Fichte

W. Luckenbach.

Das Auge, da inne ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, da inne mich Gott sieht. Mein Auge und Gottes Auge, das ist ein Auge und Ein Gesicht und Ein Bekennen und Ein Bekennen.

Meister Eckhart

Joh. Gottlieb Fichte
Die Anweisung zum seligen Leben

Deutsche Bibliothek in Berlin

Für die Deutsche Bibliothek herausgegeben
von Heinrich Scholz

Vorrede

Die Anweisung zum seligen Leben ist, nächst Schleiermachers Reden über die Religion, das schönste religiöse Bekenntnisbuch des ganzen deutschen Idealismus. An historischer Wirkung hinter Schleiermachers glückbegünstigtem Wurf und Wagnis bedeutend zurückstehend, kann sie sich doch an Kraft und Wärme und eigenster Art religiöser Empfindung durchaus mit dem großen Vorläufer vergleichen. Wenn sie sich gleichwohl nicht durchgesetzt hat, wenn erst lange nach Fichtes Tode, 1828, eine zweite Auflage nötig wurde, so erklärt sich das vielleicht auch daraus, daß Fichte nicht Theologe war, daß er auf die zünftige Theologie sogar mit starker Verachtung herabsah, und daß, als die Theologen anfingen, sich philosophisch zu fundieren, trotz aller Warnungen Schleiermachers, die Sonne der Hegelschen Systematik mit ihrem mehr blendenden, als leuchtenden Licht die Geister in ihre Sphäre bannte.

Mit dem allgemeinen Bankerott des Idealismus im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts ging auch das religiöse Vermächtnis des Redners an die deutsche Nation vollends verloren. Unbeachtet ruhte es lange im dumpfen Gewölbe der Vergessenheit, bis es endlich, in jüngster Zeit, von zwei Seiten zugleich ans Licht gezogen wurde. Im Diederichsschen Verlag ist 1910 eine Neu-Ausgabe von Erich Frank erschienen; gleichzeitig kam im Verlag der philosophischen Bibliothek von Meiners die ungleich sorgfältiger gearbeitete Ausgabe von Fritz Medicus heraus. Von beiden Ausgaben unterscheidet sich die vorliegende äußerlich durch ihren erheblich billigeren Preis, innerlich durch die erläuternden Anmerkungen und eine vorausgeschickte Einleitung, die, dankbar an Medicus' Forschungen anknüpfend, doch über diese hinausführen möchte.

Daß eine Wiedererweckung des Fichteschen Geistes in seinem Bekenntnis zur Religion heute kein totes Unternehmen ist, liegt auf der Hand. „Wir sehnen uns nach Offenbarung" -- so geht es als Seufzer durch die besseren Naturen unsers Geschlechtes. Nun wohl, hier ist sie, im freiesten Stil, lebendig ausgeströmte Kraft, ohne die Schranke dogmatischer Bindung, die, wie die Dinge heute liegen, von vielen, den meisten dürfen wir sagen, in ihrer protestantischen Form doch nicht mehr gefühlt und verstanden wird.

Und neben den Suchenden stehen noch heute, gerade wie zu Fichtes Zeit, die hoffnungslos Gleichgültigen auf der einen, die rettungslos Zweifelnden auf der andern Seite. Ihnen hat Fichte, in der elften Vorlesung, seine Meinung so deutlich gesagt, wie wir es heute kaum wagen würden. Gleichwohl: auch aus diesem Zuviel blitzt uns der Ernst einer Denkart entgegen, die noch nicht widerlegt ist und voraussichtlich nie widerlegt werden wird, solange es Idealisten gibt, die ihres Namens würdig sind. Entweder die Wahrheit ist, weil wir sind; oder wir sind, weil die Wahrheit ist. Fichte steht auf dem letzten Punkt; denn er ist das Objektive und rettet allein uns vor uns selbst.

Die Anweisung zum seligen Leben ist ein religiöses Erweckungsbuch, ein Itinerarium mentis ad Deum. Als solches wendet sie sich ans Gemüt. Sie spricht von den ersten und letzten Dingen, namentlich aber von den letzten. Von dem, wovon, wie schon Fichte am Schluß mit unnachahmlicher Gebärde bemerkt, ein wohlgezogenes Glied der sogenannten guten Gesellschaft in ebendieser Gesellschaft nicht redet. Heute vielleicht noch weniger, als damals. Hier wagt es einer, dem Kodex der guten Gesellschaft zum Trotz, — weil er sie besser machen will. Und wer den Ernst hat, ihn zu hören, wird finden, daß er hier nicht nur in guter, daß er in bester Gesellschaft ist.

Freilich, den Ernst muß er haben, und die Sammlung dazu; denn hier wird an ein Gemüt appelliert, das gewohnt ist, durchs Auge der Spekulation — einer oft mühsamen Spekulation — das Göttliche und sich selbst zu schauen, und, was es so gesehen hat, in reinen Begriffen auszusprechen. Hier will die Einleitung vorbereiten; schwierige und bedeutsame Einzelpunkte sollen durch die beigegebenen Anmerkungen aufgeklärt und erläutert werden. Anstrengung fordert das Werk auch dann noch. Es ist die heilsame Anstrengung, die alles Beste für sich erheischt, und die uns daran erinnern mag, daß die Welt des Geistes, so wenig wie die Welt der Materie, und noch viel weniger als diese, an einem Tage, in einem Zuge, mit einem Schwertgriff erobert wird.

Zum vollen Verständnis der folgenden Schrift gehört eine spekulative Begabung. „Auch verstanden, und nicht unrecht verstanden" aber hat sie, wie Fichte ausdrücklich bemerkt, „jeder, der, durch dieselbe ergriffen, über die gemeine Ansicht der Welt hinweggehoben und zu erhabenen Gesinnungen und Entschlüssen begeistert worden ist." Dieser Wirkung, dieses Verständnisses ist die folgende Anweisung gewiß; denn sie spricht von dem Geist, der das Leben ist, und von dem Leben, das Geist geworden.

Geist und Leben, gekrönt durch die Liebe, die hohe Liebe der Religion! Das ist die große Linienführung, die unmittelbar durch sich selber wirkt. Die wiedergewonnene Erkenntnis der Religion bildet den leuchtenden Hintergrund. Wir können sie in drei Sätze zerlegen:

1. Religion ist Kraft; nicht Krücke der Schwachen, sondern Freude der Starken und Geisternahrung der Geistbegabten. Alle moralischen Surrogate verschwinden vor der Gabe der Religion, wie Fackeln und Feuerwerk vor der Sonne verschwinden.

2. Religion ist nicht Selbstschöpfung, sondern Schöpfung durch Gott, nicht Ergreifen, sondern Ergriffensein.

3. Die Güter und Kräfte der Religion sind die Güter und Kräfte des Christentums.

In diesen drei klaren und körnigen Sätzen liegt die dauernde Größe und Klassizität der Fichteschen — Reden über die Religion.

Berlin, im April 1912.

Heinrich Scholz

Einleitung

Goethe hat einmal, im Gespräch mit Eckermann, das schöne, erleuchtende Wort geprägt von der wiederholten Pubertät und temporären Verjüngung, die außerordentlichen Naturen zuteil werde und sie in vorgerückten Jahren noch einmal zu jugendlich starken Schöpfungen von eigener Bewegung und Leidenschaft befähige.

Fichte ist einer von denen gewesen, die vorgelebt haben, was Goethe hier in Worte faßt. Einer von jenen begnadeten Menschen, denen es vorbehalten ist, nicht einmal, sondern zweimal jung zu sein, und ihre zweite, wiedergeborene Jugend in bleibenden Bekenntnissen aussprechen zu dürfen.

Beispiellos war der Schwung und die Kraft, mit welcher der größte Schüler Kants 1794 sein akademisches Lehramt in Jena ergriff. Er faßte es gleich im größten Stil. Menschheitsbildner wollte er sein; Menschheitsbildner wollte er erziehen. Er ist es gewesen und hat es erreicht, wie die wenigsten seinesgleichen. Man muß ihn neben Sokrates stellen, um die Größe seines Wollens und die Kraft seines Könnens in das richtige Licht zu setzen. „Ich habe eigentlich gar keinen Stil; denn ich habe sie alle" — so konnte und durfte er damals von sich bekennen.

In seiner Jenaer Glanzperiode (1794—1799) war er vom ersten Tage an, trotz manches heftigen Gegenstoßes, den sein unbändiger Wille erregte, der Stolz und die Freude des kommenden Geschlechtes. Freudig sahen sie zu ihm empor, der jugendlich-hochbegabte Schelling, der ganz sein Schüler zu werden versprach, Herbart, Hölderlin, Steffens und die beiden Schlegel, um nur die besten Namen zu nennen. Es war ein Glanz in seiner Rede, ein sittlicher Ernst in seinem Wort, vor dem es keine Schattenhöhle, kein Ausweichen oder

Zweifeln gab. Er sprach von unerhörten Dingen, vom Geist, der sich den Körper baut, vom Ich, das aus dem reinen Nichts durch einen wundersamen Akt die Welt der sinnlichen Gestalten schafft, um eine sittliche Welt aus ihnen bauen. Er sprach von einem neuen Menschen, der reiner, wirkender Wille sei und dem man alles nehmen könne, nur nicht das unbegrenzte Streben, besser, vollkommener zu werden und über sich selbst hinauszuwachsen. Er lehrte eine Philosophie, für die es nichts Fertig-Vollendetes gibt, die alle toten Ruhepunkte in lebendige Werdereihen auflöst, die nichts besitzt, was sie nicht erzeugt, und nichts erzeugt, was sie nicht erlebt —, eine Philosophie, die man nur hat, insofern man sie ist, eine Philosophie im Leibnizischen Sinne, durch Kantische Imperative erhöht.

Und wie lehrte er sie! So, daß man ihn schürfen und graben hörte und mit dem Meißel der Dialektik Stein um Stein zur Hochburg der Wahrheit bearbeiten sah. Das Lebensgefühl eines neuen Geschlechtes schuf sich hier selbst sein erstes Gefäß, und Friedrich Schlegel wußte, was er sagte, wenn er, um die Jahrhundertwende, die Fichtesche Wissenschaftslehre mit der französischen Revolution und dem „Wilhelm Meister" zu den drei größten Tendenzen des Zeitalters rechnete.

Um die Jahrhundertwende! Da war das Unglück schon geschehen. Unter Goethes Augen geschehen. Der tückische Atheismussturm, nicht ganz ohne Fichtes Schuld entfesselt, hatte das Werk des Mannes verwüstet, Katheder und Hörsaal weggefegt. Fichte war seines Amtes entsetzt, die helle Morgensonne von Jena in dumpfen Wetterwolken verschwunden.

Was nun? Es trat eine Pause ein. Nicht gleich, aber dann um so fühlbarer. Wie die mächtige Eiche nach schwerer Sturmnacht, so bebte der starke Mann von Jena, als er, das Atheismusgespenst im Rücken, sich hilfesuchend nach Preußen wandte

und in der Hauptstadt Friedrich Wilhelms III., des damals noch milden und weitherzigen Königs, festen Boden gefunden hatte. Die mächtig nachzitternde Erregung steigerte zunächst seine Produktivität. Die Jahre 1800 und 1801 sind noch Jahre verschwenderisch begabten Schaffens. Die „Bestimmung des Menschen", die Abrechnung mit Nicolai und ein neuer Abriß der Wissenschaftslehre fallen in diese beiden Jahre.

Dann wird es still. Bemerklich still. Fichte schweigt — für das Publikum. Mit dem Jahre 1801 ist die literarische Epoche seines Lebens zu Ende. Er schreibt nicht mehr. Er verwirft die Feder. Er fängt an, alles Schreiben, alle Schreiber zu hassen. Skribenten, ehrlose Tintenkleckser!

Was war geschehen? Fichte hatte den Glauben verloren, den Glauben an das Publikum, soweit es lesendes Publikum war. Der Atheismusstreit gab ihm den ersten Stoß. Weitere Stöße folgten nach. Der schmerzlichste war das Zerwürfnis mit Schelling, das 1801, unter der äußeren Mitwirkung Hegels, aus dem Streit um die Naturphilosophie hervorging. Aus dem vielverheißenden Freunde war ein kühl widersprechender, argwöhnisch-gereizter, zu schärfster Gegnerschaft bereiter Selbst- und Eigendenker geworden. Ähnlich ging es mit kleineren Geistern, die ihm ehemals nahe gestanden. Zweifel, Verstimmung, Gegenzweifel. Tiefes Mißbehagen die Folge. Die helle Glocke der Spekulation schien einen Riß bekommen zu haben. Fichte mochte sie nicht mehr läuten. Er fühlte, daß es unmöglich sei, das Publikum „zum Verstehen zu zwingen." Auch die „sonnenklarsten Berichte" konnten den Schatten nicht mehr zerstreuen, der zwischen ihn und sein Geschlecht getreten war. „Das Zeitalter kann nicht mehr lesen, und darum ist alles Schreiben vergeblich."

Fichte schwieg. Ein gebrochener Mann, wie seine Gegner hoffen mochten, die kirchlichen und die spekulativen. Wer

tiefer sah, durfte es besser wissen. Es war die Ruhe vor neuem Sturm. Die Stille, in der ein zweiter Blütenfrühling reifte.

1806 war das Erntejahr. Im Januar, März und April dieses Jahres kamen die drei großen Kundgebungen heraus, die, mit den Reden an die deutsche Nation vom Jahre 1808, die zweite Jugend Fichtes bezeugen und das geistige Deutschland daran erinnerten, daß er noch immer Führer war, wenn auch ein anderer Führer, als einst. Kein Schreibender, sondern ein Redender. Kein Philosoph für Philosophen, sondern ein Sprecher für alle Welt. Oder ein einsamer Monologist? Je nachdem man es versteht. Ein Monologist für das „lesende" Publikum, dem er nichts weiter zu sagen hatte, als daß er ihm — nichts zu sagen habe. Ein Sprecher für die Hörer des Wortes, die den Ernst und den Willen hatten, lebendig Erzeugtes lebendig aufzufassen und aus der stumpfen Scheide des Buchstabens das blanke Messer des Geistes herauszuziehen.

Nicht Bücher, sondern Bekenntnisschriften sind das Werk dieses neuen Geistes. Reden im eigentlichsten Sinn. Drei blitzende Wetter- und Flammenzeichen. Zuerst die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", gelesen in Berlin, im Winter 1804/05. Dann, während des akademischen Sommers in Erlangen[1]), den er sich von der Regierung erwirkt hatte, um wenigstens einen Teil des Jahres als Hochschullehrer tätig zu sein, die Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. Endlich, im Winter 1806, die „Anweisung zum seligen Leben", abermals in Berlin gelesen, in der Sonntagstunde von 12—1 Uhr, angefangen am 12. Januar[2]), im runden Saale der (alten) Akademie der Wissenschaften, in dem schon die „Grundzüge"

---

[1]) Erlangen war damals bekanntlich noch preußische Universität.

[2]) Vgl. die Ankündigung in der Spenerschen Zeitung vom 7. Januar 1806.

gelesen worden waren und zwei Jahre später die Reden an die deutsche Nation gehalten wurden.

Die drei im Winter und Frühling des Jahres 1806 dicht nach einander veröffentlichten Vorlesungen bilden ein organisches Ganze; aber die Anweisung zum seligen Leben ist die größte unter ihnen[1]). Sie ist das Herzstück der neuen Denkart, die Fichtes Geist und Kraft verjüngt hat, des religiösen Idealismus. Im Schutz und Schatten dieses Idealismus steht schon die Geschichtsphilosophie der „Grundzüge", die in dem Bekenntnis gipfelt, daß Religion die Krone des geistigen Lebens, das einzige wahrhaft Edle im Menschen sei[2]). Noch stärker bricht dieser neue Geist in den Erlanger Vorlesungen durch, die dem Gelehrten nichts Geringeres zumuten, als das Übermenschenstück, die Welt mit Gottes Gedanken nachzudenken (Reclam S. 107).

Das vollkommenste Denkmal der neuen Stimmung ist die Anweisung zum seligen Leben. Hier ist die Religion nicht mehr Hintergrund, sondern hell beleuchteter Mittelpunkt, nicht mehr ein Grundbaß für fremde Themen, sondern selbst Thema und Führerstimme.

Der Sinn der großen Gedankenfuge, die Fichte aus diesem Thema gesponnen hat, ist hell und klar. In der letzten Vorlesung sagt er es selbst. Die Absicht ist die, den Nachweis zu erbringen, daß „alle Irreligiosität auf der Oberfläche der

[1]) Nach Fichtes eigenem Bekenntnis in der Vorrede ist sie der „Gipfel und hellste Lichtpunkt" des in den dreien entwickelten Standpunktes.

[2]) W W VII 251. — Ich zitiere nach den Bänden und Seitenzahlen der Gesamtausgabe von J. H. Fichte, 11 Bände, 1834—1846, die auch in der musterhaften, einer vollständigen Neuausgabe nahekommenden, sechsbändigen „Auswahl" von Fr. Medicus vermerkt sind (Leipzig 1908 ff., Verlag der Philosophischen Bibliothek). — Seitenzahlen ohne Angabe des Bandes beziehen sich auf die gegenwärtige Ausgabe. — Schriften, die bei Reclam erschienen sind, sind mit einem entsprechenden Vermerk nach den dortigen Seitenzahlen zitiert.

Dinge und in dem leeren Schein befangen bleibt, und eben darum einen Mangel an Kraft und Energie des Geistes voraussetzt, so wie notwendig Schwäche des Kopfes sowohl als des Charakters verrät; dagegen die Religion, als sich erhebend über den Schein und eindringend in das Wesen der Dinge, notwendig den glücklichsten Gebrauch der Geisteskräfte, den höchsten Tiefsinn und Scharfsinn und die davon unabtrennliche höchste Stärke des Charakters entdeckt" (S. 182f.).

Dieses hohe Lied von der Größe der Religion, über dessen äußere Entstehung Fichte zu schweigen für gut befunden hat[1]), ist erstmals vor einer bunten Versammlung, Männern und Frauen der vornehmsten Stände, Meistern und Jüngern der Künste und Wissenschaften, aber auch ungelehrten Leuten, Geschäftsmännern aus den verschiedensten Berufen, erklungen (S. 16). Über Besuch und Wirkung schreibt Zelter, der selbst die ersten Vorlesungen „mit Satisfaktion" gehört hatte, an Goethe: Fichtens Auditorium konnte man, in Absicht auf den Gegenstand, zahlreich nennen. Was die Stimmung des Publikums betrifft, so glaube ich fast, daß er so viel Individuen für, als gegen sich hat, insofern besonders die jüngere Klasse einen Trieb zeigt, das Ernsthafte, wo nicht aufzunehmen und zu bewahren, doch frei an sich vorübergehen zu lassen (21.—25. April 1806; Reclam I 163).

Anweisung zum seligen Leben — so lautet der glücklich gewählte[2]) Titel, unter welchem Fichte die neue Religion

---

[1]) „Die Erzählung, wie ich überhaupt darauf gebracht worden, in dieser Stadt populäre philosophische Vorlesungen für ein gemischtes Publikum zu halten, würde zu weit führen." (S. 184).

[2]) Oder von Schelling übernommene? Schelling hat später, als er nicht mehr recht zog und vom Vergangenen leben mußte, sehr nachdrücklich betont, daß Fichte den schönen Titel seines Werkes — nun, mit Anstand von ihm gestohlen habe, ohne das Publikum aufzuklären

und Religionslehre vorgetragen hat. Die neue Religion, die Religion der gottgewirkten, gottbegabten, gottausströmenden Innerlichkeit des spekulativen Idealismus. In diesen drei konstitutiven Momenten enthüllt sich das Wesen des seligen Lebens. Wir werden den Geist dieses Lebens erfaßt haben, wenn wir wissen, wie es entsteht, worin es besteht, und wie es sich vor der Welt bezeugt. Wie es entsteht: das ist die Frage nach der erzeugenden Kraft. Worin es besteht: das ist die Frage nach dem inneren Bestande. Wie es sich vor der Welt bezeugt: das ist die Frage nach seiner äußeren Gestalt.

Die erzeugende Kraft des seligen Lebens ist das Göttliche über uns. Also nicht der eigene Wille, nicht eigene Tugend, Kraft und Tat. Es ist der Irrtum des Stoizismus, zu glauben, daß dieses selige Leben aus eigener Kraft erzeugt werden könne. Der Stoizismus, der das Verdienst hat, die Frage nach dem seligen Leben zuerst mit Ernst und Nachdruck gestellt und als philosophische Frage behandelt zu haben, lehrt in der Tat, daß dieses Leben aus der Spannkraft des eigenen Willens hervorgeht. Wolle nur, und du wirst sein, wie Gott! Mit diesem Imperativ beginnt die erste Anweisung zum

(Philosophie der Mythologie W W II 1 S. 465 Anm.). — An dieser Bemerkung ist so viel richtig, daß der fragliche Ausdruck in der Tat sich in der 1804 erschienenen, von Fichte sicherlich schon aus Verdruß gelesenen Abhandlung über „Philosophie und Religion" (W W I 6, S. 17) vorfindet; aber — als Verdeutschung von Ethik. Fichte hätte, selbst wenn er, was keineswegs ausgemacht ist, seinen Titel von dorther entnommen hätte, dann immer noch das entscheidende Verdienst, den Inhalt, und zwar eine wirkliche Religion, dazu geliefert zu haben — was Schelling, dem großen Seher und Plänemacher, bekanntlich nie gelungen ist. — Schon 1806 hat er übrigens, und zwar mit besserem Grunde, betont, daß Fichte die mit der Umgestaltung seines Gottesbegriffs von selbst geforderte Modifikation seiner Freiheitslehre aus der gleichen Schrift bezogen habe (Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre 1806 W W I 7 S. 82 f.).

seligen Leben, die uns historisch überliefert ist, die Abhandlung Senecas de vita beata. Fichte hätte sie nennen können und würde sie wohl auch genannt haben, wenn sie ihm zufällig bekannt gewesen wäre. Gleichviel, ob mit oder ohne Beispiel: der stoische Imperativ ist falsch. Er begeht schon im Ansatz den entscheidenden Fehler, der die ganze folgende Rechnung verdirbt, unvermeidlich verderben muß. Allen Respekt vor dieser kühnen, in der Schwungkraft ihres Ansatzes und Energie ihrer Durchbildung „denn doch aller Ehren werten Denkart" (S. 120)! Aber „zur Wahrheit kommt sie nicht" (S. 121), kann sie nicht kommen; denn streng genommen ist schon die Ableitung des seligen Lebens aus der Bewegung des eigenen Willens die erste Profanierung desselben.

Warum? Weil sie das selige Leben zu einem bloß sittlichen Leben herabdrückt, und dazu noch zu einem sittlichen Leben, das lediglich durch den „Affekt des Gesetzes" (S. 117), den leersten und kältesten aller Affekte bestimmt ist, wogegen das wahrhaft selige Leben in die wärmsten aller Gefühlstöne, Sehnsucht und Liebe, eingesenkt ist. Der „Mittelpunkt" des lebendigen Lebens ist immer und überall die Liebe (S. 6). „Was du liebest, das lebest du" (S. 3). „Die ganze Form und Kraft des Lebens besteht in der Liebe und entsteht aus der Liebe" (S. 1). „Offenbare mir, was du wahrhaftig liebst — und du hast mir dadurch dein Leben gedeutet" (S. 3).

Diese lebendeutende Liebe kann nicht aus Paragraphen entspringen, auch nicht aus den hoch zu achtenden Paragraphen eines reinen Vernunftgesetzes. Der Paragraph ist der Tod der Liebe, und darum bleibt der Stoizismus bei aller äußeren Ansehnlichkeit im tiefsten Grunde minderwertig, oder, mit Fichte selbst zu sprechen, die erste und niederste Ansicht des höheren Lebens (S. 120); denn er

„vernichtet alle Neigung, alle Liebe und alles Bedürfnis" (S. 119). Das macht: er kennt die Sehnsucht nicht, die tiefe, innige, quellende Sehnsucht nach ganzem, ungebrochenem Leben, auf der „alles endliche Dasein ruht" (S. 8), die echte, unverkennbare Wurzel aller „höheren Moralität" (S. 80)[1]).

Weil Sehnsucht die Wurzel der Liebe ist, und Liebe der Kern und die Seele des Lebens, so kann das wahrhaft selige Leben nicht aus dem liebeleeren Affekt eines kühlen Selber-Wollens entspringen, dessen einzig erkennbare Sehnsucht der konsequente — Verzicht auf Sehnsucht ist.

Aber wie, wenn jenes Wollen ein liebebeweisendes Wollen wäre, das sich nicht nur vor dem Gesetz, sondern auch für das Gesetz verantwortlich fühlte, und jenes nur, weil dieses ist? Ein Wollen, das nicht auch anders könnte, wie es beim Stoizismus der Fall ist, sondern das notwendig wollen muß, weil es gar nicht aus sich geboren, sondern aus dem Lebensquell eines ewigen Weltwillens geflossen ist? Dann sind wir freilich in einer anderen Sphäre. Fichte nennt sie die Sphäre der höheren Moralität. Hier schafft der Wille nicht mehr das Gesetz, sondern umgekehrt: das Gesetz schafft den Willen. Darum wird es auch auf dieser Stufe nicht nur als ein rechtlich ordnendes, sondern als ein geist- und welterschaffendes Prinzip erlebt. Überhaupt nicht mehr als abstraktes Gesetz, sondern als lebendige Kraft, als höchstes, wahrstes, wirklichstes Sein. Nicht mehr als kategorischer Imperativ, sondern als kategorischer Indikativ. „Sein Zweck läßt sich kurz also angeben: es will die Menschheit in dem von ihm Ergriffenen, und durch ihn in andern, in

---

[1]) Durch diese Kritik ist auch der emotionale Höhepunkt der Kantischen Ethik, das reine Vernunftgefühl der Achtung vor dem gebietenden Sittengesetz, mitgetroffen und von der obersten auf die unterste Sprosse der geistigen Lebensleiter herabgesetzt.

der Wirklichkeit zu dem machen, was sie ihrer Bestimmung nach ist, zum getroffenen Abbilde, Abdrucke und zur Offenbarung des inneren göttlichen Wesens" (S. 79). Vergleichbar etwa der platonischen Idee des Guten in jener „dämonischen" Kraft und Größe, in der sie uns im sechsten Buch seiner Staatsdichtung begegnet[1]).

Dann wäre also ein in der sittlichen Weltordnung verankerter Wille der Hebel und Schöpfer des seligen Lebens. Wohl; aber wie weit wird er es bringen? Das Leben des Willens ist Handlung und Tat. Ohne sie kein lebendiger Wille, der es zum Selbstbewußtsein bringt. Ein seliges Leben auf dieser Basis ist dann das Ganze von Taten und Kraftwirkungen, die ein durch das Lebensgefühl der Einheit mit dem sittlichen Weltwillen erzeugter Wille in der — Sinnenwelt vollbringt. Die Sinnenwelt ist und bleibt das Substrat, vielleicht das selbstgegebene Substrat — darauf kommt es hier nicht an —, an dem dieser Wille sich bewährt, von dem er folglich abhängig ist, mindestens nie ganz unabhängig wird. Diese einerseits vorgefundene, andererseits im Begriff des wirkenden Willens gleichsam schon a priori enthaltene Abhängigkeit ist es, die auch den kraftbegabtesten und liebebegeistertsten Willen unfähig macht, ein wahrhaft seliges Leben hervorzubringen. Dieses Leben, indem es sich selbst erzeugt und durch schöpferische Handlungen hervorbringt, bindet sich zugleich an die äußere Welt mit ihren möglichen Widerständen und setzt sich dadurch eine Schranke, die es nicht überspringen kann, ohne sich selber aufzuheben. Es ist und bleibt demnach ein Leben, das, auch in seiner höchsten Blüte, von Umgebungsbestandteilen abhängig bleibt, gegen die es machtlos ist, ein Leben unter äußeren Hemmungen, die, weil Handlung der Puls dieses Lebens ist, zugleich als innere ge-

[1]) Fichte spielt selber auf Platon an. S. 80.

fühlt werden müssen. Das ist kein wahrhaft seliges Leben[1]).

Also ist weder der formale Wille, noch der Wille der schöpferischen Tat die erzeugende Kraft des seligen Lebens, sondern — das Göttliche über uns. Das selige Leben entsteht allein durch das unverhoffte, nie zu erzwingende Hereinbrechen des Göttlich-Lebendigen in die menschliche Seelenenge. Mit andern Worten, wir machen es nicht: es wird in uns, und zwar wird es dadurch, daß uns das Göttliche — begegnet. Das einzige, was wir dazu tun können, ist dies, daß wir auf sein Kommen gerüstet, und, wenn es erscheint, auch ernsthaft bereit sind, es willig und würdig zu empfangen. Das heißt, wir müssen die Sehnsucht bewahrt haben, die Sehnsucht nach dem ewigen Gut, die das edelste Erbteil der Seele ist, und die doch so oft durch vergängliche Güter zerstreut, zerfasert, zerstückelt wird.

Die Anweisung zum wahrhaft seligen Leben läßt sich daher in eine einzige Bemerkung zusammenfassen. Sie lautet: Sei willig, wenn das Göttliche kommt, stoße es nicht in Dumpfheit zurück! Es heißt nicht: Erschaffe dir das Ewige, sondern: laß es zu dir herein! „Der Mensch soll nur das Hinfällige und Nichtige, mit welchem das wahrhaftige Leben

[1]) Dies scheint mir der allgemeine, durch den Zusammenhang des Ganzen geforderte Sinn der kritischen Betrachtung zu sein, durch welche Fichte die erweisbaren Grenzen dieses von ihm selbst so hoch geschätzten und vielleicht gerade darum nicht so objektiv geschauten Standpunktes zu bestimmen sucht. Vgl. namentlich die neunte Vorlesung und hier vor allem S. 149, wo es heißt: Solange die Freude an dem Tun sich noch mit dem Begehren des äußeren Produkts seines Tuns vermischt — und das ist, wie vorher gezeigt worden, die Regel, vielmehr die Basis dieses Standpunktes, mindestens seine restringierende Bedingung —, so lange ist selbst der höher moralische Mensch in sich selber noch nicht vollkommen im reinen und klaren. — Vgl. S. 153 f., wo es ebenfalls heißt, daß das Unvermögen, sein eigentliches inneres Sein von dem äußeren Erfolge des Handelns rein abzutrennen, die eigentliche Schwäche des durch höhere Moralität gesetzten seligen Lebens sei.

nimmer sich zu vereinigen vermag, fahren lassen: worauf sogleich das Ewige mit aller seiner Seligkeit zu ihm kommen wird" (S. 13).

Hier schließt sich ein zweiter Gedankengang an, der eine ganz andere Basis hat und schwere Verwicklungen nach sich zieht. Es ist das Gebot der Selbstvernichtung. „Solange", heißt es an anderer Stelle, „der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm; denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibet allein Gott übrig und ist alles in allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinkt er in Gott" (S. 136).

Die objektive Quelle des seligen Lebens ist hier, wie oben, die Überhöhung durch Gott. Aber die subjektive Mitbedingung ist eine gänzlich andere geworden. Nicht Konzentration, sondern Negation. „Die Selbstvernichtung ist der Eintritt in das höhere Leben" (S. 136). Man könnte versucht sein, hier Brücken zu schlagen und anzunehmen, daß es vielleicht nur das schlechte Ich, der in Selbstsucht und Eigensinn verlorene Wille ist, dessen Abtötung hier gefordert wird. Der vermittelnde Gedanke wäre dann der, daß jede Sammlung in gewissem Sinne eine Art von Vernichtung ist, nämlich Ausscheidung der zerstreuenden Elemente.

Der klare Wortlaut des Fichteschen Textes macht diese Deutung leider unmöglich. Was hier vernichtet werden soll, ist das Ich überhaupt, auch das gute, gottbegabte Ich.

Das Selbstsein ist unter jeder Form, auch unter der der Abhängigkeit von Gott, eine Schranke des wahrhaft seligen Lebens[1]). Dies wird besonders daran klar, daß Fichte den

[1]) „Alles eigene Sein ist nur Nichtsein und Beschränkung des wahren Seins" (S. 142).

Standpunkt der höheren Moralität, der gar keine Eigensucht mehr kennt, und dem er selber so nahe steht, vor allem auch deshalb verlassen hat, weil das Ich auf ihm noch sich selbst empfindet, während nach seiner letzten Überzeugung die wahrhaft vollkommene Gottesliebe mit der Selbstliebe auch das Selbstsein bis auf die letzte Wurzel vertilgt, vertilgen muß, um wahr zu sein (vgl. S. 137). Die absolute Selbstvernichtung wird so zur Pforte des seligen Lebens (S. 168). „Wer noch ein Selbst hat, an dem ist sicher gar nichts Gutes" (S. 189). Den einfachen Gedanken des Christentums, Selbstsein in der Kraft des lebendigen Gottes, hat Fichte nicht zu denken vermocht; oder vielmehr er hat ihn gedacht und wieder und wieder mit der Fackel seines durch und durch sittlich geformten Geistes zur hellen, leuchtenden Flamme entzündet: aber er hat nicht die Kraft gehabt, ihn bis ans Ende festzuhalten. Zuletzt erlischt die Flamme der Ethik im luftleeren Raum einer Spekulation, die nur noch das rein Metaphysische erträgt und in kalter Gedankenblässe vollendet.

Beides, die positiv schöpferische Kraft des Göttlichen über uns, das in uns hineintritt, und der negative Koeffizient der Sinnendurst- und Selbstvernichtung, bestimmt die Grundform des seligen Lebens. In seiner innersten Wurzel erfaßt, ist das wahrhaft selige Leben zunächst nicht Handeln, sondern Haben und Sein. Ruhen und Beharren, wie Fichte sagt. „Ruhen und Beharren in dem Einen", das alles für uns geworden ist (S. 14). „Lediglich betrachtend und beschauend, keineswegs an sich tätig und praktisch" (S. 83 f.). Kontemplation, nicht Aktivität. Reines Gefühl des Durchdrungenseins. Höchstes Bewußtsein der Sättigung. Welthoch über jener stumpfen, apathischen Seligkeit, mit der der Stoiker sich begnügt (S. 148). Seelenfülle, nicht Seelentod.

Seliges Leben ist das In-uns-Sein und In-uns-Walten des Göttlich-Lebendigen über uns. Die Merkmale des Göttlich-Lebendigen sind folglich der Schlüssel zur Innenform des seligen Lebens. Dieses Leben ist ein Leben im Geist, genauer ein Leben im Geistig-Reinen, wie die Quelle, aus der es entspringt, der Äther des reinen Geistes ist. Denn nur dort ist das wahrhaft Göttliche zu finden; wer es im Naturhaften sucht, verliert seine Spur und verwischt seinen Glanz und bildet es frevelhaft ins Dämonische zurück. Er lehrt einen unklaren Mystizismus, dem jede Kraft und Wahrheit fehlt (S. 30f.).

Das Göttliche ist das Geistig-Reine, und weil es das Geistig-Reine ist, so ist es das Einfach-Unwandelbar-Ewige. Darum ist auch das selige Leben in seinem Kern und Grundgefüge „einfach, unveränderlich, ewig sich gleichbleibend" (S. 6). Es ist „in jedem Augenblicke ganz"; daher „weder eines Abbruches, noch eines Zuwachses fähig" (S. 7). „Einmal ergriffen, kann es nie wieder verloren werden. Der wahrhaftig Lebende hat es ergriffen, und besitzt es nun immerfort, in jedem Momente seines Daseins ganz und ungeteilt, in aller seiner Fülle, und ist darum selig in der Vereinigung mit dem Geliebten; unerschütterlich fest überzeugt, daß er es in aller Ewigkeit also genießen werde, und dadurch gesichert gegen allen Zweifel, Besorgnis oder Furcht" (S. 8). Das selige Leben ist ewiges Leben in der Zeit, nicht nach der Zeit, oder dieses höchstens, weil jenes ist (S. 10).

Vor allem: das selige Leben ist wahr. Wahr wie die Kraft, die es trägt und erhält. Es ist das strafende Gegenbild alles halben und unwahren Wesens. Sein im eigentlichsten Sinne, das Widerspiel zu allem Schein. Höchste Konzentration der Kräfte im Gegensatz zu jener hoffnungslosen Zerflossenheit, die weder ernsthaft liebt noch haßt, wo der Geist, wie Baal,

über Feld gegangen ist oder dichtet oder schläft, und alles, nur nicht bereit und gesammelt ist (vgl. die 7. Vorlesung).

Auf der andern Seite ist das selige Leben bestimmt durch die gänzliche Abwesenheit aller und jeder Selbstempfindung; denn es ist nicht nur ein In-uns-sein Gottes, sondern ein In-Gott-sein unserer selbst, und es muß dann „der Strenge nach" (S. 136) heißen, daß, wo diese Stufe wirklich erreicht ist, jedes Eigenbewußtsein schwindet und nur noch das Gottbewußtsein gilt, ja auch dieses nicht mehr im eigentlichen Sinne, da zum Bewußtsein ja immer ein für sich bestehendes Subjekt gehört, dieses Subjekt aber hier aufgehoben ist. Das selige Leben im Leuchtpunkt der Liebe, wo Gott und Mensch vollkommen eins sind, ist überhaupt nicht, geschweige denn als Empfindung zu denken. Unter der Form der Selbstempfindung ist die Gottumklammerung des Menschen schon nicht mehr reine Gottesliebe; denn die reine Gottesliebe des Menschen ist in Wahrheit — die Liebe Gottes zu sich selbst (S. 161; vgl. S. 136). Das selige Leben ist von dieser Seite her der nicht weiter zu beschreibende Zustand der Gott-Ichheit, wobei das Göttliche voransteht und das Ich sich mit ihm vermischt, wie der Tropfen mit dem Ozean: indem er lautlos in ihm verschwindet.

Ist Fichte mit diesen starken Sätzen ein Vorläufer der Philosophie des Unbewußten geworden? Gewiß nicht; ein Philosoph, der, wie er, das Göttliche nur als reinen Geist in funkelnder Klarheit anerkennt, ist kein Prophet des Unbewußten. Aber vielleicht in Bezug auf die religiöse Bestimmung des Menschen? Auch dies wäre eine sehr einseitige, im tiefsten Grunde verfehlte Ansicht. Derselbe Fichte spricht an anderen Stellen mit derselben starken Betonung von dem an die Eigenform des Subjekts gebundenen, durch keine andere Form zu ersetzenden Leuchten Gottes in der Seele als

der Höhe des wahrhaft seligen Lebens (S. 154f.). Was er mit jenen bedenklichen Sätzen hat sagen wollen, scheint dieses zu sein: es gibt in der Religion Momente, wo das Gefühl der Gottergriffenheit so stark, so übermächtig wird, daß alles Selbstgefühl verschwindet. Gewiß; aber doch immer nur das Selbstgefühl als Inhalt, nicht als Form des Erlebens überhaupt. Indem Fichte diese notwendige Unterscheidung übersieht, gewinnt er jenen zweiten Begriff von seligem Leben, der äußerlich einer Apotheose der Bewußtlosigkeit sehr nahe kommt.

Das selige Leben, so hören wir weiter, bleibt nicht bei sich selbst. Es tritt aus der Innenform heraus; die ruhende Kraft will wirksam werden und sich in Taten und Handlungen ergießen. Diese Taten und Handlungen, dazu die Haltung im Verkehr mit den weltlichen Dingen, fassen sich zu einem neuen Bilde zusammen. Es ist die äußere Gestalt des seligen Lebens.

Aber kann denn das selige Leben es überhaupt zu einer äußeren Gestaltung bringen? Muß es nicht folgerichtig im Gestaltlosen enden, wenn die Aufhebung der Ichform in jedem Sinne ein Stück seines innersten Bestandes ist? An dieser Frage scheitert die Einheit der großen Fichteschen Konzeption, wenigstens die logisch-formale Einheit. Hier rächt sich die verhängnisvolle Duplizität seines Ansatzes, die durch die Beschreibung der Innenform durchgeht. Man kann nicht beides gleichzeitig fordern, die absolute Sammlung und die absolute Selbstzerstörung. Man kann nicht beides gleichzeitig sein, ein Ich und zugleich ein Nicht-Ich in Gott. Die psychologische Wurzel dieses merkwürdigen Zwiespaltes ist klar. Sie liegt in dem Kreuzungspunkt der beiden möglichen Betrachtungsweisen des Absoluten, der ethischen und der metaphysischen. Wird das Göttliche grundlegend als die Kraft des heilig Reinen

und Guten gedacht, so genügt der ernste Wille zur Sammlung, um ihm den Weg in die Seele zu bahnen. Dann ist die Einheit Gesinnungseinheit, und das in Gott gefaßte Ich nicht getötete, sondern wiedergeborene, von der Last des Eigenwillens befreite Selbstheit. Wie Fichte selbst es so eindrucksvoll am Ende der achten Vorlesung geschildert hat.

Oder das Göttliche wird grundlegend metaphysisch gedeutet, als reines, schrankenloses Sein. Dann ist alles Selbstsein, auch das begnadete, Hemmung, Schranke, Widerstand. Dann muß auch das Ich in dem Maße verschwinden, wie sich das Göttliche in ihm entfaltet, und endlich muß es ganz erlöschen, wenn nämlich Gott alles in ihm ist.

Es ist klar, daß von diesem Punkte aus kein Übergang zum Handeln gefunden werden kann. Es ist aber eben so klar, daß Fichte auf die Tat nicht verzichten will. Ausdrücklich nennt er die Tatenstille das Grundgebrechen des Mystizismus, von dem er seine reine Mystik wohl unterschieden wissen will. „Die wahrhafte Religion, ohnerachtet sie das Auge des von ihr Ergriffenen zu ihrer Sphäre erhebt, hält dennoch sein Leben in dem Gebiete des Handelns, und des echt moralischen Handelns fest." Unser „Bewußtsein von der Vereinigung mit Gott" ist „täuschend und nichtig", wenn es sich nicht in Taten ausspricht (S. 84). Das wahrhaft selige Leben sieht wohl über die Tat hinaus; aber es dispensiert sich nicht von ihr, weil es sich nicht dispensieren darf.

Dasselbe Dilemma macht sich geltend in der Behandlung der Freiheitsfrage. Wenn Gott im metaphysischen Sinne des Wortes alles ist, so bricht die menschliche Freiheit zusammen. Dann gibt es keinen Willen mehr, der selbständig unter Gottes Willen stünde, sondern ein solcher Wille unter Gott wäre in Wahrheit vielmehr ein Wille neben und außer Gott. Was wir Willenshandlungen nennen, sind dann nicht mehr

in eigener Kraft vollzogene Handlungen des göttlichen Willens, sondern nur noch Reflexbewegungen, die „notwendige und unveränderliche äußere Erscheinung des in unserm Innern sich vollziehenden göttlichen Werks" (S. 141). In der Tat hat Fichte in diesem Zusammenhange den Freiheitsbegriff — nicht aufgegeben, aber so künstlich und leblos konstruiert, daß die Stätte, die ihm bereitet wird, in Wahrheit das Grab ist, in dem er versinkt. Freiheit nämlich soll es nach dieser Betrachtung nur bis zu dem Punkte geben, wo der Mensch sich aus seiner natürlichen Verfassung zur religiösen hindurchgekämpft hat. Ist er so weit, so hat er „sein Vermögen erschöpft, und das Maß seiner Freiheit verbraucht, es ist ihm in der Wurzel seines Daseins keine Freiheit mehr übrig" (S. 131). Mit anderen Worten: das „innige Selbstbewußtsein der Freiheit" ist wahr und wirklich als der heilsame, zur Religion forttreibende Stachel des Willens; aber auf der Höhe des seligen Lebens „fällt dieses Bewußtsein, das nun allerdings trügen würde, hinweg", es ist ein überwundener — Schein (S. 131).[1])

Ein Wille, dessen Freiheit durch die Kraft und das Maß seiner Abhängigkeit von Gott bestimmt wird, existiert für diese Betrachtung nicht. Und doch hat Fichte an anderer Stelle gerade diesen wichtigen Gedanken unübertrefflich klar gestellt. Der Grund der Selbständigkeit und Freiheit liegt freilich in Gott; aber „ebendarum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbständigkeit und Freiheit wahrhaftig da, und keineswegs ein leerer Schein" (S. 63). Hier haben wir einen Freiheitsbegriff, der bis in das Herz des seligen Lebens

[1]) Schelling wird recht haben, wenn er behauptet, daß Fichte diese, dem ethischen Grundcharakter seiner Metaphysik allerdings durchaus nicht entsprechende Freiheitstheorie von ihm bezogen habe (Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. W W I 7 S. 82 f.).

hineinragt und in demselben nicht etwa erstirbt, sondern gerade umgekehrt zu höchstem Dasein erweckt wird. Es ist die unvergleichliche Freiheit der absoluten, durch keine Gegenwirkung gehemmten Gottbestimmtheit des reinen Willens.

Welcher Auffassung sollen wir folgen? Der Weg, den wir zu gehen haben, ist nicht in unser Belieben gestellt, er ist uns von Fichte selbst vorgezeichnet. Wollen wir ihm bis ans Ende folgen, so müssen wir den zweiten gehen, der durch die ethischen Marksteine bestimmt ist; denn er allein führt auf die Höhe, wo das selige Leben auch äußere Form und Gestalt gewinnt und sich in einer Erscheinung darbietet, die es befähigt, die Probe von der Welt zu bestehen.

Die Existenz der anderen, metaphysischen Gedankenreihe soll dadurch nicht nachträglich aufgehoben werden. Sie ist vorhanden und durchgeführt und durch keine Auslegungskunst zu beseitigen. Sie durchkreuzt die ethische Linienführung und läßt sich nicht reinlich mit ihr verbinden. Die Basis, auf der sie sich erhebt, ist die unausgesprochene Gleichung von Selbstsucht und Selbstheit, an der man sich den Ursprung aller ferneren Verwicklungen, die Störung der ethischen Grundkonzeption durch das metaphysische Bedürfnis, vielleicht am besten veranschaulichen kann. In einer rein ethischen Betrachtung bleibt das Subjekt der unveräußerliche Exponent aller höchsten Lebensinhalte, mit Einschluß der Selbstvergessenheit, da das Subjekt die Bedingung ist, unter der diese Inhalte allein bewußte Inhalte bleiben, und Selbstvergessenheit im sittlichen Sinne nur als Begleiterscheinung des absoluten Ergriffenseins von etwas überwältigend Großem und Gutem, das die Seele vollständig ausfüllt, also im höchsten Grade bewußt wird, gedacht werden kann. Die Metaphysik erklärt dagegen: das Subjekt kann nie Träger des Absoluten werden; denn es ist das Endliche, und das Endliche kann nie

Organ des Unendlichen werden, da es ja seine Schranke, im strengsten Sinne sogar der hartnäckige Kontrapunkt des Unendlichen ist.

Also die Differenz bleibt bestehen. Aber wenn wir weiter fragen, welcher von beiden Gedankenreihen in der verschlungenen Thematik des Werkes die letzte, entscheidende Geltung zukommt, so kann die Antwort nur lauten: der ethischen. Genauer der ethischen in jener religiös-metaphysischen Grundierung, die der ganzen „Anweisung" eigentümlich ist und ihre Kraft und Stärke ausmacht: es ist der Johanneische Gedanke des Selbstseins als eines Aus-Gott-Geborenseins.

Von hier aus allein verstehen wir die von Fichte so herrlich geschilderte Selbstbezeugung des seligen Lebens in der Welt. Es ist wahr, das selige Leben der Religion, zu dem uns Fichte erheben will, bleibt in allen Gestalten ein Sein; aber, wie es aus sich heraustritt, ist es ein taterzeugendes Sein. Der Kräftelauf ist hier umgekehrt, wie auf der vorangehenden Stufe der Moralität. Dort ist das Gefühl des seligen Lebens das Gefühl der seinerzeugenden Tat, hier das Gefühl des taterzeugenden Seins. Die Handlung folgt aus dem vorgewirkten Zustand, nicht der Zustand als Wirkung aus dem schöpferischen Handeln. Dies ist zugleich der kritische Punkt, an welchem Fichte umgelernt hat und über die religionsphilosophischen Positionen des Atheismusstreites am sichtbarsten hinausgegangen ist. Nicht hinweg-, aber hinausgegangen. Das Handeln, das damals alles war, ist jetzt „gar nichts an und für sich selbst, und es hat kein eigenes Prinzip; sondern es entfließt still und ruhig der Liebe, so wie das Licht der Sonne zu entfließen scheint, und so, wie der innern Liebe Gottes zu sich selbst die Welt entfließt" (S. 166).

Und doch, wie mutig ist dieses Handeln! Es sieht das Göttliche nur in dem, was der ihm Ergebene und von ihm Be-

geisterte tut (S. 82). Aus dieser Gottbegeisterung erwächst eine Kraft und Freudigkeit des Handelns, von der ein Doppeltes auszusagen ist. Einmal, daß sie jede, auch die geringste und bescheidenste Arbeit durch ihre Schwungkraft belebt und durch ihren Glanz verklärt, so daß sich an den gewöhnlichsten Verrichtungen festliche Gefühle entzünden können. Der Gedanke, an Gottes Stelle zu stehen und für Gottes Werk zu wirken, heiligt die Sache, der wir dienen, und wenn es die kleinste Sache wäre (S. 85).

Das andere ist die innere Belebung, die sich durch keine Erfolglosigkeit im Äußeren beugen oder brechen läßt. Für dieses Handeln gibt es keine Enttäuschungen, kein Verdrossensein, kein Verzagen. Man erkennt es daran, daß es nie und unter keiner Bedingung aufhört, Menschenliebe zu üben und an der Veredlung der Menschheit fortzuarbeiten (S. 170). Freilich manchmal mit Indignation, mit einer heiligen Entrüstung über das unwürdige und ehrlose Dasein eines in Dumpfheit erstickten Geschlechtes; aber nie mit Resignation, nie mit Verbitterung und mechanischem Mut, sondern mit dem freudigen Trotz eines unbeugsamen Zukunftsglaubens (S. 169).

Diesem Handeln entspricht die Haltung des seligen Lebens im Verkehr mit den äußeren Dingen. Der wahre Zeuge dieses Lebens ist von einer intuitiven Sicherheit in dem, was zu tun, was zu lassen sei, für die es keine Vergleichung gibt. Er ist „der Möglichkeit des Zweifels und der Ungewißheit auf ewig entnommen. In jedem Augenblick weiß er bestimmt, was er will und wollen soll; denn ihm strömt die innerste Wurzel seines Lebens, sein Wille unverkennbar ewig fort unmittelbar aus der Gottheit: ihr Wink ist untrüglich, und für das, was ihr Wink sei, hat er einen untrüglichen Blick" (S. 172).

So steht er fest, hinausgehoben über die beiden großen Unruhen jedes andern Lebens, die Furcht vor der Zukunft und die Reue über das Vergangene. Beide sind ihm gleich unbekannt. Für ihn ist nur das lebendige Gefühl einer vollständig erfüllten Gegenwart und das Hochbewußtsein eines Zustandes, der alles hat und nichts vermißt und immer und ewig die ganze Fülle dessen besitzt, was er überhaupt zu fassen vermag (S. 172).

Das sind die Grundzüge des seligen Lebens. Wir fassen zusammen. Es ist seinem Ursprunge nach ein gotterzeugtes, seiner Innenform nach ein gottdurchleuchtetes, seiner äußeren Erscheinung nach ein gottausstrahlendes Leben. Die Seligkeit dieses seligen Lebens wird noch deutlicher werden, wenn wir sie mit den übrigen Seligkeitsformen vergleichen. Es sind ihrer drei: die Seligkeit des Eudämonismus, die Seligkeit des Stoizismus und die Seligkeit des höheren Moralismus. Von der eudämonistischen Seligkeit unterscheidet sich die Seligkeit des seligen Lebens zunächst durch ihr Objekt. Das Objekt des Eudämonismus ist das rohe Sinnenglück; das Objekt des seligen Lebens ist die über allen Sinnenreiz erhabene Geisternahrung der göttlichen Lebensfülle. Sodann durch die sittliche Grundforderung, die der Eudämonismus nicht kennt. Die Glückseligkeit, welche der sinnliche Mensch sucht, ist von der Gottesseligkeit des seligen Lebens durch die Kluft der Unterwerfung unter ein heiliges Gesetz, vor dem jede Neigung verstummen muß, unvereinbar abgetrennt (S. 121).

Von der stoischen Seligkeit unterscheidet sich die des seligen Lebens durch die Eigenart ihres Ursprunges und die Kraft ihres Inhaltes. Durch die Eigenheit ihres Ursprunges, insofern sie nicht selbsterzeugt, sondern durch Gott erworben ist[1]).

[1]) Fichte macht mit Recht darauf aufmerksam, daß der Stoizismus mit seinem herkulischen Ichbegriff verdeckter Atheismus ist. Er kommt

Durch die Kraft ihres Inhaltes, insofern sie sich darstellt als unbegrenzte Lebensfülle, die des Stoizismus dagegen als unbegrenzte Lebensleere. Die stoische Seligkeit ist, wie das Beispiel Senecas zeigt, rein negativ; sie besteht ausschließlich in einer gewissen Passivität und Unempfindlichkeit, die man sich nach und nach erwirbt durch eine planmäßige Abstumpfung gegen die Nadelstiche des Schicksals. Die Seligkeit des seligen Lebens ist durch und durch positiv, höchste Steigerung der Seinsgefühle, überquellende Lebensflut, nicht Abstumpfung, sondern Aufgeschlossenheit (S. 172).

Von der Seligkeit des höheren Moralismus unterscheidet sich die des seligen Lebens nicht mehr durch ihren inneren Gehalt, sondern durch den Aufbau und die Folge der Kräfte und durch die Überlegenheit im Endresultat. Als Beispiel kann uns die kleine Abhandlung des jungen Leibniz[1]) über dasselbe Thema dienen. Hier wird das selige Leben beschrie-

„nur durch Inkonsequenz zur Annahme eines Gottes" (S. 120). Genau genommen müßte er sagen: Du selbst bist dir dein Gott, dein Heiland und dein Erlöser (S. 119). — Die ethisch-religiöse Kritik des Stoizismus, die Fichte in der siebenten Vorlesung geliefert hat, ist die erste durchgreifende moderne Kritik dieses so schwer zu widerlegenden Standpunktes. Und sie ist um so lehrreicher, als Fichte selbst durch diesen Standpunkt hindurchgegangen ist und z. B. die Sittenlehre von 1798 von diesem Standpunkte aus verfaßt hat. Vgl. das Bekenntnis S. 77: Auch wir für unsere Person haben diese Weltansicht ... als den eine Rechtslehre und eine Sittenlehre begründenden Standpunkt in unserer Bearbeitung dieser beiden Disziplinen angegeben, durchgeführt, und, wie wir uns bewußt sind, nicht ohne Energie ausgesprochen. — Die Fichtesche Kritik ist also gleichsam gestählt dadurch, daß ihr Verfasser als gründlicher Sachkenner urteilt.

Der nächste energische Kritiker des Stoizismus unter Denkern von Namen und Ruf ist Schopenhauer gewesen. Seine Bemerkungen über die stoische „Theorie des Gleichmuts und der Unabhängigkeit" im 16. Kapitel des zweiten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung" sind eine lehrreiche Ergänzung der Fichteschen Kritik, wie sie ihrerseits durch Fichtes Gedanken bedeutsam erweitert und vertieft werden.

[1]) De vita beata. Opp. ed. Erdmann 1840. I 71 ff.

ben als ein in Zufriedenheit und Beruhigung getauchtes Leben[1]), als sanfte Gleichgewichtslage des Gemüts (animi tranquillitas), welche hervorgeht aus methodischem Vernunftgebrauch (sapientia) auf der einen, aus tapferer Kraftentfaltung (virtus) auf der andern Seite.

Fichte, für welchen Leibniz neben Kant vielleicht der einzige neuere Denker gewesen ist, von dessen Charakterphilosophie er eine wirklich hohe Meinung hatte, würde diesen Entwurf gewiß gebilligt haben. Er würde aber dagegen bemerkt haben, daß sinnvolle Geistes- und Kraftentfaltung erst möglich wird, wenn wir schon festgeworden sind, das heißt aber: durch die Werkstatt Gottes hindurchgegangen; und daß es ein Irrtum ist, zu erwarten, daß jene Funktionen uns erst festmachen werden. Und wie sich die Stabilität des wahrhaft seligen Lebens von der des höheren Moralismus durch die Eigenart ihrer Grundlegung unterscheidet, so überragt sie dieselbe im Kampf mit der Welt. Die lediglich auf sich selbst gestellte Seligkeit der höheren Moralität ist von der Gunst der Objekte abhängig, die ihr den Stoff zur Kraftübung liefern. Wo diese Gunst zur Ungunst oder zur Tücke wird, da treten die Störungen und Niederschläge auf, die dieses Leben nie ganz überwindet. Das wahrhaft selige Leben ist auch über diese Klippe hinaus, aus dem einfachen Grunde, weil Handeln in ihm immer erst das zweite, das erste dagegen ruhiges Sein oder vielmehr ein Gewordensein ist, dessen leuchtende Lebensblüte durch die Gewitterstürme des Handelns nie eigentlich getroffen werden kann. Es ist also die innere Kontinuität, die völlige Unabhängigkeit von der Gunst und Ungunst der äußeren Dinge, die die Seligkeit des seligen Lebens von der des höheren Moralismus unterscheidet und — über die Grenzen desselben hinaushebt (S. 149 und S. 171 f.).

[1]) Vita beata est, animo perfecte contento ac tranquillo uti.

Der Vollbesitz dieses seligen Lebens ist nun das eigentliche große Wunder der allein so zu nennenden Religion. Die Anweisung zu solch einem seligen Leben darf daher Religionslehre heißen, wie wir's im Untertitel des folgenden Werkes auch wirklich finden.

Genauer betrachtet, ist diese Religion die Religion der absoluten Innerlichkeit. Es gibt in ihr nur Selbsterlebtes. Hieraus ergibt sich ein Doppeltes. Es findet in ihr kein Glauben statt. Das Glauben ist ins Schauen verwandelt (S. 83). Der Glaube im spezifischen Sinne ist nämlich nach Fichtes Urteil nur die „vorläufige Voraussetzung", daß etwas Geschehenes wahr sei (S. 103).[1]) Dieses Glaubens bedarf der religiös Vollendete nicht mehr, da er Gott anschaulich in sich hat (S. 170f.). In Summa: nicht darin besteht die Religion, daß man glaube, es sei ein Gott, sondern darin, daß man, in seiner eigenen Person, und nicht in einer fremden, mit seinem eigenen geistigen Auge, und nicht durch ein fremdes, Gott unmittelbar anschaue und besitze (S. 20). Von dieser Überzeugung aus hat Fichte an anderer Stelle auch das Glaubensprinzip der Reformation einer scharfen Kritik unterzogen und behauptet, daß auch der reformatorische Glaube blinder Autoritätsglaube sei, nur daß er die Beugung vor Papst und Kirche mit dem eben so dumpfen Gehorsam gegen den Bibelbuchstaben vertauscht habe[2]).

---

[1]) Fichte tritt damit, ohne es zu wissen, auf den Standpunkt der Alexandriner zurück, die den Glauben als die Vorstufe (πρόληψις) der vollbewußten Gotteserkenntnis und Gottesanschauung definiert haben. Vgl. Clemens Alexandrinus, strom II 4.

[2]) Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 7. Vorlesung, W W VII 101f. — Diese Kritik der Reformation beweist nur, daß Fichte, wie viele Große, Luther und Luthertum nicht unterschieden und die herrliche Entwickelung des weltumschaffenden Glaubens in der „Freiheit eines Christenmenschen" und der Vorrede zum Römerbrief 1522 entweder nie gelesen oder völlig vergessen hat. Größeres hat auch Fichte nicht sagen

Der Ausschaltung des Glaubens entspricht ganz folgerichtig die Ablehnung aller historischen Offenbarung als religiöser Lebensquelle. Die ganze reiche Welt des Geschichtlichen fällt der rücksichtslosen Autonomie des idealistischen Selbsterlebens zum Opfer. Das ist die zweite große Ausschaltung der neuen Fichteschen Religion. Eine Ausschaltung von ungeheurer Tragweite, wie die weitere Entwickelung der Dinge gezeigt hat, und eine Zuspitzung der Religion, die ihrer Auflösung nahe kommt! Fichte hat selbst diesen kritischen Punkt, der die eigene Kraft und die erdrückenden Schranken der idealistischen Offenbarungsenge gleichsam in Einem Strahle sammelt, klassisch fixiert, indem er erklärt: nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische, macht selig; das letztere macht nur verständig (S. 98). Das Metaphysische, das heißt, das Selbsterlebte, und zwar das ausschließlich aus eigener Begnadung Selbsterlebte, im Gegensatz zu dem Historischen, in welchem Fichte günstigsten Falls den Schatten des Nacherlebten erblickt. Daß auch Nacherlebtes der Quell eines unübertragbar eigenen Lebens, daß die Anschauung fremder Kraft die große Erweckerin eigener Kräfte werden kann, daß

können, als was Luther in der Vorrede zum Römerbrief sagt: Glaube ist ein göttliches Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott ... und bringt den heiligen Geist mit sich. O es ist ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtiges Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie getan und ist immer im Tun ... Glaube ist eine lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade ... Und solche Zuversicht ... macht fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen ... Daher der Mensch ohne Zwang willig und lustig wird, jedermann Gutes zu tun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und Lob, der ihm solche Gnade erzeigt hat, also daß so unmöglich ist, Werk vom Glauben zu scheiden, als Brennen und Leuchten mag vom Feuer geschieden werden. — Sind das nicht Stück für Stück die Grundsteine, aus denen auch Fichte das beste Teil seines seligen Lebens aufgebaut hat?

die Bereitschaft, sein eigenes Leben an fremdem Leben zu prüfen, nicht Schwächung, sondern Kräftigung und Sicherung bedeutet, diesen einfachen Gedanken der lebendigen Religion hat Fichte nicht zu denken vermocht. Er hat ihn dem Abstraktum eines schematischen Autonomismus geopfert.

So versinken Glaube und Offenbarung im Meere des Schauens und der Erleuchtung durch das Licht des reinen Gedankens; denn der reine Gedanke ist der eigentliche Leuchter der neuen Religion, nicht etwa das Gefühl, wiewohl die Freude des seligen Lebens im Grunde durchaus Gefühlszustand, nämlich innig geliebte Klarheit ist. Das Gefühl ist eben nicht klar genug und vor allem auch zu schwankend und unbeständig, um diese Liebe herbeizuführen (S. 12). Das vermag allein der reine Gedanke, das heißt, die absolute Idee, die ihrem Objekt in drei entscheidenden und grundlegenden Punkten gleichgeartet und wahlverwandt ist: sie ist so klar, so unantastbar, so unveränderlich, wie das selige Leben selbst[1]).

Aus diesem dreifachen Grunde ist der reine Gedanke, und nur er, das Element, der Äther, die substantielle Form des seligen Lebens (S. 10f.). Der reine Gedanke, das absolute Bewußtsein, die Idee, im Gegensatz zum Begriff oder zur Reflexion. Diese notwendige Unterscheidung ist von der größ-

[1]) Die Klarheit und Unveränderlichkeit hat Fichte in der Gefühlskritik S. 12, das dritte Moment der Unantastbarkeit in der Auseinandersetzung mit der Philosophie des Meinens und der verschiedenen Möglichkeiten in der dritten Vorlesung scharf betont. „Nur die sich selbst durchaus durchsichtige ... Flamme der klaren Erkenntnis verbürgt ... ihre unveränderliche Fortdauer" (S. 12.) „Das wirkliche Denken ... sinnt sich nicht aus, sondern ihm kommt von selber ... das allein Mögliche, Wirkliche und Notwendige ... Es führt seine Bestätigung unmittelbar in sich selber ..., mit unerschütterlicher, schlechthin alle Möglichkeit des Zweifels vernichtender Gewißheit und Evidenz die Seele ergreifend" (S. 43). — Der Erbfehler jeder anderen Grundlegung, z. B. durch phantasiemäßige Erfassung, liegt darin, daß es bei diesem Verfahren immer „mehrere Möglichkeiten" gibt (S. 42).

ten Wichtigkeit und der einzige Schlüssel zum Verständnis einer sonst rätselhaften Unpünktlichkeit im Ausdruck. Wie könnte ein Denker von Fichtes Schärfe sonst einmal behaupten, daß zwischen dem Absoluten oder Gott, und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung, sondern vollkommene Identität bestehe (S. 49f.), daß in den Ideen Gott selbst heraustrete, wie er an sich oder innerlich sei (S. 145), das andere Mal dagegen, daß Bewußtsein, Begriff und Reflexion keineswegs reine Farbenleiter, sondern Farbenbrecher seien, daß sie das göttliche Leben, unwiederbringlich in eine „stehende Welt" verwandeln, also doch wohl in sein Gegenbild![1])

Die einzig mögliche Lösung des Rätsels liegt in der pünktlichen Unterscheidung des reinen oder absoluten und des empirisch-psychologischen Geistes, wobei noch dies zu bemerken ist, daß beide Geistformen für Fichtes Spekulation eine überindividuelle Bedeutung haben, daß sie sich nicht wie objektiver und subjektiver Geist, sondern wie zwei übereinander gelagerte Schichten des objektiven Geistes zu einander verhalten[2]). Fichte hat diese Lösung gelegentlich selbst angedeutet. So, wenn er vom „absoluten Bewußtsein" spricht (S. 65), als dem „reinen Denken" (S. 57), das nie mit dem „wirklichen unmittelbaren Bewußtsein" zusammenfällt, sondern sich über dasselbe erhebt" (S. 66). Dieses Bekenntnis ist entscheidend. Es liegt darin das Zugeständnis, daß das

---

[1]) S. 65. — Dazu die Vergleichung des Bewußtseins mit dem Prisma S. 66 und die Bemerkungen über die gestaltend-umgestaltende Funktion des Begriffs S. 161f.

[2]) Das ergibt sich aus der Behauptung, daß die allgemeinen Schöpfungen des Reflexionsbewußtseins — nicht die besonderen; die fallen der konkreten Erfahrung anheim — sich aus dem Begriffe desselben a priori ableiten lassen, und daß eine systematische Philosophie dies absolut erschöpfend und vollständig zu tun habe (S. 67).

Bewußtsein des reinen Gedankens, des Wissens oder der Idee, kein unmittelbar wirkliches Bewußtsein ist, sondern ein — unwirkliches, würde der Skeptiker sagen: ein überwirkliches, würde Fichte darauf erwidert haben.

Es ist der erste Fehler Fichtes, daß er diese grundlegende Erörterung des Unterschiedes von Idee und Begriff, Wissen und Bewußtsein oder Reflexion, nicht klar an den Anfang des Ganzen gestellt, sondern so versteckt hat, daß man sie mühsam zusammensuchen und gleichsam erst rekonstruieren muß, anstatt sie fertig vorzufinden.

Damit hängt ein zweiter Fehler zusammen, nämlich der, daß Fichte, infolge jener Unterlassung, an wichtigen Stellen von „Wissen" spricht, wo es „Bewußtsein" heißen müßte, und umgekehrt von „Bewußtsein", wo nur an das „Wissen" gedacht sein kann[1]). Das „Wissen" ist ja der Grund des Bewußtseins, oder, mit Fichte selbst zu sprechen, das „verborgene und dem Begriffe unzugängliche Sein des Bewußtseins" (S. 65), der „eigentliche Grundpunkt des geistigen Lebens" (S. 50). Also kann es zwar Bewußtsein werden; aber es kann nie an sich Bewußtsein sein; sondern es bleibt die transszendente Bewußtseinswurzel.

Indem nun Fichte diese transszendente Bewußtseinswurzel im Feuer der Darstellung wieder und wieder als etwas anschaulich Gegebenes beschreibt, indem er das Überwirkliche so darstellt, als ob es in begünstigten Erdenwesen, im Künstler

[1]) Zwei Beispiele aus der vierten Vorlesung, zur Orientierung des aufmerksamen Lesers. S. 62 heißt es: Das Wissen, als ein Unterscheiden, ist ein Charakterisieren des Unterschiedenen. — Nein, nicht das Wissen; denn es soll ja mit dem Absoluten identisch sein: sondern, wie kurz zuvor richtig gesagt ist, das Bewußtsein. — Umgekehrt heißt es S. 65: Das Bewußtsein ... ist das göttliche Dasein selbst, und schlechthin eins mit ihm. — Nein, nicht das Bewußtsein, von dem es noch auf derselben Seite richtig heißt, daß es das göttliche Leben verwandelt, und zwar unwiederbringlich verwandelt, sondern das Wissen.

und vor allem im Denker, absolut verwirklicht wäre, begeht er einen dritten Fehler, der auf die Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch verhängnisvoll zurückgewirkt hat. Fichte hat beides neben einander behauptet, die absolute Identität und die nie aufzuhebende Verschiedenheit; und zwar, worin der eigentliche Fehler steckt, in anscheinend einem und demselben Sinne. Er hat gesagt: Wir selbst sind Gottes Dasein und Leben (S. 65 und 81); Gott ist, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut (S. 82 und 144). In die Individuen ist das ganze göttliche Sein zu unendlicher Fortentwicklung ausgeteilt (S. 150). Der Mensch, der reine Liebe geworden ist, ist, wie Gott selbst und bleibt Gott selbst (S. 165). — Und er hat andrerseits gesagt: der Mensch ist nichts Reales für sich (S. 71), und selbst im gottbeseelten Handeln bleibt er lediglich Schattenbild, eine „Erscheinung der Einen Liebe"; keineswegs ist er „die Sache selbst" (S. 167). Ja, selbst im Zustande der Lebenseinheit, des Zusammenfallens, wie Fichte sagt, wird Gott „nicht unser eigenstes Sein selber, sondern er schwebt uns nur vor als ein Fremdes und außer uns Befindliches, an das wir lediglich uns hingeben und anschmiegen in inniger Liebe" (S. 70).

Wo liegt die Wahrheit? Auf beiden Seiten. Aber wo ist der Übergang? Er liegt in der abermals versteckten Unterscheidung von Urwesen und Erscheinungswesen, oder, wie wir mit Kant sagen können, von intelligiblem und empirischem Charakter. Es ist die unsichtbar-schöpferische Idee und der anschaulich-beschränkte Begriff des Menschen, auf deren pünktlicher Unterscheidung die Lösung beruht und die doch in Fichtes lebhafter Darstellung immer wieder in eins verfließen. Den richtigen Hebel hat er selbst angesetzt, wenn er erklärt, daß wir in der innersten Wurzel unsers Daseins, nämlich im Element des reinen Gedankens, mit Gott

zusammenhängen, ja das göttliche Dasein selber sind, daß wir aber, sofern wir zugleich mit Notwendigkeit reflektierend sind, nicht aufhören von Gott verschieden zu sein[1]).

Die Idee verhält sich zum Begriff, wie das Urbild zum Abbild, oder wie das Gestaltlos-Übersinnliche zu seiner versinnlichten Gestalt. Die Idee ist der absolute Begriff, der Begriff ist die reflektierte Idee.

Unter der Form des absoluten Begriffs ist der Gedanke das Element des seligen Lebens. Hat man sich dieses klar gemacht, so ist es kein Widerspruch, sondern eine kraftvolle Steigerung, wenn in der zehnten Vorlesung die Liebe an seiner Stelle erscheint; denn die reine Liebe ist nicht das Widerspiel der Idee, sondern das affektvolle Selbstbewußtsein, die affektvolle Selbstbejahung des reinen Gedankens[2]). Es ist auch, entgegen dem ersten Anschein, kein Widerspruch, wenn es von dieser Liebe heißt, daß sie „höher ist denn alle Vernunft" (S. 163); denn das ist der reine Gedanke auch: für die wirklich nachweisbare Vernunft ist und bleibt er transzendent.

Und nun verstehen wir auch, was es bedeutet, wenn Fichte an diesem Höhepunkte den Begriff als Deuter der Liebe einführt, als Deuter und als — Farbenbrecher (S. 161 f.). Dieser

---

[1]) S. 55. — Die charakteristische Bezeichnung des reinen Denkens als unserer innersten Lebenswurzel ist ein sicheres Zeichen dafür, daß Fichte hier und überall sein eigenes spekulatives Lebensgefühl kanonisiert hat, und eigentlich nur hat sagen wollen: das Element, auf das es mir ankommt, ist die tiefste Tiefe des erleuchteten Geistes. So erklärt sich auch die sonst unverständliche Behauptung, daß der reine „Gedanke" der neuen Religion mit dem „Glauben" des Christentums identisch sei (S. 13). Der gemeinsame Charakter des Urphänomens ist das zusammenschließende Band.

[2]) „Liebe ist der Affekt des Seins", wird also durch die Seinshöhe bestimmt (S. 113). Ist diese die Höhe des reinen Gedankens, so ist Liebe der Affekt des reinen Gedankens, der amor intellectualis Dei Spinozas.

„Begriff" ist nicht die Idee, der reine Gedanke, von dem wir eben gesprochen haben, sondern das empirische und darum notwendig beschränkte und getrübte Selbstbewußtsein der absoluten Idee und ihres Selbstbewußtseins, der Liebe. In Summa: Der reine Gedanke und die ihm zugeordnete reine Liebe sind metaphysische Bewußtseinszustände, deren Bewegungen, seelisch betrachtet, „leer" sind, und daher erst im Begriff reflektiert werden müssen, um für die Seele — nicht für den Geist, der überseelischen Wesens ist — faßbar und gegenständlich zu werden (S. 161 f.). Das ist der pünktlich gefaßte Zusammenhang von Gedanke (Wissen), Begriff (Bewußtsein) und Liebe. Der Gedanke ist das Substrat der Liebe, die Liebe das Selbstgefühl des reinen Gedankens, und der Begriff die seelische Deutung der zur Liebe erhöhten Idee.

Jetzt erst dürfen wir es wagen, den letzten, schwierigsten Schritt zu tun und die Rätselsprache zu deuten, in welcher Fichte seine Gedanken über das Hauptstück der Religion, die Frage nach dem Wesen Gottes und seiner Beziehung zum Weltgefüge, ausgesprochen hat. Eigentlich sind es zwei Grundprobleme, die, nach Fichtes ausdrücklichem Urteil, das religiöse Denken beherrschen: die Frage nach dem Wesen Gottes und die nach dem Wesen des eigenen Ich (S. 55 f.). Aber wir dürfen die zweite hier ausschalten, da sie schon oben, unter der Frage nach dem inneren Bestande des seligen Lebens, ausreichend behandelt worden ist. Hier fügen wir nur noch dieses hinzu, daß gerade diese programmatische Stelle noch einmal das ethische Zentrum der Fichteschen Spekulation aus den metaphysischen Umklammerungen deutlich heraushebt. Die religiöse Selbstbeurteilung besteht nämlich hiernach po-

sitiv in der Erkenntnis — nicht, daß wir in Gott verschwinden müssen, sondern, daß wir alles, was wir wirklich sind und haben, nur in Gott und durch Gott haben und sind. Also Selbstsein im Schoß des lebendigen Gottes, nicht Selbstversinken im Meer des All-Einen.

Aber nun das Göttliche selbst: wie ist es in seinem Innern verfaßt und wie offenbart es sich in der Erscheinung? Daß es rein geistigen Wesens ist, daß jeder Versuch, es für die Natur in Anspruch zu nehmen und in den Naturprozeß zu verwickeln, eine Profanation bedeutet, haben wir schon oben gesehen. Aber innerhalb dieser Grundvoraussetzung werden nun Spekulationen geboten, die nach Fichtes eigener Aussage in die „tiefste Metaphysik und Ontologie" hineinführen (S. 18) und die „schärfste Abstraktion und lebendigste innere Anschauung" voraussetzen (S. 46).

Es handelt sich um nichts Geringeres, als um eine Konstruktion der göttlichen Lebensformen. Dieser Lebensformen sind fünf; sie fallen wieder unter zwei höhere Gesichtspunkte. Wir können sie mit zwei Stichworten bezeichnen: der Urstand und der Weltstand Gottes. Der Urstand umfaßt die zwei Wesensformen, der Weltstand die drei Erscheinungsformen des Göttlichen.

Wir versuchen, diese Formen in den Grundzügen zu beschreiben, indem wir die zerstreuten Resultate der dritten, vierten, achten und neunten Vorlesung zu einem Bilde zusammenfassen. Eine wichtige Bemerkung ist dabei vorauszuschicken. Wenn Fichte fünf göttliche Lebensformen unterscheidet, so könnte man denken, er habe versucht, eine Lebensgeschichte Gottes zu schreiben. Damit verstünde man ihn gänzlich falsch. Nichts hat ihm ferner gelegen, als dies. Das Wagestück einer Theogonie, wie wir es bei Hegel und dem späteren Schelling und neuerdings wieder bei Ed. von

Hartmann finden, erscheint ihm als bare Unvernunft. Die fünf Lebensformen sind nicht objektiv nacheinander, sie sind überhaupt nicht objektiv, objektiv ist nur das ewig mit sich selbst identische, über allen Zeitlauf erhabene Göttlich-Eine; sondern sie sind nur in der Abstraktion, in unserer subjektiven Betrachtung, die freilich durch objektive Daten unwiderruflicher Natur zu ihren Unterscheidungen genötigt wird. An sich sind diese Unterscheidungen nichts; das Ewige fällt nicht in sie auseinander, sondern sie fallen umgekehrt im Ewigen in eins zusammen. Im Ewigen „kann nichts Neues werden, nichts anders sich gestalten, noch wandeln und wechseln; sondern wie es ist, ist es von aller Ewigkeit her, und bleibt es unveränderlich in alle Ewigkeit" (S. 44). Oder, um es noch deutlicher zu sagen: „In Gott und aus Gott wird nichts, entsteht nichts; in ihm ist ewig nur das Ist. — Weg mit jenem Phantasma eines Werdens aus Gott, einer Emanation, bei welcher er nicht dabei ist, sondern sein Werk verläßt; einer Ausstoßung und Trennung von ihm, die uns in das öde Nichts wirft und ihn zu einem willkürlichen und feindseligen Oberherrn von uns macht" (S. 93)! Die ganze Fichtesche Spekulation ist ein scharfer und leidenschaftlicher Protest gegen alle und jede Entwickelungsphilosophie. Alles Wahre und Ewige ist von Ewigkeit her vollendet, in allen seinen Lebensformen.

Allem voran das Göttliche. Wir wissen also, daß wir menschlich von ihm reden, wenn wir fünf Stufen in ihm unscheiden. Die beiden ersten umspannen den Urstand des Göttlichen: Gott, wie er an und für sich ist.

Das absolute Urphänomen, der erste Urstand des Göttlichen, ist Gott an sich, im Sein vor dem Dasein, das heißt, im Zustand der Präeristenz, vor dem Akte der Selbsterfassung. Fichte nennt dieses erste Element den Zustand des in sich

selber verschlossenen, verborgenen und aufgegangenen Seins (S. 45).

Die nächste Stufe, der zweite Urstand, ist Gott für sich, im Dasein des Seins, das heißt, im Selbstbewußtsein seines Wesens; denn „Dasein ist das Bewußtsein des Seins" (S. 47). Dieses erste Dasein=Selbstbewußtsein Gottes ist das „bildlos"=reine Dasein der absoluten Transzendenz (S. 51). Es ist die ungebrochene Urform des Göttlichen, wie es vom reinen Denken gedacht und im absoluten Wissen gewußt wird[1]). Aber indem es also gedacht wird, wird und kann es nur „farblos" (S. 66) gedacht werden; farblos in dem doppelten Sinne von „farbenrein" und „farbenleer". Das heißt, es bleibt für das wirkliche Bewußtsein ein „leerer, gehaltloser Schattenbegriff" (S. 81 und 161).

Gestalt und Farbe erlangt es erst im Spiegel des endlichen Bewußtseins, des Begriffs oder der Reflexion. Unter dem Brechungswinkel des Begriffs tritt das Göttliche in den Weltstand ein. Dieser Weltstand ist nicht ein Stand für sich, neben und außer dem Urstand des Göttlichen: er ist nur die Umformung dieses Urstandes nach den Gesetzen der Reflexion (S. 62ff.). Die farblose Einheit verwandelt sich in eine farbige Mannigfaltigkeit, und zwar in eine dreifache Mannigfaltigkeit, nach den drei Brechungsgesetzen der Reflexion. So wird „im geistigen Sehen das, was an sich göttliches Leben ist, zu einem Gesehenen, d. i. zu einem vollendet vorhandenen Ganzen oder zu einer Welt" (S. 73).

Um den Hauptsatz voranzustellen: die Welt ist weder an sich existierend, noch als substantieller Ausfluß des Göttlichen; sie ist überhaupt nicht an und für sich, sondern nur als eigen=

---

[1]) „Zwischen dem Absoluten, oder Gott, und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel ist gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig in einander auf" (S. 50).

tümlicher Reflex des Göttlichen in uns. Mit andern Worten: die Welt ist das — Selbstbewußtsein Gottes im Menschen; daher auch nicht Gott, sondern der Begriff, als Exponent dieses Selbstbewußtseins, der „eigentliche Weltschöpfer" ist (S. 62). Dies ist der „organische Einheitspunkt aller Spekulation", von welchem Fichte selbst bekennt, daß, wer in ihn eingedrungen sei, dem sei das letzte Licht aufgegangen (S. 126).

Die erste Brechung des Göttlichen in uns ist seine Entfaltung zur Geisterwelt. Ein Reich von rein-lebendigen Geistern, das ist die erste Verwandlung Gottes. In diese Welt der lebendigen Geister „ist das ganze göttliche Sein, zu unendlicher Fortentwicklung aus ihnen selber in der Zeit, gespalten, und an sie ... gleichsam ausgeteilt" (S. 150).

Der zweite Reflex des Göttlichen in uns ist das Schmerzenskind der Sinnenwelt. Sie entsteht, so zu sagen, durch Doppelbrechung. Sie ist nicht, wie die Geisterwelt, das beleuchtete Abbild eines selbstleuchtenden Urbildes, sondern der matte Widerschein eines Lichtes, das selbst schon in fremdem Lichte leuchtet. Der sogenannte Empirismus, gleichviel, ob niederer oder höherer Ordnung, der diesen Schatten zum Lichtquell macht, ist eine ungeheure Irrung und der brennende Schandfleck im reinen Mantel der wahrheitswilligen Philosophie (S. 40 ff.).

Was folgt aus diesen Deduktionen? Der absolute Akosmismus. Fichte hat selbst, schon während des Atheismusstreites, dieses charakteristische, durch Hegel und neuerdings Ed. von Hartmann in weiteren Umlauf gesetzte Stichwort für seinen philosophischen Standpunkt erfunden[1]). Akosmismus, das heißt: die Welt ist für sich nichts Wirkliches. Das Wirkliche an ihr ist — Gott; das Wirkliche in ihr ist der

[1]) Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus 1799 W W V 269.

— Begriff, der sie, durch Anschauung, aus Gott herausschöpft. Das Bekenntnis des Akosmismus lautet: es ist, außer Gott, gar nichts wahrhaftig und in der eigentlichen Bedeutung des Wortes da; sondern es ist nur da im Bewußtsein und Denken, als Bewußtes und Gedachtes, und durchaus auf keine andere Weise[1]).

„Die Welt, sie war nicht, eh' ich sie erschuf." Der Ton und Nachdruck liegt auf dem Ich. Wie wir oben schon sahen: der Begriff ist der eigentliche Weltenschöpfer. Dann aber ist es sinnlos, von einer Weltschöpfung durch Gott zu sprechen; doppelt sinnlos, weil solch eine Schöpfung zugleich eine Veränderung in Gott setzen würde: und wie könnte das Ewige sich verändern?[2])

Endlich, das dritte Spektrum des Göttlichen ist das System der fünf möglichen Standpunkte, von denen aus man die göttlichen und die weltlichen Dinge überhaupt betrachten kann. Auch sie „entstehen nicht etwa erst in der Zeit..., sondern sie sind von aller Ewigkeit in der Einheit des göttlichen Daseins da, als notwendige Bestimmungen des Einen Bewußtseins; gesetzt auch, kein Mensch erfaßte sie" (S. 74). Diese fünf Standpunkte sind die in der fünften Vorlesung beschriebenen Weltansichten des Materialismus, der niederen und höheren Moralität und der naiven und spekulativen Religion.

---

[1]) Gekürzt aus S. 55. — Weitere Bekenntnisse S. 62 und 80. „Wahrhaftig und an sich ist nichts und wird in alle Ewigkeit nichts, denn der lebendige Gott in seiner Lebendigkeit." „Gott allein ist und außer ihm nichts."

[2]) In der Ableitung der Welt aus einer durch die Anschauung Gottes erzeugten subjektiven Begriffsschöpfung stimmt Fichte merkwürdig überein mit — Scotus Erigena, für den die Welt ebenfalls eine durch die Spiegelung Gottes im Intellekt hervorgebrachte „Theophanie" ist. — Vgl. Th. Christlieb, Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena 1860 S. 239, 209 und 280 Anm.; ferner Th. Wotschke, Fichte und Erigena 1906 S. 40.

Propheten einer neuen Art sehen gern auf Vorläufer zurück. Auch Fichte hat zurückgesehen und — Platon und Johannes unter seinen Vorgängern gefunden. „Nicht, als ob unsere Lehre an sich neu wäre oder paradox. Unter den Griechen ist Plato auf diesem Wege. Der Johanneische Christus sagt ganz dasselbe, was wir lehren und beweisen" (S. 27).

Platon? Es ist wahr, durch Fichtes „Anweisung" weht fühlbar Geist von seinem Geist. Und wer auch nur den Phaidros gelesen hat, weiß, daß das selige Leben hier und das selige Leben dort wie zwei lichtgekleidete Schwestern festlich neben einander stehen.

Aber noch richtiger wäre es gewesen, wenn Fichte statt des Platon den Plotin genannt hätte[1]). Die plotinische Philosophie ist wirklich und in ganz anderer Bestimmtheit, als man es von der platonischen sagen kann, eine durchgebildete Anweisung zum seligen Leben. Das Thema ist, genau wie bei Fichte, die einzige Größe des Ewig-Einen, und die Formel des Lebens der Aufschwung zu ihm (φυγὴ μόνου πρὸς μόνον, ennead. VI 9, 11). Die Seligkeit des Gotteslebens, das diesem Wagestück entquillt, hat Plotin fast mit Fichtes Worten beschrieben. „Wer es geschaut hat, weiß, was ich sage: daß die Seele dann ein anderes Leben empfängt, wenn sie herantritt und schon herangetreten ist und schon ihn besitzt, also, daß sie, dieses erfahrend, erkennt: der Chorführer des wahren Lebens ist da, und nun tut nichts anderes mehr not, nein, dieses

[1]) Bin ich Platoniker? fragt er sich selbst einmal in den Aufzeichnungen zur Sittenlehre 1812. Antwort: Ich glaube wohl mehr zu sein (W W XI 42). Vortreffliche Selbstcharakteristik! Das Plus liegt im Neuplatonischen. — Über Platon und Fichte handelt lehrreich H. von Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus III 1875 S. 290 ff. — Die fleißige Untersuchung von Luise Zurlinden, Gedanken Platons in der deutschen Romantik (1910) ist hier lediglich zu nennen wegen der Hoffnungen, die sie — nicht erfüllt. Fichte ist unbegreiflicherweise gänzlich unberücksichtigt geblieben.

andere ist abzutun, und in diesem Einen soll ich stehen und dieses Eine werden, wenn ich alles, was mich umhüllt, weggestreift habe. So müssen wir denn eilen, hinauszukommen, und unwillig werden über unser Gebundensein, auf daß wir mit unserm ganzen Wesen ihn umfangen und keinen Teil mehr an uns haben, mit dem wir nicht Gott berührten. Dann dürfen wir ihn hier schauen und uns selber, wie zu schauen frommt: uns selber in der Glorie, des geistigen Lichtes voll, nein reines Licht selber, unbeschwert, leicht, Gott geworden, nein, selbst wie Gott. Entbrannt sind wir da; sinken wir aber wieder, wie ausgelöscht" (ennead. VI 9, 9). — Ein Lebensbild, Zug um Zug, wie bei Fichte! Und auch das ist bemerkenswert, daß Plotin in einer eigenen Abhandlung (ennead. I 6) die absolute Unabhängigkeit des seligen Lebens von der Zeit im Fichteschen Sinne festgestellt hat.

Unter neuplatonischer Inspiration hat der große Augustin ein Schriftchen vom seligen Leben verfaßt. Abermals dieselben Töne, die uns in Fichtes „Anweisung" begegnen. „Seliges Leben ist Erkenntnis, Besitz und Genuß des lebendigen Gottes."[1])

Merkwürdig, wegen seiner Übereinstimmung mit Fichte, die aber auch nur auf der gemeinsamen neuplatonischen Grundlage ruht, ist ein „Schwärmer" des Reformationsjahrhunderts, Valentin Weigel, der theosophische Pfarrer von Zschopau in Sachsen (1533—1588), nach Leibnizens Urteil ein Mann von Geist und sogar zu viel Geist[2]). Dieser Mann hat, vor 1570, ein Büchlein vom seligen Leben verfaßt, das 1609 unter dem Titel Libellus de vita beata, non in particu-

[1]) Die Schrift ist 386 verfaßt und gehört zu den ersten schriftstellerischen Versuchen Augustins. Später, in den Retraktationen, hat er sich korrigiert und den transszendenten Charakter der absoluten Gotteserkenntnis und -liebe scharf und nachdrücklich betont (Retr. I 2).

[2]) Théodicée, Discours sur la conformité etc. § 9.

laribus ab extra quaerenda, sed in summo bono intra nos ipsos possidenda gedruckt worden ist. Nach Weigel besteht das selige Leben in dem entschlossenen Verzicht auf die weltlichen Güter und der ungeteilten Hingabe an das Göttliche[1]).

Damit ist die neuplatonische Stimmung der Philosophie des seligen Lebens wohl hinreichend bewiesen. Viel stärker, als Fichte wahrscheinlich selber geahnt hat, denkt und dichtet er in ihren Tönen[2]).

Ihn selbst hat ein anderer Zusammenhang bewegt, die Ideengemeinschaft mit Johannes, und, durch ihn, mit dem Christentum. Seit 1804 ist Johannes der Leuchter, auf welchen Fichte, mit wachsender Freude, das Licht seiner eigenen Gedanken gestellt hat. In der Wissenschaftslehre von 1804 treffen wir ihn zum erstenmal (WW X 291), um ihm dann wieder und wieder zu begegnen. So stark sind die Fühlungen und Bezüge, daß man neuerdings, mit Recht, mit dem Jahre 1804 eine neue, johanneische Periode in Fichtes Denken angesetzt hat[3]).

Das reifste Dokument dieser neuen Periode ist unzweifelhaft unsere „Anweisung". Sie bewegt sich am stärksten in

---

[1]) Das Schriftchen ist, wegen der über Weigel verhängten Verfolgung, äußerst selten geworden und auch auf der Kgl. Bibliothek zu Berlin nicht vorhanden. — Um so wertvoller ist der Auszug bei A. Israel, Val. Weigels Leben und Schriften 1888 S. 48ff.

[2]) Wie diese Töne an ihn gekommen sind, wie überhaupt der neuplatonische Strom in das Flußbett des deutschen Idealismus einbricht, das ist in der Tat eine wichtige Frage, die aber noch nie untersucht worden ist und hier nur angedeutet werden kann. Das Problem liegt tief. Der Briefwechsel gibt nicht den mindesten Aufschluß. Wahrscheinlich ist Schelling dabei im Spiel. Sein „Bruno" von 1802, der im romantischen Kreise aufmerksam und mit Freude gelesen ward, trägt viel neuplatonisches Gut herbei.

[3]) F. Medicus, in der vorzüglichen Einleitung seiner Fichte-Ausgabe 1911 S. CIL.

johanneischen Spuren. Schon in Bezug auf den Sprachgebrauch. Die leitenden Grundbegriffe des Werkes, Licht, Leben, Liebe, sind mit Bewußtsein aus Johannes geschöpft. Dazu kommt der eigen kühne Versuch der sechsten Vorlesung, die neue, spekulative Religion unmittelbar auf die religiöse Stimmung des johanneischen Evangeliums zurückzuleiten.

Der verfügbare Raum gestattet uns nicht, diesen wichtigen Punkt im großen zu behandeln. Wir müssen uns hier auf die Frage beschränken, worauf, nach Fichtes Konstruktion, die eigentümliche Größe des Johannes, oder, was dasselbe ist, die Identität des Fichteschen und des Johanneischen Evangeliums beruht.

Das vierte Evangelium ist für Fichte die „echteste und reinste Urkunde" des Christentums (S. 87). Ihm hat man es ausschließlich zu danken, daß das Christentum das „entwickelnde Prinzip und der eigentliche Charakter der neueren Zeit" geworden ist (S. 21), daß es heute noch gleichsam „isoliert, als eine wunderbare und rätselhafte Zeiterscheinung, ohne Vorgang und ohne eigentliche Folge" dasteht (S. 89).

Warum gerade dem Johannes? Aus einem dreifachen Grunde, lautet die Antwort. Johannes ist der einzige, der wirkliche Religion gibt, nicht nur verklärte Moral, wie die andern (S. 88 f.). Er ist der einzige, der die Wurzel der wahren Religion erreicht hat, in der herrlichen Kühnheit, mit der er — voraussetzt, daß nur das Eine, Ewige sei, und daß das Vergängliche durchaus nicht sei (S. 58).

Das ist das erste; das zweite ist dies, daß er allein das Wesen des Christentums verstanden hat. Sein Gott ist nicht, wie das angeblich dämonische Wesen des Paulus, der große rabbinische Partner des Menschen, mit dem man nie völlig ins reine konmt, sondern die Kraft der ewigen Liebe, die alle Furchtgespenster zerstreut und „den ganzen Wahn von

der Sünde" zerstört (S. 103). Johannes kennt nur Eine Offenbarung dieses ewig liebenden Gottes, den Logos, das heißt: das Bewußtsein überhaupt (S. 93f.; dazu die Deutung von Joh. 1, 18, S. 98f.). Unzweifelhaft verwirft er das Schöpfungsdogma, den Grundirrtum aller Pseudoreligion. Er hat richtig erkannt, daß der Logos, das Bewußtsein, die Reflexion der eigentliche Weltenschöpfer ist (S. 91 und 93). Auch das Verhältnis von Gott und Mensch hat er in seiner Tiefe erfaßt. Er hat richtig gesehen, daß dieses Verhältnis, in Kraft der Religion, ein Identitätsverhältnis ist (S. 96; dazu die Deutungen von Joh. 5, 19; 10, 28—30, S. 99). Und er hat endlich dieselbe Einsicht auf unsere Stellung zu Christus übertragen, indem er auch hier, in kühnster Symbolik, die volle Wesenseinheit fordert (S. 101f.).

So hat er das Wesen des Christentums in seinen tiefsten Gründen erfaßt. Und mit dem Wesen zugleich den Weg, der allein seine Wahrheit aufschließt. Das ist der dritte und letzte Punkt. Johannes hat den einzig möglichen Beweis des Christentums entdeckt, nämlich den inneren, der allein vor der Philosophie bestehen kann. Die übrigen stützen sich auf die äußere Beweisführung durch Wunder (S. 88). Er dagegen fordert den Beweis des Geistes und der Kraft: daß jemand den Willen tue des, der Jesus gesandt hat (S. 103).

Auf die mehr als gewagte Kühnheit und — zweifellose Originalität dieses Anlehnungsversuches näher einzugehen, ist an diesem Ort unmöglich. Dagegen darf hier ein Dritter nicht fehlen, den Fichte freilich mit gutem Grunde übergangen hat, den wir aber nicht mit übergehen können, weil die ganze „Anweisung" erst als Gegenwurf gegen ihn vollkommen klar und verständlich wird. Dieser Dritte ist Kant.

Kant hat zwei Begriffe von Religion, die um so genauer zu unterscheiden sind, je weniger er selbst sich ihres Gegensatzes bewußt geworden ist. In Fichtes Sprache würden diese beiden Begriffe etwa so zu bestimmen sein. Einmal sagt Kant: Religion ist die Hoffnung auf ein seliges Leben, das heißt, auf eine jenseitige Welt, in der der Gute triumphiert, d. i. von Gott nach Verdienst beglückt wird. Das andere Mal heißt es statt dessen bei Kant: Religion ist der Glaube an ein seliges Leben, das heißt, an eine übersinnliche Welt, in der das Gute triumphiert, d. i. durch die unter Gottes Leitung stehende gemeinsame Arbeit der Guten zur höchsten Weltmacht und Wirklichkeit emporsteigt. — Der Gegensatz beider Anschauungen ist klar und verschärft sich, wenn man hinzunimmt, daß im ersten Falle eine aus der Schwäche der menschlichen Natur geschöpfte Bedürfnisreligion, in dem andern dagegen eine auf die Kraft des sittlichen Selbstbewußtseins gestellte Gesinnungsreligion entsteht.

Der Kantischen Bedürfnisreligion hat Fichte schon 1798 und 1799, in den sogenannten Atheismusschriften, den tödlichen Stoß gegeben, von dem sie sich nicht wieder erholen sollte. Diese eudämonistische Moralitätsreligion ist in Wahrheit die Religion der permanenten Immoralitäten, ihr erklügelter Gott ein ekelhafter, abscheulicher Götze (WW V 219 ff). Hinweg mit dieser Bedürfnisreligion! „Wer da Genuß will, ist ein sinnlicher, fleischlicher Mensch, der keine Religion hat und keiner Religion fähig ist; die erste wahrhaft religiöse Empfindung ertötet in uns auf immer die Begierde. ... Ein Gott, der der Begier dienen soll, ist ein verächtliches Wesen; er leistet einen Dienst, der selbst jedem erträglichen Menschen ekelt. Ein solcher Gott ist ein böses Wesen — denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben — und die Herabwürdigung der Vernunft!" (W W V 219).

Der hier an der Flamme lebendig-reiner Sittlichkeit entzündete Protest gegen die Kantische Bedürfnisreligion flackert noch einmal drohend auf in der siebenten Vorlesung des gegenwärtigen Buches. Kalt wegwerfende Verachtung ist die einzige Antwort der wahren Religion an die Pseudopropheten der Glücksversicherung. Verzichte! sagt die Stimme der Wahrheit. „Sie können es nicht, und darum behaupten sie: kein Mensch könne es" (S. 116).

Anders verläuft die Kritik der Kantischen Gesinnungsreligion. Fichte gibt a priori zu, daß sie der andern um die ganze Höhe eines wirklich sittlichen Denkens überlegen ist. Aber wenn Kant sich in jene viel zu sehr vertieft hat, so hat er sich in diese nicht genügend vertieft. Diese Gesinnungsreligion ist nämlich nicht, wie Kant will, als ein subjektiv unentbehrlicher Glaube von der objektiven Verpflichtung zur Sittlichkeit zu unterscheiden, sondern sie ist identisch mit ihr und darum auch eben so objektiv, wie diese; ja, sie ist, streng genommen, das einzige absolut gültige Objektive, sie ist das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewißheit (WW V 187). Der Glaube an die Absolutheit des Guten ist die Voraussetzung des sittlichen Handelns, nicht umgekehrt. Oder vielmehr: Moralität und Religion sind absolut Eins; beides ein Ergreifen des Übersinnlichen, das erste durch Tun, das zweite durch Glauben. Religion ohne Moralität ist Aberglaube; aber Moralität ohne Religion ist — auch nur ein äußerer ehrbarer Lebenswandel (WW V 209).

Das ist die Höhe von 1799 und 1800; denn die „Bestimmung des Menschen" aus diesem Jahre ist das Evangelium der Fichteschen Gesinnungsreligion. Wie steht die „Anweisung" dazu?

Die Antwort muß lauten: sie hat dieses Evangelium erneuert; aber als Teil einer größeren Verkündigung, die es

nur ihrerseits modifiziert und in höhere Beleuchtung gestellt hat. Das Neue liegt in folgenden Punkten:

1. Religion ist nicht mehr schöpferische Tat, sondern Neuschöpfung des Menschen durch Gott. Nicht mehr ein Ergreifen, sondern ein Ergriffensein. Ergriffensein von der Gegenwart Gottes, die man nur anschauen, nicht erzwingen kann, so wenig wie den Sonnenaufgang.

2. Religion ist nicht mehr ein Glauben, sondern ein Schauen, Haben und Sein; dieses Sein ist der Grund alles andern Seins, vor allem auch des sittlichen.

In diesen beiden Stücken liegt der augenfälligste Umschwung von 1806. Es kommen zwei weitere Stücke hinzu:

3. Das Göttliche ist aus einer rein ethischen eine kosmische Potenz geworden. Es ist nicht mehr nur sittlicher Weltwille, sondern aller Dinge Grund und Leben.

4. Ein neuer Begriff von Beseligung ist gewonnen. An die Stelle der Selbstbeseligung des sittlichen Willens, von der noch die Atheismusschriften ausschließlich sprechen[1]), tritt die Beseligung durch Gott, die höher ist denn alle Vernunft, und die ganz rein gefühlt werden darf: denn sie ist Beseligung ohne Verdienst.

In diesen vier Punkten liegt der Fortschritt der „Anweisung" über die Höhe von 1800 hinaus. Sie lassen sich sämtlich aus der spekulativen Mystik erklären, die — wir wissen nicht, wie — über Fichte gekommen ist, und seinem religiösen

[1]) Noch in der mächtigen „Appellation an das Publikum" von 1799 heißt es ausdrücklich: Seligkeit ist die absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft (W W V 206). — Die Entdeckung letzter Seinserhöhungen, die, jenseit aller Moralität, wie freie Kinder Gottes kommen und sagen: da sind wir, ist vielleicht das Größte an der ganzen „Anweisung zum seligen Leben", jedenfalls das innerlichst Religiöse in ihr. Erst durch Fichtes „Beseligung", und zwar Beseligung ohne Verdienst, ist Lessings einseitiges Evangelium vom Guten um des Guten willen überwunden, weil gleichzeitig vertieft und erhöht.

Denken eine neue Tiefe gegeben hat[1]). Aus der Gesinnungsreligion ist eine Zustandsreligion geworden, die den Gesinnungsglauben erst aus sich entwickelt, und mit ihm die Welt des geistigen Lebens.

Damit ist die letzte Frage beantwortet, die Fichte selbst uns aufgegeben hat, die Frage nach der Kontinuität seines Denkens[2]). Wir dürfen diese Frage mit Ja beantworten. Gewiß, er hat sich korrigiert, und so erheblich korrigiert, daß ganz neue Grundanschauungen entstanden sind. Aber er hat das Neue so gestellt und gefaßt, daß es das Alte nicht erdrückt, sondern umspannt und über sich selbst hinausführt. Es ist mit dieser zweiten Fichteschen Philosophie, wie wenn man einem Fernrohr mit einer Linse eine zweite scharfe Linse hinzufügt. Die zweite Linse ist die in ihrer spezifischen Kraft und Eigenart erfaßte Religion. Es kann kein Zweifel daran sein, daß sie Fichtes Sehkraft mächtig erhöht hat. Sein scharfes spekula-

---

[1]) Wie sehr hier die Mystik beteiligt ist, lehrt eine Vergleichung mit dem, was Fichte vom Standpunkt der Sittenlehre von 1798 aus über sie zu sagen hatte. In der „Anweisung" ist das selige Leben die klar und tief gefühlte Gegenwart des Ewigen mitten in der Zeit. In der Sittenlehre von 1798 heißt es dagegen ausdrücklich § 12 (W W IV 151): Der Irrtum der Mystiker beruht darauf, daß sie das Unendliche, in keiner Zeit zu Erreichende, vorstellen als erreichbar in der Zeit. — Was damals mystischer Irrtum hieß, ist inzwischen für Fichte selbst tiefste, lebendigste Wahrheit geworden.

[2]) Vgl. die Fichtesche Vorrede. Fichte selbst geht doch zu weit, wenn er behauptet, daß die Entwicklung seines Geistes zwar manches an ihm selber, aber nichts an seinen Gedanken geändert habe. Freilich hat sie vieles geändert; aber allerdings in der Linie der Kontinuität. Die Unterscheidung von Kontinuität und Identität wird hier wichtig. An Identität ist nicht zu denken, wohl aber an Kontinuität. Und was ist Kontinuität letztlich anderes, als Identität unter dem Phänomen der Bewegung? — Das Richtige hat schon Jacobi gesehen, wenn er, brieflich, September 1806, zu Koeppen von vielem Vortrefflichen spricht, was Fichte nicht aus seinem System, sondern in dasselbe geschöpft habe (Fr. H. Jacobis auserlesener Briefwechsel II 1827 S. 396).

tives Auge ist durch sie nicht getrübt, sondern nur noch weiter geschärft worden, geschärft für die Dinge, die wir mit Recht die letzten nennen, und deren Enthüllung den Text und das Thema der „Anweisung zum seligen Leben" bildet.

Die Anweisung
zum
seeligen Leben
oder auch
die Religionslehre

Durch

Johann Gottlieb Fichte,

der Philosophie Doktor, Königl. Preuß. ordentlichen Professor der Spekulation an der Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen, der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften Mitglied

in Vorlesungen

gehalten zu Berlin, im Jahre 1806

Berlin, 1806
Im Verlage der Realschulbuchhandlung.

Vorrede

Diese Vorlesungen, zusammengenommen mit denen, die unter dem Titel: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters soeben in derselben Buchhandlung erschienen sind, und denen: Über das Wesen des Gelehrten usw. (Berlin, bei Himburg), in welchen letztern die in diesen Vorträgen überhaupt herrschende Denkart an einem besonderen Gegenstande sich entwickelt, machen ein Ganzes aus von populärer Lehre, dessen Gipfel und hellsten Lichtpunkt die gegenwärtigen bilden; und sie sind insgesamt das Resultat meiner, seit sechs bis sieben Jahren mit mehr Muße und im reifern Mannesalter unablässig fortgesetzten Selbstbildung an derjenigen philosophischen Ansicht, die mir schon vor dreizehn Jahren zuteil wurde, und welche, obwohl sie, wie ich hoffe, manches an mir geändert haben dürfte, dennoch sich selbst seit dieser Zeit in keinem Stücke geändert hat. Die Entstehung solcher Aufsätze, sowie die äußere und innere Form, welche in ihnen die Lehre erhielt, war von außen veranlaßt; und so hing auch die Vollendung niemals von meinem eigenen Willen, sondern von der Zeit ab, innerhalb deren sie für den Vortrag fertig sein mußten. Zu dem Abdruck derselben haben Freunde unter meinen Zuhörern, die nicht ungünstig von ihnen dachten, mich, ich dürfte fast sagen, überredet; und für diesen Abdruck sie nochmals umzuarbeiten, wäre, nach meiner Weise zu arbeiten, das sichere Mittel gewesen, sie niemals zu vollenden. Diese mögen es nun verantworten, wenn der Erfolg gegen ihre Erwartung ausfällt. Denn ich, für meine Person, bin durch den Anblick der unendlichen Verwirrungen, welche jede kräftigere Anregung nach sich zieht, auch des Dankes, der jedem, der das Rechte will, unausbleiblich zu Teile wird, an dem größern Publikum also irre geworden, daß ich mir in Dingen dieser

Art nicht selber zu raten vermag und nicht mehr weiß, wie man mit diesem Publikum reden soll, noch, ob es überhaupt der Mühe wert sei, daß man durch die Druckpresse mit ihm rede.

Berlin, im April 1806.

Fichte

Erste Vorlesung

Ehrwürdige Versammlung,

Die Vorlesungen, welche ich hiermit eröffne, haben sich angekündigt als die Anweisung zu einem seligen Leben. Uns fügend der gemeinen und gewöhnlichen Ansicht, welche man nicht berichtigen kann, ohne fürs erste an dieselbe anzuknüpfen, konnten wir nicht umhin, uns also auszudrücken; ohnerachtet, der wahren Ansicht nach, in dem Ausdrucke: seliges Leben etwas Überflüssiges liegt. Nämlich: das Leben ist notwendig selig, denn es ist die Seligkeit; der Gedanke eines unseligen Lebens hingegen enthält einen Widerspruch. Unselig ist nur der Tod. Ich hätte darum, streng mich ausdrückend, die Vorlesungen, welche zu halten ich mir vorgesetzt hatte, nennen sollen die Anweisung zum Leben oder die Lebenslehre[1]) — oder auch, den Begriff von der andern Seite genommen, die Anweisung zur Seligkeit oder die Seligkeitslehre. Daß inzwischen bei weitem nicht alles, was da als lebendig erscheint, selig ist, beruht darauf, daß dieses Unselige in der Tat und Wahrheit auch nicht lebet, sondern nach seinen mehrsten Bestandteilen in den Tod versenket ist und in das Nichtsein.

Das Leben ist selber die Seligkeit, sagte ich. Anders kann es nicht sein; denn das Leben ist Liebe, und die ganze Form und Kraft des Lebens besteht in der Liebe und entsteht aus der Liebe. — Ich habe durch das soeben Gesagte einen der tiefsten Sätze der Erkenntnis ausgesprochen, der jedoch, meines Erachtens, jeder nur wahrhaft zusammengefaßten und angestrengten Aufmerksamkeit auf der Stelle klar und einleuchtend werden kann. Die Liebe teilet das an sich tote Sein gleichsam in ein zweimaliges Sein, dasselbe vor sich selbst hinstellend,

und macht es dadurch zu einem Ich oder Selbst, das sich anschaut und von sich weiß; in welcher Ichheit die Wurzel alles Lebens ruhet. Wiederum vereinigt und verbindet innigst die Liebe das geteilte Ich, das ohne Liebe nur kalt und ohne alles Interesse sich anschauen würde. Diese letztere Einheit, in der dadurch nicht aufgehobenen, sondern ewig bleibenden Zweiheit, ist nun eben das Leben; wie jedem, der die aufgegebenen Begriffe nur scharf denken und aneinander halten will, auf der Stelle einleuchten muß. Nun ist die Liebe ferner Zufriedenheit mit sich selbst, Freude an sich selbst, Genuß ihrer selbst, und also Seligkeit; und so ist klar, daß Leben, Liebe und Seligkeit schlechthin Eins sind und dasselbe.

Nicht alles, was als lebendig erscheine, sei lebendig in der Tat und Wahrheit, sagte ich ferner. Es gehet daraus hervor, daß, meines Erachtens, das Leben aus einem doppelten Gesichtspunkte angesehen werden kann und von mir angesehen wird; nämlich teils aus dem Gesichtspunkte der Wahrheit, teils aus dem des Scheins. Nun ist vor allem voraus klar, daß das letztere, bloß scheinbare Leben nicht einmal zu erscheinen vermöchte, sondern völlig und durchaus in dem Nichts bleiben würde, wenn es nicht doch auf irgendeine Weise von dem wahrhaftigen Sein gehalten und getragen würde, und wenn nicht, da nichts wahrhaftig da ist, als das Leben, das wahrhaftige Leben auf irgendeine Weise in das nur erscheinende Leben einträte und mit demselben sich vermischte. Es kann keinen reinen Tod geben, noch eine reine Unseligkeit; denn indem angenommen wird, daß es dergleichen gebe, wird ihnen das Dasein zugestanden; aber nur das wahrhaftige Sein und Leben vermag da zu sein. Darum ist alles unvollkommene Sein lediglich eine Vermischung des Toten mit dem Lebendigen. Auf welche Weise im allgemeinen diese Vermischung geschehe, und welches, sogar in den niedrigsten Stufen des Lebens, der un-

austilgbare Stellvertreter des wahrhaftigen Lebens sei, werden wir bald tiefer unten angeben. — Sodann ist anzumerken, daß auch dieses nur scheinbaren Lebens jedesmaliger Sitz und Mittelpunkt die Liebe ist. Verstehen Sie mich also: der Schein kann auf mannigfaltige und ins Unendliche verschiedene Weisen sich gestalten; wie wir dieses bald näher ersehen werden. Diese verschiedenen Gestaltungen des erscheinenden Lebens insgesamt nun leben überhaupt, wenn man nach der Ansicht des Scheines redet; oder sie erscheinen als lebend überhaupt, wenn man sich strenge nach der Wahrheit ausdrückt. Wenn aber nun weiterhin die Frage entsteht: wodurch ist denn das allen gemeinsame Leben in den besonderen Gestaltungen desselben verschieden; und was ist es denn, das jedem Individuum den ausschließenden Charakter seines besondern Lebens gibt, so antworte ich darauf: es ist die Liebe dieses besondern und individuellen Lebens. — Offenbare mir, was du wahrhaftig liebst, was du mit deinem ganzen Sehnen suchest und anstrebest, wenn du den wahren Genuß deiner selbst zu finden hoffest — und du hast mir dadurch dein Leben gedeutet. Was du liebest, das lebest du. Diese angegebene Liebe eben ist dein Leben, und die Wurzel, der Sitz und der Mittelpunkt deines Lebens. Alle übrigen Regungen in dir sind Leben nur, inwiefern sie sich nach diesem einzigen Mittelpunkte hinrichten. Daß vielen Menschen es nicht leicht werden dürfte, auf die vorgelegte Frage zu antworten, indem sie gar nicht wissen, was sie lieben, beweiset nur, daß diese eigentlich nichts lieben und eben darum auch nicht leben, weil sie nicht lieben.

Soviel im allgemeinen über die Einerleiheit des Lebens, der Liebe und der Seligkeit. Jetzt zur scharfen Unterscheidung des wahrhaftigen Lebens von dem bloßen Scheinleben.

Sein, — Sein, sage ich, und Leben ist abermals Eins und dasselbige. Nur das Leben vermag selbständig, von sich und

durch sich selber da zu sein; und wiederum das Leben, so gewiß es nur Leben ist, führt das Dasein bei sich. Gewöhnlich denkt man sich das Sein als ein stehendes, starres und totes; selbst die Philosophen, fast ohne Ausnahme, haben es also gedacht, sogar indem sie dasselbe als Absolutes aussprachen. Dies kommt lediglich daher, weil man keinen lebendigen, sondern nur einen toten Begriff zum Denken des Seins mit sich brachte. Nicht im Sein an und für sich liegt der Tod, sondern im ertötenden Blicke des toten Beschauers. Daß in diesem Irrtume der Grundquell aller übrigen Irrtümer liege und durch ihn die Welt der Wahrheit und das Geisterreich für immer dem Blicke sich verschließe, haben wir wenigstens denen, die es zu fassen fähig sind, an einem andern Orte[1a]) dargetan; hier ist die bloße historische Anführung jenes Satzes hinreichend.

Zum Gegensatze: so wie Sein und Leben Eins ist und dasselbe, ebenso ist Tod und Nichtsein Eins und dasselbe. Einen reinen Tod aber und reines Nichtsein gibt es nicht, wie schon oben erinnert worden. Wohl aber gibt es einen Schein, und dieser ist die Mischung des Lebens und des Todes, des Seins und des Nichtseins. Es folgt daraus, daß der Schein in Rücksicht desjenigen in ihm, was ihn zum Scheine macht und was in ihm dem wahrhaftigen Sein und Leben entgegengesetzt ist, Tod ist und Nichtsein.

Sodann und ferner: das Sein ist durchaus einfach, nicht mannigfaltig; es gibt nicht mehrere Sein, sondern nur Ein Sein. Dieser Satz, ebenso wie der vorige, enthält eine Einsicht, die gewöhnlich verkannt oder gar nicht gekannt wird, von deren einleuchtender*) Richtigkeit sich aber jeder, der nur einen Augenblick ernsthaft über die Aufgabe nachdenken will, überzeugen kann. Wir haben hier weder die Zeit noch den Vorsatz, mit den Anwesenden diejenigen Vorbereitungen und gleichsam

*) Original: einleuchtenden.

Einweihungen vorzunehmen, deren es für die Möglichkeit jenes ernsthaften Nachdenkens bei den meisten Menschen bedarf.

Wir wollen hier nur die Resultate dieser Prämissen gebrauchen und vortragen, welche Resultate wohl schon durch sich selbst sich dem natürlichen Wahrheitssinne empfehlen werden. In Absicht ihrer tiefern Prämissen müssen wir uns begnügen, dieselben nur deutlich, bestimmt und gegen allen Mißverstand gesichert auszusprechen. So ist denn nun in Absicht des zuletzt vorgetragnen Satzes unsere Meinung diese: nur das Sein ist, keinesweges aber ist noch etwas anderes, das kein Sein wäre und über das Sein hinausläge; welche letztere Annahme jedem, der nur unsere Worte versteht, als eine handgreifliche Ungereimtheit einleuchten muß: ohnerachtet gerade diese Ungereimtheit der gewöhnlichen Ansicht des Seins dunkel und unerkannt zugrunde liegt. Nach dieser gewöhnlichen Ansicht nämlich soll zu irgendeinem Etwas, das durch sich selber weder ist, noch sein kann, das Dasein, das wiederum das Dasein von Nichts ist, von außen her zugesetzt werden; und aus der Vereinigung dieser beiden Ungereimtheiten soll alles Wahre und Wirkliche entstehen. Dieser gewöhnlichen Meinung wird durch den ausgesprochenen Satz: nur das Sein, nur dasjenige, was durch und von sich selber ist, ist — widersprochen. Ferner sagen wir: dieses Sein ist einfach, sich selbst gleich, unwandelbar und unveränderlich; es ist in ihm kein Entstehen, noch Untergehen, kein Wandel und Spiel der Gestaltungen, sondern immer nur das gleiche ruhige Sein und Bestehen.

Die Richtigkeit dieser Behauptung läßt sich in kurzem dartun: was durch sich selbst ist, das ist eben und ist ganz, mit einem Male dastehend, ohne irgendeinen Abbruch, und ebensowenig kann ihm etwas zugefügt werden.

Und hierdurch haben wir uns denn den Weg zur Einsicht

in den charakteristischen Unterschied des wahrhaftigen Lebens, welches Eins ist mit dem Sein, von dem bloßen Scheinleben, welches, inwiefern es bloßer Schein ist, Eins ist mit dem Nichtsein, gebahnt und eröffnet. Das Sein ist einfach, unveränderlich und bleibt ewig sich selbst gleich; darum ist auch das wahrhaftige Leben einfach, unveränderlich, ewig sich gleichbleibend. Der Schein ist ein unaufhörlicher Wechsel, ein stetes Schweben zwischen Werden und Vergehen; darum ist auch das bloße Scheinleben ein unaufhörlicher Wechsel, immerfort zwischen Werden und Vergehen schwebend und durch unaufhörliche Veränderungen hindurchgerissen. Der Mittelpunkt des Lebens ist allemal die Liebe. Das wahrhaftige Leben liebet das Eine, Unveränderliche und Ewige; das bloße Scheinleben versucht zu lieben, wenn nur geliebt zu werden fähig wäre und wenn seiner Liebe nur standhalten wollte — das Vergängliche in seiner Vergänglichkeit.

Jener geliebte Gegenstand des wahrhaftigen Lebens ist dasjenige, was wir mit der Benennung Gott meinen, oder wenigstens meinen sollten; der Gegenstand der Liebe des nur scheinbaren Lebens, das Veränderliche, ist dasjenige, was uns als Welt erscheint, und was wir also nennen. Das wahrhaftige Leben lebet also in Gott und liebet Gott; das nur scheinbare Leben lebet in der Welt und versucht es, die Welt zu lieben. Von welcher besondern Seite nun eben es die Welt erfasse, darauf kommt nichts an; das, was die gemeine Ansicht moralisches Verderben, Sünde und Laster heißt, mag wohl für die menschliche Gesellschaft schädlicher sein und verderblicher, als manches andere, was diese gemeine Ansicht gelten läßt und wohl sogar löblich findet: vor dem Blicke der Wahrheit aber ist alles Leben, welches seine Liebe auf das Zufällige richtet und in irgendeinem andern Gegenstande seinen Genuß sucht, außer in dem Ewigen und Unvergänglichen, lediglich darum

und dadurch, daß es seinen Genuß in einem andern Gegenstande sucht, auf die gleiche Weise nichtig, elend und unselig.

Das wahrhaftige Leben lebet in dem Unveränderlichen; es ist daher weder eines Abbruches noch eines Zuwachses fähig, ebensowenig, als das Unveränderliche selber, in welchem es lebet, eines solchen Abbruches oder Zuwachses fähig ist. Es ist in jedem Augenblicke ganz — das höchste Leben, welches überhaupt möglich ist, — und bleibt notwendig in aller Ewigkeit, was es in jedem Augenblicke ist. Das Scheinleben lebet nur in dem Veränderlichen und bleibet darum in keinen zwei sich folgenden Augenblicken sich selber gleich; jeder künftige Moment verschlinget und verzehrt den vorhergegangenen; und so wird das Scheinleben zu einem ununterbrochenen Sterben, und lebt nur sterbend und im Sterben.

Das wahrhaftige Leben ist durch sich selber selig, haben wir gesagt, das Scheinleben ist notwendig elend und unselig. Die Möglichkeit alles Genusses, Freude, Seligkeit, oder mit welchem Worte Sie das allgemeine Bewußtsein des Wohlseins fassen wollen, gründet sich auf Liebe, Streben, Trieb. Vereinigt sein mit dem Geliebten und innigst mit ihm verschmolzen, ist Seligkeit; getrennt von ihm sein und ausgestoßen, indes man es doch nie lassen kann, sich sehnend nach ihm hinzuwenden, ist Unseligkeit.

Folgendes ist überhaupt das Verhältnis der Erscheinung, oder des Wirklichen und Endlichen, zum absoluten Sein, oder zum Unendlichen und Ewigen. Das schon oben Erwähnte, welches die Erscheinung tragen und im Dasein erhalten müsse, wenn sie auch nur als Erscheinung dasein solle, und welches wir bald näher zu charakterisieren versprachen, ist die Sehnsucht nach dem Ewigen. Dieser Trieb, mit dem Unvergänglichen vereinigt zu werden und zu verschmelzen, ist die

innigste Wurzel alles endlichen Daseins und ist in keinem Zweige dieses Daseins ganz auszutilgen, falls nicht dieser Zweig versinken soll in völliges Nichtsein. Über dieser Sehnsucht nun, worauf alles endliche Dasein ruht, und von ihr aus kommt es entweder zum wahrhaftigen Leben, oder es kommt nicht dazu. Wo es zum Leben kommt und dasselbe durchbricht, wird jene geheime Sehnsucht gedeutet und verstanden als Liebe zu dem Ewigen: der Mensch erfährt, was er eigentlich wolle, liebe und bedürfe. Dieses Bedürfnis ist nun immer und unter jeder Bedingung zu befriedigen; unaufhörlich umgibt uns das Ewige und bietet sich uns dar, und wir haben nichts weiter zu tun, als dasselbe zu ergreifen. Einmal aber ergriffen, kann es nie wieder verloren werden. Der wahrhaftig Lebende hat es ergriffen und besitzt es nun immerfort, in jedem Momente seines Daseins ganz und ungeteilt, in aller seiner Fülle, und ist darum selig in der Vereinigung mit dem Geliebten, unerschütterlich fest überzeugt, daß er es in alle Ewigkeit also genießen werde, und dadurch gesichert gegen allen Zweifel, Besorgnis oder Furcht. Wo es zum wahrhaftigen Leben noch nicht gekommen ist, wird jene Sehnsucht nicht minder gefühlt; aber sie wird nicht verstanden. Glückselig, ruhig, von ihrem Zustande befriedigt möchten alle gern sein, aber worin sie diese Glückseligkeit finden werden, wissen sie nicht; was eigentlich sie lieben und anstreben, verstehen sie nicht. In dem, was ihren Sinnen unmittelbar entgegenkommt und sich ihnen darbietet, in der Welt, meinen sie, müsse es gefunden werden; indem für diejenige Geistesstimmung, in der sie sich nun einmal befinden, allerdings nichts anderes vorhanden ist, als die Welt. Mutig begeben sie sich auf diese Jagd der Glückseligkeit, innig sich aneignend und liebend sich hingebend dem ersten besten Gegenstande, der ihnen gefällt und der ihr Streben zu befriedigen verspricht. Aber sobald sie ein-

kehren in sich selbst und sich fragen: bin ich nun glücklich? — wird es aus dem Innersten ihres Gemüts vernehmlich ihnen entgegentönen: o nein, du bist noch ebenso leer und bedürftig als vorher! Hierüber mit sich im reinen, meinen sie, daß sie nur in der Wahl des Gegenstandes gefehlt haben, und werfen sich in einen andern. Auch dieser wird sie ebensowenig befriedigen als der erste: kein Gegenstand wird sie befriedigen, der unter Sonne oder Mond ist. Wollten wir, daß irgendeiner sie befriedigte? Gerade das ja, daß nichts Endliches und Hinfälliges sie befriedigen kann, das ja gerade ist das einzige Band, wodurch sie noch mit dem Ewigen zusammenhängen und im Dasein verbleiben; fänden sie einmal ein endliches Objekt, das sie völlig zufriedenstellte, so wären sie eben dadurch unwiederbringlich ausgestoßen von der Gottheit und hingeworfen in den ewigen Tod des Nichtseins. So sehnen sie und ängstigen ihr Leben hin; in jeder Lage, in der sie sich befinden, denkend, wenn es nur anders mit ihnen werden möchte, so würde ihnen besser werden, und nachdem es anders geworden ist, sich doch nicht besser befindend; an jeder Stelle, an der sie stehen, meinend, wenn sie nur dort, auf der Anhöhe, die ihr Auge faßt, angelangt sein würden, würde ihre Beängstigung weichen; treu jedoch wiederfindend, auch auf der Anhöhe, ihren alten Kummer. Gehen sie etwa bei reifern Jahren, nachdem der frische Mut und die fröhliche Hoffnung der Jugend geschwunden sind, mit sich zu Rate; überblicken sie etwa ihr ganzes bisheriges Leben und wagen eine entscheidende Lehre daraus zu ziehen; wagen es etwa, sich zu gestehen, daß durchaus kein irdisches Gut zu befriedigen vermöge: was tun sie nun? Sie leisten vielleicht entschlossen Verzicht auf alle Glückseligkeit und allen Frieden, das denn doch fortdauernde, unaustilgbare Sehnen ertötend und abstumpfend, soviel sie vermögen; und nennen nun diese Dumpfheit die einzige wahre

Weisheit, dieses Verzweifeln am Heile das einzige wahre Heil, und die vermeinte Erkenntnis, daß der Mensch gar nicht zur Glückseligkeit, sondern nur zu diesem Treiben im Nichts um das Nichts bestimmt sei, den wahren Verstand. Vielleicht auch leisten sie Verzicht auf Befriedigung nur für dieses irdische Leben, lassen sich aber dagegen eine gewisse, durch Tradition auf uns gekommene Anweisung auf eine Seligkeit jenseit des Grabes gefallen. In welcher bejammernswerten Täuschung befinden sie sich! Ganz gewiß zwar liegt die Seligkeit auch jenseit des Grabes für denjenigen, für welchen sie schon diesseit desselben begonnen hat, und in keiner andern Weise und Art, als sie diesseits in jedem Augenblicke beginnen kann; durch das bloße Sichbegrabenlassen aber kommt man nicht in die Seligkeit; und sie werden im künftigen Leben, und in der unendlichen Reihe aller künftigen Leben, die Seligkeit ebenso vergebens suchen, als sie dieselbe in dem gegenwärtigen Leben vergebens gesucht haben, wenn sie dieselbe in etwas anderem suchen, als in dem, was sie schon hier so nahe umgibt, daß es denselben in der ganzen Unendlichkeit nie näher gebracht werden kann, in dem Ewigen[2]). — Und so irret denn der arme Abkömmling der Ewigkeit, verstoßen aus seiner väterlichen Wohnung, immer umgeben von seinem himmlischen Erbteile, nach welchem seine schüchterne Hand zu greifen bloß sich fürchtet, unstet und flüchtig in der Wüste umher, allenthalben bemüht, sich anzubauen, zum Glück durch den baldigen Einsturz jeder seiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird, als in seines Vaters Hause.

So, E. V., ist das wahrhaftige Leben notwendig die Seligkeit selber und das Scheinleben notwendig unselig.

Und von nun an überlegen Sie mit mir folgendes. Ich sage: das Element, der Äther, — die substantielle Form, so jemand den letztern Ausdruck besser versteht, — das Element,

der Äther, die substantielle Form des wahrhaftigen Lebens ist der Gedanke. —

Zuvörderst dürfte wohl niemand geneigt sein, im Ernste und in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, Leben und Seligkeit einem andern zuzuschreiben außer demjenigen, das seiner selber sich bewußt ist. Alles Leben setzt daher Selbstbewußtsein voraus, und das Selbstbewußtsein allein ist es, was das Leben zu ergreifen und es zu einem Gegenstande des Genusses zu machen vermag.

Sodann: das wahrhaftige Leben und die Seligkeit desselben besteht in der Vereinigung mit dem Unveränderlichen und Ewigen; das Ewige aber kann lediglich und allein durch den Gedanken ergriffen werden und ist, als solches, auf keine andere Weise uns zugänglich. Das Eine und Unveränderliche wird begriffen als der Erklärungsgrund unsrer selbst und der Welt; als Erklärungsgrund in doppelter Rücksicht: teils nämlich, daß in ihm gegründet sei, daß es überhaupt da sei und nicht im Nichtsein verblieben; teils, daß in ihm und seinem inneren, nur auf diese Weise begreiflichen und auf jede andere Weise schlechthin unbegreiflichen Wesen begründet sei, daß es also und auf keine andere Weise da sei, als es dasciend sich vorfindet. Und so besteht das wahrhaftige Leben und seine Seligkeit im Gedanken, d. h. in einer gewissen bestimmten Ansicht unserer selber und der Welt, als hervorgegangen aus dem innern und in sich verborgenen göttlichen Wesen; und auch eine Seligkeitslehre kann nichts anderes sein, denn eine Wissenslehre, indem es überhaupt gar keine andere Lehre gibt außer der Wissenslehre. Im Geiste, in der in sich selber gegründeten Lebendigkeit des Gedankens, ruhet das Leben; denn es ist außer dem Geiste gar nichts wahrhaftig da. Wahrhaftig leben, heißt wahrhaftig denken und die Wahrheit erkennen.

So ist es: lasse keiner sich irre machen durch die Schmähungen, welche in diesen letzten, ungöttlichen und geistlosen Zeiten über das, was sie Spekulation nannten, ergangen sind. Zum offenbar vorliegenden Wahrzeichen dieser Schmähungen sind sie nur von solchen hergekommen, welche von der Spekulation nichts wußten; keiner aber hat dieselbe geschmäht, der sie kannte. Nur an den höchsten Aufschwung des Denkens kommt die Gottheit, und sie ist mit keinem andern Sinne zu fassen: diesen Aufschwung des Denkens den Menschen verdächtig machen wollen, heißt, sie auf immer von Gott und dem Genusse der Seligkeit scheiden wollen.

Worin sollte denn das Leben und seine Seligkeit sonst sein Element haben, wenn es dieselbe nicht im Denken hätte? Etwa in gewissen Empfindungen und Gefühlen, in Rücksicht welcher es uns gar nichts verschlägt, ob es die gröbsten sinnlichen Genüsse seien oder die feinsten übersinnlichen Entzückungen? Wie könnte ein Gefühl, das, als Gefühl, in seinem Wesen vom Ohngefähr abhängt, seine ewige und unveränderliche Fortdauer verbürgen; und wie könnten wir, bei der Dunkelheit, welche aus eben demselben Grunde das Gefühl notwendig bei sich führt, diese unveränderliche Fortdauer innerlich anschauen und genießen? Nein: nur die sich selbst durchaus durchsichtige und ihr ganzes Innere frei besitzende Flamme der klaren Erkenntnis verbürgt, vermittelst dieser Klarheit, ihre unveränderliche Fortdauer[3]).

Oder soll das selige Leben etwa in tugendhaften Taten und Handlungen bestehen? Was diese Profanen Tugend nennen, daß man sein Amt und seinen Beruf regelmäßig verwalte, einem jeden das Seinige lasse, wohl noch überdies dem Dürftigen etwas schenke: diese Tugend werden fernerhin, so wie bisher, die Gesetze erzwingen und das natürliche Mitleid dazu bewegen. Aber zu der wahrhaftigen Tugend, zu dem echt

göttlichen, das Wahre und Gute in der Welt aus Nichts erschaffenden Handeln, wird sich nie einer erheben, der nicht im klaren Begriffe die Gottheit liebend umfaßt; wer sie aber also erfaßt, wird ohne allen seinen Dank und Wollen anders handeln gar nicht können, denn also.

Auch stellen wir an unsrer Behauptung keinesweges eine neue Lehre über das Geister-Reich auf, sondern dies ist die alte, von alter Zeit her also vorgetragene Lehre. So macht z. B. das Christentum den Glauben zur ausschließenden Bedingung des wahrhaftigen Lebens und der Seligkeit und verwirft alles ohne Ausnahme als nichtig und tot, was nicht aus diesem Glauben hervorgeht. Dieser Glaube aber ist ihm ganz dasselbe, was wir den Gedanken genannt haben: die einzig wahre Ansicht unsrer selbst und der Welt in dem unveränderlichen göttlichen Wesen. Nur nachdem dieser Glaube, d. h. das klare und lebendige Denken, aus der Welt verschwunden, hat man die Bedingung des seligen Lebens in die Tugend gesetzt und so auf wildem Holze edle Früchte gesucht.

Zu diesem, vorläufig im allgemeinen charakterisierten Leben ist nun hier insbesondere die Anweisung versprochen; ich habe mich anheischig gemacht, die Mittel und Wege anzugeben, wie man in dieses selige Leben hineinkomme und es an sich bringe. Diese Anweisung läßt sich nun in eine einzige Bemerkung zusammenfassen. Es ist nämlich dem Menschen keinesweges angemutet, sich das Ewige zu erschaffen, welches er auch niemals vermögen würde[4]); dasselbe ist in ihm und umgibt ihn unaufhörlich: der Mensch soll nur das Hinfällige und Nichtige, mit welchem das wahrhaftige Leben nimmer sich zu vereinigen vermag, fahren lassen; worauf sogleich das Ewige mit aller seiner Seligkeit zu ihm kommen wird. Die Seligkeit erwerben können wir nicht; unser Elend aber abzuwerfen vermögen wir, worauf sogleich durch sich selber die

Seligkeit an desselben Stelle treten wird. Seligkeit ist, wie wir gesehen haben, Ruhen und Beharren in dem Einen; Elend ist Zerstreutsein in dem Mannigfaltigen und Verschiedenen; sonach ist der Zustand des Seligwerdens die Zurückziehung unsrer Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine.

Das über das Mannigfaltige Zerstreute ist zerflossen und ausgegossen und umhergegossen, wie Wasser; ob der Lüsternheit, dieses und jenes und gar mancherlei zu lieben, liebt es nichts; und weil es allenthalben zu Hause sein möchte, ist es nirgends zu Hause. Diese Zerstreutheit ist unsere eigentliche Natur, und in ihr werden wir geboren. Aus diesem Grunde nun erscheint die Zurückziehung des Gemüts auf das Eine, welches*) der natürlichen Ansicht nimmer kommt, sondern mit Anstrengung hervorgebracht werden muß, als Sammlung des Gemütes und Einkehr desselben in sich selber; und als Ernst, im Gegensatze des scherzenden Spiels, welches das Mannigfaltige des Lebens mit uns treibt, und als Tiefsinn im Gegensatze des leichten Sinns, der, indem er vieles zu fassen hat, nichts festiglich faßt. Dieser tiefsinnende Ernst, diese strenge Sammlung des Gemüts und Einkehr zu sich selber ist die einzige Bedingung, unter welcher das selige Leben an uns kommen kann; unter dieser Bedingung kommt es aber auch gewiß und unfehlbar an uns[5]).

Allerdings ist es wahr, daß durch diese Zurückziehung unseres Gemüts von dem Sichtbaren die Gegenstände unserer bisherigen Liebe uns verbleichen und allmählich schwinden, so lange, bis wir sie in dem Äther der neuen Welt, die uns

*) Welche? S. 13 heißt es ausdrücklich, daß der Mensch sich das Ewige nicht erschaffen, also auch nicht „mit Anstrengung hervorbringen" kann. Wohl aber kann die geforderte Sammlung als „Anstrengung" bezeichnet werden, in demselben Sinne, in welchem Hegel später von der „Anstrengung des Begriffs" gesprochen hat.

aufgeht, verschönert wieder erhalten; und daß unser ganzes altes Leben abstirbt, so lange, bis wir es als eine leichte Zugabe des neuen Lebens, das in uns beginnen wird, wiederbekommen. Doch ist dies das der Endlichkeit nie abzunehmende Schicksal; nur durch den Tod hindurch dringt sie zum Leben. Das Sterbliche muß sterben, und nichts befreit es von der Gewalt seines Wesens; es stirbt in dem Scheinleben immerfort; wo das wahre Leben beginnt, stirbt es, in dem Einen Tode, für immer und für alle die Tode in die Unendlichkeit hinaus, die im Scheinleben seiner erwarten.

Eine Anweisung zum seligen Leben habe ich zu erteilen versprochen! Aber in welchen Wendungen und unter welchen Bildern, Formeln und Begriffen soll man diese an dieses Zeitalter und in diese Umgebungen bringen! Die Bilder und Formeln der hergebrachten Religion, die dasselbe sagen, was allein auch wir sagen können, und welche es überdies mit derselben Bezeichnung sagen, mit welcher allein auch wir es sagen können, weil dies die passendste Bezeichnung ist, — diese Bilder und Formeln sind zuerst ausgeleert, sodann laut verhöhnt und zuletzt der stillschweigenden und höflichen Verachtung hingegeben worden. Die Begriffe und Schlußreihen des Philosophen sind, als verderblich für Land und Leute und als zerrüttend die gesunde Besinnung, angeklagt — vor einem Richterstuhle, wo weder Kläger noch Richter ans Licht tritt, was zu ertragen wäre: was schlimmer ist, — von denselben Begriffen und Schlußreihen wird jedem, der es glauben will, gesagt, er werde sie nimmer verstehen, zu dem Zwecke, damit er die Worte nicht in ihrem natürlichen Sinne, und so, wie sie vorliegen, nehme, sondern noch irgend etwas Besonderes und Verborgenes hinter ihnen suche; auf welche Weise denn auch das Mißverständnis und die Verwirrung sicher erfolgen wird.

Oder, falls etwa auch Eingang findende Formeln und Wendungen für eine solche Anweisung zu entdecken wären: wie sollte man die Begierde, auf dieselbe nur einzugehen, erwecken da, wo mit größerem Beifalle denn jemals die Verzweiflung am Heil als das einzig mögliche Heil, und die Einsicht, daß die Menschen nichts seien, als das Spiel eines mutwilligen und launigen Gottes, als die einzige Weisheit herumgeboten wird; und wo derjenige, der noch an Sein, Wahrheit, Feststehen und Seligkeit in diesen glaubt, als ein unreifer und mit der Welt durchaus nicht bekannter Knabe verspottet wird?

Verhalte dies sich inzwischen, wie es wolle: wir haben Vorrat am Mute; und für einen löblichen Zweck, sei es sogar vergebens, sich angestrengt zu haben, ist auch der Mühe wert. — Ich sehe vor mir, und hoffe auch ferner also zu sehen, Personen, denen die beste Bildung, welche unser Zeitalter zu geben vermag, zuteil wurde: zuerst des weiblichen Geschlechts, welchem Geschlechte die menschliche Einrichtung zunächst die Sorgfalt für die äußerlichen kleinen Bedürfnisse oder auch die Dekorationen des menschlichen Lebens anheimgab — eine Sorgfalt, welche mehr zerstreut und vom klaren und ernsten Nachdenken mehr abzieht, als irgend etwas anderes; indes ihnen zum Ersatze die vernünftige Natur ein heißeres Sehnen nach dem Ewigen und einen feineren Sinn dafür erteilte. Sodann sehe ich vor mir Geschäftsmänner, welche ihr Beruf durch das mannigfaltigste und verschiedenste Geringfügige alle die Tage ihres Lebens hindurchreißt, welches Geringfügige zwar freilich mit dem Ewigen und Unvergänglichen zusammenhängt, aber also, daß nicht jeder auf den ersten Blick das Glied des Zusammenhanges entdecken dürfte. Endlich sehe ich vor mir jüngere Gelehrte, in denen die Gestalt, welche das Ewige in ihnen zu ergreifen bestimmt ist, noch arbeitet an ihrer Ausbildung[6]). Indem in Rücksicht der letztern ich mir

vielleicht schmeicheln dürfte, daß einige meiner Winke einen Beitrag zu jener Ausbildung liefern könnten, mache ich in Absicht der beiden ersten Klassen weit bescheidenere Ansprüche. Ich ersuche sie bloß, von mir anzunehmen, was sie ohne Zweifel auch ohne meine Hilfe ebensowohl würden haben können, was aber mir nur mit leichterer Mühe zuteil wird.

Indes diese insgesamt durch die mannigfaltigen Gegenstände, über welchen sie ihr Denken hin und her bewegen müssen, zerstreut und zersplittert werden, geht der Philosoph in einsamer Stille und in ungestörter Sammlung des Gemütes allein nach dem Guten, Wahren und Schönen; und ihm wird zum Tagewerke, wohin jene nur zur Ruhe und Erquickung einkehren können. Dieses günstige Los fiel unter andern auch mir, und so trage ich denn Ihnen an, das gemein Verständliche, zum Guten und Schönen und Ewigen Führende, was bei meinen spekulativen Arbeiten abfallen wird, hier Ihnen mitzuteilen, so gut ich es habe und es mitzuteilen verstehe.

Zweite Vorlesung

Ehrwürdige Versammlung,

Strenge Ordnung und Methode wird in das Ganze der Vorträge, welche ich hier vor Ihnen zu halten gedenke, ohne alle weitere besondere Sorgfalt ganz von selber kommen, sobald wir nur den Eingang in sie gefunden haben und den Fuß auf ihrem Gebiete festgesetzt haben werden. Jetzt haben wir es noch mit dem zuletzt erwähnten Geschäfte zu tun; und hierbei ist es die Hauptsache, uns eine noch klarere und noch freiere Einsicht in das Wesentliche, was in der vorigen Stunde aufgestellt wurde, zu erwerben. Wir werden darum von der nächstkünftigen Vorlesung an dasselbe, damals Gesagte nochmals sagen; lediglich ausgehend aus einem anderen Standpunkte, und darum uns bedienend anderer Ausdrücke.

Für heute aber ersuche ich Sie, auf folgende Vorerinnerungen mit mir einzugehen.

Eine klare Einsicht wollen wir in uns hervorbringen, sagte ich; die Klarheit aber ist nur in der Tiefe zu finden, auf der Oberfläche liegt nie etwas anderes als Dunkelheit und Verwirrung. Wer Sie da er einladet zu klarer Erkenntnis, der ladet Sie allerdings ein, mit ihm in die Tiefe herabzusteigen. Und so will ich denn auch gar nicht leugnen, sondern es sogleich im Beginnen laut bekennen, daß ich schon in der vorigen Stunde die tiefsten Gründe und Elemente aller Erkenntnis, über welche hinaus es keine Erkenntnis giebt, vor Ihnen berührt habe, und daß ich dieselben Elemente — in der Schulsprache die tiefste Metaphysik und Ontologie — in der nächsten Stunde auf andere Weise, und zwar auf eine populäre Weise auseinanderzusetzen mir vorgenommen.

Gegen ein solches Vorhaben pflegt man nun gewöhnlich

einzuwenden entweder, es sei unmöglich, jene Erkenntnisse populär vorzutragen, oder auch, es sei unratsam; und das letztere sagen zuweilen Philosophen, welche ihre Erkenntnisse Bern zu Mysterien machten; und ich muß vor allen Dingen auf diese Einwendungen antworten, damit ich nicht, außer meinem Kampfe mit der Schwierigkeit der Sache selbst, noch überdies mit Ihrer Ungeneigtheit für die Sache zu kämpfen bekomme.

Was nun zuvörderst die Möglichkeit anbetrifft, so weiß ich in der Tat nicht, ob es irgendeinem Philosophen oder ob insbesondere mir es jemals gelungen ist oder jemals gelingen wird, solche, welche die Philosophie systematisch studieren nicht wollen oder nicht können, auf dem Wege des populären Vortrages zum Verständnisse ihrer Grundwahrheiten zu erheben. Dagegen aber weiß ich und erkenne ich mit absoluter Evidenz folgende zwei Wahrheiten. Die erste: so jemand nicht zur Einsicht jener Elemente aller Erkenntnis, deren künstliche und systematische Entwickelung allein, keineswegs aber ihr Inhalt, ein Eigentum der wissenschaftlichen Philosophie geworden, — so jemand, sage ich, nicht zur Einsicht jener Elemente aller Erkenntnis kommt, so kommt derselbe auch nicht zum Denken und zur wahren innern Selbständigkeit des Geistes, sondern er bleibt anheimgegeben dem Meinen, und ist alle die Tage seines Lebens hindurch gar kein eigner Verstand, sondern nur ein Anhang zu fremdem Verstande; es mangelt ihm immerfort ein geistiges Sinnorgan, und zwar das edelste, welches der Geist hat. Daß daher die Behauptung: es sei weder möglich noch ratsam, diejenigen, welche die Philosophie nicht systematisch zu studieren vermöchten, auf einem andern Wege zur Einsicht in das Wesen der geistigen Welt zu erheben, gleichbedeutend sein würde mit der folgenden: es sei unmöglich, daß jemand, der nicht schulmäßig

studiere, je zum Denken komme und zur Selbständigkeit des Geistes, indem die Schule allein und nichts außer ihr die Erzeugerin und Gebärerin des Geistes sei; oder, falls es ja möglich wäre, so wäre es nicht ratsam, die Ungelehrten je geistig frei zu machen, sondern diese müßten stets unter der Vormundschaft der vermeinten Philosophen und ein Anhang zu ihrem souveränen Verstande bleiben. — Übrigens wird gleich zu Anfang der nächstkünftigen Vorlesung der hier in Anregung gebrachte Unterschied zwischen eigentlichem Denken und bloßem Meinen völlig ins reine und klare kommen.

Zweitens weiß und erkenne ich mit derselben Evidenz folgendes: daß man nur durch das eigentliche, reine und wahre Denken und schlechthin durch kein anderes Organ die Gottheit und das aus ihr fließende selige Leben ergreifen und an sich bringen könne; daß daher die angeführte Behauptung der Unmöglichkeit, die tiefere Wahrheit populär vorzutragen, auch gleichbedeutend ist mit der folgenden: nur durch systematisches Studium der Philosophie könne man sich zur Religion und zu ihren Segnungen erheben, und jeder, der nicht Philosoph sei, müsse ewig ausgeschlossen bleiben von Gott und seinem Reiche. Alles, Ehrwürdige Versammlung, kommt bei diesem Beweise darauf an, daß der wahre Gott und die wahre Religion nur durch reines Denken ergriffen werde, bei welchem Beweise diese unsere Vorträge gar oft verweilen und ihn von allen Seiten zu führen suchen werden. — Nicht darin besteht die Religion, worin die gemeine Denkart sie setzt, daß man glaube, dafür halte und sich gefallen lasse, weil man nicht den Mut hat, es zu leugnen, auf Hörensagen und fremde Versicherung hin, es sei ein Gott; denn dies ist eine abergläubische Superstition, durch welche höchstens eine mangelhafte Polizei ergänzt wird, das Innere des Menschen aber so schlecht bleibt als vorher, oft sogar noch schlechter wird, weil er diesen Gott

sich bildet nach seinem Bilde und ihn verarbeitet zu einer neuen Stütze seines Verderbens. Sondern darin besteht die Religion, daß man in seiner eigenen Person, und nicht in einer fremden, mit seinem eigenen geistigen Auge, und nicht durch ein fremdes, Gott unmittelbar anschaue, habe und besitze[7]). Dies aber ist nur durch das reine und selbständige Denken möglich; denn nur durch dieses wird man eine eigene Person, und dieses allein ist das Auge, dem Gott sichtbar werden kann. Das reine Denken ist selbst das göttliche Dasein, und umgekehrt: das göttliche Dasein in seiner Unmittelbarkeit ist nichts anderes, denn das reine Denken.

Auch ist, die Sache historisch genommen, die Voraussetzung, daß schlechthin alle Menschen ohne Ausnahme zur Erkenntnis Gottes kommen können, sowie das Bestreben, alle zu dieser Erkenntnis zu erheben, die Voraussetzung und das Bestreben des Christentums; und da das Christentum das entwickelnde Prinzip und der eigentliche Charakter der neuen Zeit ist, ist jene Voraussetzung und jenes Bestreben der eigentliche Geist der Zeit des Neuen Testaments. Nun bedeutet: alle Menschen ohne Ausnahme erheben zur Erkenntnis Gottes, oder, die tiefsten Elemente und Gründe der Erkenntnis auf einem andern Wege, als dem systematischen, an die Menschen bringen, ganz und genau dasselbe. Es ist darum klar, daß jeder, der nicht zurückkehren will in die alte Zeit des Heidentums, die Möglichkeit sowohl als die unerläßliche Pflicht zugeben muß, die tiefsten Gründe der Erkenntnis auf einem gemeinfaßlichen Wege an die Menschen zu bringen.

Aber, — daß ich endlich diese Argumentation für die Möglichkeit einer populären Darstellung der allertiefsten Wahrheiten mit dem entscheidendsten Beweise beschließe, dem faktischen: ist denn wohl dieselbe Erkenntnis, welche wir durch diese Vorträge in denen, die sie noch nicht haben, zu entwickeln,

in andern, die sie schon besitzen, zu verstärken und zu verklären uns vorgenommen haben, auch vor unserer Zeit in der Welt irgendwo vorhanden gewesen, oder geben wir vor, etwas ganz Neues und bis jetzt nirgends Dagewesenes einzuführen? Das letztere wollen wir von uns durchaus nicht gesagt wissen, sondern wir behaupten, daß diese Erkenntnis in aller der Lauterkeit und Reinheit, welche auch wir auf keine Weise zu übertreffen vermögen, vom Ursprunge des Christentums an in jedem Zeitalter, wenn auch von der herrschenden Kirche größtenteils verkannt und verfolgt, dennoch hier und da im Verborgenen gewaltet und sich fortgepflanzt habe. Wiederum nehmen wir von der andern Seite gar keinen Anstand zu behaupten, daß der Weg einer konsequent systematischen und wissenschaftlich klaren Ableitung, auf welchem wir unseres Ortes zu derselben Erkenntnis gekommen, zwar nicht in Absicht der Versuche, wohl aber in Absicht des Gelingens vorher nie in der Welt gewesen und, nächst der Leitung des Geistes unsers großen Vorgängers[8]), größtenteils unser eigenes Werk sei. Ist also die wissenschaftlich philosophische Einsicht nie vorhanden gewesen, auf welchem Wege ist denn Christus, oder, falls bei diesem jemand einen wunderbaren und übernatürlichen Ursprung annimmt, den ich hier nicht bestreiten will, — auf welchem Wege sind denn Christi Apostel, auf welchem Wege sind denn alle folgenden, die bis auf unsere Zeiten hinab zu dieser Erkenntnis kamen, zu ihr gekommen? Unter den ersten wie unter den letzten sind sehr ungelehrte, der Philosophie ganz unkundige oder auch abgeneigte Personen; die wenigen unter ihnen, welche auf das Philosophieren sich einließen und deren Philosophie wir kennen, philosophieren also, daß der Kenner leicht bemerkt, daß ihre Philosophie es nicht sei, der sie ihre Einsicht verdanken. Sie erhielten es nicht auf dem Wege der Philosophie, heißt: sie erhielten es auf einem

populären Wege. Warum sollte denn nun das, was ehemals in einer ununterbrochenen Folge von fast zwei Jahrtausenden möglich gewesen, nicht noch heute möglich sein? Warum dasjenige, was mit sehr unvollkommenen Hilfsmitteln, als noch nirgends allseitige Klarheit in der Welt sich befand, möglich war, nicht mehr möglich sein, nachdem die Hilfsmittel vervollkommnet sind und, wenigstens in der Philosophie, die umfassende Klarheit angetroffen wird? Warum dasjenige, was möglich war, als der religiöse Glaube und der natürliche Verstand dennoch immer auf eine gewisse Weise im Streite waren, nun gerade unmöglich werden, nachdem beide ausgesöhnt sind und aufgegangen ineinander und freundschaftlich anstrebend dasselbe eine Ziel?

Was aus dieser ganzen Betrachtung am entschiedensten folgt, ist die Pflicht für jeden, der von jener hohen Erkenntnis ergriffen ist, alle seine Kräfte anzustrengen, um dieselbe womöglich zu teilen mit dem ganzen verbrüderten Geschlechte, jedem einzelnen sie mitteilend in derjenigen Form, in der er derselben am empfänglichsten ist, nie bei sich fragend, noch hin und her zweifelnd, ob es auch wohl gelingen werde, sondern arbeitend, als ob es gelingen müßte, und nach jeder vollendeten Arbeit mit neuer und frischer Kraft anhebend, als ob nichts gelungen wäre: — von der andern Seite die Pflicht für jeden, der diese Kenntnis noch nicht besitzt, oder der sie nicht in der gehörigen Klarheit, Freiheit und als immer gegenwärtiges Eigentum besitzt, sich der ihm dargebotenen Belehrung ganz und ohne Rückhalt hinzugeben, als ob sie eigentlich für ihn sei und ihm gehöre und er sie verstehen müsse, keinesweges aber fürchtend und zagend: ach, werde ich es auch wohl verstehen, oder: verstehe ich es auch recht? Recht verstehen, in dem Sinne der völligen Durchdringung, will viel sagen: in diesem Sinne vermag diese Vorträge nur derjenige

zu verstehen, der sie ebensowohl auch selbst hätte halten können. Auch verstanden aber und nicht unrecht verstanden hat sie jeder, der, durch dieselben ergriffen, über die gemeine Ansicht der Welt hinweggehoben und zu erhabenen Gesinnungen und Entschlüssen begeistert worden ist. Die gegenseitige Verbindlichkeit zu den beiden genannten Pflichten sei die Grundlage der Art von Vertrag, den wir zu Anfange dieser Vorlesungen miteinander errichten, ehrwürdige Versammlung. Ich werde unermüdet sinnen auf neue Formeln, Wendungen und Zusammenstellungen, gleich als ob es unmöglich wäre, sich Ihnen verständlich zu machen; gehen Sie dagegen, d. i. diejenigen unter Ihnen, welche allhier Belehrung suchen — denn den übrigen gegenüber bescheide ich mich gern der Ratgebung — gehen Sie dagegen mit dem Mute an die Sache, als ob Sie mich auf das halbe Wort verstehen müßten; und auf diese Weise glaube ich, daß wir wohl zusammenkommen werden.

Die ganze, soeben vollendete Betrachtung über die Möglichkeit und Notwendigkeit eines gemeinfaßlichen Vortrages der tiefsten Elemente der Erkenntnis wird eine neue Deutlichkeit und überzeugende Kraft erhalten, wenn man den eigentlichen Unterscheidungscharakter des populären Vortrags vom wissenschaftlichen näher erwägt: eine Unterscheidung, welche, meines Wissens, auch so gut als unbekannt und auch insbesondere denen, die so fertig von der Möglichkeit und Unmöglichkeit des Popularisierens sprechen, verborgen ist. Der wissenschaftliche Vortrag nämlich hebt die Wahrheit aus dem von allen Seiten und in allen Bestimmungen ihr entgegengesetzten Irrtume heraus und zeigt durch die Vernichtung dieser ihr gegenüberstehenden Ansichten, als irrig und im richtigen Denken unmöglich, die Wahrheit als das nach Abzug jener allein übrig bleibende und darum einzig mögliche

Richtige; und in dieser Aussonderung der Gegensätze und dieser Ausläuterung der Wahrheit aus dem verworrenen Chaos, in welchem Wahrheit und Irrtum durcheinander liegen, besteht das eigentlich charakteristische Wesen des wissenschaftlichen Vortrags. Dieser Vortrag läßt die Wahrheit vor unsern Augen aus einer Welt voll Irrtum werden und sich erzeugen. Nun ist es offenbar, daß der Philosoph, schon vor diesem seinem Beweise vorher, und um denselben auch nur entwerfen und anheben zu können, somit unabhängig von seinem künstlichen Beweise, die Wahrheit schon haben und besitzen müsse. Wie aber konnte er in den Besitz derselben kommen, außer von dem natürlichen Wahrheitssinne geführt, welcher, nur mit einer höhern Kraft als bei seinen übrigen Zeitgenossen, bei ihm heraustritt; somit, auf welchem andern Wege erlangt er sie zuerst, außer auf dem kunstlosen und populären Wege? An diesen natürlichen Wahrheitssinn nun, der, wie hier sich findet, sogar der Ausgangspunkt selbst der wissenschaftlichen Philosophie ist, wendet der populäre Vortrag sich unmittelbar, ohne noch etwas anderes zu Hilfe zu ziehen; rein und einfach aussprechend die Wahrheit und nichts als die Wahrheit, wie sie in sich, keineswegs wie sie dem Irrtume gegenüber ist; und rechnet auf die freiwillige Beistimmung jenes Wahrheitssinnes. Beweisen kann dieser Vortrag nicht; wohl aber muß er verstanden werden; denn nur das Verständnis ist das Organ, womit man den Inhalt desselben empfängt, und ohne dieses ist er gar nicht an uns gelangt. Der wissenschaftliche Vortrag rechnet auf Befangenheit im Irrtume und auf eine kranke und verbildete geistige Natur; der populäre Vortrag setzt Unbefangenheit und eine an sich gesunde, nur nicht hinlänglich ausgebildete geistige Natur voraus. Wie könnte nun nach diesem allen der Philosoph zweifeln, daß der natürliche Wahrheitssinn hinlänglich sei, um zur Erkenntnis

der Wahrheit zu leiten, da er selbst zuerst durch kein anderes Mittel außer diesem zu dieser Erkenntnis gekommen ist?

Ohnerachtet nun die Erfassung der tiefsten Vernunfterkenntnisse durch das Mittel einer populären Darstellung möglich ist, ohnerachtet ferner diese Erfassung ein notwendiger Zweck der Menschheit ist, nach dessen Erreichung hin aus allen Kräften gearbeitet werden soll: so müssen wir dennoch bekennen, daß gerade in unserm Zeitalter einem solchen Vorhaben größere Hindernisse sich entgegenstellen, als in irgendeinem der vorhergehenden. Zuvörderst verstößt schon die bloße Form dieser höhern Wahrheit — diese entschloßne, ihrer selbst sichere und schlechthin nichts an sich ändern lassende Form auf eine doppelte Weise gegen die Bescheidenheit, welche dieses Zeitalter zwar nicht hat, aber ihm gegenüber jedem, der es unternimmt, mit ihm zu handeln, anmutet. Wohl ist es nicht zu leugnen, daß diese Erkenntnis wahr sein will, und allein wahr und nur in dieser allseitigen Bestimmtheit, in der sie sich ausspricht, wahr, und daß schlechthin alles ihr Gegenüberstehende ohne Ausnahme oder Milderung falsch sein soll; daß sie daher ohne Schonung zu unterjochen begehrt allen guten Willen und alle Freiheit des Wahnes, und durchaus verschmäht, mit irgend etwas außer ihr sich in einen Vertrag einzulassen. Durch diese Strenge finden die Menschen dieser Tage sich beleidigt, als geschähe ihnen die größte Beeinträchtigung; sie wollen doch auch befragt und höflich darum begrüßt sein, wenn sie etwas gelten lassen sollen, und auch ihrerseits ihre Bedingungen machen, und es soll doch auch einiger Spielraum übrig bleiben für ihre Kunststücke. Bei andern verdirbt es diese Form dadurch, daß sie anmutet, Partei zu nehmen, für oder wider, und sich zu entscheiden auf der Stelle, für das Ja oder Nein. Denn diese haben nicht Eile, Bescheid zu wissen über dasjenige, was allein des Wissens wert ist, und mögen

sich gern ihre Stimmen offen behalten, wenn es etwa einmal noch ganz anders käme; auch ist es sehr bequem, seinen Mangel an Verstande mit dem vornehm tönenden Namen des Skeptizismus zu bedecken und da, wo es uns in der Tat an dem Vermögen gefehlt hat, das Vorliegende zu fassen, die Menschen glauben zu lassen, es sei bloß der übergroße Scharfsinn, der uns unerhörte und allen anderen Menschen unerschwingliche Zweifelsgründe herbeiliefere.

Sodann stellt in diesem Zeitalter unserm Vorhaben sich entgegen das ungeheuer paradoxe, ungewöhnliche und fast unerhörte Aussehen unserer Ansichten, indem dieselben gerade das zur Lüge machen, was dem Zeitalter bisher für die teuersten Heiligtümer seiner Kultur und seiner Aufklärung gegolten hat. Nicht, als ob unsere Lehre an sich neu wäre und paradox. Unter den Griechen ist Plato auf diesem Wege. Der Johanneische Christus sagt ganz dasselbe, was wir lehren und beweisen, und sagt es sogar in derselben Bezeichnung, deren wir uns hier bedienen; und selbst in diesen Jahrzehnten, unter unserer Nation, haben es unsere beiden größten Dichter in den mannigfaltigsten Wendungen und Einkleidungen gesagt. Aber der Johanneische Christus ist überschrien durch seine weniger geistreichen Anhänger; Dichter aber vollends wollen, meint man, gar nichts sagen, sondern nur schöne Worte und Klänge hervorbringen.

Daß nun diese uralte und auch später, von Zeitalter zu Zeitalter, erneuerte Lehre diesem Zeitalter so ganz neu und unerhört erscheint, kommt daher: seit der Wiederherstellung der Wissenschaften im neuen Europa und besonders, seitdem durch die Kirchenreformation dem Geiste auch die Prüfung der höchsten und religiösen Wahrheit freigegeben wurde, bildete sich allmählich eine Philosophie, die den Versuch machte,

ob nicht das ihr unverständliche Buch der Natur und der Erkenntnis einen Sinn bekommen möchte, wenn sie es verkehrt läse; wodurch nun freilich alles ohne Ausnahme aus seiner natürlichen Lage auf den Kopf gestellt wurde. Diese Philosophie bemächtigte sich, so wie alle geltende Philosophie es notwendig tut, aller Quellen des öffentlichen Unterrichts, der Katechismen und aller Schulbücher, der öffentlichen religiösen Vorträge, der gelesenen Schriften. Unser aller jugendliche Bildung fällt in diese Epoche. Es ist daher gar kein Wunder, wenn, nachdem die Unnatur uns zur Natur geworden, die Natur uns erscheint als Unnatur; und wenn, nachdem wir alle Dinge zuerst auf dem Kopfe stehend erblickt haben, wir glauben, die in ihre rechte Lage gerückten Dinge ständen verkehrt. Dies ist nun ein Irrtum, der mit der Zeit wohl wegfallen wird; denn wir, die wir den Tod aus dem Leben ableiten und den Körper aus dem Geiste, nicht aber umgekehrt, wie die Modernen, wir sind die eigentlichen Nachfolger der Alten, nur daß wir klar einsehen, was für sie dunkel blieb; die vorher erwähnte Philosophie aber ist eigentlich gar kein Fortschritt in der Zeit, sondern nur ein possenhaftes Zwischenspiel, als ein kleiner Anhang zur völligen Barbarei.

Endlich werden diejenigen, welche, sich selber überlassen, allenfalls noch die erwähnten beiden Hindernisse überwänden, durch mancherlei gehässige und boshafte Einreden von den Fanatikern der Verkehrtheit zurückgeschreckt. Zwar dürfte man sich wundern, wie die Verkehrtheit, nicht zufrieden, in sich selber und in ihrer eigenen Person verkehrt zu sein, auch noch einen fanatischen Eifer für die Aufrechterhaltung und Verbreitung der Verkehrtheit außerhalb ihrer Person hervorbringen könne. Doch läßt auch dies sich wohl erklären; und zwar verhält es sich damit also. Als diese in die Jahre der Selbstbesinnung und Selbstkenntnis gekommen waren und ihr Inneres durchforscht

hatten, und nichts in demselben gefunden als den Trieb des persönlich sinnlichen Wohlseins, auch nicht den mindesten Trieb hatten, noch etwas anderes in sich zu finden oder sich zu erwerben, haben sie um sich geblickt auf die andern Wesen ihrer Gattung und zu beobachten geglaubt, daß auch in diesen nichts Höheres anzutreffen sei, als derselbe Trieb des persönlichen, sinnlichen Wohlseins. Hierauf haben sie bei sich festgesetzt, daß darin das eigentliche Wesen der Menschheit bestehe, und haben dieses Wesen der Menschheit mit unablässigem Fleiße in sich zur möglichsten Kunstfertigkeit ausgebildet; wodurch sie in ihren Augen zu höchst vorzüglichen und ausgezeichneten Menschen werden mußten, indem sie ja in demjenigen, worin allein der Wert der Menschheit besteht, der Virtuosität sich bewußt sind. So haben sie ein Leben hindurch gedacht und gehandelt. Wenn sie nun aber in dem erwähnten Obersatze ihres Syllogismus sich geirrt hätten, und wenn in andern ihrer Gattung sich allerdings noch etwas anderes und, auf diesen Fall, ein unleugbar Höheres und Göttlicheres zeigte, denn der bloße Trieb des persönlich sinnlichen Wohlseins: so wären ja sie für ihre Person, die sich bisher für vorzügliche Menschen hielten, Subjekte niederer Art, und statt, daß sie sich bisher über alles achteten, müßten sie sich von nun an verachten und wegwerfen. Sie können nicht anders, als jene sie beschämende Überzeugung von einem Höheren im Menschen und alle Erscheinungen, die diese Überzeugung bestätigen wollen, wütend anzufeinden; sie müssen alles mögliche tun, um diese Erscheinungen von sich abzuhalten und sie zu unterdrücken; sie kämpfen für ihr Leben, für die feinste und innigste Wurzel ihres Lebens, für die Möglichkeit, sich selber zu ertragen. Aller Fanatismus und alle wütende Äußerung desselben ist, vom Anfange der Welt an bis auf diesen Tag, ausgegangen von dem Prinzip: wenn die Gegner recht hätten, so wäre ich ja ein armseliger Mensch.

Vermag dieser Fanatismus zu Feuer und Schwert zu gelangen, so greift er den verhaßten Feind an mit Feuer und Schwert; sind diese ihm unzugänglich, so bleibt ihm die Zunge, welche, wenn sie auch den Feind nicht tötet, doch sehr oft seine Tätigkeit und Wirksamkeit nach außen kräftig zu lähmen vermag. Eins der gebräuchlichsten und beliebtesten Kunststücke mit dieser Zunge ist dieses, daß sie der, nur ihnen verhaßten Sache einen allgemein verhaßten Namen beilegen, um dadurch sie zu verschreien und verdächtig zu machen. Der stehende Schatz dieser Kunstgriffe und dieser Benennungen ist unerschöpflich und wird immerfort bereichert, und es würde vergeblich sein, hierbei einige Vollständigkeit anzustreben. Nur einer der gewöhnlichsten verhaßten Benennungen will ich hier gedenken: der, daß man sagt, diese Lehre sei Mystizismus.

Bemerken Sie hierbei, zuvörderst in Absicht der Form jener Beschuldigung, daß, falls etwa ein Unbefangener darauf antworten würde: nun wohl, laßt uns annehmen, es sei Mystizismus, und der Mystizismus sei eine irrige und gefährliche Lehre, so mag er darum doch immer seine Sache vortragen, und wir wollen ihn anhören; ist er irrig und gefährlich, so wird das bei der Gelegenheit wohl an den Tag kommen: jene, der kategorischen Entscheidung gemäß, mit welcher sie dadurch uns abgewiesen zu haben glauben, darauf antworten müßten: da ist nichts mehr anzuhören; schon vorlängst, wohl seit anderthalb Menschenleben, ist der Mystizismus durch die einmütigen Beschlüsse aller unsrer Rezensionskonzilien als Ketzerei dekretiert und mit dem Banne belegt.

Sodann, um von der Form der Beschuldigung zu ihrem Inhalte zu kommen: was ist er denn nun selbst, dieser Mystizismus, dessen sie unsere Lehre beschuldigen? Zwar werden wir von ihnen nie eine bestimmte Antwort erhalten; denn so, wie sie nirgends einen klaren Begriff haben, sondern

nur auf weitschallende Worte sinnen, so mangelt es ihnen auch hier am Begriffe: wir werden uns selbst helfen müssen. Es gibt nämlich allerdings eine Ansicht des Geistigen und Heiligen, welche, so richtig sie auch in der Hauptsache, dennoch mit einem bösen Gebrechen behaftet ist, und dadurch verunreinigt und bösartig gemacht wird. Ich habe in meinen vorjährigen Vorträgen im Vorbeigehen diese Ansicht geschildert, und es wird vielleicht auch in den diesjährigen eine Stelle sich finden, wo ich darauf zurückkommen muß[9]). Diese, zum Teil sehr verkehrte Ansicht durch die Benennung des Mystizismus von der wahrhaft religiösen Ansicht zu unterscheiden, ist zweckmäßig; ich für meine Person pflege diese Unterscheidung, des erwähnten Namens mich bedienend, zu machen; von diesem Mystizismus ist meine Lehre sehr entfernt und demselben sehr abgeneigt[10]). So, sage ich, nehme ich die Sache. Was aber wollen die Fanatiker? — Die erwähnte Unterscheidung ist vor ihren Augen, sowie vor den Augen derjenigen Philosophie, der sie folgen, völlig verborgen; laut der erwähnten einmütigen Beschlüsse ihrer Rezensionen, ihrer Abhandlungen, ihrer belustigenden Werke, aller ihrer Äußerungen ohne Ausnahme, welche nachsehen kann, wer es vermag, und die übrigen mir indessen aufs Wort glauben können — laut dieser einmütigen Beschlüsse ist es stets und immer — die wahre Religion, die Erfassung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, die sie Mystizismus nennen, und welche in der Tat unter dieser Benennung ihr Bannstrahl trifft. Ihre Warnung auch vor dieser Lehre, als Mystizismus, heißt demnach mit einiger Umschreibung auch hier nichts anderes, als folgendes: dort wird man euch sagen von dem Dasein eines schlechthin in keinen äußern Sinn fallenden, sondern nur durch das reine Denken zu erfassenden Geistigen; ihr wäret verlorene Leute, wenn ihr euch dessen überreden ließet; denn es existiert durch-

aus nichts, als das, was man mit Händen greifet, und man hat um nichts anderes sich Sorge zu machen; alles andere sind bloße Abstraktionen von dem mit Händen zu Greifenden, die durchaus keinen Gehalt haben, und welche diese Schwärmer mit der greiflichen Realität verwechseln. Man wird euch sagen von der Realität der innern Selbständigkeit und der Schöpferkraft des Gedankens; ihr seid für das wirkliche Leben verdorben, wenn ihr das glaubt; denn es existiert nichts, denn zuvörderst der Bauch, und sodann das, was ihn trägt und ihm die Speise zuführt; und die aus ihm aufsteigenden Dünste sind es, welche jene Schwärmer Ideen nennen. Wir geben die ganze Beschuldigung zu und gestehen nicht ohne freudiges und erhebendes Gefühl, daß, in diesem Sinne des Worts, unsere Lehre allerdings Mystizismus ist. Mit jenen haben wir dadurch keinen neuen Streit bekommen, sondern befinden uns in dem uralten, nie aufzulösenden oder zu vermittelnden Streite, daß sie sagen, alle Religion — es sei denn etwa die oben erwähnte abergläubische Superstition — ist etwas höchst Verwerfliches und Verderbliches und muß mit der Wurzel ausgerottet werden von der Erde, und dabei bleibt es; wir aber sagen: die wahre Religion ist etwas höchst Beseligendes und dasjenige, was allein dem Menschen hienieden und in alle Ewigkeit Dasein, Wert und Würde gibt, und es muß aus allen Kräften gearbeitet werden, daß, wo möglich, diese Religion an alle Menschen gelange; dies sehen wir ein mit absoluter Evidenz, und es bleibt daher auch dabei.

Daß jene inzwischen es mehr lieben zu sagen: das ist Mystizismus, als, wie sie sollten, zu sagen: das ist Religion, hat neben noch andern, hieher nicht gehörenden Gründen besonders noch folgende Gründe. Sie wollen durch diese Benennung ganz unvermerkt die Furcht einflößen, daß durch diese Ansicht teils Intoleranz, Verfolgungssucht, Insubordi-

nation und bürgerliche Unruhen würden herbeigeführt werden, und daß, mit einem Worte, diese Denkart gefährlich sei für den Staat; teils aber, und vorzüglich, wollen sie die, welche auf dergleichen Betrachtungen, wie die gegenwärtigen, sich einlassen sollten, besorgt machen für die Fortdauer ihres gesunden Verstandes und ihnen zu verstehen geben, daß sie auf diesem Wege wohl dahin kommen könnten, Geister am hellen Tage zu sehen — welches ein besonders großes Unglück sein würde. Was das erste anbelangt, die Gefahr für den Staat, so vergreifen sie sich in der Benennung dessen, von welchem Gefahr zu befürchten sei, und sie rechnen ohne Zweifel sehr sicher darauf, daß niemand sich finden werde, der die Verwechselung aufdecke; denn niemals hat weder das, was sie Mystizismus nennen, die wahre Religion, noch auch das, was wir also nennen, verfolgt, Intoleranz gezeigt, bürgerliche Unruhen angerichtet. Durch die ganze Kirchen-, Ketzer- und Verfolgungsgeschichte hindurch stehen die Verfolgten jedesmal auf dem verhältnismäßig höhern und die Verfolger auf dem niedern Standpunkte; die letztern fechtend, so wie wir oben es angegeben, für ihr Leben. Nein! intolerant, verfolgungssüchtig, Unruhen erregend im Staate ist allein diejenige Gabe, welche sie selbst besitzen, der Fanatismus der Verkehrtheit; und wenn es sonst ratsam wäre, so möchte ich wünschen, daß die Gefesselten noch heute losgelassen würden, damit man sähe, was sie begönnen. Was das zweite betrifft, die Erhaltung des gesunden Verstandes, so hängt diese zunächst von der körperlichen Organisation ab, und gegen deren Einflüsse schützt notorisch selbst die allertiefste Plattheit und die allerniedrigste Gemeinheit des Geistes keinesweges; — daß man sich also nicht in die Arme dieser zu werfen braucht, um der gefürchteten Gefahr zu entgehen. So viel mir bekannt ist und, seitdem ich lebe, bekannt worden, sind sogar diejenigen,

welche in den Betrachtungen, von denen hier die Rede ist, leben und in ihnen ihr ununterbrochenes Tagewerk treiben, jenen Zerstreuungen keinesweges ausgesetzt, sehen keine Gespenster und sind an Leib und Seele so gesund als andere. Daß sie im Leben zuweilen nicht tun, was die meisten andern an ihrer Stelle getan haben würden, oder tun, was die meisten andern an derselben Stelle unterlassen haben würden, kommt keinesweges daher, weil es ihnen an Scharfsinn gefehlt hätte, die erste Handelnsmöglichkeit oder die Folgen der zweiten zu sehen, wie derjenige, der in ihrer Stelle das Gewußte sicher getan hätte, nicht umhin kann zu glauben, sondern — aus andern Gründen. — Mag es doch immer kränkliche geistige Naturen geben, welche, sobald sie über ihre Haushaltungsbücher oder, was sie sonst Reelles treiben, hinauskommen, sogleich in den Zustand der Irren geraten; bleiben diese bei ihren Haushaltungsbüchern! — nur wünschte ich nicht, daß von ihnen, die doch hoffentlich die kleinere Zahl und sicher die niedere Art sind, die allgemeine Regel entlehnt, noch, dieweil es Schwache und Kranke unter den Menschen gibt, das ganze Menschengeschlecht als schwach und krank behandelt würde. Daß man sich auch der Taubstummen und der Blindgebornen annimmt und einen Weg sich ausgesonnen hat, um an sie Unterricht zu bringen, ist alles Dankes wert — von den Taubstummen nämlich und den Blindgebornen. Wenn man aber diese Weise des Unterrichts zum allgemeinen Unterrichte, auch für die Gesundgebornen, machen wollte, weil neben ihnen doch immer auch Taubstumme und Blindgeborene vorhanden sein könnten, und man dann sicher wäre, für alle gesorgt zu haben; wenn der Hörende ohne alle Achtung für sein Gehör ebenso mühsam reden und die Worte auf den Lippen erkennen lernen sollte, als der Taubstumme, und der Sehende ohne alle Achtung für sein Sehen die Buchstaben durch Betastung lesen,

so würde dies gar wenig Dank verdienen von den Gesunden; ohnerachtet diese Einrichtung freilich sogleich getroffen werden würde, sobald die Einrichtung des öffentlichen Unterrichts von dem Gutachten der Taubstummen und Blindgeborenen abhängig gemacht würde.

Dies waren die vorläufigen Erinnerungen und Betrachtungen, welche ich Ihnen heute mitzuteilen für ratsam erachtete. Über acht Tage werde ich die Grundlage dieser Vorträge, welche zugleich die Grundlage der ganzen Erkenntnis enthält, Ihnen von einer neuen Seite und in einem neuen Lichte darzustellen suchen, wozu ich Sie ehrerbietig einlade.

Dritte Vorlesung

Ehrwürdige Versammlung,

Im ersten dieser Vorträge behaupteten wir, daß bei weitem nicht alles, was als lebendig erscheine, wirklich und in der Tat lebe; im zweiten haben wir gesagt, daß ein großer Teil der Menschen sein ganzes Leben hindurch gar nicht zum wahren und eigentlichen Denken komme, sondern beim Meinen stehen bleibe. Es könnte wohl sein, und ist auch aus andern Behauptungen, die wir bei dieser Gelegenheit gemacht haben, schon klar hervorgegangen, daß die beiden Benennungen: Denken und Leben — Nichtdenken und Totsein, wohl ganz dasselbe bedeuten dürften, indem schon früher das Element des Lebens in den Gedanken gesetzt worden, somit wohl das Nichtdenken die Quelle des Todes sein dürfte.

Es steht nur dieser Behauptung eine bedeutende Schwierigkeit entgegen, auf welche ich Sie aufmerksam machen muß, die folgende. Ist das Leben ein organisches, durch ein ohne Ausnahme gültiges Gesetz bestimmtes Ganzes*), so erscheint auf den ersten Blick es als unmöglich, daß irgendein zum Leben gehöriger Teil abwesend sein könne, wenn andere da sind, oder daß irgendein einzelner da sein könne, wenn nicht alle zum Leben gehörige Teile, und so das ganze Leben in seiner vollendeten organischen Einheit stattfinde. Indem wir diese Schwierigkeit lösen, werden wir Ihnen zugleich den Unterschied zwischen dem eigentlichen Denken und dem bloßen Meinen klar darlegen können, das schon in der vorigen Stunde angekündigte erste Geschäft, ehe wir, wie das gleichfalls unser Vorsatz auf die heutige Stunde ist, das eigentliche Denken selber an den Elementen aller Erkenntnis miteinander beginnen.

*) Original: Ganze.

Die dargelegte Schwierigkeit wird also gelöset. Allerdings erfolgt allenthalben, wo geistiges Leben ist, alles ohne Ausnahme, was zu diesem Leben gehört, ganz und ohne Abbruch nach dem Gesetze; aber alles dieses, mit absoluter, der mechanischen gleichender Notwendigkeit Erfolgende tritt gar nicht notwendig ein im Bewußtsein, und es ist zwar Leben des Gesetzes, keinesweges aber unser, das uns eigentümliche und angehörige Leben. Unser Leben ist nur dasjenige, was, aus jenem nach dem Gesetze zustande Gekommenen, von uns mit klarem Bewußtsein erfaßt und in diesem klaren Bewußtsein geliebt und genossen wird. Wo die Liebe ist, da ist das individuelle Leben, sagten wir einmal; die Liebe aber ist nur da, wo da ist das klare Bewußtsein.

Mit der Entwickelung dieses unseres, in diesen Vorträgen allein Leben zu benennenden Lebens, innerhalb des ganzen, nach dem Gesetze zustande gekommenen Lebens, geht es gerade also zu, wie mit dem physischen Tode. So wie dieser in seinem natürlichen Gange zuerst in den äußersten und vom Mittelsitze des Lebens entferntesten Gliedmaßen beginnt und von ihnen sich weiter nach dem Mittelpunkt verbreitet, bis er endlich das Herz trifft: ebenso beginnt das geistige, seiner sich bewußte, sich liebende und sich genießende Leben zuerst in den Extremitäten und entferntesten Außenwerken des Lebens, bis es, so Gott will, auch aufgeht in dem wahren Grundpunkte und Mittelsitze desselben. — Ein alter Philosoph behauptete, daß die Tiere aus der Erde gewachsen seien, so wie es im kleinen, setzte er hinzu, ~~noch bis~~ diesen Tag geschehe, indem man in jedem Frühlinge, besonders nach einem warmen Regen, z. B. Frösche beobachten könne, an denen einige Teile, etwa die Vorderfüße, schon recht gut sich entwickelt hätten, indes die übrigen Gliedmaßen noch ein roher und unentwickelter Erdklumpen seien[11]). Die Halbtiere dieses Philosophen, ohn-

erachtet sie übrigens kaum beweisen dürften, was sie beweisen sollen, liefern denn doch ein sehr treffendes Bild des geistigen Lebens der gewöhnlichen Menschen. Die äußern Gliedmaßen dieses Lebens sind an ihnen schon vollkommen ausgebildet, und es fließet schon warmes Blut in den Extremitäten; an der Stelle des Herzens aber und der übrigen edlen Lebensteile, — welche Stellen an sich und zufolge des Gesetzes freilich da sind und notwendig da sein müssen, indem außerdem auch die äußern Gliedmaßen nicht da sein könnten, — an diesen Stellen, sage ich, sind sie noch ein gefühlloser Erdklumpen und ein eisiger Fels.

Zuvörderst will ich Sie dessen an einem schlagenden Beispiele überführen, worüber ich mich zwar mit der höchsten Klarheit aussprechen werde, jedoch um der Neuheit der Bemerkung willen Ihre Aufmerksamkeit ganz besonders auffordere. — Wir sehen, hören, fühlen — äußere Gegenstände; zugleich mit diesem Sehen usw. denken wir auch diese Gegenstände und sind uns ihrer durch den innern Sinn bewußt, so wie wir, durch denselben innern Sinn, uns auch unsers Sehens, Hörens und Fühlens derselben bewußt werden. Hoffentlich wird auch keiner, der nur der allergewöhnlichsten Besinnung mächtig ist, behaupten wollen: er könne einen Gegenstand sehen, hören, fühlen, ohne zugleich auch desselben Gegenstandes und seines Sehens, Hörens oder Fühlens desselben Gegenstandes innerlich sich bewußt zu werden; er könne bewußtlos etwas Bestimmtes sehen usf. Dieses Zugleichsein — Zugleichsein sage ich, und diese Unabtrennlichkeit der äußern Sinneswahrnehmung und des innern Denkens voneinander, dieses, und nicht mehr, liegt in der faktischen Selbstbeobachtung, der Tatsache des Bewußtseins; keinesweges aber — ich bitte dies wohl zu fassen — keinesweges liegt in dieser Tatsache ein Verhältnis der beiden genannten

Ingredienzien — des äußern Sinnes und des innern Denkens — ein Verhältnis der zweie zueinander, etwa wie Ursache und Bewirktes, oder wie Wesentliches und Zufälliges. Würde nun etwa doch ein solches Verhältnis der zweie angenommen, so geschähe dieses nicht zufolge der faktischen Selbstbeobachtung, und es läge nicht in der Tatsache; welches das erste ist, das ich Sie zu begreifen und zu behalten bitte.

Sollte nun zweitens, aus irgendeinem andern Grunde, als dem der faktischen Selbstbeobachtung, welchen möglichen Grund wir an seinen Ort gestellt sein lassen, — sollte, sage ich, aus einem solchen Grunde denn doch ein solches Verhältnis zwischen den beiden Ingredienzien gesetzt und angenommen werden, so scheint es auf den ersten Anblick, daß beide, als immer zugleich und unabtrennlich voneinander vorhanden, in den gleichen Rang gestellt werden müßten, und so das innere Denken ebensowohl der Grund und das Wesentliche zu der äußern Sinneswahrnehmung, als dem Begründeten und Zufälligen, sein könnte, als umgekehrt; auf welche Weise ein unauflöslicher Zweifel zwischen den beiden Annahmen entstehen müßte, der es nie zu einem Endurteile über jenes Verhältnis kommen ließe. So, sage ich, auf den ersten Anblick; falls aber etwa jemand tiefer blickte, so würde dieser — da ja das innere Bewußtsein den äußern Sinn zugleich mit umfaßt, indem wir ja auch des Sehens, Hörens, Fühlens selber uns bewußt werden, wir aber keinesweges auch umgekehrt das Bewußtsein sehen, hören oder fühlen, und so, schon in der unmittelbaren Tatsache, das Bewußtsein einen höhern Platz einnimmt: es würde dieser, sage ich, weit natürlicher finden, das innere Bewußtsein zur Hauptsache, den äußern Sinn aber zur Nebensache zu machen und den letztern aus dem erstern zu erklären, durch das erstere zu kontrollieren und zu bewähren, nicht aber umgekehrt. —

Wie nun verfährt hiebei die gemeine Denkart? Ihr ist ohne weiteres der äußere Sinn überall das erste und der unmittelbare Probierstein der Wahrheit; was gesehen, gehört, gefühlt wird, das — ist: darum, weil es gesehen, gehört, gefühlt wird usw. Das Denken und das innere Bewußtsein der Gegenstände kommt hinten nach, als eine leere Zugabe, die man kaum bemerkt und die man ebenso gern entbehrte, wenn sie sich nicht aufdränge; und überall wird nicht — gesehen oder gehört, weil gedacht wird, sondern — es wird gedacht, weil gesehen oder gehört wird, und unter der Regentschaft dieses Sehens und dieses Hörens. Die letzthin erwähnte, verkehrte und abgeschmackte moderne Philosophie, als der eigentliche Mund und die Stimme der Gemeinheit, tritt hinzu, öffnet ihren Mund und spricht, ohne zu erröten: der äußere Sinn allein ist die Quelle der Realität, und alle unsere Erkenntnis gründet sich allein auf die Erfahrung, als ob dies ein Axiom wäre, gegen welches etwas vorzubringen wohl keiner sich unterstehen werde. Wie ist es denn nun dieser gemeinen Denkart und ihrem Vormunde so leicht geworden, über die oben erwähnten Zweifelgründe und positiven Anleitungen zur Annahme des entgegengesetzten Verhältnisses sich hinwegzusetzen, als ob sie gar nicht vorhanden wären? Warum blieb ihr denn die, schon auf den ersten Anblick und noch ohne alle tiefere Forschung als weit natürlicher und wahrscheinlicher sich empfehlende entgegengesetzte Ansicht, daß die gesamten äußern Sinne mit allen ihren Objekten nur — im allgemeinen Denken begründet seien; und daß eine sinnliche Wahrnehmung überhaupt nur im Denken und als ein Gedachtes, als eine Bestimmung des allgemeinen Bewußtseins, keineswegs aber von dem Bewußtsein getrennt und an sich möglich sei — ich meine die Ansicht, daß es überhaupt nicht wahr sei, daß wir sehen, hören, fühlen schlechtweg, sondern daß wir uns

nur — bewußt sind unseres Sehens, Hörens, Fühlens, — warum blieb diese Ansicht, welcher z. B. wir zugetan sind und sie als die einzig richtige mit absoluter Evidenz begreifen und das Gegenteil als eine offenbare Ungereimtheit einsehen, warum blieb diese der gemeinen Denkart, sogar ihrer Möglichkeit nach, verborgen? Es läßt sich leicht erklären: das Urteil dieser Denkart ist der notwendige Ausdruck ihres wirklichen Lebensgrades. Im äußern Sinne, als der letzten Extremität des beginnenden geistigen Lebens, sitzt ihnen vor der Hand noch das Leben; im äußern Sinne sind sie mit ihrer lebendigsten Existenz zugegen, fühlen sich in ihm, lieben und genießen sich in ihm; und so fällt denn notwendig auch ihr Glaube dahin, wo ihr Herz ist; im Denken dagegen schießet bei ihnen das Leben erst an, nicht als lebendiges Fleisch und Blut, sondern als eine breiartige Masse; und darum erscheint ihnen das Denken als ein fremdartiger, weder zu ihnen noch zur Sache gehöriger Dunst. Wird es einmal mit ihnen dahin kommen, daß sie im Denken bei weitem kräftiger zugegen sein und weit lebendiger sich fühlen und genießen werden, als im Sehen und Hören, so wird auch ihr Urteil anders ausfallen.

So herabgewürdigt und unwert ist der gemeinen Ansicht das Denken, sogar in seiner niedrigsten Äußerung, weil diese gemeine Ansicht in das Denken noch nicht den Sitz seines*) Lebens verlegt, noch seine**) geistigen Fühlhörner bis dahin ausgestreckt hat. Das Denken in seiner niedrigsten Äußerung, sagte ich; denn das, und nichts weiter, ist dieses Denken der äußern Gegenstände, welches ein — Gegenbild und einen Mitbewerber um Wahrheit an einer äußern Sinneswahrnehmung hat. Das eigentliche, höhere Denken ist dasjenige, welches, ohne alle Beihilfe des äußern Sinnes und ohne alle Beziehung

*) ihres?
**) ihre?

auf diesen Sinn, sein — rein geistiges Objekt schlechthin aus sich selber sich erschafft. Im gewöhnlichen Leben kommt diese Art des Denkens vor, wenn z. B. gefragt wird nach der Weise der Entstehung der Welt oder des Menschengeschlechts, oder nach den innern Gesetzen der Natur; wo im ersten Falle klar ist, daß bei Schöpfung der Welt und vor dem Beginnen des Menschengeschlechts kein Beobachter zugegen gewesen, dessen Erfahrung ausgesprochen werden solle, im zweiten Falle durchaus nach keiner Erscheinung, sondern nach demjenigen, worin alle einzelne Erscheinungen übereinkommen, gefragt wird, und keine in die Augen gefallene Begebenheit, sondern eine Denknotwendigkeit herbeigeliefert werden soll, welche denn doch sei, und also sei, und nicht anders sein könne: was ein lediglich aus dem Denken selber hervorgehendes Objekt gibt, welchen ersten Punkt ich wohl zu fassen und einzusehen bitte.

In Sachen dieses höhern Denkens verfährt nun die gemeine Denkart also: sie läßt sich aussinnen durch andere, oder sinnet auch wohl, wo sie mehr Kraft hat, sich selber aus durch das freie und gesetzlose Denken, welches man Phantasie nennt, eine von mehreren Möglichkeiten, wie es zu dem in Frage gestellten Wirklichen gekommen sein könne (eine Hypothese machen nennt es die Schule), fragt darauf an bei ihrer Neigung, Furcht, Hoffnung, oder von welcher Leidenschaft sie eben regiert wird, und falls diese zustimmt, wird jene Erdichtung festgesetzt als bleibende und unveränderliche Wahrheit. Eine von den mehreren Möglichkeiten ersinnt sie sich, sagte ich; dies ist der Hauptcharakter des beschriebenen Verfahrens; aber dieser Ausdruck muß richtig verstanden werden. An sich nämlich ist es gar nicht wahr, daß irgend etwas auf mehrere Weisen möglich sei, sondern alles, was da ist, ist nur auf eine einzige, in sich selbst vollkommen bestimmte Weise möglich, wirklich und notwendig zugleich; und schon

darin liegt der Grundfehler dieses Verfahrens, daß es mehrere Möglichkeiten annimmt, von denen es nun noch dazu, einseitig und parteiisch, nur eine faßt, und diese durch nichts zu bewahrheiten vermag, als durch seine Neigung. Dieses Verfahren ist es, was wir Meinen nennen, im Gegensatze mit dem wirklichen Denken. Dies eigentliche und von uns also genannte Meinen hat, ebenso wie das Denken, die Region jenseit aller sinnlichen Erfahrung zum Gebiete; diese Region besetzt es nun mit den Ausgeburten fremder oder auch der eignen Phantasie, denen allein die Neigung Dauer und Selbständigkeit gibt; und dieses alles begegnet ihm also bloß und lediglich deswegen, weil der Sitz seines geistigen Lebens noch nicht höher als in die Extremität der blinden Zuneigung oder Abneigung fällt.

Anders verfährt das wirkliche Denken in der Ausfüllung jener übersinnlichen Region. Dieses — sinnt sich nicht aus, sondern ihm kommt von selber, nicht das Neben und Unter andern, sondern das Allein-Mögliche, -Wirkliche und -Notwendige; und dieses bestätigt sich nicht etwa durch einen außer ihm liegenden Beweis, sondern es führt seine Bestätigung unmittelbar in sich selber und leuchtet, sowie es nur gedacht wird, diesem Denken selber ein als das Einzig-Mögliche, schlechthin und absolut Wahre, mit unerschütterlicher, schlechthin alle Möglichkeit des Zweifels vernichtender Gewißheit und Evidenz die Seele ergreifend. Da, wie gesagt, diese Gewißheit den lebendigen Akt des Denkens unmittelbar in seiner Lebendigkeit und auf der Tat ergreift und allein an diesen sich hält, so folgt, daß jeder, der der Gewißheit teilhaftig werden wolle, eben selber und in eigner Person das Gewisse denken müsse und keinen andern das Geschäft für sich könne verrichten lassen. Nur diese Vorerinnerung wollte ich noch machen, indem ich nun zu der gemeinschaftlichen

Vollziehung des eigentlichen Denkens an den höchsten Elementen der Erkenntnis fortschreite.

Die allererste Aufgabe dieses Denkens ist die: das Sein scharf zu denken; und ich leite zu diesem Denken Sie also. — Ich sage: das eigentliche und wahre Sein wird nicht, entsteht nicht, geht nicht hervor aus dem Nichtsein. Denn allem, was da wird, sind Sie genötigt, ein Seiendes vorauszusetzen, durch dessen Kraft jenes erste werde. Wollten Sie nun etwa dieses zweite Seiende wiederum in einer frühern Zeit geworden sein lassen, so müssen Sie auch ihm ein drittes Seiendes voraussetzen, durch dessen Kraft es geworden, und falls Sie auch dieses dritte entstehen lassen wollten, diesem ein viertes voraussetzen, und so in das Unendliche fort. Immer müssen Sie zuletzt auf ein Sein kommen, das da nicht geworden ist und das eben darum keines andern für sein Sein bedarf, sondern das da schlechthin durch sich selbst, von sich und aus sich selbst ist. In diesem Sein, zu welchem Sie doch einmal von allem Werdenden sich erheben müssen, sollen Sie nun meiner Anforderung zufolge gleich von vornherein sich festsetzen; und so wird Ihnen denn, falls Sie nur die aufgegebenen Gedanken mit mir vollzogen haben, einleuchten, daß Sie das wahrhaftige Sein denken können nur als ein Sein von sich selbst, aus sich selbst, durch sich selbst.

Zweitens setze ich hinzu: auch innerhalb dieses Seins kann nichts Neues werden, nichts anders sich gestalten, noch wandeln und wechseln; sondern wie es ist, ist es von aller Ewigkeit her und bleibt es unveränderlich in alle Ewigkeit. Denn, da es durch sich selbst ist, so ist es ganz, ungeteilt und ohne Abbruch alles, was es durch sich sein kann und sein muß. Sollte es in der Zeit etwas Neues werden, so müßte es entweder vorher durch ein Sein außer ihm verhindert worden sein, dies zu werden; oder auch, es müßte durch die Kraft

dieses Seins außer ihm, welche erst jetzt anfinge, auf dasselbe einzuwirken, dieses Neue werden: welche beiden Annahmen der absoluten Unabhängigkeit und Selbständigkeit desselben geradezu widersprechen. Und so wird Ihnen denn, falls Sie nur die aufgegebenen Gedanken selbst vollzogen haben, einleuchten, daß das Sein schlechthin nur als eins, nicht als mehrere, und daß es nur als eine in sich selbst geschlossene und vollendete und absolut unveränderliche Einerleiheit zu denken sei.

Durch ein solches Denken — welches unser drittes wäre — kommen Sie bloß zu einem in sich selber verschlossenen, verborgenen und aufgegangenen Sein; Sie kommen aber noch keinesweges zu einem Dasein, ich sage Dasein, zu einer Äußerung und Offenbarung dieses Seins. Ich wünschte sehr, daß Sie das Gesagte gleich auf der Stelle faßten; und Sie werden es ohne Zweifel, wenn Sie nur den zuerst konstruierten Gedanken des Seins recht scharf gedacht haben, und jetzo sich bewußt werden, was in diesem Gedanken liegt und was nicht in ihm liegt. Die natürliche Täuschung, welche Ihnen die begehrte Einsicht verdunkeln könnte, werde ich sehr bald tiefer unten aufdecken.

Um dies weiter auseinanderzusetzen: Sie vernehmen, daß ich Sein, inneres und in sich verborgenes, vom Dasein unterscheide und diese zwei als völlig entgegengesetzte und gar nicht unmittelbar verknüpfte Gedanken aufstelle. Diese Unterscheidung ist von der höchsten Wichtigkeit; und nur durch sie kommt Klarheit und Sicherheit in die höchsten Elemente der Erkenntnis[12]). Was nun insbesondere das Dasein sei, wird am besten durch die wirkliche Anschauung dieses Daseins sich deutlich machen lassen. Ich nämlich sage: unmittelbar und in der Wurzel ist — Dasein des Seins das — Bewußtsein oder die Vorstellung des Seins, wie Sie an dem Worte: Ist,

dasselbe von irgendeinem Objekte, z. B. dieser Wand, gebraucht, sich auf der Stelle klar machen können. Denn was ist denn nun dieses Ist selber in dem Satze: die Wand ist? Offenbar ist es nicht die Wand selber und einerlei mit ihr; auch gibt es sich dafür gar nicht aus, sondern es scheidet durch die dritte Person diese Wand als ein unabhängig von ihm Seiendes aus von sich; es gibt sich also nur für ein äußeres Merkzeichen des selbständigen Seins, für ein Bild davon, oder, wie wir das oben aussprachen, und wie es am bestimmtesten auszusprechen ist, als das unmittelbare, äußere Dasein der Wand und als ihr Sein außerhalb ihres Seins. (Daß das ganze Experiment der schärfsten Abstraktion und der lebendigsten innern Anschauung bedürfe, wird zugestanden; sowie, als die Probe, hinzugefügt wird, daß keiner die Aufgabe vollzogen hat, dem nicht besonders der letzte Ausdruck als vollkommen exakt einleuchtet.)

Zwar pflegt sogar dies von der gemeinen Denkart nicht bemerkt zu werden; und es kann wohl sein, daß ich an dem Gesagten vielen etwas ganz Neues und Unerhörtes gesagt habe. Der Grund davon ist der, daß ihre Liebe und ihr Herz ohne Verzug nur sogleich zum Objekte eilt und nur für dieses sich interessiert, in dasselbe sich wirft und nicht Zeit hat, bei dem Ist betrachtend zu verweilen, und so dasselbe gänzlich verliert. Daher kommt es, daß wir gewöhnlich, das Dasein überspringend, in das Sein selber gekommen zu sein glauben, indes wir doch immer und ewig nur in dem Vorhofe, in dem Dasein verharren; und gerade diese gewöhnliche Täuschung konnte den Ihnen oben angemuteten Satz fürs erste verdunkeln. Hier liegt nun alles daran, daß wir dieses einmal einsehen und es uns von nun an merken für das Leben.

Das Bewußtsein des Seins, das Ist zu dem Sein, ist unmittelbar das Dasein, sagten wir, vorläufig den Anschein

übriglassend, als ob das Bewußtsein etwa nur eine — neben und unter andern mögliche Form und Art und Weise des Daseins wäre und als ob es auch noch mehrere, vielleicht unendliche Formen und Weisen des Daseins geben könne. Dieser Anschein darf nicht übrigbleiben; zuvörderst, so gewiß wir hier nicht — meinen, sondern wahrhaft denken wollen; sodann aber würde, auch in Absicht der Folgen, neben dieser übriggelassenen Möglichkeit nimmermehr unsere Vereinigung mit dem Absoluten, als die einzige Quelle der Seligkeit, bestehen können; sondern es würde vielmehr daraus eine unermeßliche Kluft zwischen ihm und uns, als die wahre Quelle aller Unseligkeit, fließen und hervorgehen.

Wir haben sonach, welches unser viertes wäre, im Denken darzutun, daß das Bewußtsein des Seins die einzig mögliche Form und Weise des Daseins des Seins, somit selber ganz unmittelbar, schlechthin und absolut dieses Dasein des Seins sei. Wir leiten Sie zu dieser Einsicht auf folgende Weise. Das Sein — als Sein, und bleibend Sein, keinesweges aber etwa aufgebend seinen absoluten Charakter und mit dem Dasein sich vermengend und vermischend, soll da sein. Es muß darum von dem Dasein unterschieden und demselben entgegengesetzt werden; und zwar, da außer dem absoluten Sein schlechthin nichts anderes ist, als sein Dasein, diese Unterscheidung und diese Entgegensetzung muß in dem Dasein selber vorkommen; welches, deutlicher ausgesprochen, folgendes heißen wird: das Dasein muß sich selber als bloßes Dasein fassen, erkennen und bilden und muß sich selber gegenüber ein absolutes Sein setzen und bilden, dessen bloßes Dasein eben es selbst sei; es muß durch sein Sein, einem andern absoluten Dasein gegenüber, sich vernichten, was eben den Charakter des bloßen Bildes, der Vorstellung oder des Bewußtseins des Seins gibt: wie Sie dieses alles

gerade also schon in der obigen Erörterung des Ist gefunden haben. Und so leuchtet es denn, falls wir nun die aufgegebenen Gedanken vollzogen haben, ein, daß das Dasein des Seins notwendig ein — Selbstbewußtsein seiner (des Daseins) selbst als bloßen Bildes von dem absolut in sich selber seienden Sein sein müsse und gar nichts anderes sein könne[13]).

Daß es nun also sei und das Wissen und Bewußtsein das absolute Dasein, oder wenn Sie jetzt lieber wollen, die Äußerung und Offenbarung des Seins sei in seiner einzig möglichen Form, kann das Wissen sehr wohl begreifen und einsehen, sowie der Voraussetzung nach wir alle es soeben eingesehen haben. Keinesweges aber — welches unser fünftes wäre — kann dieses Wissen in ihm selber begreifen und einsehen, wie es selber — entstehe und wie aus dem innern und in sich selber verborgnen Sein ein Dasein, eine Äußerung und Offenbarung desselben folgen möge, wie wir denn auch oben beim Anknüpfen unsers dritten Punktes ausdrücklich eingesehen, daß eine solche notwendige Folge für uns nicht vorhanden sei. Dies kommt daher, weil, wie schon oben gezeigt, das Dasein gar nicht sein kann, ohne sich zu finden, zu fassen und vorauszusetzen, da ja das Sichfassen unabtrennlich ist von seinem Wesen; und so ist ihm denn durch die Absolutheit seines Daseins und durch die Gebundenheit an dieses sein Dasein alle Möglichkeit, über dasselbe hinauszugehen und jenseit desselben sich noch zu begreifen und abzuleiten, abgeschnitten. Es ist, für sich und in sich, und damit gut; allenthalben, wo es ist, findet es sich schon vor und findet sich vor auf eine gewisse Weise bestimmt, die es nehmen muß, so wie sie sich ihm gibt, keinesweges aber erklären kann, wie und wodurch sie also geworden. Diese unabänderlich bestimmte

und lediglich durch unmittelbare Auffassung und Wahrnehmung zu ergreifende Weise dazusein des Wissens ist das innere und wahrhaft reale Leben an ihm.

Ohnerachtet nun dieses wahrhaft reale Leben des Wissens sich, in Absicht seiner besondern Bestimmtheit, im Wissen nicht erklären läßt, so läßt es sich denn doch in diesem Wissen im allgemeinen deuten; und es läßt sich verstehen und mit absoluter Evidenz einsehen, was es seinem innern und wahren Wesen nach sei; welches unser sechstes wäre. Ich leite Sie zu dieser Einsicht also: was wir oben als unsern vierten Punkt folgerten, daß das Dasein notwendig ein Bewußtsein sei, und alles andere, was damit zusammenhing, folgte aus dem bloßen Dasein als solchem und seinem Begriffe. Nun ist dieses Dasein selber auf sich ruhend und stehend, vor allem seinem Begriffe von sich selbst, und unauflöslich diesem seinem Begriffe von sich selbst; wie wir soeben bewiesen und dieses sein Sein sein reales, lediglich unmittelbar wahrzunehmendes Leben genannt haben. Woher hat es nun dieses, von allem seinem, aus seinem Begriffe von sich selbst folgenden Sein völlig unabhängiges, demselben vielmehr vorhergehendes und es selbst erst möglich machendes Sein? Wir haben es gesagt: es ist dieses das lebendige und kräftige Dasein des Absoluten selber, welches ja allein zu sein und da zu sein vermag und außer welchem nichts ist, noch wahrhaftig da ist. Nun kann das Absolute, so wie es nur durch sich selbst sein kann, auch nur durch sich selber da sein; und da es selbst, und kein Fremdes an seiner Stelle, da sein soll, indem ja auch kein Fremdes außer ihm zu sein und da zu sein vermag, — es ist da, schlechthin so, wie es in ihm selber ist, und ganz, ungeteilt und ohne Rückhalt und ohne Veränderlichkeit und Wandel, als absolute Einerleiheit, so wie es also auch innerlich ist. Das reale Leben des Wissens ist da-

her in seiner Wurzel das innere Sein und Wesen des Absoluten selber und nichts anderes; und es ist zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig ineinander auf[14]).

Und so wären wir denn schon heute bei einem Punkte angekommen, der unsere bisherigen Behauptungen deutlicher macht und Licht verbreitet über unsern künftigen Weg. — Daß irgendein lebendig Daseiendes — aber alles Daseiende ist, wie wir gesehen haben, notwendig Leben und Bewußtsein, und das Tote und Bewußtlose ist nicht einmal da — daß ein lebendig Daseiendes gänzlich von Gott sich trenne, dagegen ist gesorgt, und es ist dieses schlechthin unmöglich; denn nur durch das Dasein Gottes in ihm wird es im Dasein gehalten, und so Gott aus ihm zu verschwinden vermöchte, würde es selbst aus dem Dasein schwinden. Nur wird dieses göttliche Dasein auf den niedern Stufen des geistigen Lebens bloß hinter trüben Hüllen und in verworrenen Schattenbildern gesehen, welche aus dem geistigen Sinnenorgan, mit dem man sich und das Sein anblickt, abstammen; klar aber und unverhüllt, ausdrücklich als göttliches Leben und Dasein es erblicken und mit Liebe und Genuß in dieses also begriffene Leben sich eintauchen, ist das wahrhaftige und das unaussprechlich selige Leben.

Immer ist es, sagten wir, das Dasein des absoluten und göttlichen Seins, das da ist in allem Leben; unter welchem allem Leben wir hier das, zu Anfange dieser Stunden genannte, allgemeine Leben nach dem Gesetze verstehen, welches insofern gar nicht anders sein kann, als so, wie es eben ist. Nur geht auf den niedern Stufen des geistigen Lebens der Menschen jenes göttliche Sein nicht als solches dem Bewußtsein auf; in dem eigentlichen Grundpunkte aber des geistigen

Lebens geht jenes göttliche Sein ausdrücklich als solches dem Bewußtsein auf, so wie es, der Voraussetzung nach, soeben uns aufgegangen ist. Aber, es geht als solches dem Bewußtsein auf, kann nichts anderes heißen, als: es tritt ein in die eben als notwendig abgeleitete Form des Daseins und Bewußtseins, in einem Bilde und einer Abschilderung oder einem Begriffe, der sich ausdrücklich nur als Begriff, keineswegs aber als die Sache selbst gibt[15]). Unmittelbar mit seinem realen Sein und bildlos ist es von jeher eingetreten im wirklichen Leben des Menschen, nur unerkannt, und fährt auch nach erlangter Erkenntnis ebenso fort in ihm einzutreten, nur daß es noch überdies auch im Bilde anerkannt wird. Jene bildliche Form aber ist das innere Wesen des Denkens; und insbesondere trägt das hier betrachtete Denken an seinem Beruhen auf sich selber und seinem sich selber Bewähren (was wir die innere Evidenz desselben nannten) den Charakter der Absolutheit, und erprobt sich dadurch als reines, eigentliches und absolutes Denken. Und so ist denn von allen Seiten erwiesen, daß nur im reinen Denken unsere Vereinigung mit Gott erkannt werden könne.

Schon ist erinnert, aber es muß noch ausdrücklich eingeschärft und Ihrer Beachtung empfohlen werden, daß, ebenso wie das Sein nur ein einiges ist und nicht mehrere, und wie es, unwandelbar und unveränderlich, mit einem Male ganz ist und so ein inneres absolutes Einerlei, daß ebenso auch das Dasein oder das Bewußtsein, da es ja ist nur durch das Sein und nur dessen Dasein ist, ein absolut ewiges, unwandelbares und unveränderliches Eins und Einerlei sei. So ist es mit absoluter Notwendigkeit an sich; und so bleibt es — im reinen Denken. Es ist durchaus nichts im Dasein, außer dem unmittelbaren und lebendigen Denken — Denken sage ich, keineswegs aber etwa Denkendes, als ein toter Stoff,

welchem das Denken inhäriere, mit welchem Nichtgedanken freilich der Nichtdenker sogleich bei der Hand ist; ferner, das reale Leben dieses Denkens, das im Grunde das göttliche Leben ist: welche beide, jenes Denken und dieses reale Leben, zu einer innern organischen Einheit zusammenschmelzen, so wie sie auch äußerlich eine Einheit, eine ewige Einfachheit und unveränderliche Einerleiheit sind. Nun entsteht jedoch, der letztern äußern Einheit zuwider, der Anschein einer Mannigfaltigkeit im Denken, teils vermöge verschiedener denkender Subjekte, die es geben soll, teils wegen der so gar unendlichen Reihe von Objekten, über welche das Denken jener Subjekte in alle Ewigkeit fortlaufen soll. Dieser Schein entsteht eben also auch dem reinen Denken und dem in ihm seligen Leben, und es vermag dieses das Vorhandensein dieses Scheins nicht aufzuheben; keineswegs aber glaubt dieses Denken dem Scheine, noch liebt es ihn, noch versucht es, sich selbst in ihm zu genießen. Dagegen das niedere Leben auf allen niedern Stufen irgendeinem Scheine aus dem Mannigfaltigen und in dem Mannigfaltigen glaubt, über diesem Mannigfaltigen sich zerstreut und versplittert und in ihm Ruhe und Selbstgenuß sucht, welchen es doch auf diesem Wege nie finden wird. — Diese Bemerkung möge fürs erste die Schilderung, die ich in der ersten Vorlesung vom wahrhaftigen Leben und von dem nur scheinbaren Leben machte, erläutern. Im Äußerlichen sind diese beiden entgegengesetzten Weisen des Lebens einander so ziemlich gleich; beide laufen ab über dieselben gemeinschaftlichen Gegenstände, die von beiden auf die gleiche Weise wahrgenommen werden; innerlich aber sind beide gar sehr verschieden. Das wahre Leben nämlich glaubt gar nicht an die Realität dieses Mannigfaltigen und Wandelbaren, sondern es glaubt ganz allein an ihre unwandelbare und ewige Grundlage im göttlichen Wesen, mit allem seinem

Denken, seiner Liebe, seinem Gehorsame, seinem Selbstgenusse unveränderlich verschmolzen und aufgegangen in dieser Grundlage; dagegen das scheinbare Leben gar keine Einheit kennt oder fasset, sondern das Mannigfaltige und Vergängliche selbst für das wahre Sein hält und es als solches sich gefallen läßt. Fürs zweite stellt dieselbe Bemerkung die Aufgabe an uns, den eigentlichen Grund, warum das, was nach uns an sich schlechthin Eins ist und in dem wahrhaften Leben und Denken Eins bleibt, in der Erscheinung, deren faktische Unaustilgbarkeit wir doch gleichfalls zugestehen, in ein Mannigfaltiges und Veränderliches sich verwandle; den eigentlichen Grund dieser Verwandlung, sage ich, wenigstens genau anzugeben und deutlich zu vermelden, falls etwa die klare Demonstration dieses Grundes der populären Darstellung unzugänglich sein sollte. Die Aufstellung dieses Grundes nun der Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit soll nebst der weitern Anwendung des heute Gesagten den Inhalt unsers künftigen Vortrages ausmachen, zu welchem ich Sie hierdurch ehrerbietigst einlade.

Vierte Vorlesung

Ehrwürdige Versammlung,

Lassen Sie uns unsere heutige Betrachtung beginnen mit einem Überblicke unserer eigentlichen Absicht sowohl, als des bisher für diese Absicht Geleisteten.

Meine Meinung ist: der Mensch sei nicht zum Elende bestimmt, sondern es könne Friede, Ruhe und Seligkeit ihm zuteil werden, schon hienieden, überall und immer, wenn er nur selbst es wolle; doch könne diese Seligkeit durch keine äußere Macht, noch durch eine Wundertat dieser äußern Macht ihm angefügt werden, sondern er müsse sie selber mit seinen eigenen Händen in Empfang nehmen. Der Grund alles Elendes unter den Menschen sei ihre Zerstreutheit in dem Mannigfaltigen und Wandelbaren; die einzige und absolute Bedingung des seligen Lebens sei die Erfassung des Einen und Ewigen mit inniger Liebe und Genusse, wiewohl dieses Eine freilich nur im Bilde erfaßt, keinesweges aber wir selber in der Wirklichkeit zu dem Einen werden, noch in dasselbe uns verwandeln können.

Diesen soeben ausgesprochenen Satz selbst nun wollte ich fürs erste an Ihre klare Einsicht bringen und Sie von der Wahrheit desselben überzeugen. — Wir beabsichtigen hier Belehrung und Erleuchtung, welche allein auch dauernden Wert hat, keinesweges eine flüchtige Rührung und Erweckung der Phantasie, welche größtenteils spurlos vergeht. Zu Erzeugung dieser beabsichtigten klaren Erkenntnis gehören nun folgende Stücke: zuerst, daß man das Sein begreife als schlechthin von und durch sich selber seiend, als Eins und als in sich unwandelbar und unveränderlich. Diese Erkenntnis des Seins ist nun keinesweges ein ausschließendes Eigentum

der Schule, sondern jedweder Christ, der nur in seiner Kindheit eines gründlichen Religionsunterrichts genossen, hat schon damals, bei der Erklärung des göttlichen Wesens, unsern Begriff vom Sein erhalten. Zweitens gehörte zu dieser Einsicht die Erkenntnis, daß wir, die verständigen Wesen, in Rücksicht dessen, was wir an uns selbst sind, keinesweges jenes absolute Sein sind, aber denn doch in der innersten Wurzel unsers Daseins mit ihm zusammenhingen, indem wir außerdem gar nicht vermöchten, da zu sein. Diese letztere Erkenntnis kann nun, besonders in Rücksicht des „Wie" dieses unsers Zusammenhanges mit der Gottheit, mehr oder minder klar sein. Wir haben dieselbe in der höchsten Klarheit, in welcher sie unsers Erachtens populär gemacht werden kann, also hingestellt: es ist, außer Gott, gar nichts wahrhaftig und in der eigentlichen Bedeutung des Wortes da, denn — das Wissen; und dieses Wissen ist das göttliche Dasein selber, schlechthin und unmittelbar, und inwiefern wir das Wissen sind, sind wir selber in unserer tiefsten Wurzel das göttliche Dasein. Alles andere, was noch als Dasein uns erscheint: — die Dinge, die Körper, die Seelen, wir selber, inwiefern wir uns ein selbständiges und unabhängiges Sein zuschreiben, — ist gar nicht wahrhaftig und an sich da, sondern es ist nur da im Bewußtsein und Denken, als Bewußtes und Gedachtes und durchaus auf keine andere Weise. Dies, sage ich, ist der klarste Ausdruck, in welchem meines Erachtens jene Erkenntnis populär an die Menschen gebracht werden kann. Falls nun aber etwa jemand selbst dies nicht begreifen könnte, ja, falls er etwa über das „Wie" jenes Zusammenhanges gar nichts zu denken oder zu begreifen vermöchte, so würde ihn dies noch gar nicht vom seligen Leben ausschließen oder daran ihm Abbruch tun. Dagegen aber gehört, meiner absoluten Überzeugung nach, zum seligen Leben notwendig folgendes:

1. daß man überhaupt stehende Grundsätze und Annahmen über Gott und unser Verhältnis zu ihm habe, die nicht bloß als ein auswendig Gelerntes, ohne unsere Teilnahme, im Gedächtnisse schweben, sondern die da für uns selber wahr und in uns selber lebendig und tätig sind. Denn darin eben besteht die Religion; und wer nicht solche Grundsätze auf eine solche Weise hat, der hat eben keine Religion, und eben darum auch kein Sein, noch Dasein, noch wahrhaftiges Selbst in sich, sondern er fließet nur ab, wie ein Schatten, am Mannigfaltigen und Vergänglichen. 2. gehöret zum seligen Leben, daß diese lebendige Religion wenigstens so weit gehe, daß man von seinem eigenen Nichtssein und von seinem Sein lediglich in Gott und durch Gott innigst überzeugt sei, daß man diesen Zusammenhang stets und ununterbrochen wenigstens fühle, und daß derselbe, falls er auch etwa nicht deutlich gedacht und ausgesprochen würde, dennoch die verborgene Quelle und der geheime Bestimmungsgrund aller unserer Gedanken, Gefühle, Regungen und Bewegungen sei. — Daß dies zu einem seligen Leben unerläßlich erfordert werde, ist unsere absolute Überzeugung, sage ich; und diese Überzeugung sprechen wir aus für solche, welche die Möglichkeit eines seligen Lebens schon voraussetzen, welche seiner oder der Bestärkung in ihm bedürfen und darum eine Anweisung dazu zu vernehmen begehren. Dessen ohnerachtet können wir nicht nur sehr wohl leiden, daß jemand ohne Religion und ohne wahres Dasein, ohne innere Ruhe und Seligkeit sich behelfe und ohne sie vortrefflich durchzukommen versichere, wie wahr sein kann; sondern wir sind auch erbötig, einem solchen alle mögliche Ehre und Würdigkeit, welche er ohne die Religion an sich zu bringen vermag, zuzugestehen, zu gönnen und zu lassen. Wir bekennen bei jeder Gelegenheit freimütig, daß wir weder in der spekulativen Form, noch auch

in der populären, irgendeinen zu zwingen und unsere Erkenntnis ihm aufzunötigen vermögen; noch würden wir das wollen, wenn wir es auch könnten.

Das bestimmteste Resultat unserer vorigen Vorlesung, an welches wir heute anzuknüpfen gedenken, war dieses: Gott ist nicht nur, innerlich und in sich verborgen, sondern er ist auch da und äußert sich; sein Dasein aber unmittelbar ist notwendig Wissen, welche letztere Notwendigkeit im Wissen selber sich einsehen läßt. In diesem seinem Dasein ist er nun — wie gleichfalls notwendig ist und einzusehen ist als notwendig — also da, wie er schlechthin in sich selber ist, ohne irgend sich zu verwandeln auf dem Übergange vom Sein zum Dasein, ohne eine zwischen beiden liegende Kluft oder Trennung oder des etwas. Gott ist innerlich in sich selbst Eins, nicht mehrere; er ist in sich selbst Einerlei, ohne Veränderung noch Wandel; da er nun da ist, gerade also, wie er in sich selber ist, so ist er auch da als Eins, ohne Veränderung noch Wandel; und da das Wissen oder — wir dieses göttliche Dasein selbst sind, so kann auch in uns, inwiefern wir dieses Dasein sind, keine Veränderung oder Wandel, kein Mehreres und Mannigfaltiges, keine Trennung, Unterscheidung, noch Zerspaltung stattfinden. — So muß es sein, und es kann nicht anders sein; drum ist es also.

Nun aber findet sich dennoch jenes Mannigfaltige, jene Trennungen, Unterscheidungen und Zerspaltungen des Seins und in dem Sein, in der Wirklichkeit, welche im Denken als schlechthin unmöglich einleuchten, und hierdurch entsteht denn die Aufgabe, diesen Widerspruch zwischen der Wahrnehmung der Wirklichkeit und dem reinen Denken zu vereinigen; zu zeigen, wie die widerstreitenden Aussprüche beider dennoch nebeneinander bestehen und so beide wahr sein können; und diese Aufgabe besonders dadurch zu lösen, daß

man nachweise, woher denn nun eigentlich und aus welchem Prinzip jene Mannigfaltigkeit in das an sich einfache Sein komme —

Zuvörderst und vor allen Dingen: wer ist es, der diese Frage nach dem Grunde des Mannigfaltigen erhebt und eine solche Einsicht in diesen Grund begehrt, daß er das Mannigfaltige, aus demselben hervorgehend, erblicke und so eine Einsicht in das Wie der Verwandlung und des Überganges erhalte? Keineswegs ist es der unerschütterliche und feste Glaube. Dieser faßt sich kurz also: es ist schlechthin nur das Eine, Unwandelbare und Ewige und nichts außer ihm; alles Wandelbare und Veränderliche ist darum ganz gewiß nicht, und seine Erscheinung ist ganz gewiß leerer Schein. Dies weiß ich; ob ich nun diesen Schein zu erklären vermöge oder nicht zu erklären, so wird durch das erstere meine Gewißheit ebensowenig fester, als sie durch das letztere wankender wird. Dieser Glaube ruht unerschütterlich in dem Daß seiner Einsicht, ohne des Wie zu bedürfen. So beantwortet z. B. das Christentum in dem Evangelium Johannis diese Frage in der Tat nicht; es berührt dieselbe nicht einmal, oder wundert sich auch nur über das Vorhandensein des Vergänglichen, indem es eben jenen festen Glauben hat und voraussetzt, daß nur das Eine sei und das Vergängliche durchaus nicht sei. So nun jemand unter uns dieses festen Glaubens teilhaftig ist, so erhebt auch er nicht diese Frage; er bedarf daher auch nicht unserer Beantwortung derselben, und es kann ihm zuletzt in Beziehung auf das selige Leben gleichgültig sein, ob er unsere Beantwortung derselben fasse oder sie nicht fasse.

Wohl aber erhebt diese Frage und muß durch eine Beantwortung derselben zu den Einsichten, die die Erzeugung eines seligen Lebens bedingen, hindurch gehen derjenige, welcher entweder bisher nur an das Mannigfaltige geglaubt und sich

zur Ahndung des Einen noch gar nicht erhoben, oder zwischen den beiden Ansichten und der Unentschiedenheit, in welcher von beiden er fest fußen, und die entgegengesetzte aufgeben solle, herumgeworfen worden. Für solche muß ich die aufgegebene Frage beantworten; und ihnen ist es nötig, daß sie meine Beantwortung derselben fassen.

Die Sache steht so. Inwiefern das göttliche Dasein unmittelbar sein lebendiges und kräftiges Daseien ist — Daseien sage ich, gleichsam einen Akt des Daseins bezeichnend, — ist es dem innern Sein gleich und ist drum eine unveränderliche, unwandelbare und der Mannigfaltigkeit durchaus unfähige Eins. Darum kann — ich habe hier die doppelte Absicht, teils auf eine populäre Weise die vorliegenden Erkenntnisse an einige erst zu bringen, teils für andere unter den Anwesenden, welche diese Erkenntnisse anderwärts auf dem szientifischen Wege schon erhalten haben, in einen einzigen Strahl und Lichtpunkt zusammenzufassen, was sie ehemals vereinzelt erblickt haben; darum drücke ich mich mit der strengsten Präzision aus — darum kann, wollte ich sagen, das Prinzip der Spaltung nicht unmittelbar in jenen Akt des göttlichen Daseins fallen, sondern es muß außer denselben fallen; jedoch also, daß dieses Außer einleuchte als unmittelbar, mit jenem lebendigen Akte verknüpft, und aus ihm notwendig folgend, keinesweges aber etwa in diesem Punkte die Kluft zwischen uns und der Gottheit und unsere unwiederbringliche Ausstoßung von ihr befestigt werde. Ich leite Sie zur Einsicht in dieses Prinzip der Mannigfaltigkeit also:

1. Was das absolute Sein oder Gott ist, das ist er schlechthin und unmittelbar durch und von sich; nun ist er unter andern auch da, äußert und offenbart sich; dieses Dasein —

dies ist der Punkt, auf den es ankommt — dieses Dasein ist er daher auch von sich und nur im Vonsichsein unmittelbar, das ist im unmittelbaren Leben und Werden. Er ist in seinem Existieren mit seiner ganzen Kraft zu existieren dabei; und nur in diesem seinem kräftigen und lebendigen Existieren besteht seine unmittelbare Existenz; und in dieser Rücksicht ist sie ganz, eins, unveränderlich.

2. Hierin nun ist Sein und Dasein völlig ineinander aufgegangen und miteinander verschmolzen und vermischt; denn zu seinem Sein von sich und durch sich gehört sein Dasein, und einen andern Grund kann dieses Dasein nicht haben: wiederum zu seinem Dasein gehört alles dasjenige, was er innerlich und durch sein Wesen ist. Der ganze in der vorigen Stunde aufgezeigte Unterschied zwischen Sein und Dasein, und der Nichtzusammenhang zwischen beiden, zeigt sich hier als nur für uns und nur als eine Folge unserer Beschränkung seiend, keineswegs aber als an sich und unmittelbar in dem göttlichen Dasein seiend.

3. Ferner sagte ich in der vorigen Vorlesung: das Sein darf in dem bloßen Dasein mit dem Dasein nicht vermischt, sondern beides muß voneinander unterschieden werden, damit das Sein als Sein, und das Absolute als Absolutes, heraustrete. Diese Unterscheidung und dieses — Als der beiden zu Unterscheidenden ist zunächst in sich selber absolute Trennung und das Prinzip aller nachmaligen Trennung und Mannigfaltigkeit, wie Sie auf folgende Weise in kurzem sich klar machen können.

a) Zuvörderst das Als der beiden liefert nicht unmittelbar ihr Sein, sondern es liefert nur, was sie sind, ihre Beschreibung und Charakteristik: es liefert sie im Bilde; und zwar liefert es ein gemischtes, sich durchdringendes und gegen-

seitig sich bestimmendes Bild beider, indem jedes von den beiden zu begreifen und zu charakterisieren ist nur durch das zweite, daß es nicht sei, was das andere ist, und umgekehrt daß das andere nicht sei, was dieses ist. — Mit dieser Unterscheidung hebt nun das eigentliche Wissen und Bewußtsein, wenn Sie wollen, und, was dasselbe heißt, das Bilden, Beschreiben und Charakterisieren, mittelbare Erkennen und Anerkennen eben durch den Charakter und das Merkmal an, und in diesem Unterscheiden liegt das eigentliche Grundprinzip des Wissens. (Es ist reine Relation; die Relation zweier liegt aber durchaus nicht, weder in dem einen, noch in dem andern, sondern zwischen beiden, und als ein Drittes, welches die eigentliche Natur des Wissens als ein vom Sein durchaus Verschiedenes anzeigt.)

b) Dieses Unterscheiden geschieht nun im Dasein selber und gehet von ihm aus; da nun das Unterscheiden sein Objekt nicht unmittelbar, sondern nur das Was desselben und seinen Charakter fasset, so fasset auch das Dasein im Unterscheiden, d. i. im Bewußtsein, nicht unmittelbar sich selbst, sondern es fasset sich nur im Bilde und Repräsentanten. Es begreift sich nicht unmittelbar, wie es ist, sondern es begreift sich nur innerhalb der im absoluten Wesen des Begreifens liegenden Grenzen. Dies populär ausgedrückt: wir begreifen zu allernächst uns selber nicht, wie wir an sich sind; und daß wir das Absolute nicht begreifen, davon liegt der Grund nicht in dem Absoluten, sondern er liegt in dem Begriffe selber, der sogar sich nicht begreift. Vermöchte er nur sich zu begreifen, so vermöchte er ebensowohl das Absolute zu begreifen; denn in seinem Sein jenseit des Begriffes ist er das Absolute selber.

c) Also das Bewußtsein als ein Unterscheiden ist es, in welchem das ursprüngliche Wesen des göttlichen Seins und Daseins eine Verwandlung erfährt. Welches ist nun der

absolut Eine und unveränderliche Grundcharakter dieser Verwandlung?

Bedenken Sie folgendes. Das Wissen, als ein Unterscheiden, ist ein Charakterisieren der Unterschiedenen; alle Charakteristik aber setzt durch sich selbst das stehende und ruhende Sein und Vorhandensein des Charakterisiertwerdenden voraus. Also durch den Begriff wird zu einem stehenden und vorhandenen Sein (die Schule würde hinzusetzen: zu einem Objektiven, welches aber selbst aus dem ersten folgt, und nicht umgekehrt) dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist und oben auch also beschrieben wurde. Also: das lebendige Leben ist es, was da verwandelt wird; und ein stehendes und ruhendes Sein ist die Gestalt, welche es in dieser Verwandlung annimmt, oder: die Verwandlung des unmittelbaren Lebens in ein stehendes und totes Sein ist der gesuchte Grundcharakter derjenigen Verwandlung, welche der Begriff mit dem Dasein vornimmt. — Jenes stehende Vorhandensein ist der Charakter desjenigen, was wir die Welt nennen; der Begriff daher ist der eigentliche Weltschöpfer, vermittelst der aus seinem innern Charakter erfolgenden Verwandlung des göttlichen Lebens in ein stehendes Sein, und nur für den Begriff und im Begriffe ist eine Welt, als die notwendige Erscheinung des Lebens im Begriffe; jenseit des Begriffes aber, d. h. wahrhaftig und an sich, ist nichts und wird in alle Ewigkeit nichts, denn der lebendige Gott in seiner Lebendigkeit.

d) Die Welt hat in ihrem Grundcharakter sich gezeigt, als hervorgehend aus dem Begriffe; welcher Begriff wiederum nichts ist, denn das Als zum göttlichen Sein und Dasein. Wird nun etwa diese Welt im Begriffe und der Begriff an ihr noch eine neue Form annehmen? — es versteht sich mit Notwendigkeit, und also, daß die Notwendigkeit einleuchte.

Um diese Frage zu beantworten, überlegen Sie mit mir folgendes. Das Dasein erfasset sich selber, sagte ich oben, im Bilde und mit einem dasselbe vom Sein unterscheidenden Charakter. Dies tut es nun schlechthin durch und von sich selbst und durch seine eigne Kraft; auch erscheint diese Kraft der gewöhnlichen Selbstbeobachtung in allem Sich-Zusammennehmen, Aufmerken und seine Gedanken auf einen bestimmten Gegenstand Richten (mit dem Kunstausdruck nennt man diese selbständige Sich-Erfassung des Begriffs die Reflexion; und so wollen auch wir es fernerhin nennen). Diese Kraftanwendung des Daseins und Bewußtseins folgt daraus, daß ein Als des Daseins sein soll; dieses Soll selbst aber ist gegründet unmittelbar in dem lebendigen Daseien Gottes. Der Grund der Selbständigkeit und Freiheit des Bewußtseins liegt freilich in Gott; aber eben darum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbständigkeit und Freiheit wahrhaftig da und keinesweges ein leerer Schein. Durch sein eigenes Dasein und zufolge des innern Wesens desselben stößt Gott zum Teil, d. h. inwiefern es Selbstbewußtsein wird, sein Dasein aus von sich und stellt es hin wahrhaft selbständig und frei: welchen Punkt, als denjenigen, der das letzte und tiefste Mißverständnis der Spekulation löst, ich hier nicht übergehen wollte.

Das Dasein erfasset sich mit eigner und selbständiger Kraft; dies war das Erste, was ich Ihnen hiebei bemerkbar machen wollte. Was entsteht ihm denn nun in diesem Erfassen? Dies ist das zweite, worauf ich Ihr Nachdenken zu richten wünsche. Indem es fürs erste nur schlechtweg auf sich hinsieht in seinem Vorhandensein, so entsteht ihm unmittelbar in dieser kräftigen Richtung auf sich selbst die Ansicht, daß es das und das sei, den und den Charakter trage; also — dies ist der allgemeine Ausdruck, den ich Sie wohl zu fassen bitte

— also in der Reflexion auf sich selbst spaltet sich das Wissen durch sich selber und seine eigene Natur, indem es nicht nur überhaupt sich einleuchtet, welches eins wäre, sondern zugleich auch sich einleuchtet als das und das, welches zum ersten das zweite gibt, ein aus dem ersten gleichsam Herausspringendes, so daß die eigentliche Grundlage der Reflexion gleichsam in zwei Stücke zerfällt. Dies ist das wesentliche Grundgesetz der Reflexion.

e) Nun ist der erste und unmittelbare Gegenstand der absoluten Reflexion das Dasein selber, welches durch die schon oben erklärte Form des Wissens aus einem lebendigen Leben sich in ein stehendes Sein oder in eine Welt verwandelt hat; also der erste Gegenstand der absoluten Reflexion ist die Welt. Diese Welt muß, zufolge der soeben abgeleiteten innern Form der Reflexion, in dieser Reflexion zerspringen und sich zerspalten, also, daß die Welt oder das stehende Dasein überhaupt und im allgemeinen mit einem bestimmten Charakter heraustrete und die allgemeine Welt in der Reflexion zu einer besondern Gestalt sich gebäre. Dies liegt, wie gesagt, in der Reflexion als solcher; die Reflexion aber ist, wie gleichfalls gesagt worden, in sich selber absolut frei und selbständig. Wird daher nicht reflektiert, wie es denn zufolge der Freiheit wohl unterlassen werden kann, so erscheint nichts; wird aber ins Unendliche fort von Reflexion auf Reflexion reflektiert, wie zufolge derselben Freiheit wohl geschehen kann, so muß jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten und so in einer unendlichen Zeit, welche gleichfalls nur durch die absolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, ins Unendliche fort sich verändern und gestalten und hinfließen als ein unendliches Mannigfaltige. — So wie der Begriff überhaupt sich zeigte als Welterzeuger, so zeigt hier das freie Faktum der Reflexion sich als Erzeuger der Mannig-

faltigkeit und einer unendlichen Mannigfaltigkeit in der Welt; welche Welt jedoch ohngeachtet jener Mannigfaltigkeit dieselbe bleibt, darum weil der Begriff überhaupt in seinem Grundcharakter einer und derselbe bleibt.

f) Und nun fassen Sie das Gesagte also in einen Blick zusammen: das Bewußtsein, oder auch wir selber, ist das göttliche Dasein selber und schlechthin Eins mit ihm. In diesem Sein faßt es sich nun und wird dadurch Bewußtsein; und sein eignes oder auch das göttliche wahrhaftige Sein wird ihm zur Welt. Was ist denn nun in diesem Zustande in seinem Bewußtsein? Ich denke, jeder wird antworten: die Welt und nichts denn die Welt. Oder ist etwa in diesem Bewußtsein auch das unmittelbare göttliche Leben? Ich denke, jeder wird antworten: nein; denn das Bewußtsein kann schlechthin nicht anders, als jenes unmittelbare Leben in eine Welt verwandeln, und sowie Bewußtsein gesetzt ist, ist diese Verwandlung als geschehen gesetzt; und das absolute Bewußtsein ist eben durch sich selbst die unmittelbare und darum nicht wieder bewußte Vollziehung dieser Verwandlung. Nun aber — wo ist denn jenes unmittelbare göttliche Leben, welches in seiner Unmittelbarkeit das Bewußtsein ja sein soll, wo ist es denn hingeschwunden, da es laut unserm eignen, durch unsere Sätze durchaus notwendig gewordenen Geständnisse im Bewußtsein, seiner Unmittelbarkeit nach, unwiederbringlich ausgetilgt ist? Wir antworten: es ist nicht verschwunden, sondern es ist und bleibt da, wo es allein sein kann, im verborgenen und dem Begriffe unzugänglichen Sein des Bewußtseins, in dem, was allein das Bewußtsein trägt und es im Dasein erhält und es im Dasein möglich macht. Im Bewußtsein verwandelt das göttliche Leben sich unwiederbringlich in eine stehende Welt; ferner aber ist jedes wirkliche Bewußtsein ein Reflexionsakt; der Reflexionsakt aber spaltet

unwiederbringlich die Eine Welt in unendliche Gestalten, deren Auffassung nie vollendet werden kann, von denen daher immer nur eine endliche Reihe ins Bewußtsein eintritt. Ich frage: wo bleibt denn also die Eine, in sich geschlossene und vollendete Welt, als das eben abgeleitete Gegenbild des in sich selber geschlossenen göttlichen Lebens? Ich antworte: sie bleibt da, wo allein sie ist, nicht in einer einzelnen Reflexion, sondern in der absoluten und einen Grundform des Begriffes, welche du niemals im wirklichen unmittelbaren Bewußtsein, wohl aber in dem darüber sich erhebenden Denken wiederherstellen kannst; ebenso, wie du in demselben Denken das noch weiter zurückliegende und noch tiefer verborgene göttliche Leben wiederherstellen kannst. Wo bleibt denn nun in diesem durch unaufhörliche Veränderungen ablaufenden Strome der wirklichen Reflexion und ihrer Weltgestaltung das Eine, ewige und unveränderliche, in dem göttlichen Dasein aufgehende Sein des Bewußtseins? Es tritt in diesen Wechsel gar nicht ein, sondern nur sein Repräsentant, das Bild, tritt darin ein. —

So wie schon dein sinnliches Auge ein Prisma ist, in welchem der an sich durchaus sich gleiche, reine und farblose Äther der sinnlichen Welt auf den Oberflächen der Dinge in mannigfaltige Farben sich bricht; du aber darum keinesweges behaupten wirst, daß der Äther an und für sich farbig sei, sondern nur, daß er in und an deinem Auge, und mit diesem in Wechselwirkung stehend, zu Farben sich breche; und du nun zwar nicht vermagst den Äther farblos zu — sehen, wohl aber ihn farblos zu — denken; welchem Denken du, nachdem dir die Natur deines sehenden Auges bekannt worden, allein Glauben beimissest: — so verfahre auch in Sachen der geistigen Welt und mit der Ansicht deines geistigen Auges. Was du

siehst, bist ewig du selbst; aber du bist es nicht, wie du es siehst, noch siehest du es, wie du es bist[16]). Du bist es, unveränderlich, rein, farben- und gestaltlos. Nur die Reflexion, welche gleichfalls du selber bist, und du darum nie von ihr dich trennen kannst, — nur diese bricht es dir in unendliche Strahlen und Gestalten. Wisse darum doch, daß es nicht an sich, sondern daß es nur in dieser deiner Reflexion, als deinem geistigen Auge, wodurch allein du zu sehen vermagst, und in Wechselwirkung mit dieser Reflexion gebrochen und gestaltet und wie ein Mannigfaltiges gestaltet ist; erhebe über diesen Schein, der in der Wirklichkeit ebenso unaustilgbar ist, als die Farben es in deinem sinnlichen Auge sind, — erhebe über diesen Schein dich zum Denken; laß von diesem dich ergreifen; und du wirst von nun an nur ihm Glauben beimessen.

So viel als ich eben gesagt, soll meines Erachtens ein populärer Vortrag beibringen zur Beantwortung der Frage: woher denn, da das Sein an sich doch schlechthin nur Eines und unwandelbar und unveränderlich sein müsse und als solches dem Denken auch einleuchte, dennoch die Veränderlichkeit und Wandelbarkeit in dasselbe komme, die das wirkliche Bewußtsein darin antrifft. Das Sein ist an sich allerdings Eins, das einige göttliche Sein; und dieses allein ist das wahrhaft Reale in allem Dasein und bleibt es in Ewigkeit. Dieses eine Sein wird durch die Reflexion, welche im wirklichen Bewußtsein mit jenem unabtrennlich vereinigt ist, in einen unendlichen Wechsel von Gestalten zerspaltet. Diese Spaltung ist, wie gesagt, eine schlechthin ursprüngliche und im wirklichen Bewußtsein niemals aufzuhebende oder durch etwas anderes zu ersetzende; die wirklichen Gestalten somit, welche durch diese Zerspaltung das an sich Reale erhalten hat, lassen sich nur im wirklichen Bewußtsein und so, daß man sich demselben

beobachtend hingebe, leben und erleben, keineswegs aber erdenken und a priori ableiten. Sie sind reine und absolute Erfahrung, die nichts ist, denn Erfahrung, welche aufheben zu wollen wohl keiner Spekulation, die nur sich selber versteht, jemals einfallen wird; und zwar ist der Stoff dieser Erfahrung an jedem Dinge das absolut ihm allein Zukommende und es individuell Charakterisierende, das in dem unendlichen Ablaufe der Zeiten nie wieder kommen, auch niemals vorher dagewesen sein kann. Wohl aber lassen sich — geradeso durch die Untersuchung der verschiedenen Gesetze der Reflexion, wie wir soeben das eine Grundgesetz davon aufgestellt haben — die allgemeinen Eigenschaften jener durch die Spaltung entstandenen Gestalten des einen Realen, in Rücksicht welcher Eigenschaften übereinstimmende Klassen und Arten entstehen, a priori ableiten; und eine systematische Philosophie soll und muß das absolut erschöpfend und vollständig tun. So läßt sich die Materie im Raume, so läßt sich die Zeit, so lassen sich geschlossene Systeme von Welten, so läßt sich, wie die das Bewußtsein tragende Substanz, welche an sich doch auch nur Eine sein kann, in ein System von verschiedenen, auch als selbständig erscheinenden Individuen sich zerspalte, und alles von dieser Art aus dem Reflexionsgesetze völlig einleuchtend ableiten[17]). Doch bedarf es dieser Ableitungen mehr, um eine gründliche Einsicht in die besondern Wissenschaften hervorzubringen, als zur Erweckung eines gottseligen Lebens. Sie fallen darum dem szientifischen Vortrage der Philosophie als ausschließendes Eigentum anheim und sind der Popularität weder fähig noch bedürftig. Hier sonach, in dem erwähnten Punkte, liegt die Grenze zwischen strenger Szienz und Popularität. Wir sind, wie Sie sehen, an dieser Grenze angekommen; und es läßt sich darum wohl erwarten, daß von nun unsere Betrachtung allmählich sich zu denjenigen

Regionen herablassen werde, welche, wenigstens in Absicht der Gegenstände, uns auch schon vorher bekannt waren, und die wir mit unserm Denken schon zuweilen berührt haben.

Außer der heute abgeleiteten Spaltung der im Bewußtsein aus dem göttlichen Leben entstandenen Welt in eine, in Absicht ihrer Gestaltung, ins Unendliche veränderliche*) Welt, vermittelst der Grundform der Reflexion, gibt es noch eine andere, mit der ersten Spaltung unabtrennlich verbundene Spaltung derselben Welt, nicht in eine unendliche, sondern in eine fünffache Form ihrer möglichen Ansicht[18]). Wir müssen auch diese zweite Spaltung wenigstens historisch aufstellen und Ihnen bekannt machen, welches in der nächsten Stunde geschehen wird. Erst nach diesen Vorbereitungen werden wir fähig sein, das innere Wesen sowohl, als die äußern Erscheinungen des wahrhaft seligen Lebens fürs erste zu fassen und, nachdem wir es also gefaßt haben, einzusehen, daß es der Seligkeit, und welcher Seligkeit es teilhaftig sei.

*) Original: veränderlichen.

Fünfte Vorlesung

Ehrwürdige Versammlung,

Nach dem, was wir bisher ersehen, besteht die Seligkeit in der Vereinigung mit Gott als dem Einen und Absoluten. Wir aber sind in unserm unaustilgbaren Wesen nur Wissen, Bild und Vorstellung; und selbst in jenem Zusammenfallen mit dem Einen kann jene unsere Grundform nicht verschwinden. Selbst in diesem unserm Zusammenfallen mit ihm wird er nicht unser eigenstes Sein selber, sondern er schwebt uns nur vor als ein Fremdes und außer uns Befindliches, an das wir lediglich uns hingeben und anschmiegen in inniger Liebe; er schwebt uns vor an sich als gestaltlos und gehaltlos, für sich keinen bestimmten Begriff oder Erkenntnis von seinem innern Wesen gebend, sondern nur als dasjenige, durch welches wir uns und unsre Welt denken und verstehen. Auch nach der Einkehrung in ihn geht die Welt uns nicht verloren; sie erhält nur eine andere Bedeutung und wird aus einem für sich selbständigen Sein, für welches wir vorher sie hielten, lediglich zur Erscheinung und Äußerung des in sich verborgenen göttlichen Wesens in dem Wissen. Fassen Sie dieses noch einmal im ganzen also zusammen. Das göttliche Dasein — sein Dasein, sage ich, der früher gemachten Unterscheidung zufolge, seine Äußerung und Offenbarung — ist schlechthin durch sich und schlechthin notwendig Licht: das inwendige nämlich und das geistige Licht. Dieses Licht, sich selbst überlassen bleibend, zerstreut und zerspaltet sich in mannigfaltige und in unendliche Strahlen und wird auf diese Weise in diesen einzelnen Strahlen sich selber und seinem Urquelle entfremdet. Aber dasselbe Licht vermag auch durch sich selbst aus dieser Zerstreuung sich wieder zusammenzufassen und

sich als Eines zu begreifen und sich zu verstehen als das, was es an sich ist, als Dasein und Offenbarung Gottes; bleibend zwar auch in diesem Verstehen das, was es in seiner Form ist — Licht; doch aber in diesem Zustande und vermittelst dieses Zustandes selber sich deutend als nichts Reales für sich, sondern nur als Dasein und Sichdarstellung Gottes.

Insbesondere war in den beiden letzten Vorlesungen und ganz besonders in der allerletzten unser Bestreben dies: der Verwandlung des an sich einzig möglichen und unveränderlichen Seins in ein anderes und zwar in ein mannigfaltiges und veränderliches Sein zuzusehen; also daß wir in den Punkt dieser Verwandlung eingeführt würden, und dieselbe vor unsern eigenen Augen vor sich ginge. Wir fanden folgendes. Zuvörderst wurde durch den Charakter des Wissens überhaupt, als eines bloßen Bildes eines von demselben unabhängig vorhandenen und bestehenden Seins, das, was an sich und in Gott lauter Tat und Leben ist, in ein ruhendes Sein oder in eine Welt überhaupt verwandelt. Zweitens wurde noch überdies durch das von allem wirklichen Wissen unabtrennbare Grundgesetz der Reflexion jene für das bloße Wissen einfache Welt weiter charakterisiert, gestaltet und zu einer besondern Welt gemacht, und zwar zu einer ins Unendliche verschiedenen und in einem nie zu endenden Strome neuer Gestaltungen ablaufenden Welt. Die hiedurch zu erzeugende Einsicht war unsers Erachtens nicht bloß dem Philosophen, sondern auch der Gottseligkeit, falls nämlich die letzte nicht bloß instinktartig und als ein dunkler Glaube in dem Menschen wohnet, sondern über ihren eigenen Grund zugleich Rechenschaft sich abzulegen begehrt, auf die gleiche Weise unentbehrlich.

Soweit waren wir in der vorigen Vorlesung fortgerückt und äußerten zum Beschlusse, daß mit dieser auf das eine Grundgesetz aller Reflexion sich gründenden Spaltung der

Welt ins Unendliche noch eine andere Spaltung unzertrennlich verknüpft wäre, die wir an diesem Orte, wenn auch nicht abzuleiten, denn doch historisch deutlich anzugeben und zu beschreiben hätten. Ich fasse diese neue und zweite Spaltung im allgemeinen hier nicht tiefer, denn so. Erstens ist sie in ihrem innern Wesen von der in der vorigen Stunde abgeleiteten, hier soeben wieder erwähnten Spaltung also verschieden, daß jene die durch die Form des Wissens überhaupt aus dem göttlichen Leben entstandene, stehende Welt unmittelbar spaltet und teilet; dagegen die jetzt zu betrachtende nicht unmittelbar das Objekt, sondern nur die Reflexion auf das Objekt spaltet und teilet. Jene ist eine Spaltung und Einteilung in dem Objekte selber; diese ist nur eine Spaltung und Einteilung in der — Ansicht des Objekts, nicht, wie jene, gebend an sich verschiedene Objekte, sondern nur verschiedene Weisen, die Eine bleibende Welt innerlich anzusehen, zu nehmen und zu verstehen. Zweitens ist nicht außer acht zu lassen, daß diese beiden Spaltungen — nicht etwa eine die Stelle der andern vertreten und so sich gegenseitig verdrängen können, sondern daß sie beide unabtrennlich und so in Einem Schlage sind, so wie nur die Reflexion, deren unveränderliche Formen sie sind, überhaupt ist; daß daher auch die Resultate der beiden unabtrennlich sich begleiten und nebeneinander fortgehen. — Das Resultat der ersten Spaltung ist, wie wir in der vorigen Rede zeigten, die Unendlichkeit; das Resultat der zweiten ist, wie wir damals erwähnten, eine Fünffachheit: somit ist die jetzt behauptete Unabtrennlichkeit beider Spaltungen also zu verstehen, daß die ganze bleibende und nie aufzuhebende Unendlichkeit in ihrer Unendlichkeit auf eine fünffache Weise angesehen werden könne; und wiederum, daß jede der fünf möglichen Ansichten der Welt denn doch wieder die eine Welt in ein Unendliches spalte. Und so fassen

Sie denn alles bis jetzt Gesagte also in einen Überblick zusammen. Im geistigen Sehen wird das, was an sich göttliches Leben ist, zu einem Gesehenen, d. i. zu einem vollendet Vorhandenen oder zu einer Welt. Welches das erste wäre. Dieses Sehen ist nun immer ein Akt, genannt Reflexion, und durch diesen Akt, teils als gehend auf sein Objekt, die Welt, teils als gehend auf sich selber, wird jene Welt in ein unendliches Fünffache oder, was dasselbe sagt, in eine fünffache Unendlichkeit gespalten. Welches das zweite wäre. Um nun hier zunächst bei der zweiten Spaltung, als dem eigentlichen Gegenstande unserer heutigen Betrachtung, stehen zu bleiben, machen wir über dieselbe noch folgende allgemeine Bemerkungen.

Es gibt diese Spaltung, wie schon erwähnt, nicht eine Einteilung im Objekte, sondern nur eine Einteilung, Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit in der Ansicht des Objekts. Es scheint sich der Gedanke aufzudringen, daß diese Verschiedenheit, nicht des Objekts, sondern der Ansicht desselben, allenthalben bleibenden Objekts, nur in der Dunkelheit oder Klarheit, der Tiefe oder Flachheit, der Vollständigkeit oder Unvollständigkeit dieser Ansicht der einen bleibenden Welt, beruhen könne. Und so verhält es sich denn allerdings; oder, daß ich an etwas hier schon Vorgetragenes anknüpfe und das Vorliegende durch jenes, sowie gegenseitig jenes durch das Vorliegende verständlicher mache: die erwähnten fünf Weisen, die Welt zu nehmen, sind dasselbe, was ich in der dritten Vorlesung die verschiedenen möglichen Stufen und Entwicklungsgrade des innern geistigen Lebens nannte, als ich sagte, daß es sich in der Regel mit dem Fortschritte des im eigentlichen Sinne uns angehörigen, freien und bewußten geistigen Lebens so verhalte, wie mit dem Fortschritte des physischen Todes, und daß das erstere ebenso wie der letztere

in den entferntesten Gliedmaßen beginne und von ihnen aus nur allmählich fortrücke zum Mittelpunkte. Was ich in dem damals gebrauchten Bilde die Außenwerke des geistigen Lebens nannte, sind in der gegenwärtigen Darstellung die niedrigsten, dunkelsten und oberflächlichsten unter den fünf möglichen Weisen, die Welt zu nehmen; was ich edlere Lebensteile und das Herz nannte, sind die höhern und klärern und die höchste und allerklärste von diesen Weisen[19]).

Ohnerachtet aber, sowohl nach unserm damaligen Gleichnisse, als nach unserer gegenwärtigen Darstellung, in dem gewöhnlichen Gange des Lebens und nach der Regel der Mensch nur, nachdem er in einer niedrigen Weise, die Welt zu deuten, eine Zeitlang beruhet, zu einer höhern sich erhebt: so ist doch darum fürs erste ja nicht zu leugnen, sondern ausdrücklich zu bedenken und festzuhalten, daß jene vielfache Ansicht der Welt eine wahre und ursprüngliche Spaltung sei, wenigstens in dem Vermögen des Menschen, die Welt zu nehmen. Verstehen Sie mich also: jene höhern Weltansichten entstehen nicht etwa erst in der Zeit und so, daß die ihnen durchaus entgegengesetzten sie erst erzeugten und möglich machten; sondern sie sind von aller Ewigkeit in der Einheit des göttlichen Daseins da als notwendige Bestimmungen des Einen Bewußtseins, gesetzt auch, kein Mensch erfaßte sie; und keiner, der sie erfaßt, kann sie erdenken und durch Denken erzeugen, sondern er vermag nur sie zu finden und sich anzueignen. Zweitens aber ist jener allmähliche Fortschritt auch nur der gewöhnliche Gang und die Regel, welche durchaus nicht ohne Ausnahme gilt. Wie durch ein Wunder finden durch Geburt und Instinkt einige Begeisterte und Begünstigte ohne ihr eigenes Wissen sich in einem höhern Standpunkte der Weltansicht; welche nun von ihrer Umgebung ebensowenig begriffen werden, als von ihrer Seite sie dieselbe zu

begreifen vermögen. In diesem Falle befanden von Anbeginn der Welt an sich alle Religiosen, Weisen, Heroen, Dichter, und durch diese ist alles Große und Gute in die Welt gekommen, was in ihr sich befindet. Wiederum sind andere Individuen und, wo die Ansteckung recht gefährlich wird, ganze Menschenalter mit wenig Ausnahmen durch denselben, nicht weiter zu erklärenden Instinkt also in die gemeine Ansicht hineingebannt und hineingewurzelt, daß selbst der allerklärste und einleuchtendste Unterricht sie nicht dahin bringt, ihr Auge auch nur einen Augenblick über den Boden zu erheben und irgend etwas anderes zu fassen, als was mit den Händen sich fassen läßt.

Soviel im allgemeinen über die angegebene neue Einteilung in der Weise, die Eine Welt anzusehen; und jetzt zur Aufstellung der einzelnen Glieder dieser Einteilung!

Die erste, niedrigste, oberflächlichste und verworrenste Weise, die Welt zu nehmen, ist die, wenn man dasjenige für die Welt und das wirklich Daseiende hält, was in die äußern Sinne fällt: dies für das Höchste, Wahrhafte und für sich Bestehende. Diese Ansicht ist auch in diesen unsern Vorlesungen, besonders in der dritten, sattsam geschildert, deutlich, wie es mir scheint, charakterisiert und schon damals durch einen selber nur auf der Oberfläche liegenden Wink in ihrer Verwerflichkeit und Seichtigkeit hinlänglich dargestellt worden[20]). Daß es dem ohnerachtet die Ansicht unserer Weltweisen und des in ihrer Schule gebildeten Zeitalters sei, ist gleichfalls zugestanden, so wie zugleich gezeigt worden, daß diese Ansicht keinesweges in ihrer Logik liege, indem überhaupt aller Logik jene Ansicht ins Gesicht widerspricht, sondern in ihrer Liebe. Hiebei kann ich nun mich nicht länger aufhalten; denn auch in diesen Vorlesungen müssen wir weiterkommen und darum einiges als nun für immer abgetan hinter uns

lassen. Ob nun jemand auf seinem Sinne bestehe und fortfahre zu sagen: aber diese Dinge sind ja offenbar, wirklich und wahrhaftig da; denn ich sehe sie ja, und höre sie usw.; so wisse dieser, daß wir uns durch seine dreiste Versicherung und seinen festen Glauben gar nicht irre machen lassen, sondern daß es bei unserm kategorischen, unumwundenen und ganz nach den Worten zu verstehenden: Nein, diese Dinge sind nicht, gerade darum, weil sie sichtbar und hörbar sind, auf einmal für immer verbleibt; und daß wir mit einem solchen, als der Verständigung und Belehrung durchaus unfähig, gar nicht weiter reden können.

Die zweite, aus der ursprünglichen Spaltung möglicher Ansichten der Welt hervorgehende Ansicht ist die, da man die Welt erfasset als ein Gesetz der Ordnung und des gleichen Rechts in einem Systeme vernünftiger Wesen. Verstehen Sie mich gerade also, wie die Worte lauten. Ein Gesetz, und zwar ein ordnendes und gleichendes Gesetz für die Freiheit mehrerer ist dieser Ansicht das eigentliche Reale und für sich selber Bestehende, dasjenige, mit welchem die Welt anhebt und worin sie ihre Wurzel hat. Falls hiebei jemand sich wundern sollte, wie denn ein Gesetz, daß da ja, wie ein solcher sich ausdrücken würde, ein bloßes Verhältnis und lediglich ein Abstraktionsbegriff sei, für ein selbständiges gehalten werden könne, so käme einem solchen die Verwunderung lediglich daher, daß er nichts als real fassen könnte, außer der sichtbaren und fühlbaren Materie; und er gehörte sonach unter diejenigen, mit denen wir gar nicht reden. Ein Gesetz, sage ich, ist für diese Weltansicht das erste, was da allein wahrhaftig ist, und durch welches alles andere, was da ist, erst da ist. Freiheit und ein Menschengeschlecht ist hier das zweite, vorhanden lediglich, weil ein Gesetz an die Freiheit notwendig Freiheit und freie Wesen setzt; und der einige Grund und

Beweis der Selbständigkeit des Menschen ist in diesem Systeme das in seinem Innern sich offenbarende Sittengesetz. Eine Sinnenwelt endlich ist ihr das dritte; diese ist lediglich die Sphäre des freien Handelns der Menschen; vorhanden dadurch, daß ein freies Handeln Objekte dieses Handelns notwendig setzt. In Absicht der aus dieser Ansicht hervorgehenden Wissenschaften gehört hierher nicht bloß die Rechtslehre, als aufstellend die juridischen Verhältnisse der Menschen, sondern auch die gewöhnliche Sittenlehre, die nur darauf ausgeht, daß keiner dem andern unrecht tue und nur jeder das Pflichtwidrige, ob es nun durch ein ausdrückliches Gesetz des Staats verboten sei oder nicht, unterlasse. Beispiele zu dieser Ansicht der Welt lassen aus der gewöhnlichen Ansicht des Lebens sich nicht beibringen, indem diese, in die Materie gewurzelt, nicht einmal zu ihr sich erhebt; aber in der philosophischen Literatur ist Kant, wenn man seine philosophische Laufbahn nicht weiter, als bis zur Kritik der praktischen Vernunft verfolgt, das getroffenste und konsequenteste Beispiel dieser Ansicht; den eigentlichen Charakter dieser Denkart, den wir oben so ausdrückten, daß die Realität und Selbständigkeit des Menschen nur durch das in ihm waltende Sittengesetz bewiesen, und daß er lediglich dadurch etwas an sich werde, drückt Kant aus mit denselben Worten. — Auch wir für unsere Person haben diese Weltansicht, niemals zwar als die höchste, aber als den eine Rechtslehre und eine Sittenlehre begründenden Standpunkt in unserer Bearbeitung dieser beiden Disziplinen angegeben[21]), durchgeführt und, wie wir uns bewußt sind, nicht ohne Energie ausgesprochen; es kann daher in unserm Zeitalter denen, welche für das Gesagte sich näher interessieren, nicht an Exemplaren der beschriebenen zweiten Weltansicht fehlen. Übrigens gehört die reinmoralische innere Gesinnung, daß lediglich um des Gesetzes willen gehandelt

werde, die auch in der Sphäre der niedern Moralität stattfindet und deren Einschärfung weder von Kant, noch von uns vergessen worden, nicht hierher, wo wir es allein mit den Objekten zu tun haben.

Eine allgemeine Bemerkung, welche für alle folgenden Gesichtspunkte mit gilt, will ich gleich bei diesem, wo sie sich am klärsten machen läßt, beibringen. Nämlich dazu, daß man überhaupt einen festen Standpunkt seiner Weltansicht habe, gehört, daß man das Reale, das Selbständige und die Wurzel der Welt in Einen, bestimmten und unveränderlichen Grundpunkt setze, aus welchem man das übrige, als nur teilhabend an der Realität des ersten und nur mittelbar gesetzt, durch jenes erste ableite: geradeso, wie wir oben, im Namen der zweiten Weltansicht, das Menschengeschlecht als das zweite und die Sinnenwelt als das dritte aus dem ordnenden Gesetze als dem ersten abgeleitet haben. Keinesweges aber gilt es, daß man die Realitäten mische und menge und etwa der Sinnenwelt die ihrige zumessen, aber doch auch nebenbei der moralischen Welt die ihrige nicht absprechen wolle, wie zuweilen die ganz Verworrenen diese Fragen abzutun suchen. Solche haben gar keinen festen Blick und gar keine gerade Richtung ihres geistigen Auges, sondern sie schielen immerfort auf das Mannigfaltige. Weit vorzüglicher, denn sie, ist der, der sich entschieden an die Sinnenwelt hält und alles übrige außer ihr ableugnet; denn ob er schon ebenso kurzsichtig ist als sie, so ist er doch nicht noch überdies ebenso feig und mutlos. — In Summa: eine höhere Weltansicht duldet nicht etwa neben sich auch die niedere, sondern jede höhere vernichtet ihre niedere — als absolute und als höchsten Standpunkt — und ordnet dieselbe sich unter[22]).

Die dritte Ansicht der Welt ist die aus dem Standpunkte der wahren und höhern Sittlichkeit. Es ist nötig, über diesen

dem Zeitalter so gut als ganz verborgnen Standpunkt sehr bestimmte Rechenschaft abzulegen. — Auch ihm ist, ebenso wie dem jetzt beschriebenen zweiten Standpunkte, ein Gesetz für die Geisterwelt das Höchste, Erste und absolut Reale; und hierin kommen die beiden Ansichten überein. Aber das Gesetz des dritten Standpunktes ist nicht, so wie das des zweiten, lediglich ein das Vorhandene ordnendes, sondern vielmehr ein das Neue und schlechthin nicht Vorhandene innerhalb des Vorhandenen erschaffendes Gesetz. Jenes ist nur negativ, nur aufhebend den Widerstreit zwischen den verschiedenen freien Kräften und herstellend Gleichgewicht und Ruhe; dieses begehrt, die dadurch in Ruhe gebrachte Kraft wieder auszurüsten mit einem neuen Leben. Es strebt an, könnte man sagen, nicht bloß, wie jenes, die Form der Idee, sondern die qualitative und reale Idee selber. Sein Zweck läßt sich kurz also angeben: es will die Menschheit in dem von ihm Ergriffenen, und durch ihn in andern, in der Wirklichkeit zu dem machen, was sie ihrer Bestimmung nach ist, zum getroffenen Abbilde, Abdrucke und zur Offenbarung des innern göttlichen Wesens. — Die Ableitungsleiter dieser dritten Weltansicht, in Absicht der Realität, ist daher diese: das wahrhaft Reale und Selbständige ist ihr das Heilige, Gute, Schöne; das zweite ist ihr die Menschheit, als bestimmt, jenes in sich darzustellen; das ordnende Gesetz in derselben, als das dritte, ist ihr lediglich das Mittel, um für ihre wahre Bestimmung sie in innere und äußere Ruhe zu bringen; endlich die Sinnenwelt, als das vierte, ist ihr lediglich die Sphäre für die äußere und innere, niedere und höhere Freiheit und Moralität — lediglich die Sphäre für die Freiheit, sage ich: was sie auf allen höhern Standpunkten ist und bleibt und niemals eine andere Realität an sich zu bringen vermag.

Exemplare dieser Ansicht finden sich in der Menschengeschichte, freilich nur für den, der ein Auge hat, sie zu entdecken. Durch höhere Moralität allein und durch die von ihr Ergriffenen ist Religion und insbesondere die christliche Religion, ist Weisheit und Wissenschaft, ist Gesetzgebung und Kultur, ist die Kunst, ist alles Gute und Achtungswürdige, das wir besitzen, in die Welt gekommen. In der Literatur finden sich, außer in Dichtern zerstreut, nur wenig Spuren dieser Weltansicht; unter den alten Philosophen mag Plato eine Ahndung derselben haben, unter den neuern Jacobi zuweilen an diese Region streifen[23]).

Die vierte Ansicht der Welt ist die aus dem Standpunkte der Religion; welche, falls sie hervorgehet aus der dritten soeben beschriebenen Ansicht und mit ihr vereinigt ist, beschrieben werden müßte als die klare Erkenntnis, daß jenes Heilige, Gute und Schöne keinesweges unsere Ausgeburt oder die Ausgeburt eines an sich nichtigen Geistes, Lichtes, Denkens, sondern daß es die Erscheinung des innern Wesens Gottes in uns, als dem Lichte, unmittelbar sei, sein Ausdruck und sein Bild, durchaus und schlechthin und ohne allen Abzug also, wie sein inneres Wesen herauszutreten vermag in einem Bilde. Diese, die religiöse Ansicht, ist eben diejenige Einsicht, auf deren Erzeugung wir in den bisherigen Vorlesungen hingearbeitet haben, und welche wir nun in dem Zusammenhange ihrer Grundsätze schärfer und bestimmter also ausdrücken können. 1. Gott allein ist, und außer ihm nichts — ein, wie mir es scheint, leicht einzusehender Satz und die ausschließende Bedingung aller religiösen Ansicht. 2. Indem wir nun auf diese Weise sagen: Gott ist, haben wir einen durchaus leeren, über Gottes inneres Wesen schlechthin keinen Aufschluß gebenden Begriff. Was wollten wir denn aus diesem Begriffe auf die Frage antworten,

was denn nun Gott sei? — Der einzig mögliche Zusatz, daß er absolut sei, von sich, durch sich, in sich, ist selbst nur die an ihm dargestellte Grundform unsers Verstandes und sagt nichts weiter aus, als unsre Denkweise desselben, noch dazu nur negativ und wie wir ihn nicht denken sollen; d. h. wir sollen ihn nicht von einem andern ableiten, so wie wir, durch das Wesen unsers Verstandes genötiget, mit andern Gegenständen unsers Denkens verfahren. Dieser Begriff von Gott ist daher ein gehaltloser Schattenbegriff; und indem wir sagen: Gott ist, ist er eben für uns innerlich Nichts und wird gerade, durch dieses Sagen selber, zu Nichts. 3. Nun aber tritt Gott dennoch, wie wir dies oben fleißig auseinandergesetzt haben, außer diesem leeren Schattenbegriffe in seinem wirklichen, wahren und unmittelbaren Leben in uns ein; oder strenger ausgedrückt, wir selbst sind dieses sein unmittelbares Leben. — Wohl: von diesem unmittelbaren göttlichen Leben aber wissen wir nicht; und da, gleichfalls nach unsrer Äußerung, unser eigenes, uns angehöriges Dasein nur dasjenige ist, was wir im Bewußtsein erfassen können, so bleibt jenes unser Sein in Gott, ohnerachtet es in der Wurzel immer das unsrige sein mag, uns dennoch ewig fremd, und so in der Tat und Wahrheit für uns selbst nicht unser Sein; wir sind durch jene Einsicht um nichts gebessert und bleiben von Gott ebenso entfernt, als je. — Wir wissen von jenem unmittelbaren göttlichen Leben nichts, sagte ich; denn mit dem ersten Schlage des Bewußtseins schon verwandelt es sich in eine tote Welt, die sich noch überdies in fünf Standpunkte ihrer möglichen Ansicht teilt. Mag es doch immer Gott selber sein, der hinter allen diesen Gestalten lebet; wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Tier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz, und alles dieses

ist doch immer nicht Er. Immer verhüllet die Form uns das Wesen; immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege. — Ich sage dir, der du so klagest: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion und alle Hüllen schwinden; die Welt vergehet dir mit ihrem toten Prinzip, und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten und ursprünglichen Form, als Leben, als dein eignes Leben, das du leben sollst und leben wirst. Nur noch die Eine, unaustilgbare Form der Reflexion bleibt, die Unendlichkeit dieses göttlichen Lebens in Dir, welches in Gott freilich nur Eins ist; aber diese Form drückt dich nicht; denn du begehrst sie und liebst sie: sie irret dich nicht; denn du vermagst sie zu erklären. In dem, was der heilige Mensch tut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eignen, unmittelbaren und kräftigen Leben; und die aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: was ist Gott, wird hier so beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseit der Wolken; du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und du schaust Ihn an; ergib dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust[24]).

Dies, E. V., ist die Ansicht der Welt und des Seins vom Standpunkte der Religion.

Die fünfte und letzte Ansicht der Welt ist die aus dem Standpunkte der Wissenschaft. Der Wissenschaft, sage ich, der Einen, absoluten und in sich selber vollendeten. Die Wissenschaft erfasset alle diese Punkte der Verwandlung des Einen in ein Mannigfaltiges, und des Absoluten in ein Relatives, vollständig, in ihrer Ordnung und in ihrem Verhält-

nisse zueinander, allenthalben und von jedem einzelnen Standpunkte aus zurückzuführen vermögend nach dem Gesetze jedes Mannigfaltige auf die Einheit, oder aus der Einheit abzuleiten vermögend jedes Mannigfaltige: so wie wir die Grundzüge dieser Wissenschaft in dieser und in den letzten beiden Vorlesungen vor Ihren Augen entwickelt haben. Sie, die Wissenschaft, geht über die Einsicht, daß schlechthin alles Mannigfaltige in dem Einen gegründet und auf dasselbe zurückzuführen sei, welche schon die Religion gewährt, hinaus zu der Einsicht des Wie dieses Zusammenhanges; und für sie wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Faktum ist. Die Religion, ohne Wissenschaft, ist irgendwo ein bloßer, demohngeachtet jedoch unerschütterlicher Glaube; die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen[25]). — Da wir hier diesen wissenschaftlichen Standpunkt keinesweges als zu unsrem eigentlichen Zwecke gehörig, sondern nur um der Vollständigkeit willen angeben, so sei es genug, über ihn nur folgendes hinzuzusetzen. Das gottselige und selige Leben ist durch ihn zwar keinesweges bedingt; dennoch aber gehört die Anforderung, diese Wissenschaft in uns und andern zu realisieren, in das Gebiet der höhern Moralität. Der wahrhaftige und vollendete Mensch soll durchaus in sich selber klar sein; denn die allseitige und durchgeführte Klarheit gehört zum Bilde und Abdrucke Gottes. Von der andern Seite aber kann freilich keiner diese Anforderung an sich selber tun, an den sie nicht schon ohne alles sein Zutun ergangen und dadurch selbst ihm erst klar und verständlich geworden ist.

Noch ist folgendes über die angezeigten fünf Standpunkte anzumerken und dadurch das Bild des Religiosen zu vollenden.

Die beiden zuletzt genannten Standpunkte, der wissenschaftliche sowohl, als der religiöse, sind lediglich betrachtend

und beschauend, keinesweges an sich tätig und praktisch. Sie sind bloße stehende und ruhende Ansicht, die im Innern des Gemütes bleibt, keinesweges aber zu einem Handeln treibende und in demselben ausbrechende Ansicht. Dagegen ist der dritte Gesichtspunkt, der der höhern Moralität, praktisch und zu einem Handeln treibend. Und jetzt setze ich hinzu: die wahrhaftige Religion, ohnerachtet sie das Auge des von ihr Ergriffenen zu ihrer Sphäre erhebt, hält dennoch sein Leben in dem Gebiete des Handelns und des echt moralischen Handelns fest. Wirkliche und wahre Religiosität ist nicht lediglich betrachtend und beschauend, nicht bloß brütend über andächtigen Gedanken, sondern sie ist notwendig tätig. Sie besteht, wie wir gesehen, in dem innigen Bewußtsein, daß Gott in uns wirklich lebe und tätig sei und sein Werk vollziehe. Ist nun in uns überhaupt kein wirkliches Leben und geht keine Tätigkeit und kein erscheinendes Werk von uns aus, so ist auch Gott nicht in uns tätig. Unser Bewußtsein von der Vereinigung mit Gott ist sodann täuschend und nichtig, ein leeres Schattenbild eines Zustandes, welcher der unsrige nicht ist; vielleicht die allgemeine, aber tote Einsicht, daß ein solcher Zustand möglich und in andern vielleicht wirklich sei, an welchem wir jedoch nicht den geringsten Anteil haben. Wir sind aus dem Gebiete der Realität geschieden und wieder in das*) des leeren Schattenbegriffs verbannt. Das letztere ist Schwärmerei und Träumerei, weil ihr keine Realität entspricht; und diese Schwärmerei ist eines der Gebrechen des Mystizismus, dessen wir früher erwähnten und ihn der wahren Religion entgegensetzten; durch lebendige Tätigkeit unterscheidet sich die wahre Religiosität von jener Schwärmerei. Die Religion ist nicht bloßes andächtiges Träumen, sagte ich; die Religion ist überhaupt nicht ein für sich bestehen-

*) Original: den.

des Geschäft, das man, abgesondert von andern Geschäften, etwa in gewissen Tagen und Stunden, treiben könnte; sondern sie ist der innere Geist, der alles unser, übrigens seinen Weg ununterbrochen fortsetzendes Denken und Handeln durchdringt, belebt und in sich eintaucht. — Daß das göttliche Leben und Walten wirklich in uns lebe, ist unabtrennlich von der Religion, sagte ich. Doch kommt es dabei, wie es nach dem unter dem dritten Standpunkte Gesagten scheinen möchte, keinesweges an auf die Sphäre, in welcher man handelt. Wen seine Erkenntnis zu den Objekten der höhern Moralität erhebt, dieser wird freilich, falls ihn die Religion ergreift, in dieser Sphäre leben und handeln, weil diese sein eigentümlicher Beruf ist. Wer einen niedern hat, dem wird selbst dieser niedere durch die Religion geheiliget, und erhält durch sie, wenn auch nicht das Materiale, dennoch die Form der höhern Moralität; zu welcher nichts mehr gehört, als daß man sein Geschäft als den Willen Gottes an uns und in uns erkenne und liebe. So jemand in diesem Glauben sein Feld bestellt oder das unscheinbarste Handgewerbe mit Treue treibt, so ist dieser höher und seliger, als ob jemand, falls dies möglich wäre, ohne diesen Glauben die Menschheit auf Jahrtausende hinaus beglückseligte[26]).

Dies daher ist das Bild und der innere Geist des wahrhaft Religiosen: er erfasset seine Welt, den Gegenstand seiner Liebe und seines Strebens, nicht als irgendeinen Genuß; keinesweges, als ob Trübsinn oder abergläubische Scheu ihm den Genuß und die Freude als etwas Sündliches vorstellte, sondern weil er weiß, daß kein Genuß ihm wirkliche Freude gewähren kann. Er erfasset seine Welt als ein Tun, welches er eben darum, weil es seine Welt ist, allein lebt und nur in ihm leben mag, und nur in ihm allen Genuß seiner selbst findet. Dieses Tun will er nun wiederum nicht darum, damit

sein Erfolg in der Sinnenwelt wirklich werde; wie ihn denn in der Tat der Erfolg oder Nichterfolg durchaus nicht kümmert, sondern er nur im Tun, rein als Tun, lebt; sondern er will es darum, weil es der Wille Gottes in ihm und sein eigener, eigentlicher Anteil am Sein ist. Und so fließet denn sein Leben ganz einfach und rein ab, nichts anderes kennend, wollend oder begehrend, über diesen Mittelpunkt nie herausschwebend, durch nichts außer ihm Liegendes gerührt oder getrübt.

So ist sein Leben. Ob dies nun nicht notwendig die reinste und vollkommenste Seligkeit sei, wollen wir zu einer andern Zeit untersuchen.

Sechste Vorlesung

Ehrwürdige Versammlung,

Unsre gesamte Lehre, als die Grundlage alles dessen, was wir hier noch sagen können, und überhaupt alles desjenigen, was wir jemals sagen können, ist nun deutlich und bestimmt aufgestellt und läßt sich in einem Blicke übersehen. — Es gibt durchaus kein Sein und kein Leben außer dem unmittelbaren göttlichen Leben. Dieses Sein wird in dem Bewußtsein nach den eignen, unaustilgbaren und in dem Wesen desselben gegründeten Gesetzen dieses Bewußtseins auf mannigfaltige Weise verhüllt und getrübt; frei aber von jenen Verhüllungen, und nur noch durch die Form der Unendlichkeit modifiziert, tritt es wieder heraus in dem Leben und Handeln des gottergebenen Menschen. In diesem Handeln handelt nicht der Mensch; sondern Gott selber in seinem ursprünglichen innern Sein und Wesen ist es, der in ihm handelt und durch den Menschen sein Werk wirket.

Ich sagte in einer der ersten und einleitenden Vorlesungen[27]): diese Lehre, so neu und unerhört sie auch dem Zeitalter erscheinen möge, sei darum doch so alt als die Welt, und sie sei insbesondre die Lehre des Christentums, wie dies in seiner echtesten und reinsten Urkunde, in dem Evangelium Johannis, noch bis diesen Augenblick vor unsern Augen liegt; und diese Lehre werde daselbst sogar mit denselben Bildern und Ausdrücken vorgetragen, deren auch wir uns bedienen. Es dürfte in mancherlei Rücksichten gut sein, diese Behauptung zu erhärten, und wir wollen die heutige Stunde diesem Geschäfte widmen. — Es versteht sich wohl, auch ohne unsre ausdrückliche Erinnerung, daß wir durch den Erweis dieser Übereinstimmung unsrer Lehre mit dem Christentume keines-

weges erst die Wahrheit dieser unsrer Lehre zu beweisen oder ihr eine äußere Stütze unterzulegen gedenken. Sie muß schon in dem Vorhergehenden sich selber bewiesen und als absolut evident eingeleuchtet haben, und sie bedarf keiner weitern Stütze. Und ebenso muß das Christentum, eben als übereinstimmend mit der Vernunft, und als reiner und vollendeter Ausdruck dieser Vernunft, außer welcher es keine Wahrheit gibt, sich selbst beweisen, wenn es auf irgendeine Gültigkeit Anspruch machen will. Die Zurückführung in die Fessel der blinden Autorität erwarten Sie nicht vom Philosophen.

Daß ich insbesondre den Evangelisten Johannes allein als Lehrer des echten Christentums gelten lasse, dafür habe ich in den Vorlesungen des vorigen Winters[28]) ausführlicher den Grund angegeben, daß der Apostel Paulus und seine Partei, als die Urheber des entgegengesetzten christlichen Systems, halbe Juden geblieben und den Grundirrtum des Juden- sowohl als Heidentums[29]), den wir tiefer unten werden berühren müssen, ruhig stehen gelassen. Für jetzo möge folgendes hinreichen. — Nur mit Johannes kann der Philosoph zusammenkommen; denn dieser allein hat Achtung für die Vernunft und beruft sich auf den Beweis, den der Philosoph allein gelten läßt, den innern. „So jemand will den Willen tun des, der mich gesandt hat, der wird inne werden, daß diese Lehre von Gott sei.“ Dieser Wille Gottes aber ist nach dem Johannes der, daß man Gott, und den er gesandt hat, Jesum Christum, recht erkenne. Die andern Verkündiger des Christentums aber bauen auf die äußere Beweisführung durch Wunder, welche, für uns wenigstens, nichts beweiset[30]). Ferner enthält auch unter den Evangelisten Johannes allein das, was wir suchen und wollen, eine Religionslehre: dagegen

das Beste, was die übrigen geben, ohne Ergänzung und Deutung durch den Johannes, doch nicht mehr ist als Moral, welche bei uns nur einen sehr untergeordneten Wert hat. — Wie es sich mit der Behauptung, daß Johannes die übrigen Evangelien vor sich gehabt und das von ihnen Übergegangene nur habe nachtragen wollen, verhalten möge, wollen wir hier nicht untersuchen; nach unserem Erachten wäre sodann der Nachtrag das Beste, und die Vorgänger hätten gerade das, worauf es eigentlich ankommt, übergangen.

Was mein Prinzip der Auslegung dieses, sowie aller christlichen Schriftsteller betrifft, so ist es das folgende: sie also zu verstehen, als ob sie wirklich etwas hätten sagen wollen, und, soweit ihre Worte das erlauben, das Rechte und Wahre gesagt hätten, — ein Prinzip, das der Billigkeit gemäß zu sein scheint. Ganz abgeneigt aber sind wir dem hermeneutischen Prinzip einer gewissen Partei, nach welchem sie die ernstesten und unumwundensten Äußerungen dieser Schriftsteller für bloße Bilder und Metaphern halten und so lange an und von ihnen herunter erklären, bis eine Plattheit und Trivialität herauskommt, wie diese Erklärer sie auch wohl selber hätten erfinden und vorbringen können. Andere Mittel der Erklärung, als die in ihnen selbst liegenden, scheinen mir bei diesen Schriftstellern, und ganz besonders beim Johannes, nicht stattzufinden. Wo, wie bei den klassischen Profan-Skribenten, mehrere Zeitgenossen untereinander und diese wieder mit einem ihnen vorhergehenden und ihnen folgenden Gelehrten-Publikum verglichen werden können, da finden diese äußern Hilfsmittel statt. Das Christentum aber, und ganz besonders Johannes, stehen isoliert, als eine wunderbare und rätselhafte Zeiterscheinung, ohne Vorgang und ohne eigentliche Folge da.

An dem von uns aufzustellenden Inhalte der Johanneischen Lehre wird sorgfältig zu unterscheiden sein, was in derselben

an sich, absolut und für alle Zeiten gültig, wahr ist, von demjenigen, was nur für Johannes und des von ihm aufgestellten Jesus Standpunkt, und für ihre Zeit und Ansicht wahr gewesen. Auch das letztere werden wir getreu aufstellen; denn eine andere Erklärungsweise ist unredlich und überdies verwirrend.

Was im Evangelium Johannis zu allererst unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen muß, ist der dogmatische Eingang desselben in der Hälfte des ersten Kapitels; gleichsam die Vorrede. Halten Sie diese Vorrede ja nicht für ein eigenes und willkürliches Philosophem des Verfassers, gleichsam für eine räsonnierende Verbrämung seiner Geschichtserzählung, von der man, rein an die Tatsachen sich haltend, der eigenen Absicht des Verfassers nach denken könne, wie man wolle; so wie einige diesen Eingang anzusehen scheinen. Es ist vielmehr derselbe in Beziehung auf das ganze Evangelium zu denken und nur im Zusammenhange mit demselben zu begreifen. Der Verfasser führt, durch das ganze Evangelium durch, Jesum ein als auf eine gewisse Weise, die wir unten angeben werden, von sich redend; und es ist ohne allen Zweifel Johannes' Überzeugung, daß Jesus gerade also und nicht anders gesprochen habe, und daß er ihn also reden — gehört habe; und sein ernster Wille, daß wir ihm dies glauben sollen[31]). Nun erklärt die Vorrede die Möglichkeit, wie Jesus also von sich habe denken und reden können, wie er von sich redet; es ist daher notwendig die Voraussetzung Johannis, daß nicht bloß er, dieser Johannes, für seine Person und seiner geringen Meinung nach, Jesum also ansehen und sich erklären wolle, sondern daß Jesus sich selber gleichfalls also gedacht und angesehen habe, wie er ihn schildert. Die Vorrede ist anzusehen als der Auszug und der allgemeine Standpunkt aller Reden Jesu; sie hat darum, der Absicht des Verfassers nach, die gleiche Autorität, wie Jesu unmittelbare Reden. Auch die Vorrede ist, nach Johannes' Ansicht, nicht

des Johannes, sondern Jesu Lehre; und zwar der Geist und die innigste Wurzel von Jesu ganzer Lehre.

Nachdem wir diesen, nicht unbedeutenden Punkt ins reine gebracht haben, gehen wir durch folgende Vorerinnerung zur Sache.

Aus Unkunde der im bisherigen von uns aufgestellten Lehre entsteht die Annahme einer Schöpfung, als der absolute Grundirrtum aller falschen Metaphysik und Religionslehre und insbesondere als das Urprinzip des Juden- und Heidentums. Die absolute Einheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens in sich selber anzuerkennen genötigt, wiederum auch das selbständige und wahrhafte Dasein endlicher Dinge nicht aufgeben wollend, ließen sie die letzten durch einen Akt absoluter Willkür aus dem ersten hervorgehen: wodurch ihnen zuvörderst der Begriff der Gottheit im Grunde verdarb und mit einer Willkür ausgestattet wurde, die durch ihr ganzes religiöses System hindurch ging, sodann die Vernunft auf immer verkehrt und das Denken in ein träumendes Phantasieren verwandelt wurde; denn eine Schöpfung läßt sich gar nicht ordentlich denken — das was man wirklich denken heißt — und es hat noch nie irgendein Mensch sie also gedacht. Insbesondere ist in Beziehung auf die Religionslehre das Setzen einer Schöpfung das erste Kriterium der Falschheit; das Ableugnen einer solchen Schöpfung, falls eine solche durch vorhergegangene Religionslehre gesetzt sein sollte, das erste Kriterium der Wahrheit dieser Religionslehre. Das Christentum, und insbesondere der gründliche Kenner desselben, von welchem wir hier sprechen, Johannes, befand sich in dem letzten Falle; die vorhandene jüdische Religion hatte eine solche Schöpfung gesetzt. Im Anfange — schuf Gott, heben diese heiligen Bücher der Religion an; nein, — im direkten Widerspruche, und anhebend mit demselben Worte, und statt des

zweiten, falschen, an derselben Stelle das rechte setzend, um den Widerspruch herauszuheben, — nein, sagt Johannes: im Anfange, in demselben Anfange, wovon auch dort gesprochen wird, d. h. ursprünglich und vor aller Zeit, schuf Gott nicht und es bedurfte keiner Schöpfung, sondern es — war schon; es war das Wort — und durch dieses erst sind alle Dinge gemacht.

Im Anfange war das Wort, der Logos im Urtexte; was auch hätte übersetzt werden können: die Vernunft, oder, wie im Buche der Weisheit[32]) beinahe derselbe Begriff bezeichnet wird: die Weisheit; was aber unsers Erachtens durch den Ausdruck: Wort, der auch in der allerältesten lateinischen Übersetzung, ohne Zweifel auf Veranlassung einer Tradition der Johanneischen Schüler, also vorkommt, am treffendsten übersetzt ist. Was ist nun, der Absicht des Schriftstellers nach, dieser Logos oder dieses Wort? Vernünfteln wir doch ja nicht über den Ausdruck, sondern sehen wir lieber unbefangen hin, was Johannes von diesem Worte aussagt; die dem Subjekte beigelegten Prädikate, besonders wenn sie diesem Subjekte ausschließend beigelegt werden, pflegen ja das Subjekt selbst zu bestimmen. Es war im Anfange, sagt er, es war bei Gott; Gott selbst war es; es war im Anfange bei Gott. Kann deutlicher ausgesprochen werden dasselbe, was wir früher so ausgesprochen haben: nachdem, außer Gottes innerm und in sich verborgenen Sein, das wir zu denken vermögen, er auch noch überdies da ist, was wir bloß faktisch erfassen können, so ist er notwendig durch sein inneres und absolutes Wesen da, und sein nur durch uns von seinem Sein unterschiedenes Dasein ist an sich und in ihm davon nicht unterschieden; sondern dieses Dasein ist ursprünglich, vor aller Zeit und ohne alle Zeit, bei dem Sein und selber das Sein: das Wort im Anfange — das Wort bei Gott — das Wort im Anfange bei Gott — Gott selbst das Wort und das Wort selbst Gott. Konnte schneidender

und herausspringender der Grund dieser Behauptung angegeben werden: in Gott und aus Gott wird nichts, entsteht nichts; in ihm ist ewig nur das Ist, und was da sein soll, muß ursprünglich bei ihm sein und muß er selbst sein. Weg mit jenem verwirrendem Phantasma, hätte der Evangelist hinzusetzen können, wenn er viele Worte hätte machen wollen, — weg mit jenem Phantasma eines Werdens aus Gott, dessen, was in ihm nicht ist und nicht ewig und notwendig war, einer Emanation, bei welcher er nicht dabei ist, sondern sein Werk verläßt, einer Ausstoßung und Trennung von ihm, die uns in das öde Nichts wirft und ihn zu einem willkürlichen und feindseligen Oberherrn von uns macht.

Dieses bei Gott Sein nun, nach unserm Ausdrucke dieses Dasein, wird ferner charakterisiert als Logos oder Wort. Wie könnte deutlicher ausgesprochen werden, daß es die sich selbst klare und verständliche Offenbarung und Manifestation, sein geistiger Ausdruck sei, daß, wie wir dasselbe aussprachen, das unmittelbare Dasein Gottes notwendig Bewußtsein, teils seiner selbst, teils Gottes sei; wofür wir den strengen Beweis geführt haben?

Ist nun erst dies klar, so ist nicht die mindeste Dunkelheit mehr in der Behauptung V. 3, „daß alle Dinge durch dasselbige Wort gemacht sind, und ohne dasselbige nichts gemacht ist, was gemacht ist usw." — und es ist dieser Satz ganz gleich geltend mit dem von uns aufgestellten, daß die Welt und alle Dinge lediglich im Begriffe, in Johannes' Worte, und als begriffene und bewußte, als Gottes Sich-Aussprechen seiner selbst, da sind; und daß der Begriff oder das Wort ganz allein der Schöpfer der Welt überhaupt und durch die in seinem Wesen liegenden Spaltungen der Schöpfer der mannigfaltigen und unendlichen Dinge der Welt sei.

In Summa: ich würde diese drei Verse in meiner Sprache

also ausdrücken. Ebenso ursprünglich, als Gottes inneres Sein, ist sein Dasein, und das letztere ist vom ersten unzertrennlich und ist selber ganz gleich dem ersten; und dieses göttliche Dasein ist in seiner eigenen Materie notwendig Wissen; und in diesem Wissen allein ist eine Welt und alle Dinge, welche in der Welt sich vorfinden, wirklich geworden[33]).

Ebenso klar werden nun auch die beiden folgenden Verse. In ihm, diesem unmittelbaren göttlichen Dasein, war das Leben, der tiefste Grund alles lebendigen, substantiellen, ewig aber dem Blicke verborgen bleibenden Daseins; und dieses Leben ward im wirklichen Menschen Licht, bewußte Reflexion; und dieses Eine ewige Urlicht schien ewig fort in den Finsternissen der niedern und unklaren Grade des geistigen Lebens, trug dieselben unerblickt und erhielt sie im Dasein, ohne daß die Finsternisse es begriffen.

So weit, als wir jetzt den Eingang des Johanneischen Evangeliums erklärt, geht sein absolut Wahres und ewig Gültiges. Von da hebt an das nur für die Zeit Jesu und der Stiftung des Christentums und für den notwendigen Standpunkt Jesu und seiner Apostel Gültige: der historische, keineswegs metaphysische Satz nämlich, daß jenes absolut unmittelbare Dasein Gottes, das ewige Wissen oder Wort, rein und lauter, wie es in sich selber ist, ohne alle Beimischung von Unklarheit oder Finsternis und ohne alle individuelle Beschränkung, in demjenigen Jesus von Nazareth, der zu der und der bestimmten Zeit im jüdischen Lande lehrend auftrat und dessen merkwürdigste Äußerungen hier aufgezeichnet seien, in einem persönlich sinnlichen und menschlichen Dasein sich dargestellt, und in ihm, wie der Evangelist vortrefflich sich ausdrückt, Fleisch geworden[34]). Mit der Verschiedenheit sowohl, als der Übereinstimmung dieser beiden Standpunkte, des absolut und ewig wahren und des bloß aus dem zeitigen Gesichtspunkte Jesu

und seiner Apostel wahren, verhält es sich also. Aus dem ersten Standpunkte wird zu allen Zeiten, in jedem ohne Ausnahme, der seine Einheit mit Gott lebendig einsieht, und der wirklich und in der Tat sein ganzes individuelles Leben an das göttliche Leben in ihm hingibt, das ewige Wort ohne Rückhalt und Abbruch ganz auf dieselbe Weise, wie in Jesu Christo, Fleisch, ein persönlich sinnliches und menschliches Dasein. — Diese also ausgesprochene Wahrheit, welche da redet lediglich von der Möglichkeit des Seins, ohne alle Beziehung auf das Mittel des wirklichen Werdens, leugnet nun weder Johannes, noch der von ihm redend eingeführte Jesus; sondern sie schärfen dieselbe vielmehr, wie wir tiefer unten[35]) sehen werden, allenthalben auf das nachdrücklichste ein. Der dem Christentum ausschließend eigene und nur für die Schüler desselben geltende Standpunkt sieht auf das Mittel des Werdens und lehrt hierüber also: Jesus von Nazareth sei eben schlechthin von und durch sich, durch sein bloßes Dasein, Natur, Instinkt, ohne besonnene Kunst, ohne Anweisung, die vollkommne sinnliche Darstellung des ewigen Wortes, so wie es vor ihm schlechthin niemand gewesen; alle diejenigen aber, welche seine Jünger würden, seien es eben darum, weil sie seiner bedürften, noch nicht, sondern sollten es erst durch ihn werden. — Das soeben klar Ausgesprochne ist das charakteristische Dogma des Christentums als einer Zeiterscheinung, einer zeitigen Anstalt zu religiöser Bildung der Menschen, welches Dogma ganz ohne Zweifel Jesus und seine Apostel geglaubt haben: rein, lauter und in einem hohen Sinne im Evangelium Johannis, welchem Johannes Jesus von Nazareth freilich auch der Christus, der verheißene Beseliger der Menschheit ist, nur daß ihm dieser Christus wieder für das Fleisch gewordne Wort gilt; vermischt mit jüdischen Träumen von einem Sohne Davids und einem Aufheber eines alten Bundes und Abschließer eines neuen bei

Paulus und den übrigen. Allenthalben, und ganz besonders beim Johannes, ist Jesus der erstgeborne und Einige unmittelbar geborne Sohn des Vaters, keineswegs als Emanation oder des etwas — welche vernunftwidrige Träume erst später entstanden sind — sondern in dem oben erklärten Sinne, in ewiger Einheit und Gleichheit des Wesens; und alle andern können erst in ihm und durch die Verwandlung in sein Wesen mittelbar Kinder Gottes werden. Dies lassen Sie uns zuvörderst anerkennen; denn außerdem würden wir teils unredlich deuten, teils das Christentum gar nicht verstehen, sondern durch dasselbe verworren werden. Sodann lassen Sie uns, gesetzt auch, wir wollten für unsere Person von jener Ansicht keinen Gebrauch machen, was einem jeden freistehen muß, dieselbe wenigstens richtig nehmen und beurteilen. Und so erinnere ich denn in dieser Rücksicht: 1. Allerdings ist die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen die tiefste Erkenntnis, welche der Mensch erschwingen kann[36]). Sie ist vor Jesu nirgends vorhanden gewesen; sie ist ja auch seit seiner Zeit, man möchte sagen bis auf diesen Tag, wenigstens in der profanen Erkenntnis, wieder so gut als ausgerottet und verloren. Jesus aber hat sie offenbar gehabt; wie wir, sobald wir nur selbst sie haben, wäre es auch nur im Evangelium Johannis, unwidersprechlich finden werden. — Wie kam nun Jesus zu dieser Einsicht? Daß jemand hinterher, nachdem die Wahrheit schon entdeckt ist, sie nacherfinde, ist kein so großes Wunder; wie aber der erste, von Jahrtausenden vor ihm und von Jahrtausenden nach ihm durch den Alleinbesitz dieser Einsicht geschieden, zu ihr gekommen sei, dies ist ein ungeheures Wunder. Und so ist denn in der Tat wahr, was der erste Teil des christlichen Dogma behauptet, daß Jesus von Nazareth der — auf eine ganz vorzügliche, durchaus keinem Individuum außer ihm zukommende

Weise — eingeborne und erstgeborne Sohn Gottes ist, und daß alle Zeiten, die nur fähig sind, ihn zu verstehen, ihn dafür werden erkennen müssen. 2. Ob es nun schon wahr ist, daß jetzt ein jeder in den Schriften seiner Apostel diese Lehre wiederfinden und für sich selbst und durch eigne Überzeugung sie für wahr anerkennen kann; ob es gleich, wie wir ferner behaupten, wahr ist, daß der Philosoph — so viel er weiß — ganz unabhängig vom Christentume dieselben Wahrheiten findet, und sie in einer Konsequenz und in einer allseitigen Klarheit überblickt, in der sie vom Christentume aus an uns wenigstens nicht überliefert sind: so bleibt es doch ewig wahr, daß wir mit unsrer ganzen Zeit und mit allen unsern philosophischen Untersuchungen auf den Boden des Christentums niedergestellt sind und von ihm ausgegangen; daß dieses Christentum auf die mannigfaltigste Weise in unsre ganze Bildung eingegriffen habe, und daß wir insgesamt schlechthin nichts von alledem sein würden, was wir sind, wenn nicht dieses mächtige Prinzip in der Zeit vorhergegangen wäre. Wir können keinen Teil unsers durch die frühern Begebenheiten uns angeerbten Seins aufheben; und mit Untersuchungen, was da sein würde, wenn nicht wäre, was da ist, gibt kein Verständiger sich ab. Und so bleibt denn auch der zweite Teil des christlichen Dogma, daß alle diejenigen, die seit Jesu zur Vereinigung mit Gott gekommen, nur durch ihn und vermittelst seiner dazu gekommen, gleichfalls unwidersprechlich wahr. Und so bestätiget es sich denn auf alle Weise, daß bis an das Ende der Tage vor diesem Jesus von Nazareth wohl alle Verständigen sich tief beugen und alle, je mehr sie nur selbst sind, desto demütiger die überschwengliche Herrlichkeit dieser großen Erscheinung anerkennen werden.

Soviel, um diese für ihre Zeit gültige Ansicht des Christentums gegen unrichtiges und unbilliges Urteil da, wo sie na-

türlich sich vorfindet, zu schützen, keinesweges aber etwa, um diese Ansicht jemandem aufzudrängen*), der entweder seine Aufmerksamkeit nach jener historischen Seite gar nicht hingerichtet hätte, oder der, selbst wenn er sie dahin richtete, das, was wir da zu finden glauben, eben nicht entdecken könnte. Keinesweges nämlich haben wir durch das Gesagte uns zur Partei jener Christianer schlagen wollen, für welche die Sache nur durch ihren Namen Wert zu haben scheint. Nur das Metaphysische, keinesweges aber das Historische macht selig; das letztere macht nur verständig[37]). Ist nur jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen; und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen. Falls Jesus in die Welt zurückkehren könnte, so ist es zu erwarten, daß er vollkommen zufrieden sein würde, wenn er nur wirklich das Christentum in den Gemütern der Menschen herrschend fände, ob man nun sein Verdienst dabei preisete oder es überginge; und dies ist in der Tat das Allergeringste, was von so einem Manne, der schon damals, als er lebte, nicht seine Ehre suchte, sondern die Ehre des, der ihn gesandt hatte, sich erwarten ließe.

Nachdem wir an der Unterscheidung der beiden beschriebenen Standpunkte den Schlüssel haben zu allen Äußerungen des Johanneischen Jesus, und das sichere Mittel, das in einer Zeitform Ausgesprochne auf reine und absolute Wahrheit zurückzuführen, fassen wir den Inhalt dieser Äußerungen in die Beantwortung der beiden Fragen zusammen: zuvörderst, was sagt Jesus über sich selbst in Absicht seines Verhältnisses zur Gottheit? Sodann**), was sagt er über seine Anhänger und

*) Original: aufzudringen.
**) Original: sodenn.

Lehrlinge in Absicht des Verhältnisses derselben zu ihm, und sodann, vermittelst seiner, zur Gottheit?

Kap. 1, 18. „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat es verkündiget." — Wie wir gesagt haben: in sich ist das göttliche Wesen verborgen; nur in der Form des Wissens tritt es heraus, und zwar ganz, wie es in sich ist.

Kap. 5, 19. „Der Sohn kann nichts von ihm selber tun, denn was er siehet den Vater tun; denn was derselbige tut, das tut gleich auch der Sohn." Aufgegangen ist seine Selbständigkeit in dem Leben Gottes, wie wir uns ausgedrückt haben.

Kap. 10, 28. „Ich gebe meinen Schafen das ewige Leben, und niemand kann sie aus meiner Hand reißen." V. 29. „Der Vater, der sie mir gegeben hat, ist größer denn alles, und niemand kann sie aus meines Vaters Hand reißen." — Wer ist es denn nun, der sie hält und trägt, Jesus oder der Vater? Die Antwort gibt V. 30. „Ich und der Vater sind Eins." — Einerlei gesagt in beiden identischen Sätzen. — Sein Leben ist das meinige, das meinige das seinige; mein Werk sein Werk, und umgekehrt. Gerade also, wie wir in der vorigen Stunde uns ausgedrückt haben.

Soviel von den deutlichsten und zwingendsten Stellen. Auf diese Weise lehrt über diesen Punkt einmütig und gleichlautend das ganze Evangelium. Jesus redet nie anders von sich.

Ferner, wie redet er von seinen Anhängern und deren Verhältnisse zu sich? Die beständige Voraussetzung ist, daß diese in ihrem dermaligen Zustande gar nicht das rechte Dasein hätten, sondern, wie er Kap. 3 gegen Nikodemus sich äußert, ein so völlig anderes und ihrem bisherigen Dasein entgegengesetztes Dasein erhalten müßten, als ob an ihrer Stelle ein ganz neuer Mensch geboren würde; oder, wo er am eindringendsten sich ausspricht: daß sie eigentlich gar nicht exi-

stierten, noch lebten, sondern im Tode und Grabe sich befänden, und daß Er erst das Leben ihnen erteilen müsse.

Hören Sie darüber folgende entscheidende Stellen:

Kap. 6, 53. „Werdet ihr nicht essen mein Fleisch und trinken mein Blut (dieser Ausdruck wird tiefer unten erklärt werden), so habt ihr kein Leben in euch." Nur durch dieses Essen meines Fleisches und Trinken meines Blutes kommt welches in euch; und ohne dies ist keines.

Und Kap. 5, 24. „Wer mein Wort höret, der hat das ewige Leben und ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen." V. 25. „Es kommt die Stunde und ist schon jetzt, daß die Toten werden die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die sie hören werden, die werden leben." — Die Toten! Wer sind diese Toten? Etwa die, die am jüngsten Tage in den Gräbern liegen werden? Eine rohsinnliche Deutung — im bibl.schen Ausdrucke eine Deutung nach dem Fleische, nicht nach dem Geiste. Die Stunde war ja schon damals. Diejenigen waren diese Toten, welche seine Stimme noch nicht gehört hatten und eben darum tot waren.

Und was für ein Leben ist dies, das Jesus den Seinigen zu geben verspricht?

Kap. 8, 51. „So jemand mein Wort wird halten, der wird den Tod nicht sehen ewiglich" — keinesweges, wie geistlose Ausleger dies nehmen: er wird wohl einmal sterben, nur nicht auf ewig, sondern er wird am jüngsten Tage wieder auferweckt werden; sondern er wird nun und nimmermehr sterben: — wie es denn auch die Juden wirklich verstunden und durch die Berufung auf Abrahams erfolgten Tod Jesus widerlegen wollten, und er ihre Auslegung billigt, indem er andeutet, daß Abraham, der Jesu Tag gesehen, in seine Lehre, ohne Zweifel durch Melchisedek, eingeweiht worden, auch wirklich nicht gestorben sei.

Oder noch einleuchtender Kap. 11, 23. — „Dein Bruder soll auferstehen." Martha, die den Kopf eben auch mit jüdischen Grillen angefüllt hatte, sagte, ich weiß wohl, daß er auferstehen wird in der Auferstehung am jüngsten Tage. — Nein, sagt Jesus, „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich gläubet, der wird leben, ob er gleich stürbe. Und wer da lebet und gläubet an mich, der wird nimmermehr sterben." Die Vereinigung mit mir gibt die Vereinigung mit dem ewigen Gott und seinem Leben, und die Gewißheit derselben; also, daß man in jedem Momente die ganze Ewigkeit ganz hat und besitzt und den täuschenden Phänomenen einer Geburt und eines Sterbens in der Zeit durchaus keinen Glauben beimißt, daher auch keiner Auferweckung, als der Rettung von einem Tode, den man nicht glaubt, weiter bedarf.

Und woher hat Jesus diese, seine Anhänger auf alle Ewigkeit belebende Kraft? Aus seiner absoluten Identität mit Gott — Kap. 5, 26. „Wie der Vater hat das Leben in ihm selber, also hat er dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in ihm selber."

Ferner, auf welche Weise werden die Anhänger Jesu dieser Identität ihres Lebens mit dem göttlichen Leben teilhaftig? — Jesus sagt dies in den mannigfaltigsten Wendungen, von denen ich hier nur die allerstärkste und deutlichste und, gerade um ihrer absoluten Klarheit willen, den Zeitgenossen sowohl, als auch den Nachkommen bis auf diesen Tag allerunverständlichste und anstößigste anführen will. — Kap. 6, 53—55. — „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohns und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben. Mein Fleisch ist die rechte Speise, und mein Blut ist der rechte Trank." Was heißt dies? — Er erklärt es selber V. 56. „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der bleibet in mir

und ich in ihm"; und umgekehrt, wer in mir bleibet und ich in ihm, der hat gegessen mein Fleisch usw. Sein Fleisch essen und sein Blut trinken, heißt: ganz und durchaus er selber werden und in seine Person, ohne Abbruch oder Rückhalt, sich verwandeln, ihn in seiner Persönlichkeit nur wiederholen, — transsubstantiiert werden mit ihm[38]) — so wie Er das zu Fleisch und Blut gewordne ewige Wort ist, ebenso zu seinem Fleische und Blute, und, was nun daraus folgt und dasselbe ist, zu dem zu Fleisch und Blut gewordnen ewigen Worte selber werden; denken durchaus und ganz, wie er, und so, als ob er selber dächte, und nicht wir; leben durchaus und ganz, wie er, und so, als ob er selber lebte in unsrer Stelle. So gewiß Sie nur, Ehrwürdige Versammlung, jetzt nicht meine eignen Worte herabziehen und herunterdeuten zu dem beschränkten Sinne, daß man Jesum als unerreichbares Muster nur nachahmen solle, stückweise und aus der Ferne, so wie die menschliche Schwäche es erlaube[39]), sondern dieselben so nehmen, wie ich sie ausgesprochen habe, daß man Er selber ganz werden müsse, so leuchtet Ihnen ein, daß Jesus nicht füglich anders sich ausdrücken konnte, und daß er sich vortrefflich aussprach. Jesus war weit entfernt davon, sich als unerreichbares Ideal hinzustellen, wozu erst die Dürftigkeit der Folgezeit ihn gemacht hat; auch nahmen ihn seine Apostel nicht so, unter andern auch nicht Paulus, der da sagt: ich lebe gar nicht mehr, sondern in mir lebt Jesus Christus. Sondern Jesus wollte durch seine Anhänger ganz und ungeteilt in seinem Charakter wiederholt werden, so wie er selber war; und zwar forderte er dieses absolut und als unerläßliche Bedingung: esset ihr nicht mein Fleisch usw., so bekommt ihr überhaupt kein Leben in euch, sondern ihr bleibet liegen in den Gräbern, in denen ich euch angetroffen habe.

Nur dieses Eine forderte er, nicht mehreres und nicht

weniger. Keinesweges gedachte er sich zu begnügen mit dem bloßen historischen Glauben, daß er das Fleisch gewordene ewige Wort und der Christus sei, für welchen er sich gab. Allerdings fordert er, auch bei Johannes, als vorläufige Bedingung, lediglich damit man ihn nur anhöre und auf seine Reden eingehe, Glauben, d. h. die vorläufige Voraussetzung der Möglichkeit, daß er wohl dieser Christus sein könne, und verschmäht es auch gar nicht, diese Voraussetzung durch frappante und wunderbare Taten, die er vollbringt, zu bestärken und zu erleichtern. Aber der endliche und entscheidende Beweis, der durch die vorläufige Voraussetzung oder den Glauben erst möglich gemacht werden soll, ist der, daß jemand nur wirklich den Willen tue des, der Jesus gesandt hat, d. h. daß er in dem erklärten Sinne sein Fleisch und sein Blut esse, wodurch er denn innewerden werde, daß diese Lehre von Gott sei und daß er nicht von sich selber rede. Ebensowenig ist die Rede von einem Glauben an sein stellvertretendes Verdienst. Jesus ist bei Johannes zwar ein Lamm Gottes, das der Welt Sünde wegträgt, keinesweges aber ein solches, das sie mit seinem Blute einem erzürnten Gotte abbüßt. Er trägt sie weg; nach seiner Lehre existiert der Mensch außer Gott und Ihm gar nicht, sondern er ist tot und begraben; er tritt gar nicht ein in das geistige Reich Gottes; wie könnte doch der arme, nichtseiende, in diesem Reiche etwas verwirren und die göttlichen Plane stören? Wer aber in Jesum und dadurch in Got stich verwandelt, der lebet nun gar nicht mehr, sondern in ihm lebet Gott: aber wie könnte Gott gegen sich selbst sündigen? Den ganzen Wahn demnach von Sünde[40]) und die Scheu vor einer Gottheit, die durch Menschen sich beleidigt finden könnte, hat er weggetragen und ausgetilgt. Endlich, so nun jemand auf diese Weise den Charakter Jesu in dem seinigen wiederholt, was ist denn nach der Lehre Jesu der Erfolg? —

So ruft Jesus in Gegenwart seiner Jünger gegen seinen Vater aus! Kap. 17, 20. „Ich bitte nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden, auf daß sie alle Eines seien; gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns Eines seien" — in uns — Eines seien. Jetzt, nach der Vollendung, ist aller Unterschied aufgehoben; die ganze Gemeine, der Erstgeborne, zugleich mit den zuerst und mit den später Nachgebornen, fallen wieder zusammen in den einen gemeinschaftlichen Lebensquell Aller, die Gottheit. Und so fällt denn, wie wir oben behaupteten, das Christentum, seinen Zweck als erreicht setzend, wieder zusammen mit der absoluten Wahrheit, und behauptet selbst, daß jedermann zur Einheit mit Gott kommen und das Dasein desselben selber, oder das ewige Wort, in seiner Persönlichkeit werden könne und solle.

Und so ist denn erwiesen, daß die Lehre des Christentums mit unsrer in den bisherigen Reden Ihnen vorgetragnen und zu Anfange der heutigen in einen einzigen Überblick zusammengefaßten Lehre sogar in dem Bildersystem von Leben und Tod und allem, was daraus fließet, genau übereinstimme.

Hören Sie noch zum Beschlusse dasselbe, womit ich meine letzte Vorlesung beschloß, mit den Worten desselben Johannes.

So fasset er, ohne Zweifel in Beziehung auf sein Evangelium, das praktische Resultat desselben Ep. 1, Kap. 1 zusammen. „Das da von Anfang war, das wir gehöret haben, das wir gesehen haben mit unsern Augen, das wir beschauet haben, und unsere Hände betastet haben vom Wort des Lebens." — Bemerken Sie, wie sehr es ihm darum zu tun ist, in seinem Evangelium nicht als seine eignen Gedanken vortragend, sondern als bloßer Zeuge von gehabten Wahrnehmungen zu erscheinen! — „Das verkündigen wir euch, auf daß auch ihr — ganz im Geiste und auf dem Grunde der zu-

letzt angeführten Worte Jesu — mit uns Gemeinschaft habet; und unsere (die unsere, der Apostel, so wie die eurige, der Neubekehrten) Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohne, Jesu Christo. — — So wir sagen, daß wir Gemeinschaft mit ihm haben, und wandeln in Finsternis (so wir mit Gott vereinigt zu sein glauben, ohne daß in unserm Leben das göttliche Wirken herausbricht), so lügen wir (und sind nur Phantasten und Schwärmer). So wir aber im Lichte wandeln, so wie Er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft untereinander; und das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes (keinesweges sein, im metaphysischen Sinne, zur Abbüßung unsrer Sünde vergossenes Blut, sondern sein in uns eingetretenes Geblüt und Gemüt, sein Leben in uns) macht uns rein von aller Sünde," und hebt uns weit weg über die Möglichkeit zu sündigen.

Siebente Vorlesung

Ehrwürdige Versammlung,

Unsere Theorie über Sein und Leben ist nun vollständig vorgetragen. Es ist, keinesweges um diese Theorie dadurch zu beweisen, sondern lediglich als eine Nebenbemerkung, dargetan worden, daß die Theorie des Christentums über diese Gegenstände ganz die gleiche sei. Ich ersuche in der letzten Beziehung hier nur noch um die Erlaubnis, von diesem geführten Beweise den fortdauernden Gebrauch zu machen, daß ich zuweilen an einen Ausdruck oder ein Bild aus den christlichen Schriften, in denen höchst ausdrucksvolle und vortrefflich bezeichnende Bilder sich befinden, erinnere. Ich werde diese Erlaubnis nicht mißbrauchen. Es ist mir nicht unbekannt, daß man in unserm Zeitalter in keinen nur ein wenig zahlreichen Zirkel aus den gebildeten Klassen treten kann, worin sich nicht einzelne befinden sollten, bei denen die Erwähnung Jesu und der Gebrauch biblischer Ausdrücke unangenehme Empfindungen anregt und den Verdacht, daß der Redende eins von beiden, entweder ein Heuchler, oder ein beschränkter Kopf sein müsse. Es ist ganz gegen meine Grundsätze, dieses jemandem zu verdenken; wer kann es wissen, wie sehr sie von unberufenen Eiferern mit diesen Gegenständen gequält, und welche vernunftwidrige Dinge ihnen als Bibellehre aufgedrungen sein mögen? Wiederum aber weiß ich, daß in jeder gebildeten Gesellschaft, und namentlich auch in der hier sich versammelnden, andere Individuen sich befinden, welche es lieben, zu jenen Erinnerungen und mit ihnen zugleich zu ihren frühern jugendlichen Gefühlen zurückzukehren. Mögen diese beiden Klassen sich gegenseitig einander gefällig fügen. Ich werde alles, was ich zu sagen habe, zuerst in der gewöhnlichen

Bücher-Sprache sagen; mögen diejenigen, denen das biblische Bild wehe tut, allein an den erstern Ausdruck sich halten und den zweiten ganz überhören.

Der aufgestellten Theorie lebendiger Besitz nun, keineswegs aber ihr trockenes und totes, lediglich historisches Wissen ist nach unsrer Behauptung die höchste und die einzig mögliche Seligkeit. Dieses darzutun, ist von heute an unser Geschäft, und es machet dies eigentlich den zweiten Hauptteil dieser ganzen Vorlesungen aus, welcher durch die episodische Untersuchung der vorigen Stunde unter andern auch von dem ersten geschieden werden sollte.

Die Klarheit gewinnt allenthalben durch den Gegensatz. Indem wir im Begriffe sind, die richtige und beseligende Denkweise tief zu erfassen und nach dem Leben zu schildern, wird es gut sein, die ihr entgegengesetzte flache und unselige Weise da zu sein, welche wir ebenso, wie das Christentum, ein Nichtexistieren, ein Totsein und Begrabensein bei lebendigem Leibe nennen, gleichfalls noch tiefer und anschaulicher zu charakterisieren, als es in der ersten Stunde, wo wir allerdings sie schon beschrieben haben, geschehen konnte. Als Zerstreuung über das Mannigfaltige, im Gegensatze mit der Zurückziehung und Zusammenziehung auf das Eine, haben wir damals die unrichtige Denkweise im Gegensatze mit der richtigen charakterisiert; und dies ist und bleibt ihr wesentlicher Grundzug. Anstatt aber, daß wir damals mehr auf die mannigfaltigen äußeren Objekte sahen, über welche sie sich zerstreut, lassen Sie uns heute betrachten, wie dieselbe, noch ohne alle Rücksicht auf das Objekt, in sich selber ein Ausgedehntes, Breites, Flaches und gleichsam Ausgegossenes und Umhergegossenes ist.

Alle innere geistige Energie erscheint im unmittelbaren Bewußtsein derselben als ein Sich-Zusammennehmen, Erfassen und Kontrahieren seines außerdem zerstreuten Geistes in einen

Punkt, und als ein Sich-Festhalten in diesem Einheitspunkte gegen das stets fortdauernde natürliche Bestreben, diese Kontraktion aufzugeben und sich wiederum auszudehnen. Also, sage ich, erscheint schlechthin alle innere Energie; und nur in diesem Sich-Zusammennehmen ist der Mensch selbständig und fühlt sich selbständig. Außer diesem Zustande der Selbstkontraktion verfließt er eben und zerfließt, und zwar keinesweges also, wie er will und sich macht (denn alles sein Sich-Machen ist das Gegenteil des Zerfließens, die Kontraktion), sondern so, wie er eben wird und das gesetzlose und unbegreifliche Ohngefähr ihn gibt. Er hat demnach in diesem letztern Zustande gar keine Selbständigkeit, er existiert gar nicht als ein für sich bestehendes Reales, sondern bloß als eine flüchtige Naturbegebenheit. Kurz, das ursprüngliche Bild der geistigen Selbständigkeit ist im Bewußtsein ein ewig sich machender und lebendigst sich haltender geometrischer Punkt, das ebenso ursprüngliche Bild der Unselbständigkeit und des geistigen Nichtseins eine unbestimmt sich ergießende Fläche. Die Selbständigkeit kehrt der Welt eine Spitze zu; die Unselbständigkeit eine stumpf ausgebreitete Fläche.

In dem ersten Zustande allein ist die Kraft und Selbstgefühl der Kraft; darum ist auch nur in ihm eine kräftige und energische Auffassung und Durchdringung der Welt möglich. In dem zweiten Zustande ist keine Kraft; der Geist ist bei der Weltauffassung gar nicht mit dabei und zu Hause, sondern er ist, wie in einer alten Erzählung Baal, über Feld gegangen oder dichtet oder schläft; wie vermöchte er im Objekte sich zu fühlen und sich von ihm abzusondern? Er verfließet sich, für sich selbst, mit ihm, und so verblasset ihm seine Welt, und er erhält statt des lebendigen Wesens, an welches er sein eignes Leben setzen und dieses ihm entgegensetzen müßte, nur einen grauen Schatten und ein Nebelgebilde. Auf solche paßt,

was ein alter Prophet von den Götzenbildern der Heiden sagt: sie haben Augen und sehen nicht, und haben Ohren und hören nicht. — Sie sehen in der Tat nicht mit sehenden Augen; denn es ist ganz etwas anderes: die sichtbare Gestalt in ihrer bestimmten Begrenzung also in das Auge und in das Gemüt fassen, daß man sie von nun an jeden Augenblick mit absoluter Freiheit gerade also, wie man sie gesehen hat, wieder vor das innere Auge bringen könne; unter welcher Bedingung doch allein jemand sagen kann, er habe gesehen; — als dies ist, eine wankende und formlose Erscheinung sich nur so vorschweben lassen, bis sie eben verschwindet und keine Spur ihres Daseins für uns hinterläßt. Wer es noch nicht einmal zu dieser kräftigen Auffassung der Gegenstände des äußern Sinnes gebracht hat, der sei nur sicher, daß das unendlich höhere innere Leben an ihn noch sobald nicht kommen wird.

In diesem langen, breiten und vielfachen geistigen Sein lieget nun eine Fülle von Gegensätzen und Widersprüchen ruhig und verträglich nebeneinander. In ihm ist nichts geschieden und gesondert, sondern alles steht gleich und ist ineinander hineingewachsen. Sie halten nichts für wahr und nichts für falsch; sie lieben nichts und hassen nichts. Beides zuvörderst darum, weil zur Anerkennung, wobei es nun bleibe für immer, zur Liebe, zum Hasse und zu jedem Affekte gerade jenes energische Sich-Zusammennehmen gehört, dessen sie nicht fähig sind; sodann deswegen, weil dazu gehört, daß man das Mannigfaltige sondere und trenne, um daraus den einigen Gegenstand seiner Anerkennung und seines Affekts sich zu wählen. Wie aber könnten diese irgend etwas als Wahrheit festsetzen, indem sie ja sodann alles mögliche andere, das jenem ersten entgegengesetzt ist, als falsch verwerfen und aufgeben müßten, wozu es ihre zärtliche Anhänglichkeit auch an

das letztere nie kommen läßt? Wie könnten sie irgend etwas mit ganzer Seele lieben, da sie ja sodann das Gegenteil davon hassen müßten, was ihre allgemeine Liebe und Verträglichkeit ihnen nimmer erlauben wird? Sie lieben gar nichts, sagte ich, und interessieren sich für gar nichts, nicht einmal für sich selbst. Wenn sie sich jemals die Frage vorlegten: habe ich denn nun recht oder habe ich unrecht, und bin ich denn recht oder bin ich unrecht, was wird wohl noch mit mir werden, und befinde ich mich wohl auf dem Wege zum Glücke oder zum Elende? so müßten sie sich antworten: was kümmert's mich, ich muß eben sehen, was aus mir werden wird, und mich verbrauchen, wie ich werden werde; es wird sich schon finden. So sind sie von sich selbst verschmäht, verlassen und aufgegeben; und so mag ihr allernächster Besitzer, sie selber, sich nicht um sie kümmern. Welcher andere außer ihnen soll denn mehr Wert in sie setzen, als sie selbst es tun? Hingegeben haben sie selbst sich dem blinden und gesetzlosen Ohngefähr, aus ihnen zu machen, was eben werden will.

So wie die rechte Denkart an sich recht und gut ist und an und für sich keiner guten Werke, die freilich auch nicht ausbleiben werden, zu Erhöhung ihres Wertes bedarf, so ist die beschriebene Sinnesart an sich nichtswürdig und verwerflich, und es braucht gar nicht etwa noch eine besondere Bösartigkeit dazu zu kommen, damit sie verwerflich werde; auch darf keiner hierbei damit sich trösten, daß er bei alledem doch nichts Böses, sondern vielleicht gar nach seiner Weise, und was er also nennt, Gutes tue. Das ist eben der wahrhaft sündliche Hochmut bei dieser Sinnesart, daß sie denken, sie könnten auch sündigen, wenn es ihnen beliebte, und man müsse ihnen noch großen Dank dafür wissen, wenn sie es unterließen. Sie irren; sie können gar nichts tun, denn sie sind gar nicht da, und es gibt gar keine solche „sie", wie es ihnen scheint; sondern an ihrer

Stelle lebet und wirket das blinde und gesetzlose Ohngefähr; und dieses bricht aus, wie es sich nun trifft, hier als eine bösartige, dort als eine äußerlich unbescholtene Erscheinung, ohne daß darum die Erscheinung, der bloße Abdruck und Schatten der blind wirkenden Kraft, im ersten Falle Tadel, im zweiten Lob verdiene. Ob sie als bösartige oder als gutartige Erscheinungen ausfallen werden, müssen wir erwarten; und es kommt hierauf gar nicht an. Daß sie auf alle Fälle ohne inneres geistiges Leben und verworren und unzuverlässig ausfallen werden, wissen wir sicher; denn das, was in ihnen waltet, die blinde Naturkraft, kann gar nicht anders wirken, noch dieser Baum andere Früchte tragen.

Was diesen Zustand unheilbar macht, und ihn der Anregung zu einem bessern und der Mitteilung von außen verschließt, ist das mit demselben verbundene, fast totale Unvermögen, etwas über ihre Denkart Hinausliegendes auch nur historisch in seinem wahren Sinne zu nehmen. Sie würden gegen alle Menschenliebe zu verstoßen und einem ehrlichen Manne das kränkendste Unrecht anzutun glauben, wenn sie annähmen, daß, wie wunderlich er auch sich etwa ausdrücken möge, er damit irgend etwas anderes meinen könne oder wolle, als dasselbe, was sie eben auch meinen und sagen; und wenn sie bei irgend einer Mitteilung einen andern Zweck voraussetzten, als den, sich von ihnen in Rücksicht der alten und bekannten Lektion überhören zu lassen, ob man diese Lektion auch recht auswendig gelernt habe. Verwahre man sich, wie man wolle, durch die schneidendsten Gegensätze, erschöpfe man alle Geheimnisse der Sprache, um den stärksten, frappantesten und in die Augen springendsten Ausdruck zu wählen; wie er nur an ihr Ohr gelangt, verliert er seine Natur und verwandelt sich in die alte Trivialität; und ihre Kunst, alles herunterzudeuten und herabzuziehen, ist überschwenglich vor aller andern

Kunst. Darum sind sie auch jedem kräftigen, energischen und besonders durch Bilder zum Verstehen zwingen wollenden Ausdrucke höchst abgeneigt; und nach ihrer Regel müßte allenthalben die gemeinste, nüchternste und abgezogenste und eben darum matteste und kraftloseste Bezeichnung gewählt werden, bei Strafe, als unfein und zudringlich zu erscheinen. So, wenn Jesus vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes redete, fanden seine Jünger darin eine harte Rede; und wenn er der möglichen Vereinigung mit Gott erwähnte, so hoben die Jüden Steine auf, daß sie auf ihn würfen. Sie haben zu allen Zeiten recht. Da nun einmal schlechthin nichts anderes gesagt werden kann, noch soll, als dasjenige, was sie in ihrer Sprache so und so sagen: wozu denn das wunderliche Bestreben, dasselbe Eine anders zu sagen, wodurch ihnen nur die überflüssige Mühe gemacht wird, es wieder in ihre Sprache zurück zu übersetzen?

Diese Schilderung der geistigen Nicht-Existenz, oder, mit dem Bilde des Christentums, des Totseins und Begrabenseins bei lebendigem Leibe, wurde hier gemacht, teils um durch den Gegensatz damit das geistige Leben klarer darzustellen; teils aber und zweitens ist sie selbst ein notwendiger Bestandteil der Beschreibung des Menschen in Beziehung auf sein Verhältnis zum Wohlsein, welche Beschreibung wir demnächst zu liefern haben. Zum Leitfaden dieser Beschreibung besitzen wir und bedienen wir uns der oben in der fünften Vorlesung aufgestellten fünf oder, da der Standpunkt der Wissenschaft von populären Vorträgen auszuschließen ist, der übrig bleibenden vier Standpunkte der Weltansicht als ebenso vieler Standpunkte des Genusses der Welt und seiner selber. In ihren Zusammenhang gehört nicht einmal der jetzt beschriebene Zustand der geistigen Nichtexistenz; dieser ist überhaupt gar

kein mögliches positives Etwas, sondern er ist ein reines Nichts; und so ist er auch uns*) negativ in Beziehung auf Genuß und Wohlsein. In ihm ist keine Liebe, aller Genuß aber gründet sich auf Liebe. Somit ist für jenen Zustand auch der Genuß durchaus unmöglich, und in dieser Rücksicht war seine Beschreibung vorauszuschicken, als die Beschreibung der absoluten Genußlosigkeit oder Unseligkeit; im Gegensatze der einzelnen, jetzt aufzustellenden besondern Weisen, die Welt oder sich selbst wirklich zu genießen.

Aller Genuß aber gründet sich auf Liebe, sagte ich. Was ist nun Liebe? Ich sage: Liebe ist der Affekt des Seins. Sie sollen nämlich, Ehrwürdige Versammlung, also mit mir argumentieren. Das Sein ist auf sich selbst ruhend, sich selber genügend, in sich selbst vollendet und keines Seins außer ihm bedürfend. Lassen Sie es nun also, absolut**) sich bewußt, sich fühlen: was entsteht? Offenbar eben ein Gefühl dieses Sich-Zusammenhaltens und Sich-Tragens, also eben einer Liebe zu sich selbst, und, wie ich sagte, Affekt, Affiziertsein durch das Sein, d. i. eben Gefühl des Seins als Seins. Setzen Sie ferner, daß dem endlichen, d. i., wie wir es oben beschrieben haben, dem stets im Werden begriffenen Sein ein Urbild seines wahren und ihm gebührenden Seins beiwohne, so liebet es eben dieses Urbild; und wenn sein wirkliches, ihm fühlbares Sein mit diesem Urbilde übereinkommt, so ist seine Liebe befriedigt und ihm ist wohl; stimmt hingegen sein wirkliches Sein mit jenem, dennoch lebendig gewordenen und unaustilgbaren und ewig geliebten Urbilde nicht überein, so ist ihm unwohl; denn ihm mangelt das, was es sich nicht entbrechen kann, doch über alles zu lieben, es sehnet sich und ängstigt sich immerdar nach ihm hin. Wohlsein ist Vereinigung

*) nur? (Medicus)
**) Original: absolute.

mit dem Geliebten; Schmerz ist Getrenntheit vom Geliebten. — Nur durch die Liebe gibt man sich der Einwirkung des Wohlseins sowie des Schmerzes hin; wer nicht liebt, der ist gegen beides gleich gesichert. — Glaube jedoch keiner, daß der anfangs geschilderte, blasse und totenähnliche Zustand, der, wie er ohne Liebe ist, freilich auch ohne Schmerz ist, dem dem Schmerze zugänglichen und durch ihn verwundbaren Leben in der Liebe vorzuziehen sei. Zuvörderst fühlt man wenigstens sich und hat sich und besitzt sich auch im Gefühle des Schmerzes, und dies allein beseliget schon durch sich selbst unaussprechlich vor jenem absoluten Mangel des Selbstgefühls; sodann ist dieser Schmerz der heilsame Stachel, der uns treiben soll, und der über kurz oder lang uns auch treiben wird zur Vereinigung mit dem Geliebten und zur Seligkeit in ihm. Wohl daher dem Menschen, der auch nur zu trauern und Sehnsucht zu empfinden vermag!

Auf dem ersten Standpunkte der Weltansicht, wo allein dem Gegenstande des äußern Sinnes Realität beigemessen wird, ist, in Beziehung auf den Genuß seiner selbst und der Welt, der sinnliche Genuß das Herrschende. Auch dieser (was in wissenschaftlicher Absicht und zur Erläuterung des erst hingestellten Grundsatzes dieser ganzen Materie gesagt wird), auch dieser gründet sich auf den Affekt des Seins, hier als eines organisierten sinnlichen Lebens, und auf die Liebe zu diesem Sein, und zu den unmittelbar gefühlten (keineswegs etwa, wie einige sich ausgedacht haben, durch einen geheimen Schluß eingesehenen), befördernden und entwickelnden Mitteln dieses Seins. Eine Speise schmeckt uns wohl und eine Blume riecht uns angenehm deswegen, weil sie unser organisches Dasein erhöht und belebt; und der Wohlgeschmack sowie der Wohlgeruch ist gar nichts anderes, als das unmittelbare Gefühl jener Erhöhung und Belebung. Verweilen wir bei diesem, in das

System des gesamten Lebens allerdings mitgehörenden und darum nicht etwa vornehm zu verachtenden, nur der Betrachtung und der ernsten Sorge nicht sehr werten Genusse nicht länger! — ohnerachtet ich relativ und vergleichend freimütig bekenne, daß meines Erachtens dem konsequenten Philosophen derjenige, der auch nur mit ungeteiltem Sinne und ganz in einen sinnlichen Genuß sich zu werfen vermag, weit mehr wert ist, als derjenige, der vor lauter Flachheit, Zerstreutheit und Ausgeflossenheit, nicht einmal recht hinzuschmecken vermag oder hinzuriechen, wo es dem Schmecken oder dem Riechen allein gilt.

Im gesellschaftlichen Zustande treten zwischen diesen bloß sinnlichen Appetit und die höhern Standpunkte zwischenein die durch die Phantasie vermittelten Affekte, welche aber zuletzt sich immer auf einen sinnlichen Genuß beziehen und von ihm ausgehen. So unterwirft z. B. der Geizige allerdings sich freiwillig dem gegenwärtigen Mangel, zu welchem er unmittelbar gar keinen Appetit hat, aber lediglich aus Furcht vor dem künftigen Mangel, zu welchem er noch weniger Appetit hat, und weil er nun einmal seine Phantasie so wunderlich gewöhnt hat, daß ihn der in dieser abgebildete künftige Hunger weit mehr nagt, als der reale Hunger, den er gegenwärtig wirklich fühlt. — Lassen Sie uns auch bei diesen, sogar dem unmittelbaren sinnlichen Genusse gegenüber ungründlichen, seichten und grillenhaften Affekten — alles, was in diese Region fällt, ist gleich seicht und grillenhaft — nicht länger verweilen!

Der zweite Standpunkt der Weltansicht war der der Rechtlichkeit, auf welchem ganz allein Realität beigemessen wird einem das Vorhandene ordnenden, geistigen Gesetze. Welches ist der Affekt dieses Standpunktes und demzufolge sein Verhältnis zum Wohlsein? Ich will nebenbei für diejenigen, welche philosophische Kenntnisse haben, in diese schon von

Kant sehr gut behandelte Materie durch scharfe Konsequenz in einigen ganz kurzen Bemerkungen ein neues Licht bringen.

Der Mensch auf diesem Standpunkte ist, in der tiefsten Wurzel seines Seins, selbst das Gesetz. Dieses Gesetz ist das auf sich selbst ruhende, sich tragende und durchaus keines andern außer sich bedürfende oder ein solches auch nur annehmen könnende Sein eines solchen Menschen. Gesetz schlechthin um des Gesetzes willen und verschmähend durchaus jeden Zweck außer ihm selber. —

Zuvörderst, — also in dem Gesetze eingewurzelt, kann der Mensch allerdings sein, denken und handeln. Der nur nicht ganz seichte Philosoph beweiset es a priori, der auch nur nicht ganz rohe oder verworrene Mensch fühlt es ewig in sich selbst und beweiset es sich durch sein ganzes Leben und Denken. Auf jenes berühmte Axiom, welches, nachdem in unserm Zeitalter der soeben ausgesprochene Satz von Kant und anderen wieder angeregt worden, die entschiedene Majorität der Theologen, Philosophen und Schöngeister der Zeit vorgebracht und bis zum Ekel wiederholt hat, — das Axiom, daß es schlechthin unmöglich sei, daß der Mensch ohne einen äußern Zweck des von ihm Gewollten wolle, oder ohne eine äußere Absicht seines Handelns handle, — auf dieses Axiom hat man sich gar nicht einzulassen, sondern es ist demselben lediglich kalt wegwerfende Verachtung entgegenzusetzen. Woher wissen sie denn, was sie so kategorisch behaupten, und wie gedenken sie denn ihr Axiom zu beweisen? Lediglich aus der Kenntnis ihrer selbst wissen sie es; wie sie denn auch dem Gegner nichts anderes anmuten, als daß er in seinen eigenen Busen greife und sich also finde, wie sie sind. Sie können es nicht und darum behaupten sie, kein Mensch könne es. Nochmals: was können sie nicht? Wollen und Handeln ohne irgendeine Absicht noch außer dem Handeln. Was gibt es denn nun, das

außer dem Wollen und Handeln und außer der Selbständigkeit des Geistes in sich selbst liege? Durchaus nichts anderes, als das sinnliche Wohlleben, denn dieses ist der einzige Gegensatz des erstern: sinnliches Wohlleben, sagte ich, wie wunderlich man es auch etwa aussprechen, und ob man auch etwa die Zeit und den Ort jenseit des Grabes verlegen möge. Was also ist es, das sie in jenem Bekenntnisse von sich selber bekannt haben? Antwort: sie könnten gar nicht denken, noch sich regen oder bewegen, wenn sie nicht irgendeine Aussicht auf ein dadurch zu erlangendes Wohlleben hätten; sie könnten sich selbst durchaus nicht anders ansehen, außer als Mittel und Instrument eines sinnlichen Genusses, und ihrer unaustilgbaren Überzeugung nach sei das Geistige in ihnen lediglich darum da, um das Tier zu nähren und zu pflegen. Wer möchte ihnen denn ihre Selbstkenntnis abstreiten und ihnen in demjenigen, was sie selbst am besten wissen müssen und was in der Tat nur sie wissen können, widersprechen wollen?

Der Mensch, auf dem zweiten Standpunkte der Weltansicht, sei selber das Gesetz, sagten wir; ein lebendiges, sich fühlendes, von sich selber affiziertes Gesetz, versteht sich, oder ein Affekt des Gesetzes. Der Affekt des Gesetzes aber, als Gesetzes und in dieser Form, ist, wie ich Sie auffordere, selbst mit mir einzusehen, ein absoluter Befehl, ein unbedingtes Soll, ein kategorischer Imperativ, der gerade durch dieses Kategorische seiner Form alle Liebe und Neigung zu dem Befohlenen durchaus abweist. Es soll sein, das ist alles; lediglich es soll. Wenn du es wolltest, so brauchte es nicht zu sollen, und das Soll käme zu spät und würde entlassen; umgekehrt, so gewiß du deines Orts sollst und sollen kannst, willst du nicht, das Wollen wird dir erlassen, und die Neigung und Liebe ausdrücklich abgewiesen[41]).

Könnte nun der Mensch mit seinem ganzen Leben in

diesem Affekte des Gesetzes aufgehen, so würde es bei diesem kalten und strengen Soll, und, in Rücksicht der Ansicht seiner selbst und der Welt, bei dem schlechthin uninteressierten, alle Teilnahme und alles dem Wohlgefallen oder dem Mißfallen Ähnliche durchaus ausschließenden Urteilsspruche bleiben, daß etwas dem Gesetze gemäß sei oder nicht; wie es denn da, wo der Mensch in jenem Affekte aufgeht, wirklich dabei bleibt, und ein solcher wohl bei seiner sehr richtigen Erkenntnis des Gesetzes ohne Reue oder Mißfallen an sich selbst erklärt, er tue doch nicht darnach und wolle auch nicht darnach tun, mit derselben Kälte, mit welcher er anerkennen würde, daß tausend Jahre vor seiner Geburt in einem entfernten Weltteile jemand nicht seine Schuldigkeit getan hätte. In der Regel aber vereinigt sich mit jenem Affekte das Interesse für uns selbst und unsere Person, welches letztere Interesse sodann die Natur des erstern Affekts annimmt und dadurch modifiziert wird; also, daß die Ansicht unserer selbst zwar ein bloßer Urteilsspruch bleibt, was sie zufolge des erstern sein muß, doch nicht ein ganz uninteressierter Urteilsspruch; wir müssen uns verachten, wenn wir nicht nach dem Gesetze einhergehen, und sind dieser Selbstverachtung entledigt, wenn wir damit übereinstimmen, mögen uns jedoch weit lieber in dem letztern Falle befinden, als in dem erstern.

Das Interesse des Menschen für sich selbst, sagten wir, ist in jenem Affekte des Gesetzes aufgegangen. Der Mensch will nur nicht genötigt sein, dem Gesetze gegenüber sich selbst zu verachten. Sich nicht zu verachten, sage ich, negative: keinesweges aber etwa kann er sich achten wollen, positive. Allenthalben, wo man von positiver Selbstachtung spricht, meint man[42]) nur und kann man nur meinen die Abwesenheit der Selbstverachtung. Denn der Urteilsspruch, von welchem hier die Rede ist, gründet sich auf das Gesetz, welches

durchaus bestimmt ist und den Menschen ganz in Anspruch nimmt. Man kann nur entweder demselben nicht entsprechen, und dann muß man sich verachten, oder demselben entsprechen, und dann hat man sich eben nur nichts vorzuwerfen; keinesweges aber kann man über die Forderung desselben mit seiner Leistung noch hinausgehen und etwas über sein Gebot tun, was ja gerade eben darum ohne Gebot getan, mithin ein gesetzloses Tun wäre; man kann darum niemals positiv sich achten und ehren als etwas Vorzügliches.

Des Menschen Interesse für sich selbst ist im Affekte des Gesetzes aufgegangen; dieser Affekt aber vernichtet alle Neigung, alle Liebe und alles Bedürfnis. Der Mensch will sich nur nicht verachten müssen, weiter aber will er nichts und bedarf nichts und kann nichts brauchen. In jenem seinem einzigen Bedürfnisse aber hängt er schlechthin von sich selbst ab; denn ein absolutes Gesetz, in welchem der Mensch aufgeht, stellt ihn notwendig hin als durchaus frei. Durch diese Denkart wird er nun über alle Liebe und Neigung und Bedürftigkeit und so über alles, was außer ihm ist und nicht von ihm abhängt, hinweggesetzt, für sich keines Dinges bedürfend, denn sich selber, und so durch Austilgung des Abhängigen in ihm wahrhaft unabhängig, über alles erhaben und gleich den seligen Göttern. — Nur unbefriedigtes Bedürfnis macht unglücklich; bedürfe nur nichts als das, was du dir selbst gewähren kannst — aber du kannst dir nur das gewähren, daß du dir nichts vorzuwerfen habest — und du bist auf ewig unzugänglich dem Unglücke. Du bedarfst keines Dinges außer dir, auch nicht eines Gottes; du selbst bist dir dein Gott, dein Heiland und dein Erlöser.

Es kann keinem, der auch nur die bei jedem Gebildeten vorauszusetzenden historischen Kenntnisse hat, entgangen sein, daß ich soeben die Denkart und das System des bei den Alten

berühmten Stoizismus ausgesprochen. Ein ehrwürdiges Bild dieser Denkart ist die Darstellung, die ein alter Dichter von dem mythischen Prometheus macht, welcher, im Bewußtsein seiner gerechten und guten Tat, des Donnerers über den Wolken und aller Qualen, die derselbe auf sein Haupt häuft, lachet und unerschrockenen Muts die Trümmer der Welt über sich zusammenstürzen sieht, und welcher bei einem unserer Dichter den Zeus also anredet:

Hier sitz ich, — forme Menschen
Nach meinem Bilde;
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich, —
Und dein nicht zu achten,
Wie ich.

Sie haben sattsam vernommen, E. V., daß für uns diese Denkart nur auf der zweiten Stufe der möglichen Weltansicht steht und nur die erste und niedrigste des höhern geistigen Lebens ausmacht. Es sind Ihnen schon in der vorigen Rede Andeutungen eines weit innigern und vollkommenern Lebens gegeben worden, welche in den künftigen Reden weiter ausgeführt werden sollen. Dennoch ist es nicht unsere Meinung, diese denn doch aller Ehren werte Denkart der vornehmen Verachtung der geistigen Verwesung preiszugeben, noch dieser Verwesung irgendeinen Schlupfwinkel offen zu lassen. Ich setze in dieser Rücksicht folgendes hinzu.

Unwidersprechlich wahr ist es, daß diese Denkart nur durch Inkonsequenz zur Annahme eines Gottes kommen kann[43]), und daß sie allenthalben, wo sie konsequent ist, wenn auch etwa für theoretische Naturerklärung, doch sicher nicht für ihr praktisches Bedürfnis jemals einen Gott brauche, wenigstens für ihr Herz keines Gottes bedürfe, keines achte und sich selber ihr Gott sei. Aber was ist dies für ein Gott, den sie

fallen läßt? Es ist kein anderer und kann kein anderer sein, weil auf diesem Standpunkte kein anderer möglich ist, als der oben beschriebene willkürliche Ausspender des sinnlichen Wohlseins, dessen Geneigtheit man durch irgendein Mittel, wenn auch dieses Mittel das gesetzmäßige Betragen wäre, sich erst erwerben muß. Diesen also gestalteten Gott läßt sie nun mit allem Rechte fallen, er soll fallen, denn er ist nicht Gott; und auch die höhere Ansicht erhält in dieser Gestalt Gott nicht wieder, wie wir dies an seinem Orte[44]) klar einsehen werden. Der Stoizismus verwirft nicht das Wahre, sondern nur die Lüge; zur Wahrheit kommt er überhaupt nicht, sondern bleibt in Beziehung auf diese lediglich negativ; dies ist sein Fehler.

Somit bleibt der Wahn eines gewissen, sich auch christlich nennenden Systems, daß durch das Christentum die sinnliche Begier heilig gesprochen und einem Gotte ihre Befriedigung aufgetragen und das Geheimnis gefunden werde, gerade dadurch, daß man ihr fröne, zugleich diesem Gotte zu dienen, ein Irrtum. Die Glückseligkeit, die der sinnliche Mensch sucht, ist von der Seligkeit, welche die Religion nicht — verheißet, sondern unmittelbar darreichet, durch die Kluft der Unterwerfung unter ein heiliges Gesetz, vor dem jede Neigung verstumme, unvereinbar abgetrennt; nicht bloß dem Grade, sondern dem innern Wesen nach verschieden. So machen diejenigen, welche dasselbe als Philosophen aussprechen, und welche in den begeistertsten Ausrufungen uns zu Gemüte führen, daß wir durch unsere Anforderungen den Grundzug der menschlichen Natur ausrotten und ihnen ihr Herz aus dem Leibe reißen wollen, über ihre zugestandene Verächtlichkeit sich noch lächerlich obendrein. Ebenso befinden die Schöngeister, welche über die Vertilgung der Liebe durch den Stoizismus Klage erheben, — da sie unter dieser Liebe keineswegs die Flamme der göttlichen Liebe, von welcher wir

später reden werden, sondern nur die irdische Liebe und Neigung verstehen, — und welche glauben, daß deswegen, weil ein Kind, das unschuldig den kleinen Arm nach einem dargebotenen Leckerbissen ausdehnt, ein wehmütig rührender und darum gefallender Anblick ist, auch der Erwachsene, der auf dieselbe Weise sich beträgt, die moralische Billigung des ernsthaften Beurteilers fordern könne, und daß überhaupt dasjenige, was dem Zuschauer ein belustigendes ästhetisches Schauspiel zu geben vermöge, deswegen auch in sich edel und gut sei — diese, sage ich, befinden sich in der sonderbarsten Verwirrung aller Begriffe.

Soviel hatte ich in Beziehung auf Wohlsein über den zweiten Standpunkt der Weltansicht, welcher in dieser Beziehung nur negativ und bloße Apathie ist, zu sagen; und ich wollte dasselbe scharf und bestimmt herausheben, um durch diese Apathie, als das Zwischenglied*), das Gemeine von dem Heiligen zu sondern und eine unübersteigliche Scheidewand zwischen beiden zu befestigen. Worin diese Apathie beschränkt sei und wie sie eben darum zur Entwickelung eines höhern Lebens in der göttlichen Liebe hinauftreibe, davon in der folgenden Rede!

*) Original: als dem Zwischengliede.

Achte Vorlesung

Ehrwürdige Versammlung,

Der gesamte Zweck und Inhalt dieser ganzen Vorlesungen ließe sich kurz also angeben, daß sie eine Beschreibung des wahren und eigentlichen und eben darum seligen Lebens enthielten. Jede gute Beschreibung aber soll genetisch sein, und sie muß das zu Beschreibende allmählich vor den Augen des Zuschauers entstehen lassen[45]). Einer solchen genetischen Beschreibung ist nun das eigentliche geistige Leben sehr wohl empfänglich; denn es entwickelt sich, wie wir schon vor einiger Zeit, bildlich wie es schien, woraus aber hinterher sehr buchstäblicher Ernst geworden ist, sagten, — es entwickelt sich dieses Leben in der Regel nur allmählich und nach und nach, und hält seine bestimmten Stationen. Als diese Stationen des geistigen Lebens haben wir fünf Hauptstandpunkte der möglichen Weltansicht kennen gelernt und durch diese das Leben, anfangs nur als kalte und uninteressierte Ansicht, heraufgesteigert; in der vorigen Stunde aber haben wir diese bloße Ansicht mit ihrem Affekte, ihrer Liebe und ihrem Selbstgenusse versetzt und dadurch die Form des Lebens erst vollendet. Dieses also bestimmte Leben haben wir in der vorigen Rede durch den Zustand der Nullität, des bloßen Sinnengenusses, der strengen Rechtlichkeit und Gesetzmäßigkeit hindurch geleitet.

Wie eine solche Beschreibung des geistigen Lebens zu höheren Stufen hinaufsteigt, wird sie begreiflicherweise für die Majorität eines gesunkenen Zeitalters dunkler und schwerer zu verstehen, weil sie nun eintritt in derselben fremde, weder durch eigne geistige Erfahrung, noch durch Hörensagen bekannte Regionen. Dies leget dem, der es einmal unternom-

men, über solche Gegenstände zu reden, die Pflicht auf, wenigstens, falls er auch die Hoffnung aufgeben müßte, von allen positiv verstanden zu werden, doch wenigstens vor jedem selbstveranlaßten Mißverständnisse sich zu verwahren; und, wenn er auch nicht an alle das Wahre bringen könnte, dennoch zu verhüten, daß durch seine Schuld einer*) etwas Falsches erhalte; und wenigstens diejenigen, die das Vermögen wohl hätten, ihn ganz zu fassen, also auszurüsten, daß sie selbst wieder in ihren Zirkeln Rede und Antwort geben und Umdeutungen berichtigen können. Dies hat mich zu dem Entschlusse gebracht, einen Teil dieser Stunde dazu anzuwenden, um die hier zu behandelnde und in der letzten Stunde auf ihrem Kulminationspunkte stehen gelassene Materie in ihrer Tiefe zu erschöpfen.

Diejenigen unter den Anwesenden, welche in die Spekulation schon eingeweihet sind, sollen bei dieser Gelegenheit in den organischen Einheitspunkt aller Spekulation also hineinversetzt werden, wie es meines Wissens noch niemals und nirgends geschehen. Die übrigen, welche mit uns philosophieren entweder nicht können oder nicht wollen, können die Veranlassung, daß vor ihren Augen philosophiert wird, wenigstens dazu gebrauchen, um sich einen allgemeinen Begriff von der Sache zu verschaffen und um zu ersehen, daß, wenn es nur recht gemacht wird, es dabei nicht so wunderbar und künstlich, als man gewöhnlich glaubt, sondern ganz einfach und natürlich hergehe, und nicht mehr dazu gehöre, als nur das Vermögen einer anhaltenden Aufmerksamkeit. Jedoch wird nötig sein, daß auch die von der letztern Klasse das zu Sagende wenigstens historisch fassen, weil noch vor dem Schlusse dieser Stunde etwas kommen wird, welches alle zu verstehen begehren werden, das aber nicht verstanden werden kann,

*) Original: keiner.

wenn man das erstere nicht einmal historisch gefaßt und als eine mögliche Hypothese gesetzt hat.

Wir haben eingesehen: das Sein ist — schlechthin, und es ist nie geworden, noch ist etwas in ihm geworden. Dieses Sein ist ferner, wie sich nur finden, keinesweges aber genetisch begreifen läßt, auch äußerlich da; und nachdem es einmal als daseiend gefunden ist, so läßt sich nun wohl auch begreifen, daß auch dieses Dasein nicht geworden, sondern in der innern Notwendigkeit des Seins gegründet und durch diese absolute gesetzt ist. Vermittelst dieses Daseiens nun und in diesem Dasein wird das Sein, wie dies alles als aus dem Dasein notwendig erfolgend sich einsehen läßt, zu einem Bewußtsein und zu einem auf mannigfaltige Weise gespalteten Bewußtsein.

Alles, was an dem Sein aus dem Dasein folgt, zusammengefaßt, wollen wir, lediglich um nicht immer dieselbe Reihe von Worten zu wiederholen, die Form nennen: welches Wort nun eben alles dasjenige bedeutet, was wir schon vorher als folgend aus dem Dasein eingesehen haben müssen. (So verhält es sich — dies erinnere ich für die nicht Mitphilosophierenden — mit aller philosophischen Terminologie; die Ausdrücke derselben sind lediglich Redeabkürzungen, um an etwas schon vorher in unmittelbarer Anschauung Erblicktes in der Kürze zu erinnern; und wer dieser Anschauung nicht teilhaftig geworden, für den, für ihn aber auch allein, sind sie leere und nichts bedeutende Formeln.)

Wir haben sonach die beiden Stücke: das Sein, wie es innerlich und in sich ist, und die Form, welche das erstere dadurch, daß es da ist, annimmt. — Wie haben wir uns ausgedrückt? Was ist es, das eine Form annimmt? Antwort: das Sein, wie es in sich selber ist, ohne die mindeste Veränderung seines innern Wesens — darauf eben kommt es mir an. Was also ist in dem Dasein? Antwort: durchaus

nichts anderes als das Eine, ewige und unveränderliche Sein, außer welchem gar nichts zu sein vermag. Wiederum, vermag denn dieses ewige Sein da zu sein, außer gerade in dieser Form? Wie wäre es doch möglich, da diese Form nichts anderes ist, als das Dasein selbst; somit die Behauptung: das Sein könne auch in einer andern Form da sein, heißen würde: das Sein könne da sein, ohne doch da zu sein? Nennen Sie das Sein A, und die Form, die gesamte Form versteht sich, in ihrer Einheit gedacht B, so ist das wirkliche Dasein A × B und B × A. A bestimmt durch B, und gegenseitig. — Bestimmt, sage ich, mit dem Akzente, so daß Sie mit Ihrem Denken nicht von einem der Endpunkte, sondern vom Mittelpunkte ausgehen und sich so verstehen: beide sind in der Wirklichkeit verwachsen und gegenseitig voneinander durchdrungen, so daß sie in der Wirklichkeit und ohne daß die Wirklichkeit des Daseins vernichtet werde, nicht wieder getrennt werden können. — Dieses nun ist's, worauf mir alles ankommt, dies der organische Einheitspunkt aller Spekulation; und wer in diesen eindringt, dem ist das letzte Licht aufgegangen.

Um es noch zu verstärken — Gott selbst, d. i. das innere Wesen des Absoluten, welches nur unsre Beschränktheit von seinem äußern Dasein unterscheidet, kann jene absolute Verschmelzung des Wesens mit der Form nicht aufheben; denn selbst sein Dasein, was nur dem ersten lediglich faktischen Blicke als faktisch und zufällig erscheint, ist ja für das allein entscheidende wahrhaftige Denken nicht zufällig, sondern, da es ist und es außerdem nicht sein könnte: es muß notwendig folgen aus dem innern Wesen. Zufolge Gottes innerem Wesen demnach ist dieses innere Wesen mit der Form unabtrennlich verbunden und durch sich selber eingetreten in die Form; welches für die, die es zu fassen vermögen, die vom Anfange der Welt bis auf den heutigen Tag obge-

waltete höchste Schwierigkeit der Spekulation leicht auflöst und unsern schon früher gelieferten Kommentar der Johanneischen Worte verstärkt, der Worte: im Anfange, schlechthin unabhängig von aller Möglichkeit des Gegenteils, aller Willkür, allem Zufalle und drum aller Zeit, gegründet in der innern Notwendigkeit des göttlichen Wesens selber, war die Form; und diese war bei Gott, liegend eben und gegründet in — und ihr Dasein hervorgehend aus der innern Bestimmtheit des göttlichen Wesens, und die Form war selbst Gott, Gott trat in ihr also heraus, wie er in ihm selber ist.

Z. B.: Ein Teil der Form war die ins Unendliche gehende Fortgestaltung und Charakterisierung des an sich ewig sich gleichbleibenden Seins = A. Ich stelle, damit Sie hieran sich versuchen, Ihnen die Frage: was ist denn nun in diesem unendlichen Gestalten und Charakterisieren das realiter und tätig Gestaltende und Charakterisierende selbst? Ist es etwa die Form? Diese ist ja an sich ganz und gar nichts. Nein, das absolut Reale = A ist es, welches sich gestaltet; sich, sage ich, sich selbst, wie es innerlich ist, — gestaltet, sage ich, nach dem Gesetze einer Unendlichkeit. Es gestaltet sich nicht Nichts, sondern es gestaltet sich das innere göttliche Wesen.

Fassen Sie aus dieser Unendlichkeit, wo Sie wollen, den Inhalt irgendeines bestimmten Moments heraus. Es ist dieser Inhalt, wie sich versteht, durchgängig bestimmt: derjenige, der er ist und durchaus kein anderer. Ich frage: warum ist er der, der er ist, und wodurch wird er also bestimmt? Sie können nicht anders antworten, denn also: durch zwei Faktoren, zuvörderst dadurch, daß das Absolute in seinem innern Wesen ist, wie es ist, sodann dadurch, daß dieses Absolute ins Unendliche sich gestaltet; nach Abzug desjenigen, was vom Inhalte aus dem innern Wesen folgt, ist das übrige in diesem Momente, d. h. das, was in ihm rein und lediglich

Gestaltung ist, dasjenige, was aus der übrigen unendlichen Gestaltung für diesen Moment übrig bleibt.

Diese Unendlichkeit der Zerspaltung ist der eine Teil der Form, haben wir gesagt; und dieses Teils bedienten wir uns als Beispiels, um an ihm unsern Grundsatz klärer zu machen. Für unsern gegenwärtigen Zweck aber kommt es auf den zweiten Teil der Form an, auf welchen wir den aufgestellten und hoffentlich nun eingesehenen Grundsatz bestimmend anwenden wollen; wofür ich Ihre Aufmerksamkeit von neuem in Anspruch nehme.

Dieser zweite Teil der Form ist eine Spaltung in fünf nebeneinander liegende und als herrschende Punkte gegenseitig sich ausschließende Ansichtspunkte der Realität. Nebeneinander liegende, als herrschend gegenseitig sich ausschließende: darauf, daß dies im Auge behalten werde, kommt es hier an. Bewiesen ist es übrigens schon oben; auch leuchtet es unmittelbar und auf den ersten Blick ein. Nochmals: was ist es, das in dieser neuen Spaltung sich spaltet? Offenbar das Absolute, wie es in sich selber ist; welches selbige Absolute in derselben Ungeteiltheit und Einheit der Form sich auch spaltet ins Unendliche. Darüber ist kein Zweifel. Aber wie sind diese Punkte gesetzt: sind sie als wirklich gesetzt, so wie die ganze in der Zeit ablaufende Unendlichkeit? Nein, denn sie schließen sich gegenseitig als herrschende in einem und demselben Zeitmomente aus: drum sind sie insgesamt, in Beziehung auf Ausfüllung aller Zeitmomente durch einen von ihnen, nur als gleich mögliche gesetzt; und das Sein tritt, in Beziehung auf jeden einzelnen, nicht als notwendig so zu nehmen oder als wirklich also genommen, sondern nur als möglicherweise so zu nehmen ein. Spezieller: tritt denn nun das eine, in eine unendliche Zeit freilich unwiederbringlich Gespaltene ein in der Weise von 1, oder in der von 2

usw.? Schlechthin nicht; sondern es ist dieses Sein an und durch sich völlig unbestimmt und völlig indifferent in Rücksicht dieses seines Genommenwerdens. Das Reale geht in dieser Beziehung nur bis zur Möglichkeit und nicht weiter. Es setzt daher durch sein Dasein eine von ihm in seinem innern Wesen völlig unabhängige Freiheit und Selbständigkeit seines Genommenwerdens, oder der Weise, wie es reflektiert werde; und nun dasselbe noch schärfer ausgedrückt: das absolute Sein stellt in diesem seinem Dasein sich selbst hin als diese absolute Freiheit und Selbständigkeit, sich selber zu nehmen und als diese Unabhängigkeit von seinem eignen innern Sein; es erschafft nicht etwa eine Freiheit außer sich, sondern es ist selber, in diesem Teile der Form, diese seine eigne Freiheit außer ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings sich in seinem Dasein von sich in seinem Sein, und stößt sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst. Nun ist die allgemeine Form der Reflexion Ich: demnach ein selbständiges und freies Ich setzt es; oder auch: ein Ich, und, was allein ein Ich gibt, ein selbständiges und freies Ich, gehört zur absoluten Form = B, und ist der eigentliche organische Einheitspunkt der absoluten Form des absoluten Wesens; indem ja auch die dermalen als zweiter Teil der Form beiseite gelegte Spaltung ins Unendliche unsrer eignen Ableitung nach sich auf die Selbständigkeit der Reflexionsform gründet; und sie ist nach der obigen Bemerkung von der innern Notwendigkeit des göttlichen Wesens unabtrennlich, so daß sie durch Gott selbst nicht aufgehoben werden kann. —

Es ist leicht, im Vorübergehen folgende Sätze mit anzumerken. — 1. Freiheit ist gewiß und wahrhaftig da und sie ist selber die Wurzel des Daseins: doch ist sie nicht unmittelbar real; denn die Realität geht in ihr nur bis zur Möglichkeit.

Die Paradoxie des letztern Zusatzes wird sich von selbst lösen, so wie unsre Untersuchung fortschreiten wird. 2. Freiheit innerhalb der Zeit und zu selbständig zu bestimmender Ausfüllung der Zeit ist nur in Beziehung auf die angegebenen fünf Standpunkte des geistigen Lebens, und inwiefern sie aus diesen erfolgt; aber sie ist keinesweges jenseit dieser fünffachen Spaltung — denn da ist nur das innerlich bestimmte absolute Wesen in der ebenso unabänderlich bestimmten Form der Unendlichkeit und der durch die Realität selbst unmittelbar ausgefüllten Zeit —, noch ist sie diesseit dieser Spaltung und das Ich in einem dieser Punkte ruhend gesetzt, sondern da ist wiederum strenge Notwendigkeit und Folge aus dem Prinzip.

Dies im Vorbeigehen wegen seiner anderweitigen Wichtigkeit; auch mit darum, weil es nicht sonderlich bekannt zu sein scheint. Nicht im Vorbeigehen, sondern unmittelbar zu unserm Zwecke gehörig sagen wir folgendes, wozu ich von neuem Ihre Aufmerksamkeit auffordere. 1. Da jene Selbständigkeit und Freiheit des Ich zum Sein desselben gehört, jedes Sein aber im unmittelbaren Bewußtsein seinen Affekt hat, so ist, inwiefern ein solches unmittelbares Bewußtsein der eignen Freiheit stattfindet, notwendig auch ein Affekt für diese Selbständigkeit, die Liebe derselben und der daraus folgende Glaube*) daran vorhanden. — Inwiefern ein solches unmittelbares Bewußtsein der eignen Freiheit stattfindet, sagte ich; denn 2., welches, als die Hauptsache dieser ganzen Untersuchung und das eigentliche Ziel alles Vorausgeschickten, ich Sie wohl zu fassen bitte — denn jene Freiheit und Selbständigkeit ist ja nichts mehr, denn die bloße Möglichkeit der Standpunkte des Lebens; diese Möglichkeit aber ist ja auf die angezeigten fünf Weisen an der Zahl beschränkt; so daher

*) Original: Glauben.

jemand die Auffassung nach diesem Schema vollendet, so hat er damit die Möglichkeit vollendet und sie zur Wirklichkeit erhoben; er hat sein Vermögen erschöpft und das Maß seiner Freiheit verbraucht, es ist ihm in der Wurzel seines Daseins keine Freiheit mehr übrig; mit dem Sein aber verschwindet notwendig auch der Affekt und die Liebe und der Glaube, ohne Zweifel, um einer weit heiligeren Liebe und einem weit beseligenderen Glauben Platz zu machen. Solange das Ich noch durch ursprüngliche Selbsttätigkeit an seiner Selbsterschaffung zur vollendeten Form der Realität zu arbeiten hat, bleibet in ihm freilich der Trieb zur Selbsttätigkeit, und der unbefriedigte Trieb als der heilsam forttreibende Stachel und das innige Selbstbewußtsein der Freiheit, welches bei dieser Lage der Sachen absolut wahr ist und ohne Täuschung; wie er sich aber vollendet, fällt dieses Bewußtsein, das nun allerdings trügen würde, hinweg, und ihm fließt von nun an die Realität ruhig ab in der einzig übriggebliebenen und unaustilgbaren Form der Unendlichkeit.

Also, was ich als gemeinverständliches Resultat und nicht lediglich für den spekulierenden Teil der Anwesenden aufstelle — die Anwesenheit eines Affekts, einer Liebe und eines Glaubens an eigne Selbständigkeit von einer, sowie die Abwesenheit desselben Affektes von der andern Seite, sind die Grundpunkte zweier, wie ich jetzo die bisherige Fünffachheit schärfer zusammenfasse, zweier durchaus entgegengesetzter Ansichten und Genußweisen der Welt.

Was zuvörderst den Zustand der Anwesenheit des Affektes für die eigne Selbständigkeit anbelangt, so hat auch dieser wiederum zwei verschiedene Formen (Sie bemerken, daß dieses eine Unterabteilung in dem ersten Teile der soeben aufgestellten Oberabteilung ist), deren erste und niedrigere ich Ihnen also klarmache. Das Ich, als das Subjekt der

Selbständigkeit, ist, wie Sie wissen, die Reflexion. Diese ist, wie Sie gleichfalls wissen, in ihrer ersten Funktion gestaltend, weiter bestimmend, charakterisierend die Welt. Innerhalb dieser Gestalten und dieses Gestaltens nun ist das hier von uns zu beschreibende besondre Ich ein eignes und selbständiges Sein; welches sein bestimmtes Sein es eben darum mit Liebe umfaßt und so Trieb und Bedürfnis dieses also bestimmten Seins erhält. Nochmals: was für ein Sein war dies? Sein in einer bestimmten Gestaltung seines Lebens. Woher das Bedürfnis dieser Gestaltung? Aus seiner Selbstliebe in diesem Standpunkte seiner Freiheit. Wenn das Bedürfnis befriedigt würde, was würde dies geben? Genuß. Woraus würde dieser Genuß entstehen? Aus einer gewissen Gestaltung seines Lebens durch die selbst gestaltete, d. i. objektive, geteilte und mannigfaltige Welt. Hier liegt der Grundpunkt der sinnlichen Begier des Menschen, und dieser ist der eigentliche Schöpfer der Sinnenwelt. Also — es entsteht Begier und Bedürfnis einer gewissen und bestimmten Gestalt: darauf kommt alles an, dieses ist der charakteristische Grundzug, und diesen bitte ich zu bemerken, unsers Lebens. Trieb nach Glückseligkeit in bestimmten und durch bestimmte Objekte. Daß die objektive Bestimmung dieses Glückseligkeitstriebes nicht auf nichts, sondern auf die in dieser Form der Selbständigkeit nun einmal stehen gebliebene Realität sich gründe, versteht sich; ebenso wie dies, daß, da in dieser Form der Fortgestaltung der Welt ein ununterbrochner Wandel stattfindet, auch das Ich fortgehend sich verwandelt, und drum auch dasjenige, worin es seine Glückseligkeit zu setzen genötigt ist, allmählich sich verändert und im Fortgange die ersten Objekte der Begier verschmäht werden und andere ihre Stelle einnehmen. Bei dieser absoluten Ungewißheit nun über das eigentlich beglückseligende Objekt

stellt man zuletzt einen in dieser Rücksicht völlig leeren und unbestimmten Begriff hin, der jedoch den Grundcharakter beibehält, daß die Glückseligkeit aus irgendeinem bestimmten Objekte kommen solle: den Begriff eines Lebens, in welchem alle unsere Bedürfnisse überhaupt, welche dieses nun auch seien, auf der Stelle befriedigt werden, einer Abwesenheit alles Schmerzes, aller Mühe und aller Arbeit — die Inseln der Glückseligen und elysischen Gefilde der Griechen, den Schoß Abrahams der Juden, den Himmel der gewöhnlichen Christen. Die Freiheit und Selbständigkeit auf dieser Stufe ist material. Die zweite Weise der Anwesenheit des Affekts für eigne Freiheit und Selbständigkeit ist die, da diese Freiheit nur überhaupt und eben darum rein, leer und formal gefühlt und geliebt wird, ohne durch sich irgendeinen bestimmten Zustand zu setzen und anzustreben. Dies gibt den zu Ende der vorigen Stunde beschriebenen Standpunkt der Gesetzmäßigkeit, den wir, um an Bekanntes zu erinnern, auch den des Stoizismus nannten. Dieser hält sich überhaupt für frei, denn er nimmt an, daß er dem Gesetze auch nicht gehorchen könne; er sondert sonach sich ab und stellt sich als auch eine für sich bestehende Macht dem Gesetze, oder, was das nun eigentlich sein mag, das ihm als Gesetz erscheint, gegenüber. Er vermag sich, sagte ich, nicht anders zu fassen und anzusehen, denn als einen solchen, der dem Gesetze auch nicht gehorchen gar wohl könne. Jedoch nach seiner ebenso notwendigen Ansicht soll er ihm gehorchen und nicht seiner Neigung; für ihn fällt drum allerdings die Berechtigung auf Glückseligkeit und, wenn die ausgesprochne Ansicht nur wirklich lebendig ist in ihm, auch das Bedürfnis einer Glückseligkeit und eines beglückseligenden Gottes rein weg. Durch jene erste Voraussetzung aber seines Vermögens, auch nicht zu gehorchen, entsteht ihm erst überhaupt ein Gesetz; denn seine

Freiheit, beraubt der Neigung, ist nun leer und ohne alle Richtung. Er muß sie wieder binden; und Band für die Freiheit oder Gesetz ist ja ganz dasselbe. Lediglich demnach durch den, nach dem Aufgeben aller Neigung, dennoch beibehaltnen Glauben an Freiheit macht er ein Gesetz für sich möglich und gibt für seine Ansicht dem wahrhaft Realen die Form eines Gesetzes.

Fassen Sie dies in der Tiefe, und drum in der Fülle der Klarheit also. 1. In die sich gegenseitig ausschließenden Punkte der Freiheit[46]) tritt das göttliche Wesen nicht ganz und ungeteilt, sondern es tritt in diese nur einseitig ein; jenseit dieser Punkte aber tritt es unverdeckt durch irgendeine Hülle, welche nur in diesen Punkten gegründet ist, so wie es in sich selber ist, ein; sich fortgestaltend ins Unendliche, in dieser Form des ewig fortfließenden Lebens, welche unabtrennlich ist von seinem an sich einfachen innern Leben. Dieser ewige Fortfluß des göttlichen Lebens ist nun die eigentliche innerste und tiefste Wurzel des Daseins, der oben genannten absolut unauflöslichen Vereinigung des Wesens mit der Form. Offenbar führt nun dieses Sein des Daseins, so wie alles Sein, bei sich seinen Affekt; es ist der stehende, ewige und unveränderliche Wille der absoluten Realität, so sich fortzuentwickeln, wie sie notwendig sich entwickeln muß. 2. Solange nun aber irgendein Ich noch in irgendeinem Punkte der Freiheit steht, hat es noch ein eigenes Sein, welches ein einseitiges und mangelhaftes Dasein des göttlichen Daseins, mithin eigentlich eine Negation des Seins ist, und ein solches Ich hat auch einen Affekt dieses Seins, und einen dermalen unveränderlichen und stehenden Willen, dieses sein Sein zu behaupten. Sein immerfort vorhandner Wille ist daher gar nicht Eins mit dem stehenden Affekte und Willen des vollendeten göttlichen Daseins. 3. Sollte

nun ein Ich auf diesem Standpunkte dennoch vermögen, jenem ewigen Willen gemäß zu wollen, so könnte dies schlechthin nicht geschehen durch seinen immer vorhandenen Willen, sondern dieses Ich müßte durch ein drittes, dazwischen tretendes Wollen, das man einen Willens-Entschluß nennt, diesen Willen sich erst machen. — Ganz genau in diesem Falle befindet sich nun der Mann des Gesetzes; und dadurch eben, daß er in diesem Falle sich befindet, wird er ein Mann des Gesetzes. Indem er, welches die eigentliche Wurzel seiner Denkart ist, bei welcher wir ihn erfassen müssen, indem er bekennt, daß er auch nicht gehorchen könnte, welches, da ja hier vom physischen Vermögen, dessen Abhängigkeit vom Wollen vorausgesetzt wird, nicht die Rede ist, offenbar so viel heißt, daß er auch nicht gehorchen — wollen könnte; welcher Versicherung, als dem unmittelbaren Ausspruche seines Selbstbewußtseins, ohne Zweifel auch Glauben beizumessen ist, bekennt er ja, daß es nicht sein herrschender und immer bereiter Wille sei, zu gehorchen; denn wer könnte denn auch gegen seinen Willen, und wer dächte hinaus über seinen stets fertigen und immer bereitwilligen Willen? Keineswegs etwa, daß er dem Gehorchen abgeneigt sei — denn dann müßte doch eine andere, und zwar sinnliche Neigung in ihm walten, welches gegen die Voraussetzung ist, indem er sodann sogar nicht moralisch wäre, sondern durch äußere Zwangsmittel in Zucht und Ordnung gehalten werden müßte —, sondern nur, daß er ihm auch nicht geneigt ist, sondern überhaupt sich indifferent dagegen verhält. Durch diese Indifferenz seines eignen stehenden Willens nun wird ihm jener Wille zu einem fremden, den er sich erst als ein Gesetz für seinen, natürlich das nicht wollenden Willen hinstellt und zu dessen Befolgung er erst durch einen Willens-Entschluß den natürlich ihm ermangelnden Willen hervorbringen muß.

Und so ist denn die bleibende Indifferenz gegen den ewigen Willen, nach geschehener Verzichtleistung auf den sinnlichen Willen, die Quelle eines kategorischen Imperativs im Gemüte; so wie ferner der beibehaltne Glaube an unsre wenigstens formale Selbständigkeit die Quelle jener Indifferenz ist.

So wie durch den höchsten Akt der Freiheit und durch die Vollendung derselben dieser Glaube schwindet, fällt das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Dasein, und man kann der Strenge nach nicht einmal sagen, daß der Affekt, die Liebe und der Wille dieses göttlichen Daseins die seinigen würden, indem überhaupt gar nicht mehr Zweie, sondern nur Eins und nicht mehr zwei Willen, sondern überhaupt nur noch Einer und eben derselbe Wille alles in allem ist. Solange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm; denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibet allein Gott übrig und ist alles in allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott.

Diese Selbstvernichtung ist der Eintritt in das höhere, dem niedern, durch das Dasein eines Selbst bestimmten Leben durchaus entgegengesetzte Leben, und, nach unserer ersten Weise zu zählen, die Besitznehmung vom dritten Standpunkte der Weltansicht, der reinen und höhern Moralität.

Das eigentliche innere Wesen dieser Gesinnung, und die im Mittelpunkte dieser Welt einheimische Seligkeit, wollen wir in der künftigen Stunde beschreiben. Jetzt wollen wir nur noch die Beziehung derselben auf die niedere und sinnliche Welt angeben. — Ich hoffe, oben den Grund so tief gelegt zu haben, daß mir dabei der Nebenzweck, jener üblichen Verwirrung der Seligkeit und Glückseligkeit alle Ausflüchte

zu nehmen, gelingen könne. Diese Denkart, welche, falls ein Ernsthafter über sie kommt, lieber nicht gesagt haben möchte, was sie doch ewig fort sagt, liebt sehr ein wohltätiges Helldunkel und eine gewisse Unbestimmtheit der Begriffe; uns dagegen ist es zuträglicher, sie an das klare Licht hervorzuziehen und uns mit der schneidendsten Bestimmtheit von ihr abzusondern. Jene möchten sich gern vertragen; wir wissen es wohl: sie möchten den Geist nicht gern ganz wegwerfen — wir sind nicht so ungerecht, sie dessen zu beschuldigen — nur wollen sie auch vom Fleische nichts aufgeben. Wir aber wollen weder, noch können wir uns vertragen; denn diese beiden Dinge sind schlechterdings unvereinbar, und wer das eine will, muß das andere lassen.

Die Ansicht seiner selbst, als einer für sich bestehenden und in einer Sinnenwelt lebenden Person, bleibt dem auf dem dritten Standpunkte Befindlichen freilich, weil diese in der unveränderlichen Form liegt; nur fällt dahin nicht mehr seine Liebe und sein Affekt. Was wird ihm nun diese Person und die ganze sinnliche Selbsttätigkeit? Offenbar nur Mittel für den Zweck, das zu tun, was er selber will und über alles liebt, den in ihm sich offenbarenden Willen Gottes. — Ebenso wie dieselbe Persönlichkeit auch dem Stoiker nur das Mittel ist, um dem Gesetze zu gehorchen, und beide hierin ganz gleich sind und uns für Eins gelten. Dem sinnlichen Menschen dagegen ist seine persönliche sinnliche Existenz letzter und eigentlicher Zweck; und alles andere, was er noch außerdem tut oder glaubt, ist ihm das Mittel für diesen Zweck.

Es ist schlechthin unmöglich und ein absoluter Widerspruch, daß jemand zweierlei liebe oder zwei Zwecke habe. Die beschriebene Liebe Gottes tilgt schlechthin die persönliche Selbstliebe aus. Denn nur durch die Vernichtung der letztern

kommt man zur erstern. Wiederum, wo die persönliche Selbst-Liebe ist, da ist nicht die Liebe Gottes; denn die letztere duldet keine andere Liebe neben sich.

Dies ist, wie schon oben erinnert worden, der Grundcharakter der sinnlichen Selbst-Liebe, daß sie ein auf eine bestimmte Weise gestaltetes Leben und ihre Glückseligkeit von irgendeinem Objekte begehrt; dagegen die Liebe Gottes alle Gestalt des Lebens und alle Objekte nur als Mittel betrachtet, und weiß, daß durchaus alles, was gegeben wird, das rechte und notwendige Mittel ist, drum durchaus und schlechthin kein auf irgendeine Weise bestimmtes Objekt will, sondern alle nur nimmt, wie sie kommen.

Was würde nun der sinnliche, eines objektiven Genusses bedürftige Mensch tun, wenn er auch nur ein Mann wäre und konsequent? Ich sollte glauben, er würde, auf sich selbst gestützt, alle Kraft anstrengen, um sich die Gegenstände seines Genusses zu verschaffen; genießen, was er hätte, und entbehren, was er müßte. Was aber begegnet ihm, wenn er noch überdies ein abergläubisches Kind ist? Er läßt sich sagen, die Objekte seines Genusses seien in der Verwahrung eines Gottes, der sie ihm freilich ausliefern werde, der aber für diesen Dienst auch etwas begehre; er läßt sich aufbinden, es sei hierüber ein Kontrakt mit ihm abgeschlossen; er läßt sich eine Sammlung von Schriften als die Urkunde dieses vorgeblichen Kontrakts aufweisen.

Wenn er nun eingeht in diese Vorstellung, wie steht es denn nun mit ihm? Immer bleibt der Genuß sein eigentlicher Zweck und der Gehorsam gegen seinen eingebildeten Gott nur das Mittel zum Zwecke. Dies muß zugestanden werden, und es gibt da schlechthin keine Ausflucht. Es geht nicht, daß man sage, wie man wohl zu sagen pflegt: ich will den Willen Gottes um sein selbst willen; ich will die

Glückseligkeit nur — nebenbei. Abgesehen einen Augenblick von deinem Nebenbei, gestehst du doch immer, die Glückseligkeit zu wollen, weil sie Glückseligkeit ist, weil du glaubst, daß du dich bei ihr wohlbefinden wirst, und weil du gern dich wohlbefinden möchtest. Dann aber willst du ganz sicher nicht den Willen Gottes um sein selbst willen; denn sodann könntest du die Glückseligkeit gar nicht wollen, indem der erste Wille den zweiten aufhebt und vernichtet und es schlechthin unmöglich ist, daß das Vernichtete neben seinem Vernichtenden stehe. Willst du nun, wie du sagst, den Willen Gottes auch, so kannst du diesen nur wollen, weil du außerdem zu dem, was du eigentlich willst, zur Glückseligkeit, nicht kommen zu können glaubst, und weil dieser Wille dir durch den, den du eigentlich hast, aufgelegt wird; du willst daher den Willen Gottes nur nebenbei, weil du mußt; aus eigenem Antriebe aber und gutwillig willst du nur die Glückseligkeit. —

Es hilft auch nichts, daß man diese Glückseligkeit recht weit aus den Augen bringe und sie in eine andere Welt jenseit des Grabes verlege, wo man mit leichterer Mühe die Begriffe verwirren zu können glaubt. Was ihr über diesen euren Himmel auch sagen oder vielmehr verschweigen mögt, damit eure wahre Meinung nicht an den Tag komme, so beweiset doch schon der einzige Umstand, daß ihr ihn von der Zeit abhängig macht und ihn in eine andere Welt verlegt, unwidersprechlich, daß er ein Himmel des sinnlichen Genusses ist. Hier ist der Himmel nicht, sagt ihr; jenseit aber wird er sein. Ich bitte euch: was ist denn dasjenige, das jenseit anders sein kann, als es hier ist? Offenbar nur die objektive Beschaffenheit der Welt, als der Umgebung unsers Daseins. Die objektive Beschaffenheit der gegen-

wärtigen Welt demnach müßte es eurer Meinung zufolge sein, welche dieselbe untauglich machte zum Himmel, und die objektive Beschaffenheit der zukünftigen das, was sie dazu tauglich machte; und so könnt ihr es denn gar nicht weiter verhehlen, daß eure Seligkeit von der Umgebung abhängt und also ein sinnlicher Genuß ist. Suchtet ihr die Seligkeit da, wo sie allein zu finden ist, rein in Gott und darin, daß er heraustrete, keinesweges aber in der zufälligen Gestalt, in der er heraustrete, so brauchtet ihr euch nicht auf ein anderes Leben zu verweisen; denn Gott ist schon heute, wie er sein wird, in alle Ewigkeit. Ich versichere euch, und gedenket dabei einst meiner, wenn es geschieht, — so ihr im zweiten Leben, zu dem ihr allerdings gelangen werdet, euer Glück wiederum von den Umgebungen abhängig machen werdet, werdet ihr euch ebenso schlecht befinden wie hier; und werdet euch sodann eines dritten Lebens trösten, und im dritten eines vierten und so ins Unendliche. Denn Gott kann weder, noch will er durch die Umgebungen selig machen, indem er vielmehr Sich selbst ohne alle Gestalt uns geben will.

In Summa: diese Denkart, auf die Form eines Gebets gebracht, würde sich also aussprechen: Herr! es geschehe nur mein Wille, und dies zwar in der ganzen, eben deswegen seligen Ewigkeit; und dafür sollst du auch den deinigen haben in dieser kurzen und mühseligen Zeitlichkeit; — und dies ist offenbar Unmoralität, törichter Aberglaube, Irreligiosität und wahrhafte Lästerung des heiligen und beseligenden Willens Gottes.

Dagegen ist der Ausdruck der steten Gesinnung des wahrhaft Moralischen und Religiösen das Gebet: Herr! es geschehe nur dein Wille, so geschieht eben dadurch der meinige; denn ich habe gar keinen andern Willen als den, daß dein Wille geschehe[47]). Dieser göttliche Wille geschieht nun notwendig

immerfort; zunächst in dem inwendigen Leben dieses ihm ergebenen Menschen, wovon in der nächsten Stunde; sodann, was hierher zunächst gehört, in allem, was ihm äußerlich begegnet. Alle diese Begegnisse sind ja nichts anderes, als die notwendige und unveränderliche äußere Erscheinung des in seinem Innern sich vollziehenden göttlichen Werks; und er kann nicht wollen, daß irgend etwas in diesen Begegnissen anders sei, als es ist, ohne zu wollen, daß das Innere, was nur also erscheinen kann, anders sei, und ohne dadurch seinen Willen von Gottes Willen abzusondern und ihm entgegenzusetzen. Er kann in diesen Dingen gar nicht weiter eine Auswahl sich vorbehalten, sondern er muß alles gerade so nehmen, wie es kommt; denn alles, was da kommt, ist der Wille Gottes mit ihm, und drum das Allerbeste, was da kommen konnte. Denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen; schlechthin und unmittelbar.

Auch an denjenigen, in denen Gottes Wille innerlich nicht geschieht, weil gar kein Innerliches da ist, sondern sie überhaupt nur Außendinge sind, geschiehet dennoch äußerlich, wohin allein er zu langen vermag, der zuvörderst ungnädige und strafende, im Grunde aber dennoch höchst gnädige und liebevolle Wille Gottes; indem es ihnen schlimm gehet und immer schlimmer, und sie in dem vergeblichen Haschen nach einem Gute, das immer vor ihnen schwebt und immer vor ihnen flieht, sich abmatten und sich verächtlich und lächerlich machen, bis sie dadurch getrieben werden, das Glück da zu suchen, wo es allein zu finden ist. Denen, die Gott nicht lieben, müssen alle Dinge unmittelbar zur Pein und zur Qual dienen, so lange, bis sie mittelbar, durch diese Qual selbst, ihnen zum Heile gereichen.

Neunte Vorlesung

Ehrwürdige Versammlung,

Folgendes waren die Resultate unserer letzten Vorlesung und der Punkt, wo wir stehen blieben: solange der Mensch noch etwas für sich selbst sein will, kann das wahre Sein und Leben in ihm sich nicht entwickeln, und er bleibt eben darum auch der Seligkeit unzugänglich — denn alles eigene Sein ist nur Nichtsein und Beschränkung des wahren Seins — und eben darum, entweder auf dem ersten Standpunkte der Sinnlichkeit, die ihr Glück von den Objekten erwartet, lauter Unseligkeit, da durchaus kein Objekt den Menschen befriedigen kann, oder auf dem zweiten der bloß formalen Gesetzmäßigkeit, zwar keine Unseligkeit, aber auch ebensowenig Seligkeit, sondern reine Apathie, uninteressierte Kälte und absolute Unempfänglichkeit für allen Genuß des Lebens. Wie hingegen der Mensch durch die höchste Freiheit seine eigene Freiheit und Selbständigkeit aufgibt und verliert, wird er des einigen wahren, des göttlichen Seins und aller Seligkeit, die in demselben enthalten ist, teilhaftig. Wir gaben zuerst an, um von der entgegengesetzten sinnlichen Denkart uns rein auszuscheiden und diese von nun an liegen zu lassen, wie ein solcher zum wahren Leben Gekommener das äußere und sinnliche Leben betrachte, und fanden, daß er sein ganzes persönliches Dasein und alle äußere Ereignisse mit demselben ansehe lediglich als Mittel für das in ihm sich erfüllende göttliche Werk; und zwar alle, so wie sie sind, als notwendig die besten und zweckmäßigsten Mittel; daher er denn auch über die objektive Beschaffenheit jener Ereignisse durchaus keine Stimme oder Auswahl haben wolle, sondern alles nur nehme, so wie es sich vorfinde. Dagegen behielten wir die

Beschreibung des eigentlichen und innern Lebens eines solchen Menschen der heutigen Rede vor, welche Beschreibung wir jetzt beginnen.

Schon früher habe ich geäußert, daß der dritte Standpunkt des geistigen Lebens, welcher ohne Zweifel zunächst es ist, bei dem wir angekommen sind, der der höhern und eigentlichen Moralität, von dem zweiten, dem der bloß formalen Gesetzmäßigkeit, dadurch sich unterscheide, daß die erstere eine völlig neue und wahrhaft übersinnliche Welt erschaffe und in der sinnlichen, als ihrer Sphäre, herausarbeite; dagegen das Gesetz des Stoizismus lediglich Gesetz einer Ordnung in der sinnlichen Welt sei. Diese Behauptung ist es, welche ich zunächst tiefer zu begründen, und durch diese Begründung zu erklären und näher zu bestimmen habe.

Die ganze, lediglich durch unsere Liebe und unsern Affekt für ein bestimmtes Dasein innerhalb der Objekte gesetzte Sinnenwelt wird auf diesem Standpunkte bloß und lediglich Mittel; aber doch ohne Zweifel nicht Mittel für nichts, unter welcher Voraussetzung, da außer ihr nichts da wäre, sie nicht Mittel würde, sondern als das einzige und absolute Dasein ewig fort Zweck bliebe, sondern sie wird ohne Zweifel Mittel für ein wirkliches, wahres und reales Sein. Was ist das für ein Sein? Wir wissen es aus dem Obigen. Es ist das innere Sein Gottes selber, wie es durch sich selbst und in sich selbst schlechthin ist, unmittelbar, rein und aus der ersten Hand, ohne durch irgendeine in der Selbständigkeit des Ich liegende und eben darum beschränkende Form bestimmt, und dadurch verhüllt und getrübt zu sein; nur noch in der unzerstörbaren Form der Unendlichkeit gebrochen. Da, wie schon in der vorigen Stunde sehr scharf ausgesprochen wurde, dieses Sein nur durch das absolut in sich gegründete göttliche Wesen von der einen, und durch die im wirklichen Dasein nie aufzu-

lösende oder zu endende Form der Unendlichkeit von der andern Seite bestimmt ist, so ist klar, daß durchaus nicht mittelbar und aus einem andern, und so a priori, eingesehen werden könne, wie dieses Sein ausfallen werde, sondern daß es nur unmittelbar erfaßt und erlebt und nur auf der Tat seines lebendigen Ausströmens aus dem Sein in das Dasein ergriffen werden könne; daß somit die eigentliche Erkenntnis dieser neuen und übersinnlichen Welt nicht durch eine Beschreibung und Charakteristik an diejenigen gebracht werden könne, die nicht selber darin leben. Der von Gott Begeisterte wird uns offenbaren, wie sie ist, und sie ist, wie er es offenbaret, deswegen, weil er es offenbart; ohne innere Offenbarung aber kann niemand darüber sprechen.

Im allgemeinen aber und durch ein äußeres und nur negatives Kennzeichen läßt diese göttliche Welt sich sehr wohl charakterisieren; und dies zwar auf folgende Weise. Alles Sein führt seinen Affekt bei sich und seine Liebe; und so auch das in der Form der Unendlichkeit heraustretende unmittelbare göttliche Sein. Nun ist dies, so wie es ist, nicht durch irgendein anderes und um irgendeines anderen willen, sondern durch sich selbst und um sein selbst willen; und wenn es eintritt und geliebt wird, wird es notwendig rein und lediglich um sein selbst willen geliebt, und gefällt durch sich selbst, keinesweges aber um eines anderen willen und so nur als Mittel für dieses andre, als seinen Zweck. Und so hätten wir denn das gesuchte äußere Kriterium der göttlichen Welt, wodurch sie von der sinnlichen Welt durchaus ausgeschieden wird, gefunden. Was schlechthin durch sich selber, und zwar in dem höchsten, allen andern Grad des Gefallens unendlich überwiegenden Grade gefällt, ist Erscheinung des unmittelbaren göttlichen Wesens in der Wirklichkeit. Als das in jedem bestimmten Momente und unter den gegebnen Zeit-

bedingungen Allervollkommenste kann man es auch beschreiben; wenn nur dabei nicht an eine, durch einen logischen Begriff gesetzte Vollkommenheit, die nicht mehr enthält, als die Ordnung und die Vollständigkeit des Mannigfaltigen, sondern an eine, durch einen unmittelbaren, auf ein bestimmtes Sein gehenden Affekt, gesetzte Vollkommenheit gedacht wird.

So weit geht die mögliche Charakteristik der neuen, durch höhere Moralität innerhalb der Sinnenwelt zu erschaffenden Welt. Sollten Sie, E. V., über diesen Punkt noch eine größere Deutlichkeit von mir fordern, so würden Sie damit keinesweges eine deutlichere Charakteristik fordern, welcher, so wie sie eben gegeben worden, nichts zugesetzt werden kann, sondern Sie würden nur Beispiele fordern. Gern will ich, in diesen, gewöhnlichen Augen verborgenen Regionen mich befindend, auch dieses Begehren befriedigen; einschärfend jedoch, daß es nur einzelne Beispiele sind, was ich anführe, welche das allein durch Charakteristik zu Erschöpfende und von uns wirklich Erschöpfte keinesweges durch sich erschöpfen können, und welche selber nur vermittelst der Charakteristik richtig gefaßt werden.

Ich sage: Gottes inneres und absolutes Wesen tritt heraus als Schönheit; es tritt heraus als vollendete Herrschaft des Menschen über die ganze Natur; es tritt heraus als der vollkommne Staat und Staatenverhältnis; es tritt heraus als Wissenschaft: kurz, es tritt heraus in demjenigen, was ich die Ideen im strengen und eigentlichen Sinne nenne, und worüber ich sowohl in den im vorigen Winter allhier gehaltenen Vorlesungen, als in andern, welche vor einiger Zeit im Drucke erschienen sind, mannigfaltige Nachweisung gegeben habe[48]). Um hier an der niedrigsten Form der Idee, über welche man noch am allerersten deutlich zu werden hoffen darf, an der

Schönheit[49]), meinen Grundgedanken zu erläutern: da reden sie wohl von Verschönerung der umgebenden Welt oder von Naturschönheiten u. dergl., als ob — wenn es nämlich die Absicht gewesen wäre, daß man diese Worte streng nähme, — als ob das Schöne jemals an dem Vergänglichen und Irdischen sich vorfinden oder auf dasselbe übergetragen werden könnte. Aber die Urquelle der Schönheit ist allein in Gott, und sie tritt heraus in dem Gemüte der von ihm Begeisterten. Denken Sie sich z. B. eine heilige Frau, welche, emporgehoben in die Wolken, eingeholt von den himmlischen Heerscharen, die entzückt in ihr Anschauen versinken, umgeben von allem Glanze des Himmels, dessen höchste Zierde und Wonne sie selbst wird, welche — allein unter allen — nichts zu bemerken vermag von dem, was um sie vorgeht, völlig aufgegangen und verflossen in die Eine Empfindung: ich bin des Herren Magd, mir geschehe immerfort, wie er will; und gestalten Sie diese Eine Empfindung, in dieser Umgebung, zu einem menschlichen Leibe, so haben Sie ohne Zweifel die Schönheit in einer bestimmten Gestalt. Was ist es nun, das diese Gestalt schön macht? Sind es ihre Gliedmaßen und Teile? Ist es nicht vielmehr ganz allein die Eine Empfindung, welche durch alle diese Gliedmaßen ausgegossen ist? Die Gestalt ist hinzugekommen, lediglich, weil nur an ihr und durch ihr Medium der Gedanke sichtbar wird; und mit Strichen und Farben ist sie aufgetragen auf die Fläche, weil er nur also mitteilbar wird für andere. Vielleicht hätte dieser Gedanke auch im harten und gefühllosen Steine oder in jeder andern Materie ausgedrückt werden können. Würde denn dadurch der Stein schön geworden sein? Der Stein bleibt ewig Stein und ist eines solchen Prädikats durchaus unempfänglich; aber die Seele des Künstlers war schön, als er sein Werk empfing, und die Seele jedes verständigen Beschauers

wird schön werden, der es ihm nachempfängt; der Stein aber bleibt immerfort nur das das äußere Auge Begrenzende während jener inneren geistigen Entwickelung.

Dieses ideale Sein nun überhaupt und der erschaffende Affekt desselben tritt als bloße Naturerscheinung heraus, als Talent für Kunst, für Regierung, für Wissenschaft usw. Es versteht sich von selber und ist auch jedem, der nur einige Erfahrung in Dingen dieser Art hat, durch diese eigene Erfahrung sattsam bekannt, daß, da der natürliche Affekt für solche Schöpfungen des Talents der Grundaffekt von dem Leben des Talents ist, in welchem sein ganzes übriges Leben aufgeht, daß, sage ich, das wirkliche Talent sich gar nicht zu reizen und zu treiben braucht, durch irgendeinen kategorischen Imperativ, zum Fleiße in seiner Kunst oder in seiner Wissenschaft, sondern daß ganz von selber alle seine Kräfte sich auf diesen seinen Gegenstand richten; ferner, daß ihm, so gewiß er Talent hat, sein Geschäft auch immer gut von statten geht, und die Produkte seiner Arbeit ihm wohlgefallen, und so er immer, innerlich und äußerlich, vom Lieblichen und Wohlgefälligen umfangen wird; daß er endlich mit dieser seiner Tätigkeit nichts außer derselben sucht, noch dafür haben will: indem ganz im Gegenteile er um keinen Preis in der Welt unterlassen würde, was er allein tun mag, oder es anders machen würde, denn also, wie es ihm als recht erscheint und ihm wohl gefallen kann; und daß er demnach seinen wahren und ihn ausfüllenden Lebensgenuß nur in solchem Tun, rein und lediglich als Tun und um des Tuns willen, findet; und was er von der Welt etwa noch außerdem mitnimmt, ihn nicht ausfülle, sondern er es nur deswegen mitnehme, um, von demselben erneuert und gestärkt, wieder in sein wahres Element zurückzukehren. Und so erhebt schon das bloße natürliche Talent, so wie über die schimpfliche Bedürftigkeit des

Sinnlichen, ebenso über die genußlose Apathie des Stoikers weit hinweg, und versetzt seinen Besitzer in eine ununterbrochene Reihe höchstseliger Momente, für die er nur seiner selbst bedarf, und welche ohne alle lästige Anstrengung oder Mühe ganz von selber aus seinem Leben hervorblühen. Der Genuß einer einzigen mit Glück in der Kunst oder in der Wissenschaft verlebten Stunde überwiegt bei weitem ein ganzes Leben voll sinnlicher Genüsse; und schon vor dieser Seligkeit Bilde würde der sinnliche Mensch, falls es an ihn sich bringen ließe, in Neid und in Sehnsucht vergehen.

Immer wird, in der soeben vollendeten Betrachtung, ein natürliches Talent als die eigentliche Quelle und Wurzel des geistigen Lebensgenusses, sowie der Verschmähung des sinnlichen vorausgesetzt; und an diesem einzelnen Beispiele höherer Moralität und der Seligkeit aus ihr habe ich Sie nur erst heraufführen wollen zum Allgemeinen. Dieses Talent, ohnerachtet sein Objekt an sich wahrhaft übersinnlich und der reine Ausdruck der Gottheit ist, wie wir besonders am Beispiele des Schönen gezeigt, will dennoch und muß wollen, daß dieses geistige Objekt eine gewisse Hülle und tragende Gestalt in der Sinnenwelt erhalte; das Talent will also, in gewissem Sinne, allerdings auch eine bestimmte Gestalt seiner Welt und seiner Umgebung, was wir in der vorigen Rede an der Sinnlichkeit unbedingt verurteilt und verdammt haben; und würde nun der Selbstgenuß des Talents von der zufälligen Realisation oder Nicht-Realisation jenes angestrebten äußeren Objekts abhängig, so wäre es um die Ruhe und den Frieden selbst des Talents geschehen; und die höhere Moralität wäre allem Elende der niedern Sinnlichkeit preisgegeben. Was nun insbesondre das Talent betrifft, so gelingt ihm, so gewiß es Talent ist, der Ausdruck und die Darstellung seiner Idee in dem angemessenen Medium allemal sicher; die begehrte Ge-

stalt und Umgebung kann darum nie außen bleiben; sodann aber ist der eigentliche Sitz seines Genusses unmittelbar nur die Tätigkeit, mit der es jene Gestalt hervorbringt, und die Gestalt macht ihm nur mittelbar Freude, weil nur in ihr die Tätigkeit erscheint: welches man besonders daraus abnehmen kann, daß das wahre Talent nie lange verweilt bei dem, was ihm gelungen ist, noch im wollüstigen Genusse desselben, und seiner selbst in ihm, beruhet, sondern unaufhaltsam forteilt zu neuen Entwickelungen. Im allgemeinen aber, abgesehen vom besonderen Talente und gesehen auf alles mögliche Leben, in dem das göttliche Sein rein heraustritt, stelle ich folgendes als Grundsatz auf: solange die Freude an dem Tun sich noch mit dem Begehren des äußern Produkts dieses Tuns vermischt, ist selbst der höher moralische Mensch in sich selber noch nicht vollkommen im reinen und klaren; und sodann ist in der göttlichen Ökonomie das äußere Mißlingen seines Tuns das Mittel, um ihn in sich selbst hineinzutreiben und ihn auf den noch höhern Standpunkt der eigentlichen Religiosität, d. i. des Verständnisses, was das eigentlich sei, das er liebe und anstrebe, herauf zu erheben. Verstehen Sie dieses im ganzen und nach seinem Zusammenhange also:

1. Das in der vorigen Rede deutlich genug abgeleitete und beschriebene Eine freie Ich, welches als Reflexion auch ewig Eins bleibt, wird als Objekt, d. i. als die lediglich in der Erscheinung vorkommende, reflektierende Substanz, gespalten: nach dem ersten Anblicke in eine Unendlichkeit; aus einem für diese Vorlesungen zu tief liegenden Grunde aber in ein zu vollendendes System — von Ichen oder Individuen. (Diese Spaltung ist ein Teil aus der zu mehrern Malen sattsam beschriebnen Spaltung der objektiven Welt in der Form der Unendlichkeit, gehört somit zur absoluten, durch die Gottheit selbst nicht aufzuhebenden Grund-Form des Da-

seins: wie in ihr ursprünglich das Sein sich brach, so bleibt es gebrochen in alle Ewigkeit; es kann daher kein durch diese Spaltung gesetztes, d. h. kein wirklich gewordnes Individuum jemals untergehen; welches nur im Vorbeigehen erinnert wird gegen diejenigen unter unsern Zeitgenossen, welche, bei halber Philosophie und ganzer Verworrenheit, sich für aufgeklärt halten, wenn sie die Fortdauer der hier wirklichen Individuen in höhern Sphären leugnen.)[50]) In sie, diese in der Grundform begründeten*) Individuen, ist das ganze göttliche Sein, zu unendlicher Fort-Entwickelung aus ihnen selber in der Zeit, gespalten, und an sie, nach der absoluten und im göttlichen Wesen selbst gegründeten Regel einer solchen Verteilung, gleichsam ausgeteilt; indes nun ferner jedes einzelne dieser Individuen, als eine Spaltung des Einen, durch seine eigne Form bestimmten Ich, notwendig diese letztere Form ganz trägt, d. h. laut unsrer vorigen Rede frei und selbständig ist in Beziehung auf die fünf Standpunkte. Jedes Individuum hat daher in seiner freien, durch die Gottheit selbst nicht aufzuhebenden Gewalt die Möglichkeit der Ansicht und des Genusses aus jenen fünf Standpunkten seines, dasselbe als reales Individuum charakterisierenden Anteils an dem absoluten Sein. So hat jedes Individuum zuvörderst seinen bestimmten Anteil an dem sinnlichen Leben und seiner Liebe; welches Leben ihm als das absolute und als letzter Zweck erscheinen wird, solange die im wirklichen Gebrauche befindliche Freiheit darin aufgeht. Wird es sich aber, vielleicht durch die Sphäre der Gesetzmäßigkeit hindurch, zur höhern Moralität erheben, so wird ihm jenes sinnliche Leben zum bloßen Mittel werden, und es wird seiner Liebe sein Anteil an dem höhern, übersinnlichen und unmittelbar göttlichen Leben aufgehen. Jeder, ohne Ausnahme, erhält notwendig durch seinen bloßen

*) Original: begründete.

Eintritt in die Wirklichkeit seinen Anteil an diesem übersinnlichen Sein; denn außerdem wäre er gar kein Resultat der gesetzmäßigen Spaltung des absoluten Seins, ohne welches gar keine Wirklichkeit ist, und er wäre gar nicht wirklich geworden; nur kann gleichfalls jedem ohne Ausnahme dieses sein übersinnliches Sein verdeckt bleiben, weil er sein sinnliches Sein und seine objektive Selbständigkeit nicht aufgeben mag. Jeder ohne Ausnahme, sage ich, erhält seinen ihm ausschließend eigenen und schlechthin keinem andern Individuum außer ihm also zukommenden Anteil am übersinnlichen Sein, welcher Anteil nun in ihm in alle Ewigkeit fort sich also entwickelt — erscheinend als ein fortgesetztes Handeln — wie er schlechthin in keinem andern sich entwickeln kann; was man kurz den individuellen Charakter seiner höheren Bestimmung nennen könnte. Nicht etwa, daß das göttliche Wesen an sich sich zerteilte; in allen ohne Ausnahme ist gesetzt und kann auch, wenn sie sich nur freimachen, wirklich erscheinen das Eine und unveränderliche göttliche Wesen, wie es in sich selber ist; nur erscheint dieses Wesen in jedem in einer andern und ihm allein eigentümlichen Gestalt. (Das Sein, wie oben, gesetzt = A, und die Form = B, so scheidet das in B absolut eingetretene A absolut in seinem Eintreten, nicht nach seinem Wesen, sondern nach seiner absoluten Reflexionsgestalt sich in $(b+b+b\infty)$ = ein System von Individuen; und jedes nb hat in sich 1. das ganze und unteilbare A, 2. das ganze und unteilbare B, 3. sein b, das da gleich ist dem Reste aller übrigen Gestaltungen des A durch $(b+b+b\infty)$.

2. Diesen seinen eigentümlichen Anteil am übersinnlichen Sein kann nun keiner sich erdenken oder aus einer andern Wahrheit durch Schlüsse ableiten, oder von einem andern Individuum sich bekannt machen lassen, indem dieser Anteil durchaus keinem andern Individuum bekannt zu sein vermag,

sondern er muß ihn unmittelbar in sich selber finden; auch wird er dies notwendig ganz von selbst, sobald er nur allen eignen Willen und alle eignen Zwecke aufgegeben und rein sich vernichtet hat. Es ist darum zuvörderst klar, daß über dies, nur jedem in sich selbst aufgehen Könnende nicht im allgemeinen gesprochen werden kann und ich hierüber notwendig abbrechen muß. Wozu könnte auch hier das Sprechen dienen, selbst wenn es möglich wäre? Wem wirklich also seine eigentümliche höhere Bestimmung aufgegangen ist, der weiß es, wie sie ihm erscheint; und er kann nach der Analogie schließen, wie es im allgemeinen mit andern sich verhält, falls auch ihnen ihre höhere Bestimmung klar werde. Wem sie nicht aufgegangen ist, dem ist hierüber keine Kunde beizubringen; und es dienet zu nichts, mit dem Blinden von Farben zu reden.

Geht sie ihm auf, so ergreift sie ihn mit unaussprechlicher Liebe und mit dem reinsten Wohlgefallen; sie, diese seine ihm eigentümliche Bestimmung ergreift ihn ganz und eignet sich an alles sein Leben. Und so ist es denn der allererste Akt der höhern Moralität, welcher auch unausbleiblich, wenn nur der eigne Wille aufgegeben ist, sich findet, daß der Mensch seine ihm eigentümliche Bestimmung ergreife und durchaus nichts anderes sein wolle, als dasjenige, was er, und nur Er sein kann, was er, und nur Er, zufolge seiner höhern Natur, d. i. des Göttlichen in ihm, sein soll: kurz, daß er eben gar nichts wolle, als das, was er, recht im Grunde, wirklich will. Wie könnte denn ein solcher jemals mit Unlust etwas tun, da er nimmermehr etwas anderes tut, als dasjenige, woran er die höchste Lust hat? Was ich oben von dem natürlichen Talente sagte, gilt noch weit mehr von der durch vollendete Freiheit erzeugten Tugend; denn diese Tugend ist die höchste Genialität; sie ist unmittelbar das Walten des Genius, d. h. derjenigen Gestalt, welche das göttliche Wesen in unserer Individualität ange-

nommen. Dagegen ist das Streben, etwas anderes sein zu wollen, als das, wozu man bestimmt ist, so erhaben und groß auch dieses andere erscheinen möge, die höchste Unmoralität, und aller der Zwang, den man sich dabei antut, und alle die Unlust, die man darüber erduldet, sind selbst Empörungen gegen die uns warnende göttliche Ordnung und Auflehnungen unsers Willens gegen den seinigen. Was ist es denn, das diesen durch unsre Natur uns nicht aufgegebenen Zweck gesetzt hat, außer der eigne Wille, die eigne Wahl, die eigne, sich selbst die Ehre gebende Weisheit? Wir sind also weit davon entfernt, den eignen Willen aufgegeben zu haben. Auch ist dieses Bestreben notwendig die Quelle des höchsten Unglücks. Wir müssen in dieser Lage uns immerfort zwingen, nötigen, treiben, uns selbst verleugnen; denn wir werden nie gern tun, was wir im Grunde nicht wollen können; auch wird uns die Ausführung nie gelingen, denn wir können gar nicht tun dasjenige, dem unsre Natur sich versagt. Dies ist die Werkheiligkeit aus eigner Wahl, vor der z. B. das Christentum warnt. Es könnte einer Berge versetzen und seinen Leib brennen lassen, ohne daß es ihm das mindeste hülfe, wenn dies nicht seine Liebe wäre, d. h. wenn es nicht sein eigentümliches geistiges Sein wäre, das notwendig seinen Affekt bei sich führt. — Wolle sein — es versteht sich im Übersinnlichen, denn im Sinnlichen gibt es überhaupt kein Glück — wolle sein, was du sein sollst, was du sein kannst, und was du eben darum sein willst, ist das Grundgesetz der höhern Moralität sowohl, als des seligen Lebens.

3. Diese höhere Bestimmung des Menschen nun, welche derselbe, wie gesagt, mit ganzer und ungeteilter Liebe umfaßt, geht zunächst freilich auf sein eigenes Handeln, vermittelst desselben aber zweitens auch auf einen gewissen Erfolg in der Sinnenwelt. Solange der Mensch die eigentliche Wurzel

und den einigen Grundpunkt seines Daseins noch nicht kennt, werden die genannten zwei Stücke, sein eigentliches inneres Sein und der äußere Erfolg desselben, sich ihm vermischen. Es gelinge ihm etwas nicht und der angestrebte äußere Erfolg bleibe außen, welches zwar niemals an ihm selber liegen wird — denn er will nur, was er kann — sondern an der äußern Umgebung, die seiner Einwirkung nicht empfänglich ist: so wird durch dieses Mißlingen seine Liebe, die noch einen gemischten Gegenstand hat, nicht befriedigt und eben dadurch seine Seligkeit getrübt und gestört werden. Dies treibt ihn tiefer in sich selber hinein, sich vollkommen klar zu machen, was es eigentlich sei, das er anstrebe, was dagegen er in der Tat und Wahrheit nicht anstrebe, sondern ihm gleichgültig sei. Er wird in dieser Selbstprüfung finden dasselbe, was wir oben deutlich ausgesprochen haben, gesetzt auch, er spräche es nicht mit denselben Worten aus: es sei die Entwickelung des göttlichen Seins und Lebens in ihm, diesem bestimmten Individuum, die er zunächst und eigentlich anstrebe; und hierdurch wird denn sein ganzes Sein und seine eigentliche Liebe ihm vollkommen klar werden und er von dem dritten Standpunkte der höhern Moralität, in welchem wir ihn bisher festgehalten haben, sich erheben in den vierten[51]) der Religiosität. Dieses göttliche Leben, wie es lediglich in ihm und seiner Individualität sich entwickeln kann und soll, entwickelt sich immerfort, ohne Hindernis und Anstoß; dies allein ist es, was er eigentlich will; sein Wille geschieht daher immerfort, und es ist schlechthin unmöglich, daß etwas gegen denselben erfolge. Nun begehrt freilich dieses sein eigenes inwendiges Leben immerfort, auch auszuströmen in die Umgebungen und diese nach sich zu gestalten; und nur in diesem Streben nach außen zeigt es sich als wahrhaftiges inneres Leben, keinesweges als bloß tote Andacht; aber der Erfolg dieses Strebens nach außen hängt

nicht von seinem isolierten individuellen Leben allein ab, sondern von der allgemeinen Freiheit der übrigen Individuen außer ihm: diese Freiheit kann Gott selbst nicht vernichten wollen; drum kann auch der ihm ergebene und über ihn ins klare gekommene Mensch nicht wollen, daß sie vernichtet werde. Er wünscht daher allerdings den äußeren Erfolg und arbeitet unablässig und mit aller Kraft, weil er das gar nicht lassen kann und weil dieses sein eigenstes inneres Leben ist, an der Beförderung desselben; aber er will ihn nicht unbedingt und schlechthin, und es stört drum auch seinen Frieden und seine Seligkeit keinen Augenblick, wenn derselbe dennoch außen bleibt; seine Liebe und seine Seligkeit kehrt zurück in sein eigenes Leben, wo sie immer und ohne Ausnahme sich befriedigt findet. — Soviel im allgemeinen. Übrigens bedarf die soeben berührte Materie einer weitern Auseinandersetzung, die wir der künftigen Rede vorbehalten, um in der heutigen noch zu der, allgemeine Klarheit über das Ganze verbreitenden Schlußfolge zu kommen. — Nämlich:

4. Alles, was dieser moralisch-religiöse Mensch will und unablässig treibt, hat ihm nun keinesweges an und für sich Wert, — wie es denn auch an sich keinen hat und nicht an sich das Vollkommenste, sondern nur das in diesem Zeit-Momente Vollkommenste ist, das in der künftigen Zeit durch ein noch Vollkommeneres verdrängt wird, — sondern es hat für ihn darum Wert, weil es die unmittelbare Erscheinung Gottes ist, die er in ihm, diesem bestimmten Individuum, annimmt. Nun ist ursprünglich Gott auch in jedem andern Individuum außer ihm gleichfalls in einer eigentümlichen Gestalt, ohnerachtet er in den mehrern, durch ihren eignen Willen und aus Mangel an höchster Freiheit, verdeckt bleibt, und so weder ihnen selbst, noch in ihrem Handeln anderen wirklich erscheint. In dieser Lage ist nun der Moralisch-Religiöse — von seiner Seite

freilich eingekehrt in seinen Anteil am wahren Sein, von den Seiten anderer Individuen von den zu ihm gehörigen Bestandteilen des Seins abgeschnitten und getrennt, und es bleibt in ihm ein wehmütiges Streben und Sehnen, sich zu vereinigen und zusammenzuströmen mit den zu ihm gehörenden Hälften: nicht zwar, daß dieses Sehnen seine Seligkeit störe; denn dies ist das fortdauernde Los seiner Endlichkeit und seiner Unterwürfigkeit unter Gott, welche letztere selbst mit Liebe zu umfassen ein Teil seiner Seligkeit ist.

Wodurch nun würde jenes verborgene innere Sein, wenn es in dem Handeln der andern Individuen herausträte, Wert erhalten für den vorausgesetzten religiösen Menschen? Offenbar nicht durch sich selbst, wie auch sein eigenes Wesen ihm dadurch nicht Wert hat, sondern weil es ist die Erscheinung Gottes in diesen Individuen. Ferner, wodurch wird er wollen, daß diese Erscheinung für diese Individuen selbst Wert erhalte? Offenbar nur dadurch, daß es von ihnen als die Erscheinung Gottes in ihnen anerkannt werde. Endlich, wodurch wird er wollen, daß sein eigenes Tun und Treiben für jene Individuen Wert erhalte? Offenbar nur dadurch, daß sie es für die Erscheinung Gottes in ihm erkennen.

Und so haben wir denn nunmehr einen allgemeinen äußern Charakter des moralisch-religiösen Willens, inwiefern derselbe aus seinem innern, ewig in sich verborgenen Leben herausgeht nach außen. Zuvörderst ist der Gegenstand dieses Willens ewig nur die Geisterwelt der vernünftigen Individuen; denn die sinnliche Welt der Objekte ist ihm längst zur bloßen Sphäre herabgesunken. Sein positiver Wille aber an diese Geisterwelt ist der, daß in jedes Individuum Handeln rein diejenige Gestalt erscheine, welche das göttliche Wesen in ihm angenommen, und daß jeder einzelne in aller übrigen Handeln Gott erkenne, wie er außer ihm erscheint, und alle übrigen

in dieses einzelnen Handeln gleichfalls Gott, wie er außer ihnen erscheint; daß daher immer und ewig fort, in aller Erscheinung, Gott ganz heraustrete, und daß er allein lebe und walte und nichts außer ihm; und allgegenwärtig und nach allen Richtungen hin ewig nur Er erscheine dem Auge des Endlichen.

Also, wie das Christentum es als Gebet ausspricht: es komme dein Reich; eben der Weltzustand, da du allein noch bist und lebest und regierest dadurch, daß dein Wille geschehe auf Erden, in der Wirklichkeit, vermittelst der von dir selbst nicht aufzuhebenden Freiheit, so wie er ewig fort geschieht und gar nichts anderes geschehen kann im Himmel, in der Idee, in der Welt, wie sie an sich und ohne Beziehung auf die Freiheit ist. —

Z. B. Da bejammern sie nun, daß des Elendes in der Welt so viel ist und gehen mit an sich lobenswertem Eifer daran, desselben etwas weniger zu machen! Ach! das dem Blicke zunächst sich entdeckende Elend ist leider nicht das wahre Elend; da die Sachen einmal stehen, wie sie stehen, ist das Elend noch das allerbeste von allem, das in der Welt ist, und da es trotz allem Elende doch nicht besser wird in der Welt, möchte man fast glauben, daß des Elendes noch nicht genug in ihr sei: daß das Bild Gottes, die Menschheit, besudelt ist und erniedriget und in den Staub getreten, das ist das wahre Elend in der Welt, welches den Religiösen mit heiliger Indignation erfüllt. — Du linderst vielleicht, soweit deine Hand reicht, Menschenleiden mit Aufopferung deiner eigenen liebsten Genüsse. Aber begegnet dir dies etwa nur darum, weil dir die Natur ein so zartes und mit der übrigen Menschheit so harmonisch gestimmtes Nervensystem gab, daß jeder erblickte Schmerz schmerzlicher in diesen Nerven widertönt, so mag man dieser deiner zarten Organisation Dank bringen; in der

Geisterwelt geschieht deiner Tat keine Erwähnung. Hättest du die gleiche Tat getan mit heiligem Unwillen, daß der Sohn der Ewigkeit, in welchem sicher auch ein Göttliches wohnt, durch solche Nichtigkeiten geplagt werden und von der Gesellschaft so verlassen daliegen solle, mit dem Wunsche, daß ihm einmal eine frohe Stunde zuteil werde, in der er fröhlich und dankbar aufblicke zum Himmel, mit dem Zwecke, daß in deiner Hand ihm die rettende Hand der Gottheit erscheine, und daß er inne werde, der Arm Gottes sei noch nicht verkürzt, und er habe noch allenthalben Werkzeuge und Diener genug, und daß in ihm Glaube, Liebe und Hoffnung aufgehen möchten; wäre daher der eigentliche Gegenstand, dem du aufhelfen wolltest, nicht sein Äußeres, das immer ohne Wert bleibt, sondern sein Inneres: so wäre die gleiche Tat mit moralisch-religiösem Sinne getan.

Zehnte Vorlesung

Ehrwürdige Versammlung,

Fassen Sie heute nochmals die ganze hier vor Ihren Augen erzeugte Abhandlung jetzt, da wir sie zu beschließen gedenken, in Einem Blicke zusammen.

Das Leben an sich ist Eines, bleibt ohne alle Wandelbarkeit sich selbst gleich und ist, da es die vollendete Ausfüllung der in ihm ruhenden Liebe des Lebens ist, vollendete Seligkