey nichts als Mangel aller Eigenschaften, Maßlosigkeit wenn sie mit dem Maß, Formlosigkeit wenn sie mit der Form verglichen <u. die äußerste Bedürftigkeit> werde, unersättlich u. mit einem Wort die äußerste Bedürftigkeit, so daß <sie nicht> ihr der Mangel nicht zufällig, sondern wesentlich zu seyn scheine. Daher sie auch unter der Gestalt der Penia bey jenem Feste des Jupiter dargestellt sey, von welchem der Mythos der Diotima rede. Frey wir nicht in der Erinnerung,

so braucht sogar irgend ein Späterer (vielleicht ein Gnostiker) sogar den sonderbaren Ausdruck, die Materie sey eigentlich nicht, sondern ganz in der Welt des Nichtsehenden u. sehe nur neugierig über die Schranken hinein in die Welt des eigentlich Sehenden, wovon sie denn mancherley Bilder in sich empfangt.

Wie viel Wahrheit nun in all diesen Ausdrücken sey, wird der Verständige leicht von selbst beurtheilen (können).

⟨Diese Achtung der gegenwärtigen Natur durch Herabsetzung Erniedrigung oder Unterordnung als vergangen-Setzung der vorhergegangenen anfänglichen Einheit zeigt übrigens deutlich genug hinlänglich, daß in ganz⟩

⟨Ebendaraus aber, daß diese gegenwärtige Natur aus der vorhergegangenen Einheit nur durch eine Herabsetzung oder Unterordnung unter das Geistige ⟨ein Höheres⟩ entspringt, erhellt auch, wie wenig es nach dieser Ansicht unsre Meinung seyn kann, daß jener der⟩

⟨Ebendarum weil die gegenwärtige Natur nicht die der Schöpfung voraus⟩ ⟨Ebendarum, weil die gegenwärtige Natur aus der vorhergehenden Einheit nur in so fern entspringt, als diese in die Potentialität oder Vergangenheit zurückgesetzt wird⟩ ⟨Es erhellt aus dieser ganzen Darstellung von selbst, daß die gegenwärtige Natur nicht die der Schöpfung voraus⟩

Weil die ⟨gegenwärtige sichtbar⟩ Natur nicht das Reale oder das Seyn schlechthin, sondern das zur ersten Potenz herabgesetzte, dem Höheren unterworfenene Reale ist, so erhellt schon hieraus deutlich genug, daß jenes der Schöpfung vorausgehende ⟨Einheit⟩ Seyn nicht geradezu oder schlechtweg als Eines mit der gegenwärtigen Natur betrachtet werden kann; daß es also auch nicht umgekehrt die gegenwärtige ⟨leibliche oder äußere⟩ Natur seyn kann, die wir zu der uranfänglichen Hülle des Göttlichen machen. Denn ihre gegenwärtige Gestalt erhielt sie ⟨bloß nachdem⟩ eben dadurch daß sie aufhörte, Hülle des Wesens zu seyn. ⟨Es erhellt wie verläumberisch jene Angabe, daß Eine genau⟩ Eine anschaulichere Erkenntniß dieser vorweltlichen Einheit als ⟨wir im⟩ die unvollkommene, die wir im ersten Buch darzutun versucht haben, – und vielleicht daß wir selbst in dieser Beschreibung zu weit

gegangen ⟨sind läßt sich⟩ scheinen können – läßt sich ebendarum ⟨wohl⟩ nicht erwarten, weil sie ganz u. gar als vergangen ⟨, als nicht mehr sehend⟩ gesetzt ist u. nur ihre wirkliche Vergangenheit die Basis der Gegenwart seyn kann. Vielleicht ⟨sind⟩ ist es dieß natürliche Gefühl, das die meisten Menschen von allen Untersuchungen über den vorweltlichen Zustand zurückschreckt. Denn wenn auch dem Wissenschaftsuchenden freylich nichts versagt ist, so ist er doch gleichsam angewiesen sich mit der allgemeinen Erkenntniß desselben zu begnügen, indem man sagen könnte, Gott selbst gedenke jenes Zustandes nicht näher, u. ⟨wolle sehen⟩ bede ihn ⟨als⟩ zu durch Liebe u. wolle, daß er als ein ⟨völlig⟩ in der That vergangener angesehen werde; gleich wie in Ansehung des Menschen, wenn die höhere Persönlichkeit in ihm gegründet ist, des vorhergegangenen chaotischen Zustandes nicht mehr gedacht wird ⟨u. selbst⟩

Was sollen wir aber zu denen sagen, welche sogar vorgegeben, es werde dieser Ansicht zufolge die gegenwärtige Natur zu einem Theil der Gottheit oder doch zu Gott selbst gemacht, da doch selbst das anfängliche noch wirkende B nur als ein Princip erklärt werde, daß wie Gott selber nicht Gott ist, die sichtbare Natur nicht einmal das noch wirkende sondern das schon latent gewordene, in die Verborgenheit zurückgedrängte B ist? Oder was zu jenen, die in der Meinung, diese Ansicht der Welt erklären zu können, sogar bis zu dem Grad von Thorheit gegangen sind, zu sagen, die Materie sey Gott als vollendetes Objekt, oder wenn Gott ganz verwirklicht sey, so sey er Materie? Wahrlich nichts anderes, als daß wir von dem eigentlichen Sinn dieser Lehre nicht das geringste verstanden haben.

So wenig aber ⟨als⟩ die gegenwärtige Natur mit ⟨jener⟩ der vorweltlichen Einheit schlechtweg als Eines angesehen werden kann: so ⟨wenig ist es widersprechend⟩ gewiß ist es doch, daß ⟨mit dem einzi⟩ die sichtbare Natur eben jene der Schöpfung voran⟨gehende⟩gegangene Einheit ist mit dem Unterschied, daß ⟨sie⟩ das Princip, welches in dieser noch wirkend war, in jener ⟨be⟩untergeordnet u. in's Leidende, Potentielle zurückgedrängt ist. Denn wenn in der vorzeitlichen Einheit B das allein Wirkende war, ebendieses aber in der Gegenwart als vergangen gesetzt wird, so ist es eigentlich die ganze vorhergehende Ein-

heit, die als vergangen gesetzt wird; es geht keine Theilung vor, sondern die erste Einheit = B bleibt <mit dem wie> was sie zuvor war, mit dem einzigen schon bemerkten Unterschied, daß sie jetzt das in der Vergangenheit ist, was sie zuvor in der Gegenwart war. Denn allerdings <war> war auch das jetzt in's Geistige oder zur zweiten Potenz erhöhte A in der vorhergehenden Einheit; aber es war in ihr als wäre es nicht, oder im schlummernden Zustande; daher auch die <Erhöhung Aktual nunmehrige> Aktualisirung dieses A <nicht> oder seine Scheidung von B nicht als eine Trennung von diesem angesehen werden kann. Denn was in einem Andern ohne alle Wirkung war, läßt abgetrennt von ihm, dieses andre wie es war, als daselbe Ganze, wie z. B. der Leib des Menschen dadurch nichts verliert, daß der Geist, der zuvor im Physischen schlummerte, erweckt u. entfaltet wird. Eine eigentliche Veränderung, <oder eine oder> daß sie innerlich nicht mehr daselbe wäre wie zuvor, hätte sie nur dann erlitten, wenn das jetzt sich über sie erhebende Princip zuvor in ihr gewirkt hätte.

Die Natur, obgleich jetzt ein Gegensatz der Geisterwelt, war also doch in anderer Beziehung, (nämlich noch als wirkend gedacht) eher als diese; sie ist die wahre alte Zeit oder der alte Bund, und behält auch in der Gegenwart noch zu der Geisterwelt das Verhältnis des Vorherentstandenen, <der Unterlage oder ihrer nächsten unmittelbaren Vergangenheit> oder, bestimmter ausgedrückt, sie ist auch in der Gegenwart noch die Seite ihrer Vergangenheit; Die Gegenwart in der Gegenwart ist nun die Geisterwelt und was zu ihr gehört. Treu dem Geseß historischer <Entwicklung> Darstellung werden wir also auch <die Geschichte der vergangenen Entwicklungen der Natur unv> nicht zur Geschichte der Geisterwelt fortgehen können, bevor wir die Geschichte der Entwicklungen der Natur bis zu dem Punkt geführt haben, wo sie selbst in die Geisterwelt hinübertritt u. also <ganz in zur gegen> das Sehende in ihr ganz bis zur Gegenwart erhöht ist.

Die große Absicht der ganzen <Naturprozesses> Schöpfung ist nämlich nicht <die Reali> das Reale zu setzen, als welches durch die Vergangenheit schon gesetzt ist, sondern das Ideale, das Geistige zur Wirklichkeit zu erheben, u. zwar sowohl das Ideale oder Sehende an

sich, als das im Realen oder Sehn eingeschlossene Sehende. Denn da der höchste Endzweck des ganzen <Schöpfung> Prozesses der Gegenwart der ist, daß <die beiden> A u. B, die beiden Principien, die zuvor durch B vereinigt, auf eine blinde nothwendige u. bewußtlose Art Eines waren, auf eine freie u. bewußte Eins <sehen> werden, u. so weit erst <ihr> das bis dahin verborgene gemeinsame Wesen beider = X als Geist, als höchste Persönlichkeit realisiert sey: so ist, wie gezeigt worden, diese freie Einheit nur in so fern möglich, als <erstens> B dem A unterthan u. zwar, weil die Einheit eine freie sehn soll, freiwillig unterthan ist, u. < Sodann> aus dem anfänglich verschlossenen u. A einschließenden B ebendieses A erhoben, also äußeres offenes wird. Denn da im gleichen Verhältniß auch im Geistigen B immer mehr Inneres, A Äußeres u. Offenbares wird, so müssen ebendadurch die beiden Welten zusammenstießen, u. das <gemeinsame A> in jedem für sich frei gewordene A muß das Band der Entgegengesetzten werden.

(Xa II) Es befremde daher niemanden, noch werde es für eine bloße Zufälligkeit unsrer Methode gehalten, wenn wir auch hier, wie immer, die Geschichte der gegenwärtigen Zeit <mit> von der Geschichte der Natur anheben; <von der sichtbaren Welt wie an einer Leiter aufsteigend zu der unsichtbaren.> ja es wird uns sogar gestattet werden müssen, noch bestimmter <gemäß dem menschlichen Standpunkte> den ältesten Erzählungen gleich von der Geschichte der Erde anzufangen. Denn wenn einmal der von unten aufsteigende Gang der einzig <berichtigte der Bet> mögliche der Betrachtung ist, so kann der bestimmte Ausgangspunkt für uns <ziemlich> gleichgültig seyn, indem <jeder> sich von jedem Punkte des Umlaufes zum <bestimmten> Mittelpunkt gelangen läßt. Unser Standpunkt in der Schöpfung; aber gewährt <für jenen Gang scheint für die von unten aufsteigende Bildung> noch den <besonderen> Vortheil, daß <wir> die Erde <wirklich> unstreitig zu den äußersten Gliedern des großen Ganzen gehört, <zählen dürfen. Denn dem höherstehenden muß es schwerer seyn, das> welches gemeinlich als ein für den Menschen niedererschlagender Gedanke angesehen ist. Wir dagegen halten aus vielen Gründen eben dieß für einen hohen Vorzug des Menschen; auch darum schon, weil unfehlbar dasjenige Wesen

Schelling, Weltalter 21

⟨die größten⟩ am meisten begünstigt ist, das vor andern bestimmt ist, die äußersten Enden des Daseyns in sich zu vereinigen.

