

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling von

Philosophische Briefe über Dogmaticismus und Kriticismus

[Erscheinungsort nicht ermittelbar]: [Verlag nicht ermittelbar], [1800?]

<http://purl.uni-rostock.de/rosdok/ppn889299498>

Druck Freier  Zugang



1785

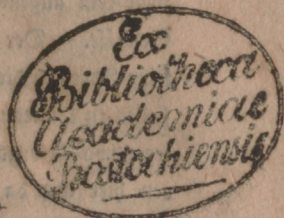
91p

Andhof.

Jena. 1800.

Ed- 3324

Jan 15.



F. M. J. Tschilling.

Philosophische Briefe
über
Dogmatismus und Kriticismus.

Vorerinnerung.

Mehrere Phänomene haben den Verf. dieser Briefe überzeugt, daß die Gränzen, welche die Kritik der reinen Vernunft zwischen Dogmatismus und Kriticismus gezogen hat, für viele Freunde dieser Philosophie noch nicht scharf genug bestimmt seien. Trügt er sich nicht, so ist man im Begriff, aus den Trophäen des Kriticismus ein neues System des Dogmatismus zu erbauen, an dessen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünschen möchte. Solchen Verwirrungen, die für die wahre Philosophie gewöhnlich weit schädlicher sind, als das allerverderblichste, aber dabei conse-

quente, philosophische System, in Zeiten vorzubringen, ist zwar kein angenehmes, aber gewiß ein nicht unverdienliches Geschäft. — Der Verf. wählte die Briefform, weil er glaubte, seine Ideen in dieser deutlicher, als in einer andern Form darstellen zu können: und um Deutlichkeit mußte er hier mehr als irgendwo besorgt sein. Sollte der Vortrag entwöhnten Ohren hier und da zu stark scheinen, so erklärt der Verf., daß nur die lebhafteste Ueberzeugung von der Bedenklichkeit des bestrittenen Systems ihm diese Stärke gegeben hat.

Erster Brief.

Ich verstehe Sie, theurer Freund! Es dünkt Ihnen größer, gegen eine absolute Macht zu kämpfen und kämpfend unterzugehen, als sich zum Voraus gegen alle Gefahr durch einen moralischen Gott zu sichern. Allerdings ist dieser Kampf gegen das Unermeßliche nicht nur das Erhabenste, was der Mensch zu denken vermag, sondern meinem Sinne nach selbst das Princip aller Erhabenheit. Aber ich möchte wissen, wie Sie die Macht selbst, mit der sich der Mensch dem Absoluten entgegenstellt, und das Gefühl, das diesen Kampf begleitet, im Dogmatismus erklärbar fänden? Der consequente Dogmatismus geht nicht auf Kampf, sondern auf Unterwerfung, nicht auf gewaltsamen, sondern auf freiwilligen Untergang, auf stille Hingabe meiner selbst ans absolute Object: jeder Ge-

danke an Widerstand und kämpfende Selbstmacht hat sich aus einem bessern Systeme in den Dogmaticismus herübergefunden. Aber dafür hat jene Unterwerfung eine rein ästhetische Seite. Die stille Hingabe ans Unermeßliche, die Ruhe im Arme der Welt, ist es, was die Kunst auf dem andern Extreme jenem Kampfe entgegenstellt: stoische Geistesruhe, eine Ruhe, die den Kampf erwartet, oder ihn schon geendigt hat, steht in der Mitte.

Ist das Schauspiel des Kampfs dazu bestimmt, den Menschen im höchsten Momente seiner Selbstmacht darzustellen, so findet ihn umgekehrt die stille Anschauung jener Ruhe im höchsten Momente des Lebens. Er giebt sich der jugendlichen Welt hin, um nur überhaupt seinen Durst nach Leben und Dasein zu stillen. Dasein, Dasein! ruft es in ihm; er will lieber in die Arme der Welt, als in die Arme des Todes stürzen.

Betrachten wir also die Idee eines moralischen Gottes von dieser Seite, (der ästhetischen), so ist unser Urtheil bald gefällt. Wir haben mit seiner Annahme zugleich das eigentliche Princip der reinen Aesthetik verloren.

Denn der Gedanke, mich der Welt entgegenzustellen, hat nichts großes mehr für mich, wenn ich ein höheres Wesen zwischen sie und mich stelle, wenn ein Hüter der Welt nöthig ist, um sie in ihren Schranken zu halten.

Je entfernter die Welt von mir ist, je mehr ich zwischen sie und mich stelle, desto beschränkter wird meine Anschauung

derselben, desto unmöglicher jene Hingabe an die Welt, jene wechselseitige Annäherung, jenes beiderseitige Erliegen im Kampfe, (das eigentliche Princip der Schönheit). Wahre Kunst, oder vielmehr das *Genio* in der Kunst, ist ein inneres Princip, das den Stoff von innen heraus sich anbildet, und jedem rohen Mechanismus, jeder regellosen Anhäufung des Stoffes von außenher allgewaltig entgegenwirkt. Dieses innre Princip verlieren wir zugleich mit der intellectualen Anschauung der Welt, die durch augenblickliche Vereinigung der beiden widerstrebenden Principien in uns entsteht, und sobald verloren ist, als es in uns weder zum Kampfe noch zur Vereinigung kommen kann.

So weit sind wir einig, mein Freund. Jene Idee eines moralischen Gottes hat schlechterdings keine ästhetische Seite: aber ich gehe noch weiter, sie hat nicht einmal eine philosophische Seite, sie enthält nicht nur nichts Erhabenes, sondern sie enthält überhaupt nichts, sie ist so leer, als jede andre anthropomorphistische Vorstellung -- (Denn im Princip sind alle einander gleich). Sie nimmt mit der einen Hand, was sie mit der andern gegeben hat, und möchte gern auf der Einen Seite geben, was sie auf der andern entreißen möchte: sie will der Schwäche und der Stärke, der moralischen Verzagtheit und der moralischen Selbstmacht zugleich huldigen.

Sie will einen Gott. Dadurch gewinnt sie nichts gegen den Dogmaticismus. Sie kann die Welt nicht durch ihn einschränken, ohne ihm selbst zu geben, was sie der Welt

nimmt; statt daß ich die Welt fürchtete, muß ich nun Gott fürchten.

Das unterscheidende des Criticismus liegt also nicht in der Idee eines Gottes, sondern in der Idee eines unter moralischen Gesetzen gedachten Gottes. Wie gelange ich zu dieser Idee eines moralischen Gottes? ist natürlicher Weise die erste Frage, die ich thun kann.

Die Antwort der meisten ist, beim Lichte betrachtet, keine andre, als diese: weil die theoretische Vernunft zu schwach ist, einen Gott zu begreifen, und die Idee eines Gottes nur durch moralische Forderungen realisirbar ist; so muß ich Gott auch unter moralischen Gesetzen denken. Ich bedarf also der Idee eines moralischen Gottes, um meine Moralität zu retten, und weil ich nur um meine Moralität zu retten, einen Gott annehme, deswegen muß dieser Gott ein moralischer sein.

So verdanke ich also nicht die Idee von Gott, sondern nur die Idee von einem moralischen Gott jenem praktischen Ueberzeugungsgrunde. Woher habt ihr denn also jene Idee von Gott, die ihr doch vorher haben müßtet, ehe ihr die Idee eines moralischen Gottes haben könntet? Ihr sagt, die theoretische Vernunft sei nicht im Stande einen Gott zu begreifen. Gut dann — nennt es wie ihr wollt: Annahme, Erkenntniß, Glaube; der Idee von Gott

Können ihr doch nicht los werden. Wie seid ihr denn nun gerade durch praktische Forderungen auf diese Idee gekommen? Der Grund wird doch wohl nicht in den Zauberworten: praktisches Bedürfnis, praktischer Glaube, liegen? Denn jene Annahme war in der theoretischen Philosophie nicht deswegen unmöglich, weil ich kein Bedürfnis jener Annahme hatte, sondern weil ich für die absolute Causalität nirgends Raum wußte.

„Aber praktisches Bedürfnis ist nöthiger, dringender, als das theoretische.“ — Das thut hier nichts zur Sache. Denn ein Bedürfnis, so dringend es auch sei, kann doch das Unmögliche nicht möglich machen: ich räume euch das Dringende des Bedürfnisses für jetzt ein, ich will nur wissen, wie ihr es befriedigen wollt, oder welche unsichtbare Macht euch denn auf einmal so begünstigt hat, daß ihr gerade eine neue Welt entdeckt, in der ihr für die absolute Causalität Raum habt?

„Doch, ich will auch darüber nicht fragen. Es sei so! Aber die theoretische Vernunft wird, ob sie gleich jene Welt nicht finden konnte, doch nun, da sie einmal entdeckt ist, auch das Recht haben, sich in Besitz davon zu setzen. Die theoretische Vernunft soll für sich selbst zum absoluten Object nicht hindurchdringen; nun aber, da ihr es einmal entdeckt habt, wie wollt ihr sie abhalten, an der neuen Entdeckung auch Theil zu nehmen? Also müßte nun wohl die theoretische Vernunft eine ganz andre Vernunft, sie müßte durch Hilfe der

praktischen erweitert werden, um neben ihrem alten Gebiete noch ein neues zuzulassen.

Allein, wenn es einmal möglich ist, das Gebiet der Vernunft zu erweitern, warum soll ich so lange warten? Behauptet ihr doch selbst, daß auch die theoretische Vernunft das Bedürfniß habe, eine absolute Causalität anzunehmen. Wenn aber Einmal eure Bedürfnisse neue Welten erschaffen können, warum sollen es theoretische Bedürfnisse nicht auch können? — „Weil die theoretische Vernunft zu eng, zu beschränkt dafür ist.“ Gut, das wollten wir eben! Einmal müßt ihr doch, früher oder später, auch die theoretische Vernunft mit ins Spiel kommen lassen. Denn was ihr euch bei einer bloß praktischen Annahme denkt, bekenne ich aufrichtig, nicht einzusehen. Dies Wort kann wohl nur so viel heißen, als ein Fürwahrhalten, das zwar, wie jedes andre, der Form nach theoretisch, der Materie, dem Fundament nach aber praktisch ist. Allein darüber klagt ihr ja eben, daß die theoretische Vernunft zu eng, zu beschränkt sei, für eine absolute Causalität. Woher erhält sie denn nun, wenn die praktische Vernunft einmal zu jener Annahme den Grund hergiebt, die neue Form des Fürwahrhaltens, die für die absolute Causalität weit genug ist.

Gebt mir tausend Offenbarungen einer absoluten Causalität außer mir, und tausend Forderungen einer verstärkten praktischen Vernunft, ich werde nie an sie glauben können, so lange meine theoretische Vernunft dieselbe bleibt! Um

ein absolutes Object auch nur glauben zu können, müßte ich mich selbst zuvor als glaubendes Subject aufgehoben haben! *)

Doch, ich will euch euren Deus ex machina nicht stören! Ihr sollt die Idee von Gott voraussetzen. Wie kommt ihr denn nun auf die Idee eines moralischen Gottes?

Das Moralgesetz soll eure Existenz gegen die Uebermacht Gottes sichern? Sehet wohl zu, daß ihr die Uebermacht nicht zulasset, ehe ihr wegen des Willens gewiß seid, der jenem Gesetze angemessen ist.

Mit welchem Gesetze wollt ihr jenen Willen erreichen? Mit dem Moralgesetze selbst? Das fragen wir ja eben, wie ihr euch überzeugen könnet, daß der Wille jenes Wesens diesem Gesetze angemessen sei? — Am kürzesten wäre es, zu sagen, jenes Wesen sei selbst Urheber des Moralgesetzes. Allein dies ist dem Geiste und Buchstaben eurer Philosophie zuwider. — Oder soll das Moralgesetz unabhängig von allem Willen vorhanden

*) Wer mir sagt, daß diese Einwendungen den Criticismus nicht treffen, der sagt mir nichts, was ich nicht selbst gedacht habe. Sie gelten nicht dem Criticismus, sondern gewissen Auslegern desselben, die — ich will nicht sagen, aus dem Geiste jener Philosophie, sondern — auch nur aus dem von Kant gebrauchten Wort: „Postulat“ (dessen Bedeutung ihnen wenigstens aus der Mathematik bekannt sein sollte!) hätten lernen können, daß die Idee von Gott im Criticismus überhaupt nicht als Object eines Fürwahrhaltens, sondern bloß als Object des Handelns aufgestellt werde.

sein? so sind wir im Gebiete des Fatalismus; denn ein Gesetz, das aus keinem unabhängig von ihm vorhandenen Dasein erklärbar ist, das über die höchste Macht, wie über die kleinste gebietet, hat keine Sanction, als die der Nothwendigkeit. — Oder soll das Moralgesez aus meinem Willen erklärbar sein? soll ich dem Höchsten ein Gesetz vorschreiben? Ein Gesetz? Schranken dem Absoluten? Ich, ein endliches Wesen?

... Nein, das sollst du nicht! Du sollst nur bei deiner Speculation vom Moralgesez ausgehen, sollst dein ganzes System so einrichten, daß das Moralgesez zuerst und Gott zuletzt vorkommt. Bist du dann einmal bis zu Gott vorgedrungen, so ist das Moralgesez schon bereit, seiner Causalität die Schranken zu setzen, mit denen deine Freiheit bestehen kann. Komme ein anderer, dem die Ordnung nicht gefällt, wohl und gut, er ist selbst daran schuldig, wenn er an seiner Existenz verzweifelt. . . .

Ich verstehe dich. Aber laß uns den Fall setzen, daß Einmal ein Klügerer über dich käme, der dir sagte: was Einmal gilt, gilt rückwärts so gut, als vorwärts. Glaube also immerhin an eine absolute Causalität außer dir, aber erlaube mir auch, rückwärts zu schließen, daß es für eine absolute Causalität kein Moralgesez gebe, daß die Gottheit nicht die Schuld deiner Vernunftschwäche tragen, und, weil Du nur durch das Moralgesez zu ihr kommen könntest, deswegen selbst auch nur mit diesem Maße gemessen, nur unter diesen Schran-

ken gedacht werden könne. Kurz, so lange der Gang deiner Philosophie progressiv ist, räume ich dir alles gerne ein: aber, lieber Freund, wundre dich nicht, wenn ich den Weg, den ich mit dir durchgemacht habe, wieder zurückgehe, und rückwärts alles zerstöre, was du so eben mühsam aufgebaut hast. Du kannst dein Heil nur in einer immerwährenden Flucht suchen: hüte dich, irgendwo stille zu stehen, denn wo du stille stehst, ergreife ich dich, und nöthige dich, umzukehren mit mir — aber vor jedem, unsrer Schritte würde Zerstörung hergehen, vor uns Paradies, hinter uns Wüste und Einöde.

Ja wohl, mein Freund, mögen Sie der Lobpreisungen, mit denen man die neue Philosophie bestürmt, und der beständigen Verufungen auf sie, sobald es Schwächung der Vernunft gilt, müde sein! Kann es für den Philosophen ein beschämenderes Schauspiel geben, als wegen seines misverstandnen oder misbrauchten — zu hergebrachten Formeln und Predigerlitaneien herabgestimmten — Systems an den Pranger des Lobs gestellt zu werden? Wenn Kant sonst nichts sagen wollte, als: Lieben Menschen, eure (theoretische) Vernunft ist zu schwach, als daß sie einen Gott begreifen könnte, dagegen sollt ihr moralisch-gute Menschen sein, und um der Moralität willen ein Wesen annehmen, das den Tugendhaften belohnt, den Lasterhaften bestraft — was wäre da noch unerwartetes, ungemeines, unerhörtes, das des allgemeinen Tumults, und des Gebets werth wäre: lieber Gott, bewahre uns nur vor unsern Freunden, denn mit den Gegnern wollen wir schon fertig werden.

Zweiter Brief.

Der Criticismus, mein Freund, hat nur schwache Waffen gegen den Dogmaticismus, wenn er sein ganzes System nur auf die Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens, nicht auf unser ursprüngliches Wesen selbst gründet. Ich will mich nicht auf den mächtigen Reiz berufen, der dem Dogmaticismus insofern wenigstens eigenthümlich ist, als er nicht von Abstractionen oder von todten Grundsätzen, sondern (in seiner Vollendung wenigstens) von einem Dasein ausgeht, das aller unsrer Worte und todten Grundsätze spottet. Ich will nur fragen, ob der Criticismus seinen Zweck, — die Menschheit frei zu machen — wirklich erreicht hätte, wenn sein ganzes System einzig und allein auf unser Erkenntnißvermögen, als etwas von unserm ursprünglichen Wesen verschiedenes gegründet wäre?

Denn, wenn es nicht mein ursprüngliches Wesen selbst fodert, keine absolute Objectivität zuzulassen, wenn nur die Schwäche der Vernunft mir den Uebergang in eine absolut objective Welt verwehrt, so magst du immerhin dein System der schwachen Vernunft erbauen, nur glaube nicht, daß du dadurch der objectiven Welt selbst Gesetze gegeben habest. Ein Hauch des Dogmaticismus würde dein Kartengebäude zerstören.

Wenn nicht die absolute Causalität selbst, sondern nur die Idee derselben in der praktischen Philosophie erst reali-

sirt wird, glaubst du, daß diese Causalität, mit ihrer Wirkung auf dich, zuwarte, bis du erst mühsam genug ihre Idee praktisch realisirt hast? Willst du frei handeln, so mußt du handeln, ehe ein Gott ist: denn, daß du an ihn glaubst, erst, wenn du gehandelt hast, trägt nichts aus: ehe du handelst und ehe du glaubst, hat seine Causalität die deinige zertrümmert.

Aber wirklich, man müßte die schwache Vernunft schonen. Schwache Vernunft aber ist nicht die, die keinen Gott erkennt, sondern die einen erkennen will. Weil ihr glaubtet, ohne einen objectiven Gott und eine absolut objective Welt nicht handeln zu können, mußte man euch, um euch dies Spielwerk eurer Vernunft desto leichter entreißen zu können, mit der Verufung auf eure Vernunftschwäche hinhalten: man mußte euch mit dem Versprechen trösten, ihr werdet es späterhin zurückbekommen, in der Hoffnung, bis dahin habet ihr selbst handeln gelernt, und seiet endlich zu Männern geworden. Aber wann wird diese Hoffnung erfüllt werden?

Weil der erste gegen den Dogmatismus unternommene Versuch nur von einer Kritik des Erkenntnißvermögens ausgehen konnte, glaubtet ihr die Schuld eurer mangelhaften Hoffnung keck der Vernunft aufbürden zu können. Damit war euch vortreflich gedient. Ihr hattet nun, was ihr längst wünschtet, die Schwäche der Vernunft durch eine ins Große gehende Probe anschaulich gemacht. Für euch war nicht der Dogmatismus, sondern höchstens nur die dogma-

rische Philosophie gestürzt. Denn weiter konnte ja der Criticismus nicht kommen, als euch die Unbeweisbarkeit eures Systems zu beweisen. Natürlich also müßtet ihr die Schuld jenes Resultats nicht im Dogmaticismus selbst, sondern in eurem Erkenntnißvermögen, und da ihr einmal den Dogmaticismus als das erwünschteste System betrachtetet, in einem Mangel, einer Schwäche desselben suchen. Der Dogmaticismus selbst, glaubtet ihr, der tiefer, als nur im Erkenntnißvermögen, seinen Grund hätte, würde unsrer Beweise spotten. Je stärker wir euch bewiesen, daß dieses System durch das Erkenntnißvermögen nicht realisirbar sei, desto stärker ward euer Glaube daran. Was ihr in der Gegenwart nicht fandet, versehtet ihr in die Zukunft. Betrachtet ihr doch von jeher das Erkenntnißvermögen als ein umgeworfenes Gewand, das eine höhere Hand willkürlich uns ausziehen könnte, wenn es veraltet ist, oder als eine Größe, der man willkürlich eine Elle nehmen oder zusetzen könne.

Mangel, Schwäche, sind das nicht zufällige Einschränkungen, die eine Erweiterung in's Unendliche fortzulassen, und hattet ihr nicht mit der Ueberzeugung von der Schwäche der Vernunft — (es ist ein herrlicher Anblick, nun endlich Philosophen und Schwärmer, Gläubige und Ungläubige sich an Einem Punkte begrüßen zu sehen) — zugleich die Hoffnung, irgend einmal höherer Kräfte theilhaftig zu werden, hattet ihr nicht sogar mit dem Glauben an jene Eingeschränktheit die Pflicht übernommen, alle Mittel zu ihrer Aufhebung anzuwenden? Gewiß, ihr seid uns für die Widerlegung

gen eures Systems großen Dank schuldig. Nun habt ihr nicht mehr nöthig, euch auf spitzfindige, schwer zu fassende Beweise einzulassen: Wir haben euch einen kürzern Weg eröffnet. Was ihr nicht beweisen könnt, dem drückt ihr den Stempel der praktischen Vernunft auf, mit der gewissen Versicherung, daß eure Münze überall, wo Menschenvernunft noch herrsche, gangbar sein werde. Es ist gut, daß die stolze Vernunft Igedemüthigt ist. Einst war sie sich selbst genug, nun erkennt sie ihre Schwäche, und wartet geduldig auf den Druck einer höhern Hand, der euch, Begünstigte, weiter bringt, als tausend, unter Anstrengungen aller Art durchwachte Mächte den armen Philosophen.

Es ist Zeit, mein Freund, daß man die Täuschung zerstreue, daß man es recht deutlich und bestimmt sage, dem Kriticismus sei es nicht bloß darum zu thun, die Schwäche der Vernunft zu deduciren, und gegen den Dogmaticismus nur so viel zu beweisen, das er nicht beweisbar sei. Sie wissen selbst am besten, wie weit jene Misdeutungen des Kriticismus schon jetzt uns geführt haben. Ich lobe mir den alten, ehrlichen Wolfianer; wer an seine Demonstrationen nicht glaubte, galt für einen unphilosophischen Kopf. Das war wenig! Wer an die Demonstrationen unsrer neuesten Philosophen nicht glaubt, auf dem haftet das Anathem moralischer Verworfenheit.

Es ist Zeit, daß die Scheidung vorgehe, daß wir keinen heimlichen Feind mehr in unsrer Mitte nähren, der, indem er

hier die Waffen niederlegt, dort neue ergreift, um uns — nicht im offenen Felde der Vernunft sondern — in den Schlupfwinkeln des Aberglaubens niederzumachen.

Es ist Zeit, der bessern Menschheit die Freiheit der Geister zu verkünden, und nicht länger zu dulden, daß sie den Verlust ihrer Tugend beweine.

Dritter Brief.

Das wollt' ich nicht, Mein Freund. Ich wollte nicht der Kritik der reinen Vernunft selbst die Schuld jener Missdeutungen aufbürden. Die Veranlassung dazu gab sie allerdings; denn sie mußte sie geben. Aber die Schuld selbst lag an der immer noch fortdauernden Herrschaft des Dogmaticismus, der noch aus seinen Ruinen heraus die Herzen der Menschen gefangen hielt.

Die Veranlassung dazu gab die Kritik der reinen Vernunft, weil sie bloß Kritik des Erkenntnißvermögens war, und als solche weiter nicht, als bis zur negativen Widerlegung des Dogmaticismus kommen konnte. Der erste Kampf gegen den Dogmaticismus konnte nur von einem Punkte ausgehen, der ihm und dem bessern System gemein war. Beide sind einander im ersten Princip entgegen, aber sie müssen irgend einmal an einem gemeinschaftlichen Punkte zusammentreffen. Denn es könnte überhaupt keine verschiedene

Systeme geben, gäbe es nicht zugleich ein gemeinschaftliches Gebiet für sie alle.

Dies ist nothwendige Folge vom Begriff der Philosophie. Philosophie soll nicht ein Kunststück sein, das nur den Witz seines Urhebers bewundern läßt. Sie soll den Gang des menschlichen Geistes selbst, nicht nur den Gang eines Individuums darstellen. Dieser Gang aber muß durch Gebiete hindurchgehen, die allen Parteien gemein sind.

Hätten wir bloß mit dem Absoluten zu thun, so wäre niemals ein Streit verschiedner Systeme entstanden. Nur dadurch, daß wir aus dem Absoluten heraustreten, entsteht der Widerstreit gegen dasselbe, und nur durch diesen ursprünglichen Widerstreit im menschlichen Geiste selbst der Streit der Philosophen. Gelänge es irgend einmal — nicht den Philosophen sondern — dem Menschen, dieses Gebiet verlassen zu können, in das er durch das Heraustreten aus dem Absoluten gerathen ist, so würde alle Philosophie und jenes Gebiet selbst aufhören. Denn es entsteht nur durch jenen Widerstreit, und hat nur so lange Realität, als dieser fortdauert.

Wem es also zuerst darum zu thun ist, den Streit der Philosophen zu schlichten, der muß gerade von dem Punkt ausgehen, von dem der Streit der Philosophie selbst, oder, was eben so viel ist, der ursprüngliche Widerstreit im menschlichen Geiste, ausgieng. Dieser Punkt aber ist

kein anderer, als das Herausstreten aus dem Absoluten; denn über das Absolute würden wir alle einig sein, wenn wir seine Sphäre niemals verließen; und träten wir nie aus derselben, so hätten wir kein andres Gebiet zum Streiten.

Die Kritik der reinen Vernunft begann auch wirklich ihren Kampf nur von jenem Punkte aus. Wie kommen wir überhaupt dazu, synthetisch zu urtheilen? fragt Kant gleich im Anfang seines Werks, und diese Frage liegt seiner ganzen Philosophie zu Grunde, als ein Problem, das den eigentlichen gemeinschaftlichen Punkt aller Philosophie trifft. Denn anders ausgedrückt lautet die Frage so: Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus, und auf ein Entgegengesetztes zu gehen?

Synthesis nämlich entsteht überhaupt nur durch den Widerstreit der Vielheit gegen die ursprüngliche Einheit. Denn ohne Widerstreit überhaupt ist keine Synthesis nothwendig, wo keine Vielheit ist, ist Einheit schlechthin: und wenn nicht Einheit, sondern Vielheit das Ursprüngliche wäre, so würde jene ursprüngliche Handlung nicht Synthesis, sondern Zerstreuung sein. Obschon wir aber Synthesis schlechterdings nur durch eine ursprüngliche Einheit im Gegensatz gegen Vielheit begreifen können, so konnte doch die Kritik der reinen Vernunft nicht zu jener absoluten Einheit aufsteigen, weil sie, um den Streit der Philosophen zu schlichten, gerade nur von demjenigen Factum ausgehen konnte, von

welchem der Streit der Philosophie selbst ausgeht. Ebendeshwegen aber konnte sie auch jene ursprüngliche Synthesis nur als ein Factum im Erkenntnißvermögen voraussetzen. Dabei hatte sie einen großen Vortheil erlangt, der den Nachtheil auf der andern Seite bei weitem überwog.

Sie hatte mit dem Dogmaticismus nicht über das Factum selbst, sondern nur über die Folgerungen aus demselben, zu kämpfen. Bei Ihnen, Mein Freund, darf ich diese Behauptung nicht rechtfertigen. Denn Sie konnten von jeher nicht begreifen, wie man dem Dogmaticismus die Behauptung aufbürden könne, daß es überhaupt keine synthetische Urtheile gebe. Sie wissen schon lange, daß beide Systeme nicht über die Frage: ob es überhaupt synthetische Urtheile gebe? sondern über eine weit höhere uneinig waren: wo das Princip jener Einheit, die im synthetischen Urtheile ausgedrückt ist, liege?

Der Nachtheil auf der andern Seite war die beinahe nothwendige Veranlassung jenes Mißverständnisses, daß die ganze Schuld des für den Dogmaticismus ungünstigen Resultats bloß am Erkenntnißvermögen liege. Denn so lange man das Erkenntnißvermögen, als etwas, zwar dem Subject eigenhümliches aber dabei nicht nothwendiges betrachtete, war jenes Mißverständniß unvermeidlich. Diesem Irrthum aber, daß das Erkenntnißvermögen vom Wesen des Subjects selbst unabhängig sei, konnte eine Kritik des bloßen Erkenntnißvermögens nicht ganz begegnen, weil diese das

Subject nur insofern dieses selbst Object des Erkenntnißvermögens, also von jenem durchaus verschieden ist, betrachten kann.

Noch unvermeidlicher wurde dieses Mißverständniß dadurch, daß die Kritik der reinen Vernunft, so wie jedes andre bloß theoretische System, nicht weiter, als bis zur gänzlichen Unentschiedenheit, d. h. nur so weit kommen konnte; die theoretische Unbeweisbarkeit des Dogmatismus zu beweisen. Hatte nun überdies ein durch lange Tradition geheiligter Wahn den Dogmatismus als das praktisch wünschenswürdigste System dargestellt, so war nichts natürlicher, als daß sich der Dogmatismus durch Berufung auf die Schwäche der Vernunft zu retten suchte. Jener Wahn aber konnte doch wohl, so lange man sich im Gebiete der theoretischen Vernunft befand, nicht bekämpft werden. Und wer ihn ins Gebiet der praktischen hinübernahm, konnte der wohl die Stimme der Freiheit hören?

Vierter Brief.

Ja, Mein Freund, ich bin fest überzeugt, selbst das vollendete System des Criticismus kann den Dogmatismus theoretisch nicht widerlegen. Allerdings wird er, in der theoretischen Philosophie gestürzt; aber nur um mit desto größerer Macht wieder aufzustehen.

Die Theorie der synthetischen Urtheile muß ihn besiegen. Der Criticismus, der mit ihm von dem gemeinschaftlichen Punkte der ursprünglichen Synthesis ausgeht, kann dieses Factum nur aus dem Erkenntnißvermögen selbst erklären. Er beweist mit siegender Evidenz, daß das Subject, so wie es in die Sphäre des Objects tritt (objectiv urtheilt), aus sich selbst heraustritt und genöthigt ist, eine Synthesis vorzunehmen. Hat der Dogmaticismus einmal dies eingeräumt, so muß er auch einräumen, daß keine absolut-objective Erkenntniß möglich sei, d. h. daß das Object überhaupt nur unter der Bedingung des Subjects, unter der Bedingung, daß dieses aus seiner Sphäre hinaus-trete und eine Synthesis vornehme, erkennbar sei. Er muß einräumen, daß in keiner Synthesis das Object als absolut vorkommen könne, weil es als absolut schlechterdings keine Synthesis, d. h. kein Bedingtsein durch ein Entgegengesetztes, zuließe. Er muß einräumen, daß ich zum Object nicht anders, als nur durch mich selbst gelange, und daß ich mich nicht auf meine eigne Achseln stellen kann, um über mich selbst hinauszuschauen.

Soweit ist der Dogmaticismus theoretisch widerlegt. Allein mit jener Handlung der Synthesis ist das Erkenntnißvermögen bei weitem noch nicht erschöpft. Synthesis überhaupt nämlich ist nur unter zwei Bedingungen denkbar:

Erstens, daß ihr eine absolute Einheit vorangehe, die erst in der Synthesis selbst, d. h. wenn ein wi-

derstrebendes, eine Vielheit gegeben ist, zur empirischen Einheit wird. Zu jener absoluten Einheit kann zwar eine bloße Kritik des Erkenntnißvermögens nicht emporsteigen, denn das letzte, wovon sie anfängt, ist selbst schon jene Synthesis: desto gewisser aber muß das vollendete System von dort ausgehen.

Zweitens ist keine Synthesis anders, als unter der Voraussetzung, daß sie sich selbst wieder in einer absoluten Thesis endige, denkbar: Der Zweck aller Synthesis ist Thesis. Diese zweite Bedingung aller Synthesis fällt allerdings in die Linie, die eine Kritik des Erkenntnißvermögens durchlaufen muß, weil hier von einer Thesis die Rede ist, von der die Synthesis nicht ausgehen, sondern in die sie sich endigen soll.

Nun kann eine Kritik des Erkenntnißvermögens die Behauptung, daß jede Synthesis zuletzt auf absolute Einheit gehe, nicht, wie es in der vollendeten Wissenschaft geschehen muß, aus der ursprünglichen absoluten Einheit, die aller Synthesis vorangeht, deduciren, denn zu dieser hat sie sich nicht erhoben. Dafür ergreift sie ein anderes Mittel. Weil sie nämlich voraussetzt, daß die bloß formalen Handlungen des Subjects keinem Zweifel unterworfen seien, so sucht sie jenen Gang aller Synthesis, in sofern sie material ist, durch den Gang aller Synthesis, in sofern [sie] bloß formal ist, zu beweisen. Sie setzt nämlich als Factum voraus, daß die logische Synthesis nur unter der Bedingung einer unbedingten Thesis gedenkbar sei, daß das Subject ge-

nöthigt ist, von bedingten Urtheilen zu unbedingten (durch Prosyllogismen) aufzusteigen. Anstatt den formalen und materialen Gang aller Synthesis aus einem beiden gemeinschaftlich zu Grunde liegenden Princip zu deduciren, macht sie den Fortgang der einen durch den der andern begreiflich.

Sie muß also einräumen, daß die theoretische Vernunft nothwendig auf ein Unbedingtes gehe, und daß eine absolute Thesis, als Ende aller Philosophie, nothwendig durch dasselbe Streben gefodert werde, durch welches eine Synthesis hervorgebracht wurde: sie muß eben dadurch wieder zernichten, was sie so eben aufgebaut hat. Solange sie nämlich auf dem Gebiete der Synthesis bleibt, ist sie Meister über den Dogmatismus: sobald sie dieses Gebiet verläßt (und sie muß es eben so nothwendig verlassen, als es nothwendig war, dasselbe zu betreten), beginnt aufs neue der Kampf.

Soll nämlich — (ich muß Sie um noch längere Geduld bitten) — soll die Synthesis in einer Thesis sich endigen, so muß die Bedingung, unter welcher allein Synthesis wirklich ist, aufgehoben werden. Bedingung der Synthesis aber ist Widerstreit überhaupt, und zwar bestimmt der Widerstreit zwischen Subject und Object.

Soll der Widerstreit zwischen Subject und Object aufhören, so muß das Subject nicht mehr nöthig haben, au-

sich selbst heraus zu treten, beide müssen absolut-identisch werden, d. h. das Subject muß entweder im Object, oder das Object muß sich im Subject verlieren. Würde eine von beiden Forderungen erfüllt, so würde eben dadurch entweder das Object oder das Subject absolut werden, d. h. die Synthesis hätte sich in einer Thesis geendiget. Würde nämlich das Subject identisch mit dem Object, so würde nun erst das Object nicht mehr unter der Bedingung des Subjects, d. h. es würde als Ding an sich, als absolut gesetzt, das Subject aber als das Erkennende schlechthin aufgehoben. *) Würde umgekehrt das Object identisch mit dem Subject, so würde dieses eben dadurch zum Subject an sich, zum absoluten Subject, das Object aber als das Erkennbare, d. h. als Gegenstand überhaupt, schlechthin aufgehoben.

Eins von beiden muß geschehen. Entweder kein Subject, und ein absolutes Object, oder kein Object und ein absolutes Subject. Wie soll nun dieser Streit geschlichtet werden?

Vor allen Dingen, Mein Freund, erinnern wir uns, daß wir hier noch auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft sind. Allein, indem wir jene Frage aufwerfen, haben wir schon dieses Gebiet übersprungen. Denn die theoretische Philosophie geht schlechterdings bloß auf die beiden Bedingungen des Erkennens, Subject und Object: nun wir aber Eine von diesen Bedingungen wegschaffen wollen, verlassen wir eben damit jenes Gebiet, und müssen den Streit hier unentschieden lassen: wir müssen, wenn wir ihn schlichten

*) Ich rede vom vollendeten Dogmaticismus. Denn daß in den Systemen, die mitten inne liegen, ein absolutes Object zugleich nebst einem erkennenden Subject gesetzt wird — ist nirgends, als nur gerade in diesen Systemen begreiflich. — Wer sich ärgert, daß die obige Darstellung des Ganges der Kritik der reinen Vernunft nicht nöthlich aus dieser selbst copirt ist, für den sind diese Briefe nicht geschrieben. — Wer sie unverständlich findet, weil er nicht die Geduld hat, sie mit Aufmerksamkeit zu lesen, dem ist nichts anders zu rathen, als daß er überhaupt nichts lese, als was er vorher schon gelernt hat.

wollen, ein neues Gebiet suchen, wo wir vielleicht glücklicher sein werden.

Die theoretische Vernunft geht nothwendig auf ein Unbedingtes: sie hat die Idee des Unbedingten erzeugt, sie fordert also, da sie das Unbedingte selbst, als theoretische Vernunft, nicht realisiren kann, die Handlung, wodurch es realisirt werden soll.

Hier geht die Philosophie in das Gebiet der Forderungen, d. h. in das Gebiet der praktischen Philosophie über, und hier allein, hier erst muß das Princip, das wir am Anfang der Philosophie aufgestellt haben, und das für die theoretische Philosophie, wenn sie ein abgefondertes Gebiet ausmachen sollte, entbehrlich war, den Sieg entscheiden.

So weit hat uns auch die Kritik der reinen Vernunft gebracht. Sie hat erwiesen, daß jener Streit in der theoretischen Philosophie nicht entschieden werden könne, sie hat den Dogmatismus nicht widerlegt, sondern seine Frage vor dem Richterstuhl der theoretischen Vernunft überhaupt abgewiesen: und dies hat sie allerdings nicht nur mit dem vollen System des Kriticismus, sondern selbst mit dem consequenten Dogmatismus gemein. Der Dogmatismus selbst muß, um seine Forderung zu realisiren, an einen andern Richterstuhl, als den der theoretischen Vernunft, appelliren: er muß ein anderes Gebiet suchen, um darüber Recht sprechen zu lassen.

Sie reden von einer einschmeichelnden Seite des Dogmatismus. Durch eine consequente dogmatische Moral glaube ich am besten darauf antworten zu können, um so mehr, da uns der bisherige Gang unsrer Untersuchungen auf den letzten Versuch des Dogmatismus, den Streit im Gebiete der praktischen Vernunft zu seinem Vortheil zu entscheiden, begierig machen muß.

Philosophische Briefe

über

Dogmatismus *) und Kriticismus.

Fünfter Brief.

Sie sind mir zuvor gekommen, Theurer Freund, Sie wollen das Einschmeichelnde des Dogmatismus selbst nur in einem popularisirten System des Dogmatismus, dergleichen das

*) Nach dem Inhalt der ersten Lieferung dieser Briefe zu urtheilen, schien mir der Herr Verf. sein Augenmerk auf zwei erlei Classen unächter Schüler der kritischen Philosophie gerichtet zu haben: 1) auf diejenige, die mit den Principien

Leibnizische ist, gefunden haben. Dagegen machen Sie gegen meine Behauptung, daß der Dogmatismus selbst zu praktischen Postulaten seine Zuflucht nehme, Einwendungen,

dieser Philosophie, (besonders in der Religionenwissenschaft, aber auch sonst) dogmatisch verfahren und durch die Kritik nichts weiter gewonnen haben, als irgend einen Satz, den sie eben so willkürlich als jeden andern vorher zum Grundstein ihres Astersystems machen; 2) auf diejenige, die gewohnt bei dem Wort Kritik immer zuerst an das Schreckensgericht zu denken, dem sie ihre Geisteskinder auf Gnade und Ungnade überlassen müssen, sich unter der kritischen Philosophie so etwas, sie wissen selbst nicht recht was, vorstellen, das von allem was je eine andre Philosophie behauptet hat, nichts wissen will, dafür aber das Subject selbst recensirt, und auf diese Weise alles auf einmal ins Reine und aufs Gewisse bringt, was zuvor noch dunkel und ungewis war, das endlich nur dadurch von allen andern Philosophien sich auszeichnet, daß es ja nichts dogmatisch behauptet (und darunter verstehen sie nicht bloß das, was wir dogmatisch nennen, sondern jede kategorische oder assertorische Behauptung überhaupt, weil man diese auch dogmatische Behauptungen zu nennen pflegt!) sondern durchaus kritisch (recensirend?) verfährt. Die letztern habe ich mir längst bei dem Wort Criticismus, mit dem sie selbst ihre Philosophie bezeichnen, gedacht; so wie ich auch mit dem Wort Scepticismus nicht das System des ächten Prüfungsgeistes sondern (weil einmal die Wortform eismus durch die Analogie von Dogmatismus und, noch auffallender, von Sophisticismus — welcher Ausdruck bloß nach Analogie des Lauts gleichsam unwillkürlich ge-

die ich unmöglich übergeben kann. Nur hat sich die Antwort auf Ihr letztes Schreiben so sehr verspätet, daß ich beinahe fürchte, sie könnte in Bezug auf Ihre damalige Einwendungen alles Interesse für Sie verloren haben. Doch kann ich vielleicht durch Wiederholung wenigstens einiges Interesse bei Ihnen wieder erwecken.

*** 2

formt wird, da Sophismus schon den ganzen Begriff ausdrückt — zur Bezeichnung unächter Lehrsysteme bestimmt ist) den dogmatischen Skepticismus bezeichnen möchte, der selbst nur ein Zweig des Dogmatismus ist, indem er die Unmöglichkeit, die objective Wahrheit zu erkennen, dogmatisch behauptet. Daß man das der kritischen Philosophie auf der andern Seite entgegengesetzte unächte System nicht durch Dogmatismus sondern durch Dogmaticismus bezeichnen sollte, hat Herr Prof. Paulus (N. Theol. Journ. 1795. VI. Bd. 6. St.) gegen mich selbst mit Recht erinnert. Ich glaubte also in der Aufschrift dieser Briefe auch den Ausdruck Dogmatismus in Dogmaticismus verwandeln zu müssen. Da aber der Herr Verf. selbst in dieser zweiten Lieferung Dogmatismus und Dogmaticismus bestimmt unterscheidet, und sich zugleich zeigt, daß er Dogmatismus und Criticismus als die beiden ächten Systeme der Philosophie einander entgegensetzt: so halte ich mich für verbunden, es hier zu sagen, daß ich jene Aenderung der Ueberschrift ohne sein Vorwissen vorgenommen habe, und also alles Mißverständniß, das etwa für die Leser daraus entspringen könnte, auf meine Rechnung zu schreiben ist.

Anm. des Herausg.

Sie sagen: die Ausleger des Criticismus behaupten, größtentheils wenigstens, der Dogmatismus sei auf immer, und hinlänglich dadurch widerlegt, daß in der Kritik der reinen Vernunft alle theoretische Beweise für das Dasein einer objectiv-intelligibeln Welt in Anspruch genommen werden. Denn das Auszeichnende des Dogmatismus liege eben darin, daß er durch theoretische Vernunft das zu finden meine, was doch nach einer kritischen Untersuchung des Erkenntnisvermögens nur durch praktische möglich ist. Der Dogmatismus könne sich daher nie zum Gebrauch praktischer Postulate bequemen, weil er eben damit aufhörte, Dogmatismus zu sein, und nothwendig Criticismus würde. Man könne also auch den kritischen Philosophen vom dogmatischen gerade durch den ausschließenden Gebrauch praktischer Postulate unterscheiden, weil dieser die speculative Vernunft herabzuwürdigen glaubte, wenn er zu moralischen Glaubensgründen seine Zuflucht nehmen müßte, u. s. w.

Sie haben vollkommen Recht, mein Freund, wenn Sie historisch behaupten, daß der größte Theil kritischer Philosophen den Uebergang vom Dogmatismus zum Criticismus so leicht findet; daß er, um diesen Uebergang recht leicht und bequem zu machen, die Methode praktischer Postulate als eine dem Criticismus ausschließend angehörige Methode betrachtet, und dieses System schon durch den bloßen Namen praktischer Postulate von jedem andern hinlänglich unterschieden zu haben glaubt, wobei man noch obendrein den Vortheil hat, daß man nicht nöthig findet, in den eigen-

ihümlichen Geist praktischer Postulate im System des Kriticismus tiefer einzudringen, weil man die Methode an sich schon für unterscheidend genug hält. Als ob nicht Methode gerade dasjenige wäre, was selbst widersprechenden Systemen gemein sein kann, und zweien einander durchaus entgegengesetzten Systemen gemein sein müßte. — Doch erlauben Sie mir, daß ich etwas weiter zurückgehe.

Nichts scheint mir auffallender zu beweisen, wie wenig der größere Theil bis jetzt den Geist der Kritik der reinen Vernunft gefaßt hat, als jener beinahe allgemeine Glaube, daß die Kritik der reinen Vernunft nur Einem Systeme angehöre, da doch gerade das Eigenthümliche einer Vernunftskritik das sein muß, kein System ausschließend zu begünstigen, sondern vielmehr den Kanon für sie alle entweder wirklich aufzustellen, oder wenigstens vorzubereiten. Zu einem Kanon aller Systeme aber gehört nun freilich als nothwendiger Theil auch die allgemeine Methodologie: aber trauriger kann einem solchem Werk wohl nichts wiederfahren, als wenn man die Methodologie, die es für alle Systeme aufstellt, selbst für das System nimmt.

Es scheint anmaßend zu sein, nachdem man so lange über den Zweck jenes großen Werks hin und her gestritten hat, noch seine eigne Meinung darüber haben zu wollen. Aber vielleicht läßt sich gerade jene Frage, die Gegnern und Freunden der Kritik so viel zu schaffen machte, nur desto sicherer beantworten, je mehr man indeß von der Stärke des er-

sten Eindrucks zurückgekommen ist. Ist es doch kein so seltner Fall im menschlichen Leben, daß man die Aussicht auf einen künftigen Besitz für den Besitz selbst nimmt!

Darf ich also Ihnen meine eigne Ueberzeugung ohne Anmaßung mittheilen, so ist es die, daß die Kritik der reinen Vernunft nicht bestimmt ist, irgend ein System — am allerwenigsten aber das Mittel Ding von Dogmatismus und Kriticismus, das ich in meinen vorigen Briefen zu charakterisiren versucht habe, — ausschließend zu begründen. Vielmehr ist sie, so weit ich sie verstehe, gerade dazu bestimmt, die Möglichkeit zweier einander gerade entgegengesetzter Systeme aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten, und ein System des Kriticismus, (in seiner Vollendung gedacht), so gut, als ein diesem System geradezu entgegengesetztes System des Dogmatismus zu begründen.

Wenn die Kritik der reinen Vernunft gegen den Dogmatismus sprach, so sprach sie gegen den Dogmaticismus, d. h. gegen ein solches System des Dogmatismus, das blindlings, und ohne vorhergegangene Untersuchung des Erkenntnisvermögens errichtet wird. Die Kritik der reinen Vernunft hat den Dogmaticismus gelehrt, wie er Dogmatismus, d. h. ein festbegründetes System des objectiven Realismus werden könne. Vielleicht urtheilen Sie zum Voraus schon, daß diese Behauptung ganz dem Geiste der Kritik zuwider sei, und ihr Urtheil würde den Meisten um so natürlicher scheinen, da sie wenigstens dem Buchstaben derselben

entgegen zu sein scheint. Erlauben Sie mir daher, daß ich Sie auch zum Voraus nur an Einen Theil der Kritik erinnere, der gerade bis jetzt, aller Streitigkeiten darüber ungeachtet, am allerwenigsten aufgehellt ist: ich meine den Theil, der von den Dingen an sich handelt. Glaubt man, daß die Kritik der reinen Vernunft nur den Criticismus begründen soll, so ist sie gerade in diesem Punkte von dem Vorwurf der Inconsequenz, so viel ich einsehe, schlechterdings nicht zu retten. Setzt man aber voraus, daß die Kritik der reinen Vernunft keinem Systeme ausschließend angehöre, so wird man bald den Grund entdeckt haben, warum sie die beiden Systeme des Idealismus und Realismus neben einander stehen ließ. Sie gilt nämlich beiden, weil sie dem System des Criticismus so gut als dem des Dogmatismus gilt, Criticismus und Dogmatismus aber nichts anders sind, als Idealismus und Realismus im System gedacht.*) Wer mit Aufmerksamkeit gelesen hat, was die

*) Im Vorbeigehen gesagt glaube ich, man dürfte jene Namen nun bald abgehen und an ihre Stelle bestimmtere treten lassen. Warum sollen wir nicht beide Systeme sogleich durch ihren Namen — den Dogmatismus als System des objectiven Realismus, (oder des subjectiven Idealismus), den Criticismus als System des subjectiven Realismus (oder des objectiven Idealismus) bezeichnen? (Offenbar läßt die Kritik der reinen Vernunft objectiven und subjectiven Realismus neben einander bestehen, indem sie von Erscheinungen spricht, denen Dinge an sich zu Grunde liegen.) — Es scheint ein sehr geringes Verdienst zu sein, die Terminologie zu verbessern, unerachtet

Kritik über praktische Postulate sagt, der hat gewiß sich selbst gestehen müssen, daß sie für den Dogmatismus ein Feld offen behalte, auf dem er sein Gebäude sicher und dauerhaft aufzuführen könne? Wie viele vermeinte Gegner des Kriticismus haben dies behauptet, haben eben deswegen, weil sie, so gut wie die Freunde desselben, am Aeußerin der Methode stehen blieben, behauptet, der Kriticismus unterscheide sich vom Dogmatismus einzig und allein durch eine verschiedene Methode. Und was haben die sogenannten Anhänger der kritischen Philosophie darauf geantwortet? Doch — auch sie waren größtentheils bescheiden genug, anzuerkennen, daß das Unterscheidende ihres Kriticismus bloß in der Methode bestehe, daß sie nur das glauben, was der steife Dogmatiker zu wissen vermeine: und daß der Hauptvortheil der neuen Methode — (um mehr ist es ja nicht zu thun, als um solche Vorthelle!) — einzig und allein in dem stärkern Einfluß bestehe, den die Lehren des Dogmatismus durch sie auf die Moral bekommen.

