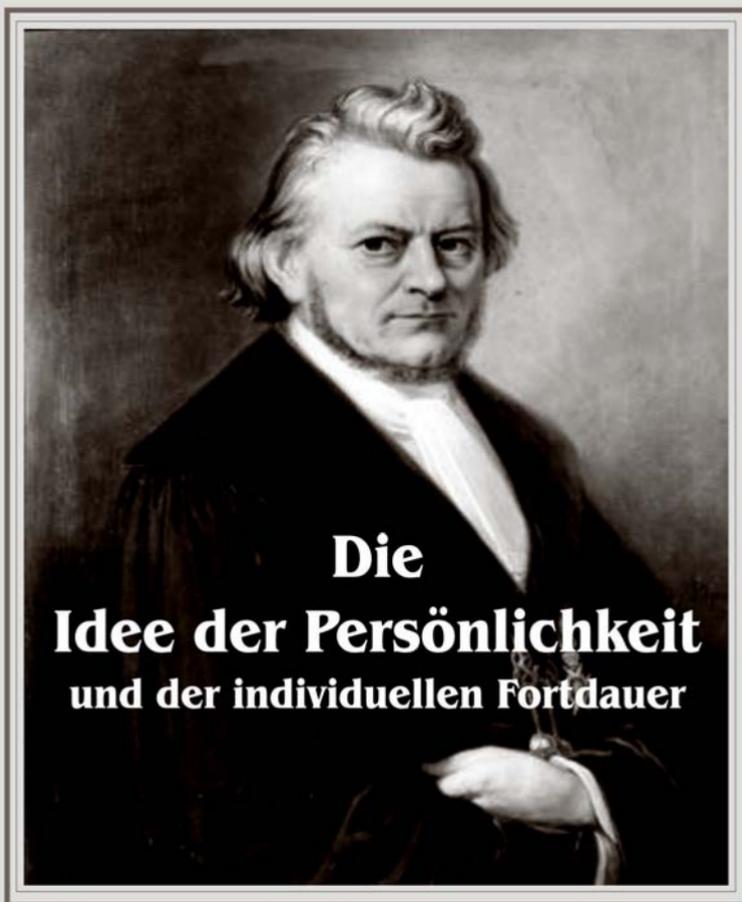


I. H. Fichte



SEVERUS
Verlag

Immanuel Hermann Fichte

Die Idee der Persönlichkeit
und der individuellen Fortdauer

SEVERUS
Verlag



Fichte, Immanuel Hermann: Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer.

Hamburg, SEVERUS Verlag 2011.

Lektorat: Verena Behr

Der SEVERUS Verlag ist ein Imprint der Diplomatica Verlag GmbH.

ISBN: 978-3-86347-013-5

Die Printausgabe dieses Titels trägt die ISBN 978-3-86347-012-8 und kann über den Handel oder den Verlag bezogen werden.

© **SEVERUS Verlag**

<http://www.severus-verlag.de>, Hamburg 2011

Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten.

Der SEVERUS Verlag übernimmt keine juristische Verantwortung oder irgendeine Haftung für evtl. fehlerhafte Angaben und deren Folgen.

SEVERUS
Verlag

Vorwort des Verlegers

Verehrter Leser,

der SEVERUS Verlag hat es sich zur Aufgabe gemacht, ausgewählte vergriffene Schriften aus dem letzten Jahrtausend wieder zu verlegen. Der schriftlich festgehaltene Teil der Vergangenheit, von Menschen aus der entsprechenden Zeit verfasst, wird so für die Zukunft bewahrt und wieder einer breiten Leserschaft zugänglich gemacht.

Gerade in unserem, dem sogenannten digitalen Zeitalter ist die Gefahr der Vernichtung und vor allem der Verfälschung von Quellen so groß wie bisher in keiner anderen Phase der Neuzeit. Die Bibliotheken sind gezwungen, mit immer geringeren Budgets zu haushalten und können den Interessierten nicht mehr oder nur noch selten den Zugang zu den Schriftstücken im Original gewähren. Die Anzahl antiquarischer Bücher sinkt aufgrund des altersbedingten Verfalls, der unvermeidbaren Zerstörung durch Unfälle und Naturkatastrophen sowie des Abhandenkommens durch Diebstahl stetig. Viele Titel verschwinden zudem in den Regalen von Sammlern und sind für die Allgemeinheit nicht mehr zugänglich. Das Internet mit seinem vermeidlich unbegrenzten Zugriff auf Informationen stellt sich immer mehr als die große Bedrohung für Überlieferungen aus der Vergangenheit heraus. Die Bezugsquellen der digitalen Daten sind nicht nachhaltig, die Authentizität der Inhalte nicht gewährleistet und die Überprüfbarkeit der Inhalte längst unmöglich. Die Digitalisierung von Bibliotheksbeständen erfolgt meist automatisiert und erfasst die Schriften häufig lückenhaft und in schlechter Qualität. Die digitalen Speichermedien wie Magnetplatten, Magnetbänder oder optische Speicher haben im Gegensatz zu Papier nur einen sehr kurzen Nutzungszeitraum. Langzeiterkenntnisse liegen nicht vor oder bestätigen die kürzere Haltbarkeit wie bei der Compact Disc.