Die Erde gehört zu der untergeordneten Gattung der ⟨von Welten, die⟩ Planeten ⟨genannt werden, d. h. sie gehört derjenigen Seite des allgemeinen⟩ d. i. derjenigen Welten, in welchen das anfängliche dunkle Princip noch ⟨ganz⟩ in seiner größten Wirksamkeit ist. Unserem allgemeinen Grundsatz getreu werden wir behaupten, daß das jetzt planetarisch und untergeordnet erscheinende Ganze eher war als das höhere (die Sonne) dem es untergeordnet erscheint. Wir werden die ganzen jetzt ganz gesonderten u. unter sich gegliederten Welten als in ihrem Urzustande als Ein ungetrenntes u. ungegliedertes Ganzes denken müssen, das in sich ⟨alle jene Prozesse⟩ erst ⟨allmählig⟩ durch eine freie ⟨wirkende⟩ innre Regung zu seinem gegenwärtigen Stand entwickelt. Weit entfernt, daß die Planeten Kinder der Sonne wären, die sie erzeugt oder die in der Urzeit von ihr abgefallen, ⟨werden wir um⟩ ist umgekehrt die Sonne viel mehr eine Ausgeburt des ⟨jetzt plane⟩ anfänglich dunklen, unentfalteten Ganzen, das lange in sich selbst zwiespaltig u. nach Ordnung u. Gliederung ringend endlich durch seine Sehnsucht das Licht gebahr oder wenigstens jenen ersten Punkt, durch welchen das höhere Wesen, dessen Natur Licht, Liebe u. Güte ist, hereinscheint in ⟨alle jene⟩ die Dunkelheit. Die Beschreibung des Zustandes, in welchem das Urwesen sich befand, ehe es sich den Sohn (seine Sonne) zeugte, ist unmittelbar überzutragen auf den Urzustand des jetzt planetarischen Ganzen. Auch in ihm lag ein verborgenes Wesen, das zur Verwirklichung strebte; auch in ihm erwachte der Widerstreit; jener Wechsel von Expansion und Contraction u. mit ihm die Umlaufsbewegung im Ganzen u. im Einzelnen, durch welche die in ihm schon ... der Anlage u. Möglichkeit nach vorhandenen Theile das selbständige geschiedene Leben suchten, ohne es doch auf eine bleibende Art erlangen zu können. Denn indem das behähende expansive Princip nach außen u. in die Höhe strebte, das verneinende oder zusammenziehende aber es immer wieder zurückzog in die Tiefe, so mußte dadurch ⟨zulezt⟩ eine Zirkularbewegung bis in die kleinsten Theile entstehen, wodurch sich gleiches zu gleichem gesellte, ungleiches von Ungleichem ⟨gestellt⟩

abgestoßen wurde. Da aber im Ganzen u. in allen Theilen nur die Abndung der höheren Einheit ⟨war⟩, diese selbst aber noch keineswegs gegenwärtig war, so konnte auch ⟨keine bleibende Gestalt des⟩ das Ganze keine bleibende Gestalt gewinnen; ⟨indem aus jeder⟩ denn lag auch der Möglichkeit nach schon der künftige Organismus ⟨des Ganzen⟩ in dem ⟨anfänglichen Ganzen⟩ unentfalteten Ganzen, so fehlte doch die bestätigende, behähende Einheit, dadurch es erst zur Wirklichkeit erhoben werden konnte.

Als nach langen Zeiten vergeblichen Ringens endlich das Licht geböhren war, u. im großen Ganzen die Stunde der Geburt dieses einzelnen Ganzen schlug, da trat ⟨vor⟩ zwar die dunkle Urkraft vor dem höheren Wesen in die Vergangenheit zurück, ⟨nicht⟩ aber als vergangen wirkte sie noch immer fort, u. blieb das Tragende u. die Unterlage ⟨des höh⟩ der höheren Kraft. Daher auch nach eingetretener ⟨Einheit⟩ höheren Einheit jenes Rad des anfänglichen Umlaufs in den ⟨jetzt als⟩ Planeten stehen blieb, nur daß von nun an die anziehende Kraft zur bloß tragenden wurde, u. ⟨Ruhe, Gesetze u. Regelmäßigkeit⟩ die anfängliche wilde u. regellose Bewegung dadurch ⟨daß die richtig⟩ gemäßigt u. geordnet wurde, daß beyde Kräfte in ihr angemessenes Verhältnis gesetzt wurden. Denn die gänzliche Vernichtung oder absolute Befreyung von der verneinenden Kraft könnte auch die ausbreitende selbst nicht wollen. Wäre nicht eine Kraft, die sie zurückhielte, so würde sie sich ganz mit dem vereinigen, wozu sie die größte Sehnsucht hat, u. ebendamit selbst in dem Höheren untergehen. Aber immer zurückgehalten u. immer wieder hingezogen empfindet sie in eben diesem fortdauernden Wechsel von Entfernung u. Annäherung die Wonne des Einsseyns, ohne die Selbstheit zu verlieren.

Und hier sey denn zuerst kräftig widersprochen dem schon Jahrhunderte geltenden Irrtum, dem ⟨auch⟩ wir leider zu lange nachgegeben, ⟨daß obgleich schon längst⟩ ⟨da wir in unserern übrigen Ansichten der⟩ daß die Schwere Eine u. dieselbe ⟨diejenige⟩ jene Kraft sey, durch welche die Erde u. die andern Planeten gegen die Sonne gezogen werden. ⟨Schon vor⟩ Schon längst enthielt die ⟨richtige⟩ unbestreitbare Ansicht daß die Schwere das selbstische Princip der Körper

sey, den <offenbaren> deutlichen Widerspruch gegen <diese> jene Meinung. Denn das Streben der Erde gegen <die> ihr Höheres, die Sonne, ist ohne Zweifel ein <dem Selbst> ihrem In-sich-seyn entgegengesetztes, ein höheres geistigeres Streben. Es ist falsch, obgleich tausendmal wiederholt, daß es eine u. die nämliche Kraft ist, welche den fallenden Körper gegen die Erde treibt u. die Erde gegen die Sonne zieht; u. dieser bewunderte Newtonische Einfall <muß nach der höheren Ansicht> wird endlich in die Klasse bloßer Einfälle verwiesen werden, wohin er von Anfang gehörte. <Alles> Es verhält sich nämlich hier alles gerade umgekehrt. <Oben> Das, was Newton als Centripetalkraft vorgab, die Schwere – ebendiese ist die Centrifuganz des Körpers, die Kraft in sich selbst, u. also vom Centrum entfernt zu seyn. Daß diese Ansicht der Schwere <die> allein <richtig> die wahre seyn könne, <läßt sich da> wollen wir <im gegenwärtigen Zusammenhang, da wir uns> für den gegenwärtigen Zusammenhang nur durch einige der <hauptsächlichen> einleuchtendsten Gründe darthun.

Die erste Kraft eines Wesens u. so auch die der Natur ist die Kraft des In-sich-selbst-Sehns, des auf-sich-selber-Beruhens. Sehen wir eine solche Kraft nicht zuvor <auch> in Ansehung des Urwesens voraus, so <würden wir es als in dem ein> würde es. <für uns, da es von> unfähig durch <irgend> etwas <nichts> außer sich <ihm> begründet zu seyn, <kann,> völlig im Leeren schweben. <Es selbst erschein> Es ist sich selbst Grund der Existenz, sich selbst genug, u. ruht allein auf sich selber. <Es ist die Kraft, welche unter dem Namen der Weisheit dem Urwesen insbesondere zu> Wäre nicht aber auch in jedem andern Wesen eine solche Kraft in sich zu seyn u. auf sich selbst zu beruhen, so fiel alle Individualität u. Eigentümlichkeit hinweg. <das u.> die Selbstständigkeit, d. h. die Kraft auf sich selbst zu stehen, von sich selbst gehalten zu seyn ist das Erste nicht nur im Urwesen, sondern schlechthin in jedem Wesen, dem ein besonderes eigentümliches Daseyn zukommt.

Nähmen wir das Gegentheil hievon an, wie es bisher angenommen worden, so würde jeder Körper von der Erde z. B. von Natur unselbstständig seyn; er hätte den Grund seiner Ständigkeit, seines Beruhens außer sich; man hat diesen in der ganzen Erde gesucht, u. <die

Schwere eben als> das Schwerseyn des einzelnen Körpers gegen dieselbe eben als den Ausdruck dieser seiner gänzlichen Unselbstständigkeit angesehen. <Wird er nun also> Findet nun der Körper in der Erde sein Centrum, worauf beruht diese? Auch hier ist die Antwort bereit. Sie hat keine Kraft in sich zu seyn, sie ist in einem höheren Centrum der Sonne. Aber aus dem gleichen Grunde hat ja auch diese keine Kraft auf sich selbst zu beruhen; die <gewöhnliche Lehre> gemeine Lehre findet sich dadurch in keine Verlegenheit gesetzt; denn da der Himmel unermesslich genug ist, so findet sich ja leicht auch für diese Sonne u. für die tausend mal tausend Sonnen außer ihr wieder eine Centralsonne, gegen welche sie schwer u. von der sie gehalten sind; u. so geht es dann, wie nach dem besonders von Kant u. Lambert ausgesprochenen Newtonischen Gravitationsystem allgemein angenommen ist, in's Unendliche fort; denn wo man stillstände, müßte entweder ein Unselbständiges als letztes angenommen oder vielm. ein wahrhaft Selbständiges angenommen werden; jenes aber widerstreitet allen vernünftigen, dieses den angenommenen Begriffen. Schon dieß <Eine>, daß das Newtonische Gravitationsystem in jene Leere eingebildete Unendlichkeit hinausführt, u. das, was <für uns> wir in der Gegenwart verlangen, auf die lange Reise eines Fortgangs in's Endlose hinaus schiebt, ist <für jeden> Beweis genug, daß <jene ganze> diese Theorie auf einem durchaus falschen Grunde beruht. Denn nimmer kann wahr seyn, was auf den Begriff <der> jener falschen Unendlichkeit führt.

(XaIII) Wollen wir diese nothwendige Folge vermeiden, so müssen wir <unserem> dem ganzen Sonnensystem <Planetensystem>, aber aus dem gleichen Grunde jedem einzelnen Planeten, ja aber zuletzt jedem einzelnen Körper die Kraft zugestehen, in sich selbst zu seyn, u. zu diesem Daseyn <nichts außer sich zu> keines andern außer sich zu bedürfen.