Immerhin also mag unserm Zeitalter der Ruhm bleiben, daß es die neue Methode zum Behuf des Dogmatismus trefflich angewandt habe: einem kommenden Zeitalter mag

für Viele oder sogar die Meisten an Worten mehr hängt, als selbst an Begriffen. Wäre nicht nach Erscheinung der Kritik der Ausdruck: kritische Philosophie, Kriticismus; in Umlauf gekommen, so wäre man wohl früher von der Meinung zurückgekommen, daß die Kritik der reinen Vernunft nur Ein System (das des sogenannten Kriticismus) begründe.

das Verdienst aufbehalten werden, das entgegengesetzte System in seiner ganzen Reinheit vollendet zu haben. Immerhin mögen wir fortfahren, an einem Systeme des Dogmatismus zu arbeiten, nur daß uns keiner sein dogmatisches System für ein System des Kriticismus verkaufe, deswegen, weil er aus der Kritik der reinen Vernunft den Kanon dazu entlehnt hat.

Die Kritik, die jene Methode der praktischen Postulate für zwei ganz entgegengesetzte Systeme aufstellte, konnte unmöglich über die bloße Methode hinausgehen, konnte, da sie für alle Systeme hinreichend sein sollte, unmöglich den eigentlichen Geist derselben im einzelnen Systeme bestimmen. Sie mußte, um jene Methode in ihrer Allgemeinheit zu erhalten, sie zugleich in jener Unbestimmtheit erhalten, die keines von beiden Systemen ausschloß. Ja, dem Geiste des Zeitalters gemäß, mußte sie von Kant selbst eher auf das neu begründete System des Dogmatismus, als auf das von ihm zuerst begründete System des Kriticismus angewandt werden.

Die Kritik der reinen Vernunft (erlauben Sie, daß ich in meinen Schlüssen noch weiter gehe) — ist ebendeshwegen das einzige Werk in ihrer Art, weil sie für alle Systeme — oder, da alle übrige Systeme nur mehr oder minder getreue Nachbildungen der beiden Hauptsysteme sind — für beide Systeme gilt, während jeder über bloße Kritik hinausgehende Versuch nur Einem von beiden Systemen angehören kann.

Die Kritik der reinen Vernunft, als solche, muß ebendeshwegen unumstößlich und unwiderlegbar sein, während jedes System, wenn es diesen Namen verdient, durch ein nothwendig entgegengesetztes widerlegbar sein muß. Die Kritik der r. W. wird, so lange es Philosophie gibt, als die Einzige da stehen, während jedes System sich gegenüber ein anders dulden wird, das ihm geradezu entgegengesetzt ist. Die Kr. der r. W. ist unbestechlich durch Individualität, und ebendeshwegen für alle Systeme gültig, während jedes System den Stempel der Individualität an der Stirne trägt, weil keines anders als praktisch, (d. h. subjectiv), vollendet werden kann. Je mehr sich eine Philosophie dem System annähert, desto mehr Antheil hat die Freiheit und Individualität daran, desto weniger Anspruch auf Allgemeingültigkeit kann sie machen.

Die Kritik der reinen Vernunft allein ist oder enthält die eigentliche Wissenschaftslehre, weil sie für alle Wissenschaft gültig ist. Immerhin mag die Wissenschaft zu einem absoluten Princip aufsteigen; und wenn sie zum System werden soll, muß sie dies sogar. Aber die Wissenschaftslehre kann unmöglich ein absolutes Princip aufstellen, um dadurch zum System (im engeren Sinne des Worts) zu werden, weil sie — nicht ein absolutes Princip, nicht ein bestimmtes, vollendetes System, sondern — den Kanon für alle Principien und Systeme enthalten soll. Doch es ist Zeit, von unsrer Ausschweifung zurückzukehren.

Ist die Kritik der reinen Vernunft Kanon aller möglichen Systeme, so mußte sie auch aus der Idee von System überhaupt, nicht aus der Idee eines bestimmten Systems die Nothwendigkeit praktischer Postulate ableiten. Wenn es daher zwei einander durchaus entgegengesetzte Systeme giebt, so kann die Methode praktischer Postulate unmöglich dem Einen ausschließend angehören: denn die Kritik der r. V. hat zuerst aus der Idee von System überhaupt bewiesen, daß kein System — mög' es auch Namen haben, welchen es wolle — in seiner Vollendung Gegenstand des Wissens, sondern nur Gegenstand einer praktisch-nothwendigen, aber — unendlichen Handlung sei. Was die Kritik d. r. V. aus dem Wesen der Vernunft ableitet, das hatte schon vorher jeder Philosoph, der durch die regulative Idee von System geleitet wurde, vielleicht ohne sich den Grund davon deutlich zu denken, von selbst bei Errichtung seines Systems angewandt.

Vielleicht erinnern Sie sich unsrer Frage: warum Epinoza seine Philosophie in einem System der Ethik vortragen habe? Umsonst hat er es gewiß nicht gethan. Von ihm kann man eigentlich sagen: „er lebte in seinem System.“ Aber gewiß dacht' er sich auch mehr darunter, als nur ein theoretisches Lustgebäude, in dem ein Geist wie der seinige wohl schwerlich die Ruhe und den „Himmel im Verstande“ gefunden hätte, in dem er so sichtbar lebte und webte.

Ein System des Wissens ist nothwendig entweder Kunststück, Gedanken-Spiel, — (Sie wissen, daß dem ernstlichen Geiste jenes Mannes nichts mehr zuwider war;) — oder es muß Realität erhalten, nicht durch ein theoretisches, sondern durch ein praktisches, nicht durch ein erkennendes, sondern durch ein productives, realisirendes Vermögen, nicht durch Wissen, sondern durch Handeln.

„Aber eben das, wird man sagen, sei das Unterscheidende des Dogmatismus, daß er mit bloßem Gedankenspiel sich beschäftige.“ Ich weiß wohl, daß dies allgemeine Sprache gerade derjenigen ist, die bis jetzt fortgefahren haben, auf Kantische Rechnung zu dogmatifiren. Allein ein bloßes Gedankenspiel gibt niemals ein System. — „Eben das wollten wir, es soll kein System des Dogmatismus geben: das einzige mögliche System ist das des Kriticismus.“ Was mich betrifft, ich glaube es giebt ein System des Dogmatismus so gut, als es ein System des Kriticismus giebt. Sogar glaube ich, im Kriticismus selbst die Auflösung des Räthfels gefunden zu haben, warum diese beiden Systeme nothwendig neben einander bestehen müssen, warum es, so lange noch endliche Wesen existiren, auch zwei sich geradezu entgegengesetzte Systeme geben muß: warum endlich kein Mensch sich von irgend einem System anders, als nur praktisch d. h. dadurch, daß er eins von beiden in sich selbst realisirt, überzeugen könne.

Ich glaube daher auch erklären zu können, warum einem Geiste, der sich selbst frei gemacht hat, und der seine Phi-

losophie nur sich selbst verdankt, nichts unerträglicher sein muß, als der Despotism enger Köpfe, die kein anders System neben dem ihrigen dulden können. Nichts empöret den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an alle Philosophie in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangen liegen soll. Nie hatte er sich selbst größer gefühlt, als da er eine Unendlichkeit des Wissens vor sich erblickte. Die ganze Erhabenheit seiner Wissenschaft bestand eben darinn, daß sie nie vollendet sein würde. In dem Augenblicke, da er selbst sein System vollendet zu haben glaubte, würde er sich selbst unerträglich werden. Er hörte in dem Augenblick auf, Schöpfer zu sein, und sank zum Instrument seines Systems herab *). — Wie viel unerträglicher noch müßte ihm der Gedanke sein, wenn ein Anderer ihm so etwas aufdringen wollte?

Die höchste Würde der Philosophie besteht gerade darin, daß sie alles von der menschlichen Freiheit erwartet. Nichts kann daher verderblicher für sie sein, als der Versuch, sie in die Schranken eines theoretisch-allgemeingültigen Sy-

*) So lange wir im Realisiren unsers Systems begriffen sind, findet nur praktische Gewisheit desselben statt. Unser Streben, es zu vollenden, realisirt unser Wissen von ihm. Hätten wir in irgend einem einzelnen Zeitpunkte unsre ganze Aufgabe gelöst, so würde das System Gegenstand des Wissens, und hörte eben damit auf, Gegenstand der Freiheit zu sein.

stems zu zwingen. Wer so etwas unternimmt, mag ein scharfsinniger Kopf sein, aber der ächte kritische Geist ruht nicht auf ihm. Denn dieser geht eben darauf, die eitle Demonstrierfucht nieder zu schlagen, um die Freiheit der Wissenschaft zu retten.

Wie unendlich mehr Verdienst um wahre Philosophie hat daher der Skeptiker, der jedem allgemeingültigen System zum Voraus den Krieg ankündigt. Wie unendlich mehr als der Dogmatiker, der von nun an alle Geister auf das Symbol einer theoretischen Wissenschaft schwören läßt. So lange jener in seinen Gränzen bleibt, d. h. so lange er nicht selbst Eingriffe ins Gebiet menschlicher Freiheit wagt, so lange er an unendliche Wahrheit, aber auch nur an unendlichen Genuß derselben, an progressive selbst errungne selbsterworbne Wahrheit glaubt, wer würde da nicht in ihnen den ächten Philosophen *) verehren?

*) Philosophie, ein treffliches Wort! Mag man dem Verf. eine Stimme einräumen, so stimmt er für Beibehaltung des alten Worte. Denn so viel er einseht, wird unser ganzes Wissen immer Philosophie bleiben, d. h. immer nur fortschreitendes Wissen, dessen höhere oder niedrigere Grade, wir nur unsrer Liebe zur Weisheit, d. h. unsrer Freiheit verdanken. — Am allerwenigsten wünschte er dies Wort durch eine Philosophie verdrungen, die es zuerst unternommen hat, die Freiheit im Philosophiren gegen die Annahmen des Dogmatismus zu retten; durch eine Philosophie, die selbsterrungne Freiheit des Geistes voraussetzt, und deswegen für jeden Sklaven des Systems — ewig unverständlich sein wird.

Sechster Brief.

Mein Grund für die Behauptung, daß die beiden sich durchaus entgegengesetzten Systeme, Dogmatismus und Kriticismus, gleich möglich sind, und daß beide so lange neben einander bestehen werden, als nicht alle endliche Wesen auf derselben Stufe von Freiheit stehen, ist kurz gesagt dieser: daß beide Systeme dasselbe Problem haben, dieses Problem aber schlechterdings nicht theoretisch, sondern nur praktisch, d. h. durch Freiheit gelöst werden kann. Nun sind nur zwei Lösungen desselben möglich: die eine führt zum Kriticismus, die andre zum Dogmatismus.

Welche von beiden wir wählen, dies hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben. Wir müssen das sein, wofür wir uns theoretisch ausgeben wollen, daß wir es aber seien, davon kann uns nichts, als unser Streben, es zu werden, überzeugen. Dieses Streben realisiert unser Wissen vor uns selbst: und dieses wird eben dadurch reines Product unsrer Freiheit. Wir müssen uns selbst da hinauf gearbeitet haben, von wo wir ausgehen wollen: „hin auf vernünfteln“ kann sich der Mensch nicht, noch durch Andre dahin vernünfteln lassen.

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

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

Kein Satz kann seiner Natur nach grundloser sein, als der, der ein Absolutes im menschlichen Wissen behauptet. Denn eben, weil er ein Absolutes behauptet, kann von ihm selbst weiter kein Grund angegeben werden. Sobald wir ins Gebiet der Beweise treten, treten wir auch ins Gebiet des Bedingten, *) und umgekehrt, so wie wir ins Gebiet der

*) Unbegreiflich beinahe scheint es, daß man bei der Kritik der Beweise für das Dasein Gottes so lange die einfache, begreifliche Wahrheit übersehen konnte, daß vom Dasein Gottes nur ein ontologischer Beweis möglich ist. Denn wenn ein Gott ist, so kann er nur sein, weil er ist. Seine Existenz und sein Wesen müssen identisch sein. Eben deswegen aber, weil man den Beweis für das Sein Gottes nur aus diesem Sein führen kann, ist dieser Beweis des Dogmatismus im eigentlichen Sinn kein Beweis, und der Satz: Es ist ein Gott; der unbewiesenste, unbeweisbarste, grundloseste Satz, so grundlos, als der oberste

Bedingten treten, treten wir auch ins Gebiet der philosophischen Probleme. Wie unrecht würde man Spinoza thun, wenn man glaubte, ihm sei es in der Philosophie einzig und

Grundsatz des Criticismus: Ich bin! — Aber noch unerträglicher wird dem denkenden Kopf das Gerede von Beweisen des Daseins Gottes. Als ob man ein Sein, das nur durch sich selbst, nur durch seine absolute Einheit begreiflich sein kann, wie einen vielseitigen — historischen — Satz von allen möglichen Seiten her — wahr scheinlich machen könnte. — Wie mußte es wohl Manchem zu Muth sein, wenn er ungefähr Ankündigungen wie folgende, las: Versuch eines neuen Beweises für's Dasein Gottes! Als ob man über Gott Versuche anstellen und alle Augenblicke etwas neues entdecken könnte! Der Grund solcher im höchsten — denkbaren Grade unphilosophischer Versuche lag, wie der Grund alles unphilosophischen Verfahrens, in der Unfähigkeit, (vom bloß empirischen) zu abstrahiren: nur gerade in diesem Falle, in der Unfähigkeit zur reinsten, höchsten Abstraction. Man dachte sich Gottes Sein nicht als das absolute Sein, sondern als ein Dasein, das nicht durch sich selbst, sondern nur in sofern absolut ist, als man über ihm kein höheres weiß. Dies ist der empirische Begriff, den jeder der Abstraction unfähige Mensch von Gott sich bildet. Um so mehr blieb man bei diesem Begriff stehen, als man sich fürchtete, mit der reinen Idee des absoluten Seins auf einen Spinozischen Gott zu gerathen. Was mochte auch mancher Philosoph, der, um den Gräueln des Spinozismus zu entgehen, mit einem empirisch existirenden Gott zufrieden war, gedacht haben, daß Spinoza als erstes Princip aller

allein um die analytischen Sätze zu thun gewesen, die er als Fundament seines Systems aufstellte. Man fühlt es recht gut, wie wenig er selbst damit gethan zu haben glaubte: ihn drückte ein anders Räthsel, das Räthsel der Welt, die Fra-

Philosophie einen Satz aufstellte, den er selbst nur als Resultat der mühsamsten Beweise am Ende seines Systems aufstellen konnte! Aber er wollte auch die Wirklichkeit eines Gottes beweisen, (was nur synthetisch geschehen kann,) da Spinoza ein absolutes Sein, nicht bewies sondern, schlechtthin behauptete. Auffallend genug ist es, daß die Sprache schon so genau zwischen dem Wirklichen (dem, das in der Empfindung vorhanden ist, was auf mich wirkt, und worauf ich zurückwirke) dem Daseienden, das überhaupt da, d. h. in Raum und Zeit ist) und dem Seienden, (das schlechtthin von aller Zeitbedingung unabhängig — durch sich selbst, ist) unterschieden hat. Wie konnte man aber bei der völligen Vermischung dieser Begriffe Cartesius' und Spinoza's Sinn auch nur von ferne ahnen? Während jene vom absoluten Sein sprachen, schoben wir unsere trübe Begriffe von Wirklichkeit, und meand hoch kam, den reinen, aber doch nur in der Erscheinungswelt gültigen, außer ihr aber schlechterdings leeren Begriff von Dasein unter. — Während unser empirisches Zeitalter jene Idee ganz verloren zu haben schien, lebte sie doch noch in Spinoza's und Cartesius' Systemen; und in Plato's unsterblichen Werken als die heiligste Idee des Alterthums, (70 ov), fort; aber unendlich wäre es nicht, daß unser Zeitalter, wenn es sich je wieder zu jener Idee erheben sollte, in seinem stolzen Wahne glaubte, daß vorher nie etwas dergleichen in eines Menschen Sinn gekommen sei.

ge: Wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne? *)

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

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

Zwar kann der Criticismus die Nothwendigkeit synthetischer Sätze für das Gebiet der Erfahrung beweisen.

**** 2

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

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

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

Also wird aus jener theoretischen Frage nothwendig ein praktisches Postulat, und das Problem aller Philosophie führt uns nothwendig auf eine Forderung, die nur außerhalb aller Erfahrung erfüllbar ist. Eben damit aber führt es mich auch nothwendig über alle Schranken des Wissens hinaus, in eine Region, wo ich nicht schon festes Land

finde, sondern es selbst erst hervorbringen muß, um darauf fest zu stehen.