Der SEVERUS Verlag verlegt seine Bücher klassisch als Buch in Papierform broschiert, teilweise auch als hochwertiges Hardcover und als digitales Buch. Die Aufbereitung der Originalschriften erfolgt manuell durch fachkundige Lektoren. Titel in Fraktur-Schrift werden in moderne Schrift übersetzt und oft nebeneinander angeboten. Vielen Titeln werden Vorworte von Wissenschaftlern und Biographien der Autoren vorangestellt, um dem Leser so den Zugang zum Dokument zu erleichtern.

Gerne nehmen wir auch Ihre Empfehlung zur Neuauflage eines vergriffenen Titels entgegen (kontakt@severus-verlag.de).

Viel Freude mit dem vorliegenden SEVERUS Buch wünscht
Björn Bedey,
Verleger

Inhalt

Vorrede	
zur zweiten Auflage und Einleitung	9
<i>I. Metaphysik und Erkenntnislehre</i>	<i>15</i>
<i>II. Seelensubstanz und Materialismus</i>	<i>36</i>
Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen	
Fortdauer	43
<i>I.</i>	<i>55</i>
<i>II.</i>	<i>72</i>
<i>III.</i>	<i>121</i>
Erster Anhang.....	155
Zweiter Anhang	
Psychologische Briefe	169
1	169
2	172
3	178
4	181
5	184

Vorrede

zur zweiten Auflage und Einleitung

Nachfolgende kleine Schrift, die schon lange einer neuen Auflage bedurfte, erscheint hier in einem zweiten abgekürzten, sonst aber nicht wesentlich veränderten Wiederabdruck, sich anschließend an die Sammlung „Vermischter Schriften“, welche gleichzeitig mit ihr in demselben Verlag ans Licht treten soll. Was nun ihren Inhalt betrifft, so scheinen uns die beiden Hauptgegenstände derselben: die Frage über die Persönlichkeit Gottes und über das unvergängliche Wesen des menschlichen Geistes, – noch immer, ja jetzt gerade besonders, zur Tagesordnung zu gehören, wo lauter als je eine atheistische und materialistische Philosophie jenen Wahrheiten das Garaus gemacht zu haben behauptet und zu beteuern nicht müde wird, dass mit dem Verschwinden jenes doppelten Wahnglaubens erst die Menschheit zur Mündigkeit, und damit zu ihrem wahrhaften Frieden gelangen könne. Der naiven Dreistigkeit solcher Versicherungen gegenüber soll nicht schweigen, wer etwas zu sagen weiß oder jemals zu sagen wusste; und so ist das Wiedererscheinen der Schrift nicht nur erklärt, sondern recht eigentlich gerechtfertigt und geboten. Sie ist ihrem wesentlichen Gehalt und Zweck nach jetzt noch zeitgemäßer als damals, wo sie zuerst erschien.

Aus gleichem Grund haben wir vorgezogen, was wir Berichtendes über ihren Inhalt zu sagen hatten, nicht in vereinzelt Zusätzen dem Text einzuverleiben, sondern in einer Reihe selbständiger Betrachtungen hier folgen zu lassen, indem wir glauben dürfen, dass der Zweck der Belehrung für den Leser in dieser Form eindringender erreicht werde, als in Gestalt einzelner Veränderungen oder Zusätze. An dem kritischen Abschnitt, mit welchem die Schrift sich eröffnet, durfte nach des Verfassers Urteil nichts Wesentliches verändert oder gekürzt werden, indem sie