Die Schwere und nichts anderes ist diese Kraft des In-sich-sehns. Der Körper, der gegen die Erde fällt, fällt nicht weil er von ihr gezogen ist, sondern weil <in ihm> er in sich daselbe ist, was die ganze Erde ist, nämlich ebenfalls ein selbständiges, u. weil er <den nämlichen Ort also den nämlichen Ort oder Mitt> sich selber an den Ort <der Erde> zu setzen

sucht, <an> den <ich> die Erde ebenfalls vermöge <einer eigenen der nämlichen> einer einwohnenden, eigentümlichen Kraft behauptet. <Ein fallender> Der Körper fällt nur, oder übt auf unten stehende Körper einen Druck aus, weil er nicht an dem Ort ist, den er <vermöge seiner der ihm einwohnenden Kraft (u. Selbstständigkeit)> behaupten möchte, <weil er nicht selber im Mittelpunkt ist,> u. würde außer diesem <fallenden> Einen Körper die ganze übrige Erde vernichtet, so würde er, ohne <bies> von der <nicht mehr sehenden> Erde gezogen zu werden, gegen den nämlichen <Punkt> Ort sich senken u. den <Ort> Punkt <behaupten> durch eigene Kraft behaupten, den er jetzt fallend sucht. Es geht nichts von der Erde über in den Körper, u. von dem Körper in die Erde, sondern der Körper als ein Theil der Erde, u. in so fern als Erde im Kleinen, thut dasselbe in sich, was die Erde im Großen auch thut; sie selbst und jeder Theil sucht auf gleiche Weise den <ihrer Eigentümlichkeit angemessenen> ihm eigenen Ort einzunehmen, denn da die Kraft der Selbstheit, ihre Natur eine zusammenziehende, einschränkende Kraft und somit der Gegensatz alles Raumes ist, so strebt sie, dennoch expandirt oder zur Expansion bestimmt, den Raum aufzuheben, u. <schafft> . . . durch eben dieses Streben den Ort, d. h. die Bestimmung <, die> oder Einschränkung des Raumes; <u. ihre Ort-behau> Also kann sich die Kraft des In-sich-sehns in den Körpern nicht anders ausdrücken, <als durch den> <als Ort-behauptende Kraft> als durch das Streben ihren Ort zu behaupten.¹

Die Schwere ist nichts anderes als die Ort-behauptende Kraft der Körper. Jedes Wesen gravitirt ursprünglich bloß in sich selbst gegen sich selbst u. in sich selbst, nicht gegen oder in ein anderes das außer ihm ist. Wäre es sich selbst überlassen, so fiel es – nicht gegen ein äußeres sondern – in sich selbst hinein, d. h. verschlöße sich völlig für alles äußere. <Gener Urzust> Eine solche Gravitation in sich selbst war der erste Zustand <der Vorgang> des Urwesens, den wir im vorhergehenden Buch zu beschreiben gesucht haben; u. ebendieser ist der erste u. anfängliche Zustand jedes Wesens.

¹ Rb: Entstehung des Raumes erste Wie es unmögl. ist, ohne trag. Kraft,

Wenn also die Schwere in Ansehung der Erde die Kraft ist, wodurch sie, weit entfernt gegen die Sonne gezogen zu werden, vielmehr ihren eigenen Ort im Weltganzen behauptet; so ist offenbar, daß <der Trieb der Erde gegen die Sonne oder ihre Centripetanz> sie vielmehr die Centrifugalkraft der Erde in Bezug auf die Sonne u. ihre Centripetalkraft in Bezug auf sich selbst ist, oder umgekehrt, <offenbar> u. es erhellt, daß auch darinn wie in andrem der herrliche Keppler, <weit wahrer> dem bekanntlich bey Gelegenheit der Ebbe u. Fluth der Gedanke von einer Attraction auch einmal durch den Kopf gegangen war ohne ihm nachher weiter zu nachzuhängen, weit wahrer u. vortrefflicher <geurtheilt als Newton> als Newton geahndet, indem er den Zug der Erde gegen die Sonne als einen Zug der Liebe, der Sehnsucht, der Sympathie, u. mit einem Wort als eine weit höhere, geistigere Erscheinung ansah.

Es wird immer merkwürdig bleiben, u. <zeigt die hohe> zeigt die große geschichtliche Bedeutung Newtons, daß er gerade <biesen> zwey großen ja vielleicht einzigen Principien der Natur, der Schwere u. dem Licht, vorzugsweise seine Gedanken zuwenden u. in Ansehung beyder diejenigen <Ansichten> Anschauungen einführen mußte, welche den Tod <aller ächten Naturansicht>, die in <allen> den bisher geltenden Naturansichten herrschend war, eigentlich herbeiführten. Als ob <nicht auch hierin> alles so hätte sehn müssen, hat Newton das Licht zu tief herabgezogen, die Schwere zu hoch erhoben, jenes zu körperlich, diese zu geistig genommen. <Denn wenn es> Durch <die besondere Ansicht> seine Theorie der Gravitation insbesondere mußte <Newton> die wahre eigentliche Richtung alles Lebens gänzlich verkehrt werden. Es streitet gegen alles Gefühl, das was der Mensch einmal nicht umhin kann als das Obere u. Höhere anzusehen, <die Sonne> als das Untere betrachten <zu müssen,> u. selbst an jener <Folge> Leiter immer höherer Sonnen, die nach Newton angelegt wurde, nicht hinauf sondern im eigentlichen Sinn herabsteigen zu müssen. <Alles> Die Richtung alles Lebens geht von Natur nach oben, die Richtung alles Todes nach unten. Bey Newton ist es umgekehrt. Die Kraft, welche nach dem trachtet was unten ist, ist ihm die Kraft die uns nach oben gegen das Licht u. die

Sonne zieht; bey ihm gibt es eigentlich gar kein Oben, oder vielmehr das Geringere ist <bey> nach ihm das Obere, das Vollkommnere das Untere; alles in der Natur strebt <nach unten> abwärts, es gibt für ihn nur eine Richtung nach unten, keine nach oben. Ist es zu verwundern, wenn nach dieser gänzlichen <Verrückung> Desorientirung der Wissenschaft alles andre im gleichen Verhältniß verkehrt wurde.