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

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

Dogmatismus und Kriticismus, mögen sie auch beide von noch so verschiedenen Principien ausgehen, müssen doch beide in Einem Punkte, an Einem und demselben Problem zusammentreffen. Nun erst ist für beide der Zeitpunkt ihrer eigentlichen Trennung gekommen: nun erst bemerken sie, daß das Princip, das sie bisher voraussetzten, nichts mehr, als eine Prolepsis war, über die jetzt erst das Urtheil gesprochen werden soll. Nun erst zeigt es sich, daß alle die Sätze, die sie bisher aufstellten, schlecht hin, d. h. ohne Grund, behauptete Sätze waren: jetzt, da sie in ein neues Gebiet,

in's Gebiet der realisirenden Vernunft treten, soll es offenbar werden, ob sie im Stande sind, jenen Sätzen Realität zu geben: nun erst soll es sich entscheiden, ob sie jene Grundsätze im Gedränge des Streits durch die Selbstmacht ihrer Freiheit so gut, wie im Gebiete des allgemeinen Friedens durch absolute, verdienstlose Macht zu behaupten im Stande seien? In's Gebiet des Absoluten konnte der Kriticismus weder dem Dogmatismus, noch dieser jenem folgen, weil da nichts als ein absolutes Behaupten für beide möglich war — ein Behaupten, von dem das entgegengesetzte System keine Notiz nahm, das für ein widersprechendes System nichts entschied. Nun erst, da beide auf einander treffen, kann keines das andre mehr ignoriren, und da es vorher um ungehinderten, ohne Widerstand eroberten Besitz zu thun war, gilt es jetzt einen durch Sieg erworbenen Besitz.

Vergebens würde man glauben, daß der Sieg schon durch die Principien allein, die man seinem Systeme zu Grunde legte, entschieden sei, und daß es nur darauf ankomme, welches Princip man anfangs aufgestellt habe, um das eine oder das andre System zu retten. Nicht um ein solches Kunststück ist es zu thun, da man am Ende nur das wieder findet, was man anfangs — schlaue genug — zum Finden zubereitet hatte. Nicht die theoretischen Behauptungen, die wir sich lechthin aufstellen, sollen unsre Freiheit nöthigen so oder anders zu entscheiden: (dies wäre blinder Dogmatismus) — vielmehr gelten, sobald es zum Streit kommt, jene Principien, so wie sie im Anfang aufgestellt

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

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

Siebenter Brief.

Ich rücke dem Ziele näher. Die Moral des Dogmatismus wird uns begreiflicher, sobald wir das Problem wissen, das sie, eben so wie jede andre Moral, zu lösen hat.

Das Hauptgeschäft aller Philosophie besteht in Lösung des Problems vom Dasein der Welt: an dieser Lösung haben alle Philosophen gearbeitet, mögen sie auch das Problem selbst noch so verschieden ausgedrückt haben. Wer den Geist einer Philosophie beschwören will, muß ihn hier beschwören.

Als Lessing Jacobi fragte: was er für den Geist des Spinozismus halte, erwiderte dieser: das ist wohl kein anderer, als das uralte *a nihilo nihil fit*, welches Spinoza nach abgezognern Begriffen, als die philosophirenden Kabbalisten und andre vor ihm in Betrachtung zog. Nach diesen abgezognern Begriffen fand er, daß durch ein jedes Entstehen im Unendlichen, mit was für Bildern und für Worten man ihm auch aufzuhelfen suche, ein Etwas aus dem Nichts gesetzt werde. „Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen“, überhaupt alle *causas transitorias* und setzte an die Stelle des emanirenden *inimane* Princip, eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen nur Eins und dasselbe wäre. Ich glaube nicht, daß der Geist des Spinozismus besser gefesselt werden konnte. Aber ich glaube, daß eben jener Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen das Problem aller Philosophie, nicht nur eines einzelnen Systems ist; ja, sogar daß Spinoza's Lösung die einzig mögliche Lösung ist, aber daß die Deutung, die sie durch sein System erhalten mußte, nur diesem angehören kann, und daß

ein andres System, auch eine andre Deutung für sie aufbewahrt.

„Dies bedarf selbst einer Deutung,“ hör' ich Sie sagen. Ich will sie geben, so gut ich kann.

Kein System kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realisiren; — denn bloßes Gedankenspiel ist zwar überall möglich, nur daß damit überall sehr wenig gedient ist; — kein System kann jene Kluft ausfüllen, die zwischen beiden befestigt ist. Dies setze ich als Resultat — nicht der kritischen Philosophie, sondern — der Kritik der reinen Vernunft voraus, die dem Dogmatismus so gut wie dem Criticismus gilt, und für beide gleich evident sein muß.

Die Vernunft wollte jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realisiren, um Einheit in ihre Erkenntniß zu bringen. Sie wollte das Mittelglied zwischen dem Unendlichen und Endlichen finden, um sie beide zu derselben Einheit des Wissens verbinden zu können. Da sie jenes Mittelglied unmöglich finden kann, so giebt sie deswegen ihr höchstes Interesse — Einheit der Erkenntnisse — nicht auf, sondern will nun schlechtthin, daß sie jenes Mittelglieds nimmer bedürfe. Ihr Streben jenen Uebergang zu realisiren, wird daher zur absoluten Forderung: Es soll keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen geben. — Diese Forderung, wie verschieden von der entgegengesetzten: es soll einen solchen Uebergang geben! Diese nämlich ist transcendent, sie

will da gebieten, wo ihre Macht nicht hinreicht — im Gebiete des Unendlichen. Sie ist die Forderung des blinden Dogmatismus. Jene Forderung dagegen ist immanent; sie will, ich solle keinen Uebergang zulassen. Dogmatismus und Criticismus vereinigen sich hier in demselben Postulate.

Die Philosophie kann zwar vom Unendlichen nicht zum Endlichen, aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen. Das Streben, keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzulassen, wird eben dadurch zum verbindenden Mittelglied beider, auch für die menschliche Erkenntniß. Damit es keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe, soll dem Endlichen selbst die Tendenz zum Unendlichen beiwohnen, das ewige Streben, im Unendlichen sich zu verlieren.

Nun erst geht uns über Spinoza's Ethik Licht auf. Nicht bloß theoretische Nöthigung, nicht bloße Folge des *ex nihilo nihil fit*, war es, was ihn auf jene Lösung des Problems führte: es gebe keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, keine transitive, sondern nur eine innwohnende Ursache der Welt. Diese Lösung verdankte er demselben praktischen Ausspruche, der in der ganzen Philosophie gehört wird, nur daß ihn Spinoza seinem System gemäß deutete.

Er war von einer unendlichen Substanz, einem absoluten Object, ausgegangen. „Es soll kein Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen statt finden;“ — siehe da die

Forderung aller Philosophie. Spinoza deutete sie seinem Princip gemäß: das Endliche sollte vom Unendlichen nur durch seine Schranken verschieden, alles Existirende sollte nur Modification desselben Unendlichen sein: also sollte auch kein Uebergang, kein Widerstreit, sondern nur die Forderung statt finden, daß das Endliche strebe, identisch zu werden mit dem Unendlichen, und in der Unendlichkeit des absoluten Objectes unterzugehen.

Fragen Sie nicht, mein Freund, wie Spinoza den Widerspruch einer solchen Forderung ertragen konnte? Zwar fühlte er wohl, daß das Gebot. Vernichte dich selbst! unerfüllbar wäre, solange ihm Subject überhaupt so viel galt, als es im System der Freiheit gilt. Aber das eben wollte er ja. Sein Ich sollte nicht sein Eigenthum sein, es sollte der unendlichen Realität angehören.

Das Subject, als solches, kann sich nicht selbst vernichten, weil es, um sich vernichten zu können, seine eigne Vernichtung überleben müßte. Aber Spinoza kannte kein Subject als solches. Er hatte jenen Begriff von Subject selbst vorher bei sich aufgehoben, ehe er jenes Postulat aufstellte.

Wenn das Subject eine unabhängige ihm, in so fern es Subject ist, eigne Causalität hat, so enthält die Forderung: Verliere dich selbst im Absoluten! einen Widerspruch. Aber eben jene unabhängige Causalität des Ichs, durch welche

es Ich ist, hatte Spinoza aufgehoben. Indem er foderte, das Subject solle im Absoluten sich verlieren, hatte er zugleich die Identität der subjectiven Causalität mit der absoluten gefodert, hatte praktisch entschieden, daß die endliche Welt nichts als Modification des Unendlichen, die endliche Causalität nur Modification der unendlichen sei.

Nicht also durch eigne Causalität des Subjects, sondern durch eine fremde Causalität in ihm — sollte jene Forderung erfüllt werden. Anders ausgedrückt war jene Forderung keine andre als diese: Vernichte dich selbst durch die absolute Causalität, oder: verhalte dich schlecht hin leidend gegen die absolute Causalität!

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

Lassen Sie uns hier stille stehen, Freund, und die Ruhe bewundern, mit der Spinoza der Vollendung seines Sy-

stems entgegen gieng. Mag er doch jene Ruhe nur in der Liebe des Unendlichen gefunden haben! Wer wollte es seinem hellen Geiste verargen, daß er den schrecklichen Gedanken, vor dem sein System stille stand, sich durch ein solches Bild erträglich machte.

Achter Brief.

Ich glaube, indem ich vom Moralprincip des Dogmatismus spreche, im Mittelpunkte aller möglichen Schwärmerei zu stehen. Die heiligsten Gedanken des Alterthums, und die Ausgeburten des menschlichen Wahnwitzes treffen hier zusammen. „Rückkehr in die Gottheit, die Urquelle aller Existenz, Vereinigung mit dem Absoluten, Vernichtung seiner Selbst,“ — ist die nicht das Princip aller schwärmerischen Philosophie, das nur von verschiedenen verschieden — nach ihrer Geist- und Sinesart — ausgelegt, gedeutet, in Bilder gehüllt worden ist. Das Princip für die Geschichte aller Schwärmerei ist hier zu finden.

„Ich begreife, sagen Sie, wie Spinoza den Widerspruch seines Moralprincips sich verbergen konnte. Aber, dies zugegeben, wie konnte der heitre Geist eines Spinoza — (über sein ganzes Leben und alle seine Schriften verbreitet sich jenes sanfte Licht der Heiterkeit) — ein solches zerstörendes,

vernichtendes Princip ertragen? — Ich kann Ihnen nichts anders antworten, als, lesen Sie seine Schriften in dieser Hinsicht, und Sie werden die Antwort auf Ihre Frage selbst finden.

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

*) Alle adäquaten d. h. unmittelbaren Erkenntnisse sind nach Spinoza Anschauungen göttlicher Attribute, und der Hauptsatz, auf dem seine Ethik (in so fern sie dies ist) beruht, ist der Satz: mens humana habet adaequatam cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei. Eth. L. II. Prop. 47. Aus dieser Anschauung Gottes läßt er die intellectuelle Liebe Gottes entstehen, welche er als Annäherung zum Zustande der höchsten Seeligkeit beschreibt. Mentis erga Deum amor intellectualis, sagt er L. V. Prop. 36, pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. — Summus mentis conatus summaque virtus est, res intelligere tertio genere, quod procedit ab adaequata idea divinatorum attributorum. ib. Prop. 25. — Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur, ib. Prop. 27. — Clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in aeterno erga Deum amore. ib. Prop. 36. Schol.

ung; man darf nur ihn selbst lesen, um sich ganz davon zu überzeugen. *)

Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese Anschauung zuerst überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne ist, während alles übrige nur erscheint, worauf wir jenes Wort übertragen. Sie unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, daß sie nur durch Freiheit hervorgebracht und jedem Andern fremd und unbekannt ist, dessen Freiheit von der eindringenden Macht der Objecte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewußtseins hinreicht. Doch giebt es auch für diejenigen, die diese Freiheit der Selbstanschauung nicht besitzen, wenigstens Annäherungen zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche sie ihr Dasein ahnen läßt. Es giebt einen gewissen Tief Sinn, dessen man sich selbst nicht bewußt ist, den man vergebens sich selbst zu entwickeln strebt.

*) J. E. L. V. Prop XXX. Mens nostra, quatenus se sub Aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scilicetque, se in Deo esse et per Deum concipi.

Jacobi hat ihn beschrieben. Auch wird eine vollendete Aesthetik, (das Wort im alten Sinne genommen), empirische Handlungen aufstellen, die nur als Nachahmungen jener intellectualen Handlung erklärbar sind, und schlechterdings nicht begreiflich wären, hätten wir nicht — um in Plato's Sprache mich auszudrücken — irgend einmal in der intellectualen Welt ihr Vorbild angeschaut.

„Von Erfahrungen“ von unmittelbaren Erfahrungen, muß alles unser Wissen ausgehen; dies ist eine Wahrheit, die schon viele Philosophen gesagt haben, denen zur vollen Wahrheit nichts, als die Aufklärung über die Art jener Anschauung fehlte. Von Erfahrung allerdings, — aber, da jede auf Objecte gehende Erfahrung vermittelt ist durch eine andere immer eine noch höhere voraussetzt, — von einer unmittelbaren im engsten Sinn des Worts, d. h. selbst hervorgebrachten und von jeder objectiven Causalität unabhängigen Erfahrung — muß unser Wissen ausgehen. Dieses Princip — Anschauung und Erfahrung — allein kann dem todtten, unbeseelten Systeme Leben einhauchen; selbst die abgezogensten Begriffe, mit denen unsre Erkenntniß spielt, hängen an einer Erfahrung, die auf Leben und Dasein geht.

Diese intellectuale Anschauung tritt da ein, wo wir für uns selbst aufhören Object zu sein, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist. In diesem Moment der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht wir sind in der Zeit,

sondern die Zeit — oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist in uns. Nicht wir sind in der Anschauung der objectiven Welt, sondern sie ist in unsrer Anschauung verloren.

Diese Anschauung seiner Selbst hatte Spinoza objectivirt. Indem er das Intellectuale in sich anschaute, war das Absolute für ihn kein Object mehr. Dies war Erfahrung, die zweierlei Auslegungen zuließ: Entweder er war mit dem Absoluten, oder das Absolute war mit ihm identisch geworden. Im letztern Fall war die intellectuale Anschauung Anschauung seiner selbst — im erstern, Anschauung eines absoluten Objects. Spinoza zog das letztere vor. Er glaubte, daß er selbst mit dem absoluten Object identisch sei, er glaubte sich selbst in seiner Unendlichkeit verloren.

Er täuschte sich, indem er dies glaubte. Nicht er war in der Anschauung des absoluten Objects, sondern umgekehrt, für ihn war alles, was objectiv heißt, in der Anschauung seiner selbst verschwunden. Aber jener Gedanke — im absoluten Object untergegangen zu sein — war ihm eben deswegen erträglich, weil er falsch und durch Täuschung entstanden war, um so erträglicher, da diese Täuschung unzerstörbar ist, weil man, um sie zu zerstören, sich selbst zerstören mußte.

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

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

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

Diese Nothwendigkeit, sein Ich von jeder objectiven Bestimmung zu retten, und daher überall noch sich selbst zu denken, läßt sich durch zwei widersprechende, obgleich sehr gemeine Erfahrungen belegen. Mit dem Gedanken an Tod und Nichtsein verbinden wir nicht selten angenehme Empfindungen, aus keinem andern Grunde, als weil wir einen Genuß jenes Nichtseins, d. h. die Fortdauer unsers Selbsts sogar beim Nichtsein noch voraussetzen. Umgekehrt verbinden wir unangenehme Empfindungen mit dem Gedanken an

Hier, mein Freund, stehen wir am Princip aller Schwärmerci. Sie entsteht, wenn sie zum System wird, durch nichts anders, als durch die objectivisirte intellectuale Anschauung, dadurch, daß man die Anschauung seiner Selbst für die Anschauung eines Objectes außer sich, die Anschauung der

Nichtsein. — „To be or not to be.“ Diese Frage wäre für meine Empfindung völlig gleichgültig, wenn ich mir nur ein völliges Nichtsein denken könnte. Denn meine Empfindung könnte nicht fürchten, mit dem Nichtsein in Collision zu kommen, wenn ich nur nicht immer befürchte, daß mein Ich, also auch meine Empfindung mich selbst überleben könnte. Sterne's trefflicher Ausruf: „Ich müßte ein Thor sein, dich zu fürchten, Tod! denn so lange ich bin, bist du nicht, und wenn du bist, bin ich nicht!“ wäre daher vollkommen richtig, wenn ich nur hoffen könnte, irgend einmal nicht zu sein. Aber ich Sorge, auch dann noch zu sein, wenn ich nicht mehr bin. Deswegen der Gedanke an Nichtsein nicht sowohl etwas schreckendes, als reinigendes hat, weil ich um mein Nichtdasein zu denken, zugleich mich selbst als existirend denken muß, also in die Nothwendigkeit versetzt bin, einen Widerspruch zu denken. Fürchte ich also wirklich das Nichtsein, so fürchte ich nicht sowohl dieses, als mein Dasein auch nach dem Nichtsein: — ich will gerne nicht dasein, nur will ich mein Nichtsein nicht fühlen. Ich will nur nicht ein Dasein, das kein Dasein ist, oder wie es ein witziger Commentator jenes Sterne'schen Ausspruchs (Baggesen) ausdrückt, ich fürchte nur den Mangel an Aeußerung des Daseins, was in der That eben so viel ist, als ein Dasein neben dem Nichtsein.

innern intellectuellen Welt für die Anschauung einer übersinnlichen Welt außer sich hält.