gerade in diesen Teilen eine Art historischen Aktenstücks geworden ist. Wie sie die damaligen wissenschaftlichen Zustände polemisch charakterisiert, so hat sie auch mannigfaltig eingegriffen in dieselben: ja manche Beurteiler meines Systems scheinen ihre Ansichten über mich nur aus diesem Werklein geschöpft zu haben; ebenso hat mich hauptsächlich nach ihren Diktaten Rosenkranz in seinem, lange nicht genug gewürdigten „Zentrum der Spekulation“ gar anmutig persifliert. Alle jene Züge durften darum nicht getilgt werden, um jene Beziehungen nicht unverständlich zu machen! Das Gleiche gilt von der S. 82-86 (des alten Textes) befindlichen Anmerkung über A. Günther. So wenig das dort Gesagte jetzt mir selber genügt zur Charakteristik dieses ausgezeichneten Denkers, so würden dennoch eine Menge von Stellen und Anspielungen in seinen eigenen Werken, ja eine ganze Schrift desselben objektlos und unverständlich werden, wenn jene Anmerkung verschwände, auf deren Worte und Wendungen sie sich beziehen. Auf eine aus solche Würdigung seiner Philosophie jedoch hier einzugehen, empfand ich um so weniger Beruf, als ich in dieser Schrift eigentlich gemeinsame Gegner bekämpfe und somit wenigstens im Großen und Ganzen der Bildungsgegensätze, die gleichen Interessen vertrete. Wenn es mir endlich selber gestattet ist, über die kritische Bedeutung der Schrift und über die Wirkung derselben bei ihrem ersten Erscheinen ein historisches Wort zu sagen: so darf ich wohl daran erinnern, dass sie es vielleicht mit zuerst war, die Grundmangel der Hegel'schen Lehre und über die notwendige Schranke ihres Prinzips in größeren wissenschaftlichen Kreisen die Augen öffnete. Damals gerade (1833-34) hatte die Zuversicht zur dialektischen Methode ihren Höhepunkt erreicht. Man erklärte sie für die „absolute“, allanwendbare wie allentscheidende. Man verkannte die bestimmte Grenze, innerhalb deren sie wirkliche Gültigkeit anzusprechen hat: es ist das Gebiet der reinen oder ontologischen Wahrheiten, die Lehre von den notwendigen Grundformen und Grundverhältnissen alles Seienden und Denkbaren: – mit dem erkenntnistheoretischen Kriterium, dass das Gegenteil dieser Wahrheiten als schlechthin widersprechender, sich selbst aufhebender Gedanke sich erweist. Das Erklären eines Realen dagegen muss über die bloße Begriffsnotwendigkeit hinausgehen: denn jedes Reale schließt ein Mehr als das bloß Notwendige in sich, so gewiss sein

Gegenteil gleichfalls denkbar bleibt, ohne einen Widerspruch zu involvieren. Deshalb kann auch die Methode eines solchen realen Erweises nicht mehr nach dem Schema der dialektischen Notwendigkeit einhergehen, oder wie Hegel sich ausdrückt, bloß der „inneren Notwendigkeit des Begriffs“ folgen. Für dies Gebiet ist jene Methode nicht nur ungenügend; sie ist täuschend und irreführend.

Hegel nun, nach Art aller virtuosischen Ausbildner einer einzelnen Richtung, – denn als eigentlichen Erfinder des methodischen Prinzips dürfen wir Fichte bezeichnen, – befand sich im Unklaren über die wahre innere Grenze seiner Anwendbarkeit. Er verfuhr überall nach jenem dialektischen Schema; er verwandelte damit das ganze konkrete Dasein in eine metaphysische Welt reiner Gedankenbestimmungen seines „absoluten Begriffs“ oder Denkens, auch darin Fichte ähnlich, der alles Objektive in ein sich selbst durchsichtig werdendes absolutes Wissen versenkte. Aber durch den richtigen Vernunftinstinkt geleitet, der alle wahrhaft originalen Erfinder kennzeichnet, mutet er wenigstens der Methode nichts ihr absolut Fremdartiges zu begründen an. Die persönliche Unsterblichkeit z. B. nach ihr erweisen zu wollen, fällt ihm nicht ein: vielmehr korrigiert er umgekehrt jene „Vorstellung“, und verwandelt sie seinem methodischen Prinzip getreu in den metaphysischen Begriff des ewigen Geistes der innerlich „unendlichen Subjektivität.“

Göschel, den sein religiöses Bedürfnis, überhaupt sein Drang nach Realem über diese Sätze hinaustrieb, – (bekennt er ja doch einmal, dass er der Zuflucht zur heiligen Schrift bedurft habe, um sich von dem Verweilen in jener öden Begriffswelt zu erholen) – konnte sich doch zugleich des Glaubens an die Unbedingtheit der Methode nicht entschlagen: er versuchte daher aus „immanenter Begriffsdialektik“, d. h. aus bloßer Analyse der Kategorien die Persönlichkeit Gottes und gleicherweise die persönliche Fortdauer des menschlichen Geistes zu erhärten. Hier konnte ihm gezeigt werden, wie jeder Beweis dieser Art misslingen müsste: dass Gott Person, absolutes Selbstbewusstsein sei, dass der menschliche Geist sein irdisches Verschwinden überdauere, dies sind nicht nur formelle und abstrakt notwendige Wahrheiten, deren Gegenteil unmöglich oder widersprechend wäre. Sie können daher nicht aus bloßer „immanenter Begriffsdialektik“, sondern allein