Nachdem Newton diejenige Kraft, welche die Planeten <von> an ihrem Ort also in der Entfernung von der Sonne hält zur Centripetalen erhoben hatte, so bedurfte er zur Erklärung der Centrifuganz einer andern Ursache: es ist bekannt, worinn er diese suchte. <Allein aus zwey gleichartigen Kräften Es läßt sich aber sehr leicht zeigen, daß die Construction des> Es muß aber jedem mit den <bekanntem> gewöhnlichen Formeln Bekanntem eigentlich von selbst einleuchten, daß die Construction des Umlaufs aus zwey <rein> mechanischen also sich dem Wesen nach völlig gleichen bloß der Richtung nach verschiedenen Kräften nur durch jene <mathematisch> analytische Sophistik herausgebracht werden kann, die Newton in die Mathematik eingeführt hat. Eine <wahre> reelle, all verständliche Construction ist nicht möglich ohne verschiedenartige Kräfte, d. i. ohne eine Kraft, die sich zu der andern als Vorausgehende, Tragende, Untergeordnete verhält, u. eine andre, von ihr völlig verschiedene, die sich zu ihr als ihre höhere Potenz verhält. Die tragende Kraft ist keine andre, als eben die Ortbehauptende Kraft oder die Schwere, die mit der anderen nicht gleichartig, sondern in Bezug auf sie nur Grund, untergeordnetes, vergangenes ist.¹ Diese zieht die Erde nach unten in die Tiefe, d. h. in sich selbst zurück, ähnlich jener Kraft im Menschen, die ihn <zulezt aller> der Erhebung unfähig macht u. deren Wirkung bey mangelnder Gegenwirkung endlich die äußerste Versunkenheit ist. Vermöge derselben behauptet die Erde ihren Ort im Weltganzen, aus dem sie zwar durch die höhere Kraft immer, aber doch nur bis zu gewissen Gränzen hinausgeführt wird, eine Ansicht, die sich schon in der Bemerkung aufdringen muß, daß gerade die Sterne <vom geringsten eigentlichen Inhalt oder> in welchen die

¹ *Ab:* Wie der Mensch erst frey ist, wenn er d. richt. Grund gelegt hat in d. Wiss. u. im

eigentliche Kraft der Körperlichkeit entweder <schon> schwächer oder schon <bedeutend> in höherem Grade überwunden ist, am wenigsten streng ihren Ort behaupten, <u. die Kometen> daß den Kometen sogar gestattet zu seyn scheint, aus einem Sternsystem in das andre hinüber zu schweifen. Denn wie die körperlich machende Kraft sich eigentlich <in der> durch die Einschränkung auf den Ort ausdrückt, so ist das Wesen des Geistes, der von der dieser <einschränkenden> Kraft ganz befreit ist, eben dieß, unbeschränkt durch Ort u. Raum zu seyn. Die eigentliche Ursache des Umlaufs kann daher, weil sie <allein> von <dem, was> der bloß den Grund zu ihm hergebenden Kraft <als ihre höhere Potenz> nicht bloß der Wirkung sondern auch der Art oder Potenz nach verschieden seyn muß, nur eine lebendige oder im eigentlichen Verstande geistige Thätigkeit seyn.¹ Umlauf kann wie gesagt nicht aus zwey der Art nach gleichen, u. nur durch die Richtung entgegengesetzten Kräften erklärt werden; eine wirkliche Zweyheit wird dazu erfordert, die sich <nicht ohne> nur bey wesentlich entgegengesetzten Kräften findet, wovon die eine an sich verneinend, die andre an sich bejahend, eine die vorausgehende, die andre die folgende, jene erste, diese zweyte Potenz ist. Da <wir> nun die erste beziehungsweise als körperliche Kraft anzusehen <dürfen werden kann> ist, so kann die zweyte nur geistiger Art seyn, weil nur das Geistige sich als höhere Potenz des körperlichen verhalten kann. Dieser Begriff des andern

¹ *Ab:* Die eigentliche Ursache, das Seyende Bejahende des Umlaufs, ist eine lebendige Thätigkeit, welcher die erste <überall> nur als Einschränkung dient; u. im höchsten Ausdruck <können wir diese geistige Thätigkeit Streben> nicht wohl anders als <durch> Liebe <ausdrücken> genannt werden kann. Wird aber, wie es sich gebührt, der bestimmtere symbolische Ausdruck für dieselbe gesucht, so bietet sich einzuweilen, bis <sieh> unsre Begriffe von jener eigentümlichen Wirkungsart die überall das Höhere, Geistige auf das Untergeordnete ausübt, <mehr bestimmt haben d. h.> mit <unserer> Erfahrung bestimmter u. entschiedner geworden, kein schicklicheres Analogon als das der elektrischen Thätigkeit an. Allein die richtige Anwendung wurde immer entweder durch den falschen Begriff der Schwere oder dadurch verhindert, daß man sie ganz auszuschließen suchte. <u. den Um> Denn wenn es auch an dem ist, wie wohl nicht geläugnet werden kann, daß die Erde schon von

Principis würde sich auch schon daraus beflätigen, daß es einer Sucht oder Begierde gleich <als worinn alles geistige Wesen besteht> <im Verhältniß durch die> in der Befriedigung <an Energie verliert> nur zu erlöschten, in <und mit> der Nichtbefriedigung <sich aber> kräftiger <zeigt; also in dem allen> zu erwachen scheint; wovon alsdann allein <seine> die alternirende Wirkung <mit dem ersten Princip entsteht, das> in beyden Principien während eines [Umlaufs entsteht.]