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

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

und in den Kerker der objectiven Welt eingeschlossen worden sei.

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

Moralität kann nicht selbst das Höchste, kann nur Annäherung sein zum absoluten Zustande, nur Streben nach absoluter Freiheit, die von keinem Gesetze mehr abweicht,

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

aber auch kein Gesetz mehr kennt, als das unveränderliche ewige Gesetz ihres eignen Wesens. Glückseligkeit — wenn sie als moralisch möglich gedacht werden soll — kann nur als Annäherung zu einer Seeligkeit gedacht werden, die von der Moralität nicht mehr verschieden ist, und eben deswegen nicht mehr Belohnung der Tugend sein kann. Solange wir noch an eine belohnende Glückseligkeit glauben, setzen wir auch voraus, daß Glückseligkeit und Moralität, Sinnlichkeit und Vernunft widerstreitende Principien seien. Dies sollen wir aber nicht. Jener Widerstreit soll schlechthin aufhören.

Glückseligkeit ist ein Zustand der Passivität, je glückseliger wir sind, desto passiver verhalten wir uns gegen die objective Welt. Je freier wir werden, je mehr wir uns der Vernunftmäßigkeit annähern, desto weniger bedürfen wir der Glückseligkeit, d. h. einer Seeligkeit, die wir nicht uns selbst, sondern dem Glück verdanken. Je reiner unsre Begriffe von Glückseligkeit werden, je mehr wir allmählich alles, was äußere Gegenstände und Sinnengenuss dazu beitragen, davon absondern, desto mehr nähert sich Glückseligkeit der Moralität, desto mehr hört sie auf, Glückseligkeit zu sein.

Die ganze Idee von belohnender Glückseligkeit — was ist sie diesem nach anders, als moralische Täuschung — ein Assignat, mit dem man dir, empirischer Mensch! deine sinnliche Genüsse für jetzt abkauft, das aber nur dann zahlbar sein soll, wenn du selbst der Zahlung nicht mehr bedürftig bist.

Denke dir immerhin unter jener Glückseligkeit ein Ganzes von Genüssen, die den jetzt aufgeopferten Genüssen analog sind. Wage nur erst, dich jetzt zu überwinden, wage den ersten Kinderschritt zur Tugend: der zweite wird dir schon leichter werden. Fährst du fort, fortzuschreiten, so wirst du mit Erstaunen bemerken, daß jene Glückseligkeit, die du als Lohn deiner Aufopferung erwartetest, selbst für dich keinen Werth mehr hat. Man hat mit Absicht Glückseligkeit — das Spielzeug deiner empirisch-afficirten Vernunft — in einen Zeitpunkt verlegt, wo du Mann genug sein mußt, um dich selbst seiner zu schämen. Zu schämen, sage ich, denn wenn du nie so weit kommst, dich über jenes sinnliche Ideal von Glückseligkeit erhaben zu fühlen, so wäre es dir besser, wenn die Vernunft niemals zu dir gesprochen hätte.

Es ist Forderung der Vernunft, keiner belohrenden Glückseligkeit mehr zu bedürfen, so gewiß es Forderung ist, immer vernunftmäßiger, selbstständiger, freier zu werden. Denn wenn Glückseligkeit uns noch belohnen kann, so ist sie, wenn man den Begriff von Belohnung nicht allem Sprachgebrauch zuwider deuten will, eine Glückseligkeit, die nicht schon durch die Vernunft selbst herbeigeführt ist — (wie sollten auch Vernunft und Glückseligkeit je zusammentreffen?) — eine Glückseligkeit, die eben deswegen in den Augen eines vernünftigen Wesens selbst keinen Werth mehr hat. Sollten wir, sagt ein alter Schriftsteller, die unsterblichen Götter deswegen für unglücklich halten, weil sie keine Capitalien, keine Gärten, keine Landgüter, keine Sklaven besitzen? Sollten

wir sie nicht vielmehr eben deswegen als die Allseeligen preisen, weil sie die einzigen sind, die durch die Erhabenheit ihrer Natur schon aller jener Güter beraubt sind? — Das Höchste, wozu sich unsre Ideen erheben können, ist offenbar ein Wesen, das schlechthin selbstgenügsam nur seines eignen Seins genießt, ein Wesen, in welchem alle Passivität aufhört, das gegen nichts, selbst gegen Gesetze nicht, sich leidend verhält, das absolutfrei nur seinem Sein gemäß handelt und dessen einziges Gesetz sein eignes Wesen ist. Cartes und Spinoza — Eure Namen kann man bis jetzt beinahe allein nennen, wenn man von dieser Idee spricht! Nur wenige verstanden euch, noch weniger wollten euch verstehen.

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

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

Wo absolute Freiheit ist, ist absolute Seeligkeit, und umgekehrt. Aber mit absoluter Freiheit ist auch kein Selbstbewußtsein mehr denkbar. Eine Thätigkeit, für die es kein Object, keinen Widerstand mehr giebt, kehrt niemals in sich selbst zurück. Nur durch Rückkehr zu sich selbst entsteht Bewußtsein. Nur beschränkte Realität ist Wirklichkeit für uns.

Wo aller Widerstand aufhört, ist unendliche Ausdehnung. Aber die Intension unsers Bewußtseins steht im umgekehrten Verhältniß mit der Extension unsers Seins. Der höchste Moment des Seins ist für uns Uebergang zum Nichtsein, Moment der Vernichtung. Hier, im Momente des absoluten Seins, vereinigt sich die höchste Passivität mit

der unbeschränktesten Activität. Unbeschränkte Thätigkeit ist — absolute Ruhe, vollendeter Epikuräismus.

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

Anschauung überhaupt wird als die unmittelbarste Erfahrung erklärt; der Sache nach ganz richtig. Aber je unmittelbarer die Erfahrung, desto näher dem Verschwinden. Auch die sinnliche Anschauung, so lange sie bloß dieses ist, gränzt an das Nichts. Würde ich sie als Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören, Ich zu sein, ich muß mich mit Macht ergreifen, um mich selbst aus ihrer Tiefe zu retten. Aber so lange die Anschauung auf Objecte geht, d. h. so lange sie sinnlich ist, ist keine Gefahr vorhanden, sich selbst zu verlieren. Das Ich, indem es einen Widerstand findet, ist genöthigt, sich ihm entgegen zu setzen, d. h. in sich selbst zurück zu kehren. Aber, wo sinnliche Anschauung

aufhört, wo alles Objective verschwindet, findet nichts als unendliche Ausdehnung statt, ohne Rückkehr in sich selbst. Würde ich die intellectuelle Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören zu leben. Ich gieng „aus der Zeit in die Ewigkeit.“ —

— Ein französischer Philosoph sagt: Wir hätten seit dem Sündenfall aufgehört, die Dinge an sich anzuschauen. Soll dieser Ausspruch einigen vernünftigen Sinn haben, so mußte er Sündenfall im Platonischen Sinn, als das Heraustreten aus dem absoluten Zustande, denken. Aber in diesem Fall hätte er eher umgekehrt sagen sollen, seitdem wir aufhörten, die Dinge an sich anzuschauen, sind wir gefallne Wesen. Denn, wenn das Wort: Ding an sich, einen Sinn haben soll, so kann es nur so viel heißen: als ein Etwas, das kein Object mehr für uns ist, das unsrer Thätigkeit keinen Widerstand mehr leistet. Nun ist es wirklich die Anschauung der objectiven Welt, die uns aus der intellectualen Selbstbeschauung, aus dem Zustand der Seeligkeit herausreißt. In's o f e r n also konnte Condillac sagen: So wie die Welt aufhörte, Ding an sich für uns zu sein, so wie die idealische Realität objectiv, und die intellectuelle Welt Object für uns wurde, seien wir aus jenem Zustand der Seeligkeit gefallen. —

Wunderbar ziehen sich diese Ideen durch alle Schwärmerereien der verschiedensten Völker und Zeitalter hindurch. Der vollendete Dogmatismus, indem er die intellectuelle Anschauung für objectiv nimmt, unterscheidet sich von allen

Träumereien der Kabbalisten, der Brachmanen, der Sinesischen Philosophen, so wie der neuern Mystiker, durch nichts als die äußere Form, im Princip sind sie alle einig. Nur unterscheidet sich ein Theil der Sinesischen Weisen sehr vortheilhaft von den übrigen durch seine Aufrichtigkeit, da er das höchste Gut, die absolute Seligkeit — im Nichts bestehen läßt. *) Denn, wenn Nichts das heißt, was schlechterdings kein Object ist, so muß das Nichts gewiß da eintreten, wo ein Nicht-Object doch noch objectiv angeschaut werden soll, d. h. wo alles Denken und aller Verstand ausgeht.

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

Wer nicht so denkt, für den sehe ich in der Philosophie keine Hilfe.

Neunter Brief.

Ihre Frage kommt nicht unerwartet. Sie ist sogar in meinem vorigen Briefe schon enthalten. Der Kriticismus ist vom

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

Vorwurf der Schwärmerei so wenig zu retten, als der Dogmatismus, — wenn er mit diesem über die Bestimmung des Menschen hinausgeht, und das letzte Ziel als erreichbar vorzustellen versucht. — Doch erlauben Sie, daß ich etwas weiter zurückgehe.

Wenn eine Thätigkeit, die nicht mehr durch Objecte beschränkt, und völlig absolut ist, von keinem Bewußtsein mehr begie-
ret wird; wenn unbeschränkte Thätigkeit identisch ist mit ab-
soluter Ruhe; wenn der höchste Moment das Seins zunächst
ans Nichtsein gränzt: so geht der Criticismus so gut wie der
Dogmatismus auf Vernichtung seiner selbst. Wenn dieser
fordert, ich soll im absoluten Object untergehen, so muß je-
ner umgekehrt fordern, alles, was Object heißt, soll in der
intellectualen Anschauung meiner selbst verschwinden. In bei-
den Fällen ist für mich Alles Object, eben damit aber auch das
Bewußtsein meiner selbst als eines Subjects verloren. Me i-
n e Realität verschwindet in der unendlichen.

Diese Schlüsse scheinen unvermeidlich, sobald man vor-
aussetzt, beide Systeme gehen auf Aufhebung jenes Wider-
spruchs zwischen Subject und Object — auf absolute I d e n-
t i t ä t. Ich kann das Subject nicht aufheben, ohne zugleich
das Object, als solches, eben damit aber auch alles Selbstbe-
wußtsein; und ich kann das Object nicht aufheben, ohne zu-
gleich das Subject, als solches, d. h. alle Persönlichkeit
desselben aufzuheben. Jene Voraussetzung aber ist schlechter-
dings unvermeidlich.

Denn alle Philosophie fodert als Ziel aller Synthesis absolute Thesis. *) Absolute Thesis aber ist nur durch absolute Identität denkbar. Beide Systeme gehen daher nothwendig auf absolute Identität, nur daß der Criticismus auf absolute Identität des Subjects unmittelbar, und nur

*) Im Vorbeigehen eine Frage: Unter welche Classe von Sätzen gehört das Moralebot? Ist es problematischer oder assertorischer, analytischer oder synthetischer Satz? — Seiner bloßen Form nach ist es kein bloß problematischer Satz, denn es fodert kategorisch. Eben so wenig ist es assertorischer Satz, denn es setzt nichts: es fodert nur. Seiner Form nach also steht es zwischen beiden. Es ist ein problematischer Satz, der nothwendig zum assertorischen werden soll. — Seinem Inhalte nach ist es eben so, weder analytischer noch synthetischer Satz schlechthin. Aber es ist ein synthetischer Satz, der zum analytischen werden soll. Er ist synthetisch, denn er fodert bloß absolute Identität, absolute Thesis: er ist aber zugleich theoretisch, (analytisch), denn er geht nothwendig auf absolute (nicht bloß synthetische) Einheit.

Noch etwas! Das Moralebot stellt mir ein Absolutes zur Realisirung auf. Nun ist aber das Absolute an sich kein Gegenstand des Realisirens, als nur unter der Bedingung eines Entgegengesetzten: denn ohne dieses ist es schlechthin, weil es ist, und es bedarf keines Realisirens. Wenn es also realisirt werden soll, so ist dies nur durch Negation des Entgegengesetzten möglich. Insofern ist das Moralebot zugleich affirmativer und negativer Satz, denn es fodert, ich solle das Absolute realisiren (affirmiren) dadurch daß ich ein Entgegengesetztes aufhebe (negire).

mittelbar auf Uebereinstimmung des Object's mit dem Subject, der Dogmatismus hingegen unmittelbar auf die Identität eines absoluten Object's, und mittelbar nur auf Uebereinstimmung des Subject's mit dem absoluten Object geht. Jener sucht, seinem Princip getreu, Glückseligkeit mit Moralität, dieser Moralität mit Glückseligkeit synthetisch zu verbinden. Indem ich, sagt der Dogmatist, nach Glückseligkeit, nach Uebereinstimmung meines Subject's mit der objectiven Welt, strebe, strebe ich mittelbar auch nach Identität meines Wesens, ich handle moralisch. Umgekehrt, sagt der kritische Philosoph, indem ich moralisch handle, strebe ich unmittelbar nach absoluter Identität meines Wesens, und eben dadurch mittelbar auch nach Identität des Objectiven und Subjectiven in mir -- nach Seeligkeit. In beiden Systemen aber sind doch Moralität und Glückseligkeit zwei verschiedene Principien, die ich nur synthetisch (als Grund und Folge) *) vereinigen kann, so lange ich noch in der Annäherung zum letzten Ziele, zur absoluten Thesis, begriffen bin. Hätte ich diese jemals erreicht, so würden die beiden Linien, die der unendliche Progressus durchläuft, Moralität und Glückseligkeit, in einem Punkte zusammentreffen;

*) Das heißt nicht, als Verdienst und Belohnung. Denn Belohnung ist nicht Folge des Verdienstes selbst, sondern der Gerechtigkeit, die beide in Harmonie bringt. Glückseligkeit und Moralität aber sollen in beiden Systemen unmittelbar als Grund und Folge von einander gedacht werden.

beide hörten auf, Moralität und Glückseligkeit, d. h. zwei verschiedene Principien, zu sein. Sie wären vereinigt in Einem Princip, das eben deswegen höher sein muß als sie beide, im Princip des absoluten Seins, oder der absoluten Ewigkeit.

Sehen aber beide Systeme auf ein absolutes Princip als das Vollendende im menschlichen Wissen, so muß dies auch der Vereinigungspunkt für beide Systeme sein. Denn, wenn im Absoluten aller Widerstreit aufhört, so muß auch der Widerstreit verschiedener Systeme, oder vielmehr alle Systeme müssen als widersprechende Systeme in ihm aufhören. Ist der Dogmatismus dasjenige System, das das Absolute zum Object macht, so hört dieser nothwendig da auf, wo das Absolute aufhört Object zu sein, d. h. wo wir selbst mit ihm identisch sind. Ist der Criticismus dasjenige System, das Identität des absoluten Objects mit dem Subject fordert, so hört er nothwendig da auf, wo das Subject aufhört, Subject, d. h. das dem Object Entgegengesetzte zu sein. Dieses Resultat abstracter Untersuchungen über den Vereinigungspunkt der beiden widersprechenden Grundsysteme bestätigt sich auch, wenn man zu den einzelnen Systemen herabsteigt, in welchen sich der ursprüngliche Widerspruch, der beiden Principien, des Dogmatismus und Criticismus, von jeher offenbart hat.

Wer über Stoicismus und Epikureismus — die beiden widersprechendsten moralischen Systeme — nachgedacht hat,

fand leicht, daß beide in demselben letzten Ziele zusammen-
 treffen. Der Stoiker, der sich von der Macht der Objecte
 unabhängig zu machen strebte, strebte so gut nach See-
 ligkeit, als der Epikuräer, der sich in die Arme der Welt
 stürzte. Jener machte sich von sinnlichen Bedürfnissen unab-
 hängig dadurch, daß er keines, dieser dadurch, daß er sie
 alle befriedigte. Jener suchte das letzte Ziel — absolute Seeligkeit —
 metaphysisch, durch Abstrahiren von allem Sinnlich-
 keit, dieser physisch, durch völlige Befriedigung der
 Sinnlichkeit zu erreichen. Aber der Epikuräer wurde Meta-
 physiker, dadurch daß seine Aufgabe, durch successive Befrie-
 digung einzelner Bedürfnisse selig zu werden, unendlich
 war. Der Stoiker wurde Physiker, weil seine Abstraction
 von aller Sinnlichkeit nur allmählich, in der Zeit, gesche-
 hen konnte. Jener wollte das letzte Ziel durch Progressus,
 dieser durch Regressus erreichen. Aber beide strebten doch
 demselben letzten Ziele entgegen, dem Ziel absoluter Seelig-
 keit und Allgenügsamkeit.

Wer über Idealismus und Realismus, die beiden wider-
 sprechendsten theoretischen Systeme, nachgedacht hat, fand von
 selbst, daß beide nur in der Annäherung zum Absoluten statt
 finden konnten, daß sie aber beide im Absoluten vereinigt,
 d. h. als widersprechende Systeme aufhören müssen. Man
 sagte gewöhnlich: Gott schaue die Dinge an sich an.
 Wollte man etwas vernünftiges damit sagen, so müßte dies

so viel heißen als, in Gott sei der vollendetste Realismus. Aber der Realismus, in seiner Vollendung gedacht, wird nothwendig und eben deswegen, weil er vollendeter Realismus ist, zum Idealismus. Denn vollendeter Realismus findet nur da statt, wo die Objecte aufhören, Objecte, d. h. das dem Subject Entgegengesetzte (Erscheinungen) zu sein, kurz, wo die Vorstellung mit den vorgestellten Objecten, also Subject und Object absolut — identisch sind. Der Realismus in der Gottheit also, kraft dessen sie die Dinge an sich anschaut, ist nichts anders als der vollendetste Idealismus, kraft dessen sie nichts, als sich selbst und ihre eigne Realität anschaut.

Man unterscheidet Idealismus und Realismus in objectiven, und subjectiven. Objectiver Realismus ist subjectiver Idealismus, und objectiver Idealismus subjectiver Realismus. Diese Unterscheidung muß wegfallen, sobald der Widerstreit zwischen Subject und Object wegfällt, sobald ich nicht mehr das, was ich ins Object real, in mich selbst nur ideal, und was ich in mich real, ins Object nur ideal setze, kurz, sobald Object und Subject identisch sind. *)

*) Objectiver Realismus (subjectiver Idealismus) praktisch gedacht ist, Glückseligkeit; subjectiver Realismus, (objectiver Idealismus), gleichfalls praktisch gedacht, ist Moralität. So lange noch das System des objectiven Realismus (der Dinge an sich) gilt, kann Glückseligkeit mit Moralität nur synthetisch ver-

Wer über Freiheit und Nothwendigkeit nachgedacht hat, fand von selbst, daß diese Principien im Absoluten vereinigt sein müssen — Freiheit, weil das Absolute aus unbedingter Selbstmacht, Nothwendigkeit, weil es eben deswegen nur den Gesetzen seines Seins, der inneren Nothwendigkeit seines Wesens gemäß, handelt. In ihm ist kein Wille mehr, der von einem Gesetze abweichen könnte, aber auch kein Gesetz mehr, das es sich nicht selbst erst durch seine Handlungen gäbe, kein Gesetz, das unabhängig von seinen Handlungen Realität hätte. Absolute Freiheit, und absolute Nothwendigkeit sind identisch. *)

***** 2

einigt sein: sind einmal Idealismus und Realismus keine widersprechenden Principien mehr, so ist es auch Moralität und Glückseligkeit nicht mehr. Hören die Objecte auf, für mich Objecte zu sein, so kann sich auch mein Streben auf nichts mehr, als auf mich selbst, (auf die absolute Identität meines Wesens), beziehen.

*) Für Manche, der Spinoza's Lehre auch aus dem Grunde verwerflich findet, weil er voraussetzt, Spinoza habe Gott als ein Wesen ohne Freiheit gedacht, ist es nicht überflüssig, zu bemerken, daß gerade er auch absolute Nothwendigkeit und absolute Freiheit als identisch dachte. Eth. L. I. def. 7. *Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur.* — Ib. Prop. XVII. *Deus ex solis suae naturae legibus — agit, unde sequitur, solum Deum esse causam liberam,*

Es bestätigt sich also durchgängig, daß, sobald man bis zum Absoluten aufsteigt, alle widersprechenden Principien vereinigt, alle widersprechenden Systeme identisch werden. — Nur desto dringender wird dadurch Ihre Frage: Was denn der Criticismus vor dem Dogmatismus voraus habe, wenn beide doch in demselben letzten Ziele — dem Endzweck alles Philosophirens — zusammentreffen?

Aber, lieber Freund, liegt nicht eben schon in jenem Resultate die Antwort auf Ihre Frage? Folgt nicht ganz natürlich eben aus jenem Resultat ein andres, daß der Criticismus, um sich vom Dogmatismus zu unterscheiden, mit ihm nicht bis zur Erreichung des letzten Ziels forschreiten müsse. Dogmatismus und Criticismus können sich nur in der Annäherung zum letzten Ziele als widersprechende Systeme behaupten. Eben deswegen muß der Criticismus das letzte Ziel nur als Gegenstand einer unendlichen Aufgabe betrachten; er wird selbst nothwendig zum Dogmatismus, sobald er das letzte Ziel als realisiert (in einem Object) oder als realisierbar (in irgend einem einzelnen Zeitpunkte) aufstellt.

Stellt er das Absolute, als realisiert (als existierend) vor, so wird es eben dadurch objectiv; es wird Object des Wissens, und hört eben damit auf, Object der Freiheit zu sein. Für das endliche Subject bleibt nichts übrig, als sich selbst als Subject zu vernichten, um durch Selbstvernichtung mit jenem Object identisch zu werden. Die Philosophie ist allen Schrecken der Schwärmerci preisgegeben.

Stellt er das letzte Ziel als realisirbar vor, so ist ihm zwar das Absolute nicht Object des Wissens, aber indem er es als realisirbar setzt, läßt er wenigstens dem Vermögen, das der Wirklichkeit immer zubereit — das zwischen erkennendem und realisirendem Vermögen mitten inne steht, das da eintritt, wo das Erkennen aufhört, und das Realisiren noch nicht begonnen hat — dem Vermögen der Einbildungskraft *) freien Spielraum, die nun das Absolute, um es als realisirbar darzustellen, unvermeidlich als schon

*) Die Einbildungskraft ist, als verbindendes Mittelglied der theoretischen und praktischen Vermögen, analog der theoretischen Vernunft, insofern diese von Erkenntniß des Objectes abhängig ist, analog der praktischen, insofern diese ihr Object selbst hervorbringt. Die Einbildungskraft bringt activ ein Object dadurch hervor, daß sie sich in völlige Abhängigkeit von diesem Object — in völlige Passivität — versetzt. Was dem Geschöpfe der Einbildungskraft an Objectivität fehlt, das ersetzt sie selbst durch die Passivität, in die sie sich freiwillig — durch einen Act der Spontaneität — gegen die Idee jenes Objectes setzt. Man könnte daher Einbildungskraft als das Vermögen erklären, sich durch völlige Selbstthätigkeit in völlige Passivität zu versetzen.

Man darf hoffen, daß die Zeit, die Mutter jeder Entwicklung, auch jene Keime, welche Kant in seinem unsterblichen Werke, zu großen Aufschlüssen über dieses wunderbare Vermögen, niederlegte, pflegen und selbst bis zur Vollendung der ganzen Wissenschaft entwickeln werde.

realisirt vorstellt, und damit in dieselbe Schwärmerei verfällt, die den anscheinenden Mysticismus hervorbringe.

Der Criticismus unterscheidet sich daher von Dogmatismus nicht durch das Ziel, das sie beide, als das höchste, aufstellen, sondern durch die Annäherung zu ihm, durch die Realisirung desselben, durch den Geist seiner praktischen Postulate. Und nur deswegen fragt ja die Philosophie nach dem letzten Ziele unsrer Bestimmung, damit sie, demselben gemäß, die weit dringendere Frage über unsre Bestimmung beantworten könne. Nur der immanente Gebrauch, den wir vom Princip des Absoluten in der praktischen Philosophie für die Erkenntniß unsrer Bestimmung machen, berechtigt uns, bis zum Absoluten fortzugehen. Selbst der Dogmatismus unterscheidet sich vom blinden Dogmatismus in der Frage vom letzten Ziel durch seine praktische Absicht dadurch, daß er das Absolute nur als constitutives Princip für unsre Bestimmung, jener als constitutives Princip für unser Wissen gebraucht.

Wie unterscheiden sich nun beide Systeme durch den Geist ihrer praktischen Postulate? Dies, Th. Freund, ist die Frage, von der ich ausgieng und zu welcher ich nun zurückkehre. Der Dogmatismus (dies ist Resultat unsrer ganzen Untersuchung), kann so wenig, als der Criticismus das Absolute, als Object, durch theoretisches Wissen erreichen, weil ein absolutes Object kein Subject neben sich duldet, theoretische Philosophie aber eben auf jenen Widerstreit zwischen Subject und Object gegründet ist. Für beide

Systeme bleibt also nichts übrig als, das Absolute, da es nicht Gegenstand des Wissens sein konnte, zum Gegenstand des Handelns zu machen, oder die Handlung zu fordern, durch welche das Absolute realisirt wird. *)

*) Ist es dem Verf. anders gelungen, die Ausleger des Criticismus zu verstehen, so denken sich — die meisten wenigstens — unter dem praktischen Postulat der Existenz Gottes nicht die Forderung, die Idee von Gott praktisch zu realisiren, sondern nur die Forderung, zum Behuf des moralischen Fortschritts, (also in praktischer Absicht) das Dasein Gottes theoretisch, — (Denn Glauben, Fürwahrhalten u. s. w. ist doch offenbar ein Act des theoretischen Vermögens) — anzunehmen, und also objectiv vorauszusetzen. So wäre also Gott nicht unmittelbar, sondern nur mittelbarer Gegenstand unsers Realisirens, und zugleich wieder, (was sie doch nicht zu wollen scheinen), Gegenstand der theoretischen Vernunft. Dagegen behaupten doch dieselben Philosophen völlige Analogie der beiden praktischen Postulate, des Postulats der Existenz Gottes und des der Unsterblichkeit. Unsterblichkeit aber muß doch offenbar unmittelbarer Gegenstand unsers Realisirens sein. Wir realisiren Unsterblichkeit durch die Unendlichkeit unsers moralischen Progressus. Also müssen sie wohl einräumen, daß auch die Idee der Gottheit unmittelbarer Gegenstand unsers Realisirens ist, daß wir die Idee der Gottheit selbst, (nicht nur unsern (theoretischen) Glauben daran) nur durch die Unendlichkeit unsers moralischen Fortschritts realisiren können. — Sonst müßten wir auch unsers Glaubens an Gott früher gewiß sein, als unsers Glaubens an Unsterblichkeit: — es klingt lächerlich, aber es ist wahre und offenbare Folge! Denn der Glaube an Unsterblichkeit entsteht nur durch unsern unendlichen Fort-

In dieser notwendigen Handlung vereinigen sich beide Systeme.

Der Dogmatismus kann sich also auch nicht vom Criticismus durch diese Handlung überhaupt, sondern nur durch den Geist derselben, und zwar nur insofern unterscheiden, als er die Realisirung des Absoluten, als eines Object's, fodert. Nun kann ich aber keine objective Causalität realisiren, ohne eine subjective dagegen aufzuheben. Ich kann in das Object keine Activität setzen, ohne in mich selbst Passivität zu setzen. Was ich dem Object mittheile, brauche ich eben dadurch mir selbst und umgekehrt. Dies sind lauter Sätze, die sich in der Philosophie aufs strengste erweisen lassen, und die Jeder sogar durch die gemeinsten (moralischen) Erfahrungen belegen kann.

schrift, (empirisch). Der Glaube selbst ist so unendlich als unser Fortschritt. Unser Glaube an Gott aber müßte a priori, dogmatisch entstehen, also auch immer derselbe sein, wenn er nicht selbst Gegenstand unsers Fortschritts wäre, also durch unsern Fortschritt selbst in's Unendliche fort immer mehr realisirt würde. — Bei den meisten meiner Leser habe ich gewiß um Verzeihung zu bitten, daß ich so oft auf den nämlichen Gegenstand zurückkehre. Aber — andern Lesern muß man von allen Seiten her beizukommen suchen. Gelingt es auf der einen nicht, so gelingt es doch vielleicht auf der andern.

Setze ich also das Absolute als Object des Wissens voraus, so existirt es unabhängig von meiner Causalität, d. h. ich existire abhängig von der seinigen. Meine Causalität ist durch die seinige vernichtet. Wo soll ich hinstehen vor seiner Macht? Soll ich absolute Activität eines Objects realisiren, so ist dies nicht anders, als dadurch möglich, daß ich absolute Passivität in mich selbst setze: alle Schrecknisse der Schwärmerci überfallen mich.

Meine Bestimmung im Dogmatismus ist, jede freie Causalität in mir zu vernichten, nicht selbst zu handeln, sondern die absolute Causalität in mir handeln zu lassen, die Schranken meiner Freiheit immer mehr zu verengen, um die der objectiven Welt immer mehr zu erweitern — kurz, die unbeschränkteste Passivität. Löst nun der Dogmatismus den theoretischen Widerstreit zwischen Subject und Object durch die Forderung, daß das Subject aufhöre, für das absolute Object Subject, d. h. ein ihm Entgegengesetztes zu sein, so muß umgekehrt der Criticismus den Widerstreit der theoretischen Philosophie durch die praktische Forderung lösen, daß das Absolute aufhöre, für mich Object zu sein. Diese Forderung nun kann ich nur durch ein unendliches Streben, das Absolute in mir selbst zu realisiren, — durch unbeschränkte Activität — erfüllen. Nun hebt jede subjective Causalität eine objective dagegen auf. Indem ich mich selbst durch Autonomie bestimme, bestimme ich die Objecte durch Heteronomie. Indem ich in mich Activität setze, setze ich

ins Object Passivität. Je mehr subjectiv, desto weniger objectiv!

Setze ich also ins Subject alles, so negire ich eben dadurch vom Object alles. Absolute Causalität in mir hebt für mich alle objective Causalität auf. Indem ich die Schranken meiner Welt erweitere, verenge ich die der objectiven. Hätte je meine Welt keine Schranken mehr, so wäre alle objective Causalität durch die meinige vernichtet. Ich wäre absolut. — Aber der Criticismus würde in Schwärzerei verfallen, wenn er dies letzte Ziel auch nur als erreichbar (nicht als erreicht) vorstellte. Er gebraucht also die Idee desselben nur praktisch, für die Bestimmung des moralischen Wesens. Bleibt er hier stehen, so ist er sicher, ewig vom Dogmatismus verschieden zu sein.

Meine Bestimmung im Criticismus nämlich ist — Streben nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Thätigkeit.

Sei! ist die höchste Forderung des Criticismus.

Will man den Gegensatz gegen die Forderung des Dogmatismus, bemerklicher machen, so ist es diese: Strebe, nicht dich der Gottheit, sondern die Gottheit dir ins Unendliche anzunähern.

Zehnter Brief.

Sie haben Recht, noch Eines bleibt übrig — zu wissen, daß es eine objective Macht giebt, die unsrer Freiheit Vernichtung droht, und mit dieser festen und gewissen Ueberzeugung im Herzen — gegen sie zu kämpfen, seiner ganzen Freiheit aufzubieten, und so unterzugehen. Sie haben doppelt Recht, mein Freund, weil diese Möglichkeit, auch dann noch, wenn sie vor dem Lichte der Vernunft längst verschwunden ist, doch für die Kunst — für das Höchste in der Kunst — aufbewahrt werden muß.

Man hat oft gefragt, wie die griechische Vernunft die Widersprüche ihrer Tragödie ertragen konnte. Ein Sterblicher — vom Verhängniß zum Verbrecher bestimmt, selbst gegen das Verhängniß kämpfend, und doch fürchterlich bestraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schicksals war! Der Grund dieses Widerspruchs, das, was ihn erträglich machte, lag tiefer, als man ihn suchte, lag im Streit menschlicher Freiheit mit der Macht der objectiven Welt, in welchem der Sterbliche, wenn jene Macht eine Uebermacht — (ein Fatum) — ist, nothwendig unterliegen, und doch, weil er nicht ohne Kampf unterlag, für sein Unterliegen selbst bestraft werden mußte. Daß der Verbrecher, der doch nur der Uebermacht des Schicksals unterlag, doch noch bestraft wurde, war Anerkennung menschlicher Freiheit, Ehre die der Freiheit gebührte. Die griechische Tragödie ehrte menschliche Freiheit dadurch, daß sie ihren Helden

gegen die Uebermacht des Schicksals kämpfen ließ: um nicht über die Schranken der Kunst zu springen, mußte sie ihn unterliegen, aber, um auch diese, durch die Kunst abgedrungen, Demüthigung menschlicher Freiheit wieder gut zu machen, mußte sie ihn — auch für das durch's Schicksal begangne Verbrechen — büßen lassen. So lange er noch frei ist, hält er sich gegen die Macht des Verhängnisses aufrecht. So wie er unterliegt, hört er auch auf, frei zu sein. Unterliegend klagt er noch das Schicksal wegen Verlustes seiner Freiheit an. Freiheit und Untergang konnte auch die griechische Tragödie nicht zusammenreimen. Nur ein Wesen, das der Freiheit beraubt war, konnte dem Schicksal unterliegen. — Es war ein großer Gedanke, willig auch die Strafe für ein unvermeidliches Verbrechen zu tragen, um so durch den Verlust seiner Freiheit selbst eben diese Freiheit zu beweisen, und noch mit einer Erklärung des freien Willens unterzugehen.

Wie überall, so ist auch hier die griechische Kunst Regel. Kein Volk ist dem Charakter der Menschheit auch hierinn treuer geblieben, als die Griechen.

So lange der Mensch im Gebiete der Natur weilt, ist er im eigentlichsten Sinne des Worts, wie er über sich selbst Herr sein kann, Herr der Natur. Er weist die objective Welt in ihre bestimmte Schranken, über die sie nicht treten darf. Indem er das Object sich vorstellt, indem er ihm Form und Bestand giebt, beherrscht er es. Er hat nichts

von ihm zu fürchten, denn er selbst hat ihm Schranken gesetzt. Aber so wie er diese Schranken aufhebt, so wie das Object nicht mehr vorstellbar ist, d. h. so wie er selbst über die Gränze der Vorstellung ausgeschweift ist, sieht er sich selbst verloren. Die Schrecken der objectiven Welt überfallen ihn. Er hat ihre Schranken aufgehoben, wie soll er sie überwältigen. Er kann dem schrankenlosen Object keine Form mehr geben, unbestimmt schwebt es ihm vor, wo soll er es fesseln, wo ergreifen, wo seiner Uebermacht Gränzen setzen?

So lange die griechische Kunst in den Schranken der Natur bleibt, welches Volk ist da natürlicher, aber auch sobald sie jene Schranken verläßt, welches schrecklicher! *) Die unsichtbare Macht ist zu erhaben, als daß sie durch Schmeiche-

*) Die griechischen Götter standen noch innerhalb der Natur. Ihre Macht war nicht unsichtbar, nicht unerreichbar für menschliche Freiheit. Oft trug menschliche Klugheit über die physische Macht der Götter den Sieg davon. Selbst die Tapferkeit ihrer Helden jagte oft den Olympiern Schrecken ein. Aber das eigentliche Uebernatürliche der Griechen beginnt mit dem Fatum, mit der unsichtbaren Macht, die keine Naturmacht mehr erreicht, und über die selbst die unsterblichen Götter nichts vernüßgen. — Je schrecklicher sie sind im Gebiete des Uebernatürlichen, desto natürlicher sind sie selbst. Je süßer ein Volk von der übersterblichen Welt träumt, desto verächtlicher, unnatürlicher ist es selbst.

lei bestochen, ihre Helden zu edel, als daß sie durch Feigheit gerettet werden könnten. Hier bleibt nichts übrig, als — Kampf und Untergang.

Aber ein solcher Kampf ist auch nur zum Behuf der tragischen Kunst denkbar: zum System des Handelns könnte er schon deswegen nicht werden, weil ein solches System ein Titanengeschlecht voraussetzte, ohne diese Voraussetzung aber, ohne Zweifel zum größten Verderben der Menschheit ausschläge. Wenn einmal unser Geschlecht bestimmt wäre, durch die Schrecken einer unsichtbaren Welt gepeinigt zu werden; wär' es dann nicht leichter, feig gegen die Uebermocht jener Welt, vor dem leisesten Gedanken an Freiheit zu zittern, als kämpfend unterzugehen? In der That aber würden uns dann die Gräuelp der gegenwärtigen Welt mehr, als die Schrecknisse der künftigen quälen. Derselbe Mensch, der in der übersinnlichen Welt seine Existenz erbettelt hat, wird in dieser Welt zum Plagegeist der Menschheit, der gegen sich selbst und Andre wüthet. Für die Demüthigungen jener Welt soll ihn die Herrschaft in dieser schadlos halten. Indem er aus den Seeligkeiten jener Welt erwacht, kehrt er in diese zurück, um sie zur Hölle zu machen. Glücklich genug, wenn er sich in den Armen jener Welt einwiegt, um in dieser zum moralischen Kind zu werden.

Es ist das höchste Interesse der Philosophie, die Vernunft durch jene unveränderliche Alternative, die der Dogmatismus seinen Bekennern eröffnet, aus ihrem Schlummer aufzuwecken. Denn wenn sie durch dieses Mittel nicht mehr ge-

weckt werden kann, so ist man alsdann wenigstens sicher, das äußerste gethan zu haben. Der Versuch ist um so leichter, da jene Alternative, sobald man sich über die letzten Gründe seines Wissens Rechenschaft zu geben sucht, die einfachste, begreiflichste — ursprünglichste Antithese aller philosophirenden Vernunft ist. „Die Vernunft muß entweder auf eine objective intelligible Welt, oder auf subjective Persönlichkeit; auf ein absolutes Object, oder auf kein absolutes Subject — auf Freiheit des Willens — Verzicht thun.“ Ist diese Antithese einmal bestimmte aufgestellt, so fodert das Interesse der Vernunft auch, mit der größten Sorgfalt zu wachen, daß nicht die Sophistereien der moralischen Trägheit über sie einen neuen Schleier ziehen, der die Menschheit betrügen könne. Es ist Pflicht, die ganze Täuschung aufzudecken, und zu zeigen, daß jeder Versuch, sie der Vernunft erträglich zu machen, nur durch neue Täuschungen gelingen kann, welche die Vernunft in einer beharrlichen Unwissenheit erhalten, und ihr den letzten Abgrund verbergen, in dem sich der Dogmatismus, sobald er auf die letzte große Frage, (Sein oder Nichtsein?) vordringt, unvermeidlich stürzen muß.

Der Dogmatismus — dies ist das Resultat unsrer gemeinschaftlichen Untersuchung — ist theoretisch unwiderlegbar, weil er selbst das theoretische Gebiet verläßt, um sein System praktisch zu vollenden. Er ist also praktisch widerlegbar, dadurch, daß man ein, ihm schlechthin entgegengesetztes System in sich realisirt. Aber er ist un-

widerlegbar für den, der ihn selbst praktisch zu realisiren vermag, dem der Gedanke erträglich ist, an seiner eignen Vernichtung zu arbeiten, jede freie Causalität in sich aufzuheben, und die Modification eines Objects zu sein, in dessen Unendlichkeit er früher oder später seinen (moralischen) Untergang findet.

Was ist demnach wichtiger für unser Zeitalter, als daß man diese Resultate des Dogmatismus nicht mehr bemäntle, nicht mehr unter einschmeichelnden Worten, unter Täuschungen der faulen Vernunft verhülle, sondern so bestimmt, so offenbar, so unverhüllt, wie möglich aufstelle. Hierinn allein liegt die letzte Hoffnung zur Rettung der Menschheit, die, nachdem sie lange alle Fesseln des Aberglaubens getragen hat, endlich einmal das, was sie in der objectiven Welt suchte, in sich selbst finden dürfte, um damit von ihrer gränzenlosen Ausschweifung in eine fremde Welt — zu ihrer eignen, von der Selbstlosigkeit — zur Selbstheit, von der Schwärmerci der Vernunft — zur Freiheit des Willens zurückzukehren.

Einzelne Täuschungen waren von selbst gefallen. Das Zeitalter schien nur darauf zu warten, daß auch der letzte Grund aller jener Täuschungen verschwinde. Einzelne Irthümer hatte es zerstört, nur sollte auch noch der letzte Punkt fallen, an dem sie alle befestigt waren. Man schien auf die Enthüllung zu warten, als Andre dazwischen traten, die in dem Augenblick, da die menschliche Freiheit ihr letztes Werk vollenden sollte, neue Täuschungen erfannen, um

den kühnen Entschluß vor der Ausführung noch wanken zu machen. Die Waffen entsanken der Hand, und die kühne Vernunft, welche die Täuschungen der objectiven Welt selbst vernichtet hatte, winselte kindisch über ihre Schwäche.

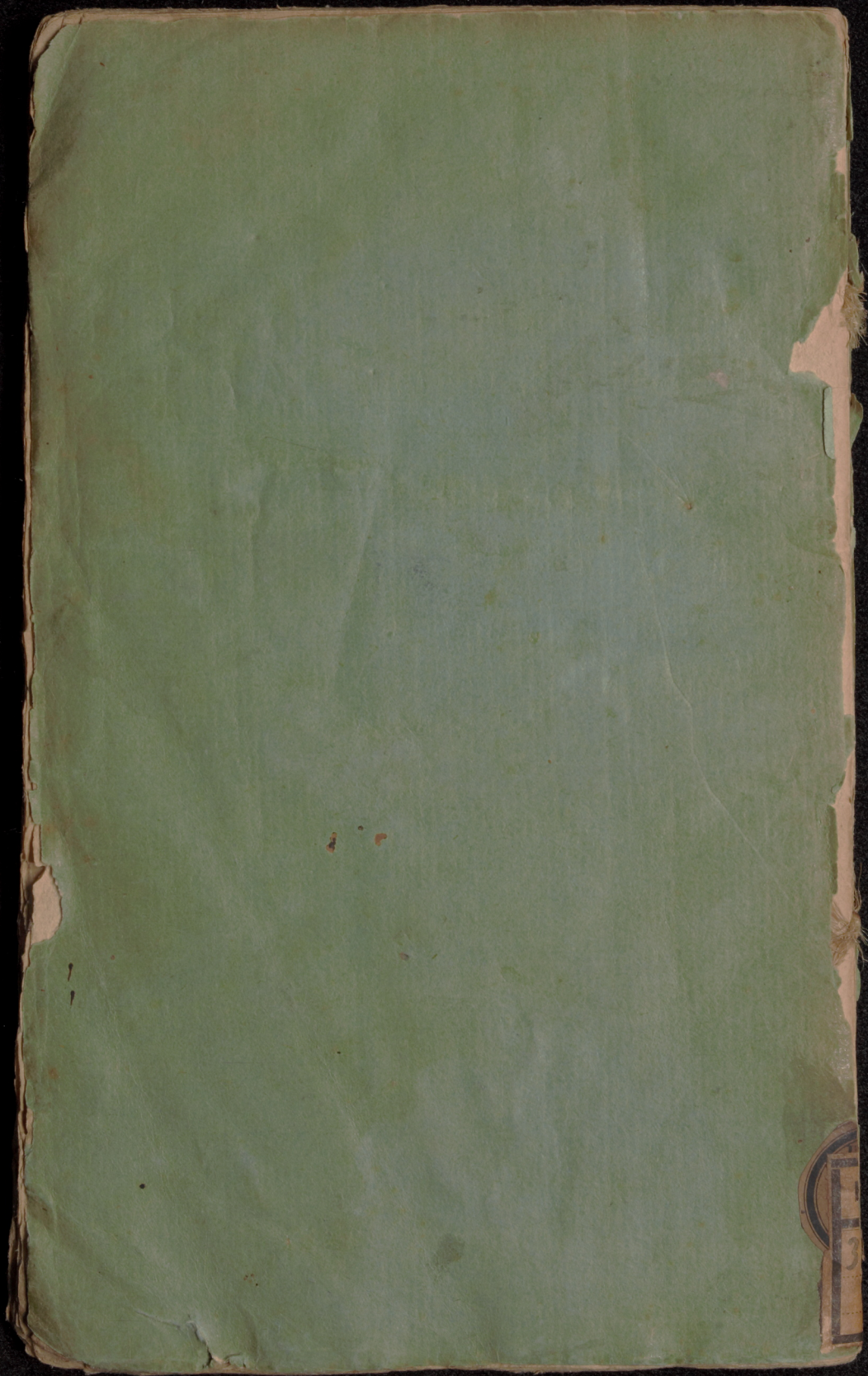
Ihr, die ihr selbst an die Vernunft glaubt, warum klagt ihr die Vernunft darüber an, daß sie nicht zu ihrer eignen Zerstörung arbeiten kann, daß sie eine Idee nicht realisiren kann, deren Wirklichkeit alles zerstören würde, was ihr selbst mühsam genug aufgebaut habt. Daß es die Andern thun, die mit der Vernunft selbst von jeher entzweit sind, und deren Interesse es ist, über sie Klagen zu führen, wundert mich nicht. Aber, daß ihr es thut, die ihr selbst die Vernunft als ein göttliches Vermögen in uns preist! — Wie wollet ihr denn eure Vernunft gegen die höchste Vernunft behaupten, die für die eingeschränkte, endliche Vernunft offenbar nur die absoluteste Passivität übrig ließe. Oder, wenn ihr die Idee eines objectiven Gottes voraussetzt, wie könnt ihr von Gesetzen sprechen, die die Vernunft aus sich selbst hervorbringt, da doch Autonomie allein einem absolut — freien Wesen zukommen kann. Vergeblich meint ihr euch dadurch zu retten, daß ihr jene Idee nur praktisch voraussetzt. Eben, weil ihr sie nur praktisch voraussetzt, droht sie eurer moralischen Existenz nur desto gewisser den Untergang. Ihr klagt die Vernunft an, daß sie von Dingen an sich, von Objecten einer übersinnlichen Welt nichts wisse. Hab ihr nie — nie auch nur dunkel — geahnet, daß nicht die Schwäche eurer Vernunft, son-

vern die absolute Freiheit in euch die intellectuale Welt für jede objective Macht unzugänglich macht, daß nicht die Eingeschränktheit eures Wissens, sondern eure uneingeschränkte Freiheit, die Objecte des Erkennens in die Schranken bloßer Erscheinungen gewiesen hat?

Verzeihung, mein Freund, daß ich in einem Briefe an Sie zu Fremden spreche, die Ihrem Geiste — so fremde sind. Lassen Sie uns lieber zu der Aussicht zurückkehren, die Sie selbst am Ende Ihres Briefs vor uns eröffnet haben.

Wir wollen froh sein, wenn wir überzeugt sein können, bis zum letzten großen Problem, zu dem alle Philosophie vordringen kann, vorgeückt zu sein. Unser Geist fühlt sich freier, indem er aus dem Zustande der Speculation zum Genuß und zur Erforschung der Natur zurückkehrt, ohne daß er befürchten muß, durch eine immer wiederkehrende Unruhe seines unbefriedigten Geistes aufs neue in jenen unnatürlichen Zustand zurückgeführt zu werden. Die Ideen, zu denen sich unsre Speculation erhoben hat, hören auf, Gegenstände einer mäßigen Beschäftigung zu sein, die unsern Geist nur gar zu bald ermüdet, sie werden zum Gesetz unsers Lebens, und befreien uns, indem sie so selbst in Leben und Dasein übergegangen — zu Gegenständen der Erfahrung werden, auf immer von dem mühsamen Geschäfte, uns ihrer Realität auf dem Wege der Speculation, a priori, zu verschern.

Nicht klagen wollen wir, sondern froh sein, daß wir endlich am Scheideweg stehen, wo die Trennung unvermeidlich ist: froh, daß wir das Geheimniß unsers Geistes erforscht haben, kraft dessen der Gerechte von selbst frei wird, während der Ungerechte von selbst vor der Gerechtigkeit zittert, die er in sich nicht fand, und die er eben deswegen in eine andre Welt, in die Hände eines strafenden Richters übergeben mußte. Nimmer wird künftighin der Weise zu Mysterien seine Zuflucht nehmen, um seine Grundsätze vor profanen Augen zu verbergen. Es ist Verbrechen an der Menschheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mittheilbar sind. Aber die Natur selbst hat dieser Mittheilbarkeit Gränzen gesetzt: sie hat — für die Würdigen eine Philosophie aufbewahrt, die durch sich selbst zur esoterischen wird, weil sie nicht gelernt, nicht nachgebetet, nicht nachgeheuchelt, nicht auch von geheimen Feinden und Auspähern nachgesprochen werden kann — ein Symbol für den Bund freier Geister, an dem sie sich alle erkennen, das sie nicht zu verbergen brauchen, und das doch, nur ihnen verständlich, für die Andern ein ewiges Räthsel sein wird.



vor der Ausführung noch weilen zu
nankanken der Hand, und die kühne
Aufschungen der objectiven Welt selbst
kindisch über ihre Schwäche.

an die Vernunft glaube, warum
darüber an, daß sie nicht zu ihrer
en kann, daß sie eine Idee nicht
irklichkeit alles zerstören würde, was
aufgebaut habt. Daß es die Andern
st selbst von jeher entzweit sind, und
ber sie Klagen zu führen, wundere
es thut, die ihr selbst die Vernunft
en in uns preist! — Wie wollet
gegen die höchste Vernunft be-
eingeschränkte, endliche Vernunft
te Passivität übrig ließe. Oder,
s objectiven Gottes voraussetzt,
zen sprechen, die die Vernunft
bringt, da doch Autonomie allein
en Wesen zukommen kann. Ver-
urch zu retten, daß ihr jene Idee
zt. Eben, weil ihr sie nur prak-
sie eurer moralischen Existenz nur
ng. Ihr klagt die Vernunft an,
ich, von Objecten einer übersinnli-
hab ihr nie — nie auch nur dun-
die Schwäche eurer Vernunft, son-