auf reale Weise, auf dem Wege des Zurückschlusses von den Erfahrungsstatsachen erwiesen werden. Diese Erörterung gegen Göschel gab ein klares und unbestreitbares Resultat; aber sie brachte auch mittelbar das innere Selbstmissverständnis der ganzen Hegel'schen Methode zutage. Seit dieser Zeit war der erste Riss in die Autorität des Systems geschehen. Das Gefühl des mächtigen Banns, mit welchem es auf den Geistern lastete, war gebrochen; und ein eifriger Anhänger des unbedingten Hegeltums, zugleich unser persönlicher Gegner, sah sich zu dem Geständnis genötigt, dass wir „einen Teil der Schule, ohne dass Hegel selbst es ahnen konnte, mit in den Abfall hineingerissen und so unserem Standpunkt auf kurze Zeit einen halben Sieg zuzuwenden gewusst hätten“.¹ Dabei brandmarkte er Weiße und den Verfasser (denn der Erstgenannte hatte in Bezug auf Hegel ganz das Gleiche gelehrt) als „Pseudo-Hegelianer“, – eine Bezeichnung, die wir gelassen annahmen, indem gar füglich diejenigen Pseudo-Anhänger zu heißen verdienen, die einem Prinzip nur teilweise Berechtigung zugestehen, welches universale Bedeutung in Anspruch nimmt. –

Hier dürfen wir jedoch eine Bemerkung der Selbstkritik nicht unterdrücken, sofern es jetzt noch gestattet ist, an eine philosophische Lesewelt, welche nur sehr bedingtes Interesse für die Resultate einer spekulativen Weltansicht trägt, vollends die Anmutung zu stellen, einige Augenblicke mit den Phasen und Entwicklungen sich zu beschäftigen, deren sie bedurfte, um sich zur völligen Klarheit und Selbstgewissheit zu läutern. Ich kann nämlich nicht bergen, dass es der in nachfolgendem Werk geübten Polemik gegen den Hegel'schen Gottesbegriff nicht scharf genug gelungen ist, zwei wohlzuunterscheidende Momente gehörig zu sondern. Ich erinnere gegen denselben in der nachfolgenden Schrift, mit Recht, wie ich noch immer glaube, dass, wenn das Absolute als allgemeine Vernunft, als unendliches Denken, absoluter Geist gedacht werden müsse, dieser Begriff so lange abstrakt, unverständlich, eine bloße Behauptung bleibe, bis nicht die Bestimmung des Selbstbewußtseins und der Persönlichkeit ihr als die schließende und vollendende hinzugefügt sei. Aber dies ist nur die eine und die minder entscheidene Seite der Widerle-

¹ Siehe „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel von Dr. C. L. Michelet“; Berlin 1838. Bd. II; S. 630.

gung; hiermit wird nämlich immer auch nur ein rein dialektischer Fortschritt innerhalb der Kategorie des Geistes gefordert. Dieser Erweis ist daher lediglich eine Erweiterung der ontologischen Begriffsentwicklung innerhalb ihrer selbst und weiter nichts. Man hätte daher sehr Unrecht – ja es lässt sich das Göschel'sche Grundmissverständnis darauf zurückführen, wenn man glaubte, irgendetwas einem Realbeweis für die **Existenz** einer absoluten Persönlichkeit ähnliches damit geleistet zu haben.

Die Formel für die hier gepflogene Betrachtung könnte vielmehr nur so lauten: Wenn aus anderweitigen Real- (nicht bloß ontologischen) Gründen erwiesen ist, dass das absolute Prinzip nur geistiger Natur sein könne, dann vermag es nur als absolute Persönlichkeit, Ur-Ich, gedacht zu werden, nicht bloß abstrakt Hegelisch als unendliche Subjektivität oder allgemeiner Geist. Und wie sehr es auch noch jetzt als eine für Viele beherzigenswerte Einsicht bezeichnet werden darf, dass die Begriffsbestimmungen, Vernunft, Geist, Denken, selbst ontologisch abstrakt und unvollständig bleiben, wenn sie nicht als Eigenschaften eines realen Geistwesens, kurz einer Person gedacht werden: so ist doch die bloß ontologische, innerhalb reiner Begriffsentwicklung bleibende Beweisführung jenes Rückschlusses aufzusuchen, aus dem immer reicher erkannten Weltbegriff einer durchgearbeiteten und ins Enge gezogenen Erfahrung die sicheren Anknüpfungspunkte für jenen Zurückschluss zu finden. Dort, in der dialektischen Methode, gilt die Form des synthetischen Beweises a priori: jeder Begriffsmoment wird aufgewiesen als notwendige Bedingung, um das Vorhergehende denken zu können, wo jedes Nichtsein und jedes Anderssein als der absolute Widerspruch ausgeschlossen ist. Hier, in dem realen Erkennen, auch dem spekulativen, gilt die Form des synthetischen Denkens a posteriori, d.h. das Denken erhebt sich von der Erfahrung aus zu demjenigen Realen, welches nicht mehr Gegenstand unmittelbarer Erfahrung ist. Hier treten die Prinzipien der Induktion, der Analogie und der Hypothese in kraft mit all den Kautelen, welche sie bei sich führen; und wir befinden uns in dem Gebiet desjenigen Wirklichen, das auch nicht sein und auch anders sein könnte, als es ist. Diesem Gebiet des Seins und des Erkennens nun die dialektische Notwendigkeit jener Methode aufdringen zu wollen, wäre, wie man sieht, gerade das Unmethodische und die Unwissenschaftlichkeit.