Ende des Bogens

4. ENTWURF ZUR FORTSETZUNG DES GESPRÄCHS „CLARA“

Bogen XXXI (Anfang des 4. Gespräches)

Der Frühling

O Frühling, Zeit der Sehnjucht, mit welcher Lebenslust erfüllst du das Herz! Uns zieht nach einer Seite das Geisterreich zu sich, indem wir fühlen, daß nur in jener höchsten Innigkeit des Lebens die wahre Seligkeit bestehen kann; von der andern ruft Natur mit tausendfältigem Zauber Herz und Sinne zurück in das äußere Leben. Ist es nicht hart, daß weder Inneres noch Äußeres allein uns genügt, und daß doch so wenige fähig sind, beydes in sich zu vereinigen! Im Grunde ist es doch nur Ein und das nämliche Leben, unter verschiedenen Formen. Warum können diese beyden Formen nicht zumal, und Ein ungetheiltes Leben gleich von Anfang unser Doss sehn? Ihr sagt, daß durch die eigne Schuld des Menschen beyde getrennt worden sind und ich muß es wohl glauben, weil ich keinen andern Erklärungsgrund sehe. Aber werden beyde auch niemals zugleich sehn? Sind sie auf ewig getrennt? Kommt nie die Zeit, wo das Innere ganz verkörpert ins Äußere, das Äußere völlig verklärt ins Innere, beyde zusammen nur Ein unzerstörliches Leben darstellen werden? (. . . wo das Äußere ganz vom Inneren durchdrungen und das Innere <erfüllt> die Seele des Äußern sehn wird?)

Oder wird einst in der jetzigen Natur alles durch drey Stufen vollendet <werden>? Geht nicht die erste Kraft der Natur <für sich allein

nur auf> bloß auf das einzelne, <u. sich gegenseitig ausschließend> egoistische Bestehen der Dinge, und wirkt ihr nicht von Anbeginn eine andre entgegen, die auf die Vergeistigung, auf die Innigkeit und Einheit ihres Sehns hinwirkt strebt?; bis auf der höheren Stufe beyde Kräfte in Einem und demselben Wesen versöhnt hervortreten und ein organisches, stets bewegliches, allem offenes und doch für sich bestehendes Leben hervortritt? Sind nicht dieselben Kräfte, welche in den unorganischen Wesen sich noch getrennt und im Widerstreit, in den organischen vereinigt und im Einklang zeigen, sind es nicht dieselben, in einem höheren Sinn, die den Widerstreit des jetzigen Lebens unterhalten, und stehen wir nicht in diesem Betracht recht eigentlich auf der ersten Lebensstufe? Siegt nicht die vergeistigende Kraft im Tod, und werden wir nicht dadurch auf eine höhere Stufe oder Potenz gesetzt?

Aber kommt in jenem großen Gange der Natur nie die eigentlich organische Stufe, die sie doch in dem kleinen Kreis des niedrigen Lebens erreicht? Sollten nicht eben dieselben drey Stufen oder Potenzen, die wir hier gewissermaßen zugleich und nebeneinander erblicken, auch im <Großen und Ganzen> nach einander auftreten sich zeigen, und dieselbe Stufenfolge in der Zeit sehn, die wir hier im Raume wahrnehmen? Und was wäre denn auch jene dreifache Verbindung von Seele Leib und Geist, oder wie wäre eine Vollendung, wenn, <wie behauptet worden, hier,> im jetzigen Leben, das Leibliche <herrschend wäre u.> Geist und Seele gleichsam gefangen hielte; im Zustand nach dem Tode der Geist frey würde; die Seele aber nie in ihr wahres Wesen sich erhöhe? Denn alsdann erst herrschte die Seele, wenn die hier noch streitenden Kräfte, wenn Geist und Leib völlig versöhnt, Formen wären Eines und des nämlichen ungetheilten <u. darum auch wahrhaft vollkommenen seligen> Lebens. Seligkeit ist Freyheit und Herrschaft der Seele. Unmöglich kann der Zustand schon die volle Seligkeit sehn, wo die Seele dem Geist untergeordnet, und der Leib von seinem Gegentheil verschlungen ist. Unmöglich ist es, zu glauben, daß diese ganze körperliche Natur aus dem Nichts gezogen worden sey, um einst auf ewig ins Nichts zurückzugehen, und daß nur das geistige Leben ewig dauernd sey. Leiblichkeit ist nicht Unvollkommenheit, sondern wenn der Leib

von der Seele durchdrungen ist die Fülle der Vollkommenheit. Unserm Herzen genügt das bloße Geistesleben nicht. Es ist etwas in uns, das nach wesentlicher Realität verlangt; unsre Gedanken stehen nur bey der letzten Einheit still; dem getrennten Leben muß das vereinigte folgen. Die letzte Ruhe der Seele findet sich nur in der vollendeten Außerlichkeit, und wie der Künstler nicht ruht im Gedanken seines Werkes, sondern nur in der körperlichen Darstellung, und jeder von einem Ideal Entbrannte es in leiblich-sichtbarlicher Gestalt offenbaren oder finden will: so ist das Ziel aller Sehnsucht das vollkommene Leibliche als Abglanz und Gegenbild des vollkommenen Geistigen.

So ohngefähr rebete Clara uns an, als wir in den ersten Tagen des Frühlings (den Berg bestigen hatten) auf dem Berg waren, von wo sie in das geliebte Land der Heimath blicken konnte. Die weite Ebene war in ein Meer von Blüten und Licht verwandelt; alles schwamm in neuer Luft und Entzücken; es war einer jener Augenblicke, wo wir von der Allmacht des Lebens in der Natur ergriffen eine ewige Gegenwart zu genießen scheinen, wo es ist, als könnte uns kein Leid anwehen.