Dies nun ist so klar und einleuchtend, ist sogar für jeden, der nur die Worte verstanden, so unabweisbar, dass man mit dem also berichtigen Verfahren, und allein mit ihm, in jenen Untersuchungen auf richtigem Weg zu sein gar nicht zweifeln kann. Auch hat man sich schon längst im Einzelnen dieses Erkenntniswegs bedient, ohne freilich sein Prinzip vollständig durchzuführen und noch weniger seines inneren Verhältnisses zum Prinzip der reinen Begriffsnotwendigkeit deutlich sich bewusst zu sein. Die so sich nennenden Beweise für das Dasein Gottes, der kosmologische, ideologische, moralische u. s. w. sind nichts anderes, als Bruchstücke jener vollständiger durchzuführenden Erkenntnis, d. h. des Zurückgehens von den konkreten Weltbegriffen in die Idee des Absoluten als den ihnen entsprechenden Grund, in dessen Durchführung wir die eigentliche Aufgabe der Metaphysik setzen müssen, wie es sich im Folgenden ergeben wird.

Dieser neue von uns vorgeschlagene Erkenntnisweg ist auch – was nicht zu übersehen – die entscheidende methodologische Bedingung, um über den Pantheismus, das Zusammenfallenlassen Gottes und der endlichen Welt prinzipiell hinwegzukommen. Wenn man in der Regel den Pantheismus auf den Begriff der Immanenz beider zurückführt: so ist eine doppelte Immanenz, eine wahre und eine falsche, eine gründliche und eine oberflächliche, wohl zu unterscheiden, welche man bis jetzt immer höchst ungerechtfertigt hat ineinander fließen lassen. Die Immanenz der endlichen Dinge in Gott, des Verursachten in der Ursache, bleibt ein von jeder wahren und gründlichen Spekulation unabtrennlicher Gedanke, wie er nicht minder die innerste Seele aller Religion ist. Ihn darf man nicht mehr Pantheismus nennen, sondern mit einem schon von Krause vorgeschlagenen, bezeichnenden Worte, verdiente er „Panentheismus“ zu heißen. Hier ist das Verhältnis beider das ganz allgemeine des Grundes und des Begründeten; wie der Grund sich zu letzterem verhalte, ob als bloß immanentes, oder zugleich als transzendentes Wesen, ist damit noch nicht auf das entfernteste präjudiziert. Der umgekehrte Begriff behauptet die Immanenz Gottes in den Dingen: dieser nun erzeugt jenen schädlichen zugleich und seichten Pantheismus, welchem die deutsche Philosophie seit Schelling und Hegel, eben aus jenen tiefliegenden methodologischen Gründen, noch immer nicht entschieden sich hat entwinden können. In der dialektischen

Methode ist eben prinzipiell ein Verewigen, ein ins Absolute Erheben der Welt gesetzt: die endlichen Bestimmungen sind ein notwendiges dialektisches Moment im Prozess der absoluten Idee, die Welt ist nicht nur immanent in Gott, sondern Gott geht völlig auf im unendlich endlichen Dasein der Welt. Der Begriff des Akosmismus, mit welchem Hegel das System Spinozas bezeichnete, wäre in analogem Sinne auch auf ihn anzuwenden.

Nur die letzte Frage bleibt in diesem Zusammenhang noch übrig: da jener reinen Kategorienwelt und ihrer immanenten Denkbewegung eine reale Bedeutung nach der im Vorigen gewonnenen Einsicht nicht zuzuerkennen ist, und es ganz ungehörig wäre, in ihr vollends den realen Weltprozess und den alleinigen Grund von der Entstehung weltlicher Dinge finden zu wollen, was eben das fortgesetzte Grundmissverständnis Hegel'scher Lehre ist: so erwächst für die Systeme nach Hegel die wichtige und bisher noch keineswegs endgültig entschiedene Frage, welche wissenschaftliche Stellung im Gesamtsystem der Philosophie die reine Kategorienlehre erhalten solle, ob sie – denn dies nur sind die beiden möglichen Auswege – als selbständige Wissenschaft die Stelle der Metaphysik einzunehmen habe, wo sie dann eine Art von negativer Philosophie in Schellings Sinne werden würde, oder ob sie innerhalb der spekulativen Erkenntnislehre verbleiben müsse und dort mit ihren Aufgaben zu erledigen sei? Wir selber können das Geständnis nicht zurückhalten, dass über diesen wichtigen Punkt die gegenwärtige Schrift uns am allerwenigsten jetzt noch befriedigt, wie wir denn überhaupt über jene Frage erst später zu einem sicheren Abschluss gelangt zu sein glauben. Der Erledigung derselben ist der nächste kurze Abschnitt bestimmt.

I. Metaphysik und Erkenntnislehre

Gleichwie es im objektiven Dasein der Dinge keine reine Mathematik gibt, sondern nur angewandte, d. h. wie die quantitativen Raumformen und Zahlenverhältnisse, die sie betrachtet, in der Wirklichkeit nur als die real-erfüllten, räumlich-zeitlichen Dinge vorhanden sind: eben also, sollte man meinen, existiert auch keine solche reine Kategorienwelt, außer im Denken eines selbstbe-

wussten Geistes, sei dieser nun ein urerkennender, oder sei er ein nach-denkender. Diese Vergleichung aber scheint um so treffender, als die mathematischen Gestaltungsgesetze der Dinge nach Raum und Zahl, in ihrer reinen Abstraktion von allem Inhalt begriffen, einen nicht unwesentlichen Bestandteil jener absoluten Weltformen und Weltgesetze bilden, welche die ontologische Kategorienlehre umfasst.

Wie man nun jenen mathematischen Formen Realität für sich selbst keineswegs zugesteht, sondern nur in Bezug auf wirkliche raumerfüllende Dinge, an denen sie freilich mit absoluter Notwendigkeit in Anwendung kommen, so fragt es sich eben: wie auch nur vorübergehend in der Spekulation eine ganz entgegengesetzte Ansicht von der Bedeutung der Kategorien sich zu bilden vermochte, dass ihre Erkenntnis nicht bloß als an sich unselbständige Formwissenschaft betrachtet werden könne, die, gleich der reinen Mathematik in ihrem Kreise, keinerlei Reales, wohl aber die schlechthin notwendigen Existentialbedingungen alles Realen zu erforschen habe? Jederman sieht, dass wir zugleich damit eigentlich die Frage nach dem Entstehen des Hegel'schen Systems erheben. Fassen wir nämlich dasselbe in seinem innersten Sinn und nach seiner tiefsten Meinung, so bleibt ihm jene Welt der ewigen Seins- und Denkformen das Einzige, welches eigentlich auf Wahrheit und Realität Anspruch zu machen hat. Das System der Kategorien und ihre ruhende Einheit wird ihm zum Absoluten, ja zur absoluten Vernunft; und das Denken, welches in dem inneren Wechselverhältnis der Kategorien von einer Bestimmung ergänzend zur anderen treibt, ist ihm die höchste reale, die eigentlich schöpferische Tätigkeit: es ist die Sich und damit die Welt ewig denkende, d. h. realisierende Idee. Die konkreten, wirklichen Dinge dagegen sind nur die einzelnen abbildlichen Beispiele jener ewigen Gedanken in ihrer dialektischen Selbstbewegung, und somit eben „der daseiende Widerspruch“, sofern sie für sich gefasst aus jenem immanenten Fluss dialektischen Wechselbestimmens herausgerissen werden wollten. Daraus folgt auch die fernere Konsequenz, dass in unserem, dem menschlichen Denken, nur jenes ursprüngliche Denken sich vollzieht und zum Selbstbewusstsein gelangt: die endliche Vernunft ist eins mit der unendlichen; die menschliche Wissenschaft, und zuhöchst die Philosophie, ist daher das vollkommene Beisichsein

der „absoluten Idee“, das „Sichwissen der absoluten Vernunft“, die, nachdem sie sich in „Geist und Natur entzweit hat“, endlich aus diesem Gegensatz sich zusammennimmt, um als „ewige an und für sich seiende Idee sich darin als absoluter Geist ewig zu betätigen, zu erzeugen und zu genießen.“ Dadurch erklärt sich der bekannte Schluss des Systems im letzten § der „Enzyklopädie“ (§ 577) vollkommen und beleuchtet zugleich den Sinn des ganzen Systems.

Stellt sich nun eine solche Steigerung und Hypostasierung der ontologischen Formenwelt auf den ersten Blick als etwas so Gewalttames und Widersinniges dar, dass die Entstehung einer so befremdlichen Ansicht zunächst Verwunderung erregen könnte: so fragt sich eben, ob denn Hegel damit so ganz augenfällig und gröblich geirrt habe, ob nicht ein tieferer, nur vielleicht noch nicht in seiner eigentlichen Bedeutung verstandener Sinn jener abstrusen Paradoxie dennoch zu Grunde liege? Diese Frage erscheint uns auch jetzt noch von der größten und durchgreifendsten Bedeutung, auf wie enge Grenzen man auch sonst die eigentliche Geltung des Hegel'schen Systems beschränken möge. Freilich wissen wir indes, dass gar Manchem unserer Neuphilosophen diese Untersuchung eine sehr überflüssige und unzeitige bedünken wird; sie sind jetzt sämtlich über Hegel weit hinaus, ganz ähnlich, wie man vor dreißig Jahren wähnte, Kants durchaus nicht mehr zu bedürfen. Sie getrösten sich dessen, dass seine Philosophie von anderen widerlegt sei, dass sie wenigstens ihr gebietendes Ansehen verloren habe: der ewige, dauernde Kern in demselben kümmert sie wenig, der freilich, wenn sie gehörige Kunde von ihm hätten, ihren eigenen philosophisch-empiristischen Velleitäten ein Ende machen würde. Es ist einfache Pflicht der Gründlichkeit, wenn ein Feuerbach meint Hegel überwunden zu haben, diese Anmaßung ebenso zurückzuweisen, ebenso das eigentliche Resultat von Hegels Leistung nicht untergehen zu lassen, wie wir es zu seiner Zeit in Bezug auf die leichtfertige Missachtung taten, die Kant damals widerfuhr; wiewohl wir allerdings geständig sind, dass ein höchst bedeutender Abstand sich finde zwischen dem, was an Kants System bleibend Wahres ist, und was am Hegel'schen. Wie dem aber auch sei, die gründliche Fortentwicklung der Spekulation kann auch das

nicht preisgeben, was durch das Hegel'sche Prinzip, richtig verstanden, allerdings gewonnen ist.

Auch wird jene Frage – und zwar in der von uns oben aufgestellten Alternative – schon aus dem Grund nicht umgangen werden können, als dieselbe ohne Zweifel durch das erneuerte Hervortreten Schellings, welches wir mit der Bekanntmachung seines Nachlasses erwarten dürfen, von neuem in Anregung kommen wird. Was Schelling in seinem gegenwärtigen System als negative Philosophie bezeichnet, deren Entdeckung er (wie wir aus zuverlässiger Mitteilung wissen) zu den wichtigsten Verdiensten seines wissenschaftlichen Lebens zählt; – es ist jene Lehre von der „negativen Potentialität“ der Dinge, von den ewigen Formen des Realen, welche nicht seine Wirklichkeit, sondern allein seine Daseinsmöglichkeit uns enthüllen. Aber auch hier hat er sich eine eigentümliche Schwierigkeit nicht verborgen; es ist dieselbe, welche auch unserer gegenwärtigen Untersuchung zu Grunde liegt. Er erklärt es für das schwerste Problem, mit dem bloß Negativen oder Ontologischen „an das Reale heran zu kommen“, d. h. im Denken und innerhalb der Fortschreitung des Systems den Übergang zu finden von der bloßen Potentialität zur positiven Wirklichkeit der Dinge. Dass dieser Übergang jedoch bei ihm nimmermehr ein dem Hegel'schen analoger sein könne, ergibt sich allein schon aus der spottenden Bemerkung, mit welcher er in der bekannten Vorrede zu Cousins Schrift die dialektische Selbstbewegung des Hegel'schen Begriffes abfertigt.²

Wir werden damit zu Kant, als dem eigentlichen Urheber jener ganzen Untersuchung, zurückgeführt. Diesem verdanken wir die epochemachende Entdeckung, dass die Erkenntnis des Apriorischen, das Wissen um die Kategorien und Ideen (welches übrigens noch keineswegs einer Wissenschaft von ihnen gleichzustellen ist, welche nur durch eine Erhebung jener ursprünglichen Potentialität des Wissens in den Akt erreichbar wäre) – nicht, wie die Locke'sche Denkweise behauptete und erwiesen zu haben meinte, aus der Erfahrung abstrahiert sei, sondern dem menschlichen Geist ursprünglich zukomme, der eben damit, aber nur darum den Anspruch habe, Vernunft zu sein. Die Art, wie dies Kant erwies, war bekanntlich ein Akt scharfer psychologischer

² Vergl. „V. Cousin über franz. und deutsche Philosophie nebst Vorrede von Schelling“, 1834. S. XIV. u. XVIII

Reflexion. Jene apriorischen Wahrheiten tragen im Bewusstsein den Charakter unbedingter Notwendigkeit und Allgemeinheit; deshalb können sie, so schloss er, nimmermehr aus bloßer Erfahrung stammen, welche schlechthin nur „komparative Allgemeinheit“, d. h. niemals ein absolutes und in sich vollendetes Wissen gewähren kann. So muss das Bewusstsein jene Wahrheiten „vor jeglicher Erfahrung“ und als allgemeine Bedingung alles Erfahrungsinhaltes schon besitzen. Diese einfache Reflexion ist nicht bloß für die Geschichte der neueren Philosophie, sondern an sich selbst von der tiefsten Bedeutung. Durch sie hat Kant die Stätte im menschlichen Geist aufgedeckt und für immer dem Blick der Forschung bloßgelegt, wo ein Ewiges und Unbedingtes in unserem Bewusstsein sich ankündigt, wo wir eines vollendeten (darin der absoluten Vernunft uns gleichstellenden) Wissens teilhaftig sind, wo die ewige Vernunft hinabreicht in die unsrige, wo umgekehrt unser Geist zurückgreift in eine Tiefe, in der die ewigen Gesetze und Urverhältnisse aller Dinge ihm aufgeschlossen sind.