Wundert euch nicht, fuhr sie fort, als wir eine Weile noch schwiegen, über die plötzliche Rede. Wir haben oft und viel über die zukünftigen Dinge geredet, aber ich ruhte nicht, bis ich in Gedanken an das Ziel aller Zeiten gedrungen war. Der Frühling hat in mir diese Blüthe der Gedanken und der Hoffnung hervorgerufen. Es ist mir wieder recht innig klar geworden und ans Herz gedrungen, daß wir Kinder der Natur sind; daß wir unsrer ersten Geburt nach zu ihr gehören, und uns nie ganz von ihr lossagen können; daß wenn sie nicht zu Gott gehört, auch wir nicht zu ihm gehören können, und wenn sie nicht Eins werden kann mit Gott, auch unsere Vereinigung mit ihm entweder unvollkommen oder gar unmöglich seyn muß. Ja, nicht wir allein, die ganze Natur sehnt sich in Gott, von dem sie anfänglich genommen ist.

Zwar ist sie jetzt dem Gesetz der Außerlichkeit unterthan, und auch sie, wie alles was in ihr lebt, muß die beyden Lebensformen nacheinander durchlaufen, die sie, ihrem Schicksal gemäß, nicht gleich ver-

einigen konnte. Auch dieser feste Bau der Welt wird sich einst auflösen ins Geistige; aber nur diese äußere Form zerfällt, die innre Kraft und Wesenheit besteht, um in neuer Beklärung offenbar zu werden. Das göttliche Feuer, das jetzt in ihr verschlossen ruht, wird einst die Oberhand gewinnen und dann alles was in sie bloß durch die Gewalt der äußerlichen Zurückdrängung des wahren Innerlichen eingeführt worden, verzehren; dann wird sie in ihren anfänglichen Zustand wiederkehrend nicht mehr das eigenmächtige Werk sehn, das die göttlichen Kräfte in sich gleichsam als Gefangene zurückhält, und freiwillig wird das Geistige und Göttliche in dem geläuterten Wesen sich wieder vereinigen.

Ich rede davon als eine die nur ahndet aber keine Erkenntniß hat. Auch hier werden wir, um jene Erhöhung und Vervollkommnung der Materie zu begreifen, von dem Zustand ihrer jetzigen Erniedrigung und Unvollkommenheit ausgehen (müssen). Wir werden diejenigen Eigenschaften betrachten müssen, durch die sie uns jetzt dem Geistigen entgegengesetzt scheint und wirklich entgegengesetzt ist, um diejenigen zu begreifen, durch welche sie einst mit dem Geistigen Ein Wesen sein wird.

Notizen auf der Rückseite:

1. Realität der Geisterwelt (der Vergangenheit)
2. Vollkommene Menschlichkeit der Geister.
3. Mannigfaltigkeit. Ihre Vorstellungen.
 - I. Die Clairvoyance im Allgemeinen
 - II. Im Besonderen, worin sie besteht
 - a) Gegensatz der Wissenschaft; alles unmittelbar, nichts mittelbar; vielleicht etwas von der Stufenfolge der Wissenschaften unter sich. Alles in unmittelbarem Gefühl.
 - b) Ohne Kampf – Die lange Ruhe; auch die Sünde hinweg.
 - c) Keine Erinnerung der Dinge als abwesend. Keine Vergangenheit.
 - d) Innigkeit der Gemeinschaft aus dem letzten Theil.
 - III. Ob der Zustand der Cl. auch anwendbar auf die Verdammung und ob kein Zwischenzustand von Seligkeit und Unseligkeit?
 - IV. Über das Wo?

VERGLEICH DER DREI DRUCKE

Die Zahlen des III. Druckes sind die Seitenzahlen in Band VIII der sämtlichen Werke, die Zahlen des I. und II. Druckes die (hier in der Buchmitte geführten) Seitenzahlen der Originaldrucke.

| DRUCK II | DRUCK III | DRUCK I | DRUCK II | DRUCK III | DRUCK I |
|----------|--------------|---------|----------|--------------|---------|
| | Einleitung | | | | |
| 3-20 | 192-206 | 3-16 | 75 | 282 | 57 |
| 23 | 259 | 20-21 | 76 | 286 | |
| | | | 79 | | 79 |
| | Erster Teil | | 79 | 286 | 84 |
| | | | 80 | 286 | 80 |
| 30-31 | 219 | | 80-81 | 282 | |
| 37-42 | 213-214 | 50-52 | 82 | 283 | 59 |
| 47 | 234 | 26 | 83 | 284 | 60 |
| 48 | 235 | 27 | 84-85 | 284 | 60 |
| 49 | 235 | 28 | | | |
| 50 | 236 | 29 | | | |
| 51 | 238-239 | | | | |
| 51 | | 26 | | | |
| | Zweiter Teil | | | Vierter Teil | |
| | | | 89-90 | 289 | |
| 51 | | 30 | 92 | 291 | |
| 53 | | 30 | 94 | 292 | |
| 56 | | 31 | 93 | 284 | |
| 59 | 244 | | 99-100 | 289-290 | |
| | 210 | 34 | 97 | 294 | |
| 61 | 211 | | 98-99 | 295 | |
| 62-64 | 221-223 | 36-37 | 103 | 295 | |
| 65 | 222-223 | 38 | | 326 | 157 |
| 66 | | 39 | | 327 | 70-71 |
| | | | | 335-336 | 72-73 |
| | | | | 338 | 77-78 |
| | | | | 339 | 77 |
| | Dritter Teil | | | | |
| | | | | Schluß | |
| | 213-214 | 50-52 | | 340 | 81-82 |
| 68-69 | 226 | | | 344 | 89-90 |
| 104-106 | 296 | 55 | | 342 | 92-94 |
| 99 | 289 | 56 | | | |