Die einfache Größe dieser Kant'schen Entdeckung musste eine neue Bahn mutigen Forschens für die Spekulation eröffnen. Sie zündete begeisternd in Fichte und Schelling. Liegt im menschlichen Geist (nach Kant) ein selbständiger, überempirischer Quell von Wahrheiten, welche freilich nur, fügte Kant bescheiden hinzu, für die Erfahrung und innerhalb derselben Geltung beanspruchen dürfen: – so wäre es vielmehr die eigentliche Leistung der Philosophie, aus jener Quelle den vermeintlichen Erfahrungsinhalt „abzuleiten“, als notwendig erkennen zu lassen, dass und was er sei, ihn somit als bloß Empirisches und Zufälliges ganz aufzuheben. Die Aufgabe der Philosophie ist lediglich „Deduktion der Erfahrung“, gerade um sie so, wie sie ist und auf dem empirischen Standpunkt als ein Zufälliges erscheint, in ihrer Notwendigkeit aufzuweisen. So Fichte, und nach ihm Schelling! Hiermit wird ganz folgerichtig das „unerkennbare Ding an sich“ beseitigt. Wir erkennen allerdings die Dinge an sich und nichts als diese, weil in der sogenannten Sinnenwelt nur die Gesetze und die Tätigkeit unserer eigenen Vernunft – so sagte Fichte –, der absoluten Vernunft – so sagte Schelling-, (und diese war für beide das einzige Ding an sich) uns erscheint. Der „transzendente Idealismus“ ist zugleich „empirischer Realismus.“

Hiermit erhielt auch die Bezeichnung des Apriorischen und Aposteriorischen einen ganz anderen Sinn, als den sie bei Kant und seinen unmittelbaren Nachfolgern gehabt hatte: – was nicht wenig zur Verwirrung in den damaligen Verhandlungen der Philosophen beitrug. Kant sonderte das Apriorische und Aposteriorische nach seinem Inhalt; was apriorische Wahrheit ist, kann nach ihm niemals ein bloß Empirisches werden, wiewohl es zugleich an allem Empirischen sich darstellt und betätigt. Bei Fichte und Schelling bezeichnet beides die verschiedene Art des Erkennens: vom Augpunkt der Erfahrung ist alles aposteriorisch; er ist der natürlich unmittelbare, in den wir hineingeboren werden; aber er ist der blinde, unerleuchtete, denn er erhebt sich nicht zur Vernunft, als der einzigen Quelle der Wahrheit und Realität. Vom Standpunkt der Spekulation oder der „absoluten Erkenntnisart“ ist alles apriorisch, vernunft-notwendig; denn mit ihrer Erkenntnis ist der ganze Gegensatz des Unendlichen und des Endlichen, der Idee und eines vermeintlich Empirischen außer ihr, durchaus verschwunden. Nur die Vernunft ist und in ihr ist alles. Nach Schelling heißt daher die Natur erkennen, sie „erschaffen“ d. h. sich denkend in den ursprünglichen Produktionsakt der Vernunft zurückversetzen, aus dem sie objektiv unablässig hervorgeht. Dieser denkend produzierende, d. h. das Aposteriorische apriorisierende Akt ist aber – dies bleibt die stillschweigende Voraussetzung dabei – dem menschlichen Geist nur dadurch möglich, dass die absolute Vernunft ohne Rückhalt ihm gegenwärtig ist, dass überhaupt der endliche Geist eins sei mit dem Unendlichen. Derselbe hat in der „wahren Philosophie“ nicht etwa nur Anteil an Erkenntnis der ewigen Vernunftwahrheiten, wie Kant sagen würde, sondern er ist an sich selbst die bewusst und persönlich gewordene, absolute Vernunft; – eine ungeheure Voraussetzung, welche, um nicht als vollkommen illusorische zu erscheinen, nur auf die besonnenste Selbsterforschung des menschlichen Geistes gegründet werden könnte. Kant allerdings beabsichtigte und versuchte eine solche Selbstkritik, gelangte aber keineswegs zu dem hier behaupteten Ergebnis, sondern nur zu einem analogen, aber weit bescheideneren Begriff von den Fähigkeiten des menschlichen Geistes. Seitdem ist jedoch, wenigstens in dem Kreis jener Schule, eine solche Untersuchung niemals wieder aufgenommen, vielmehr nach ihren uner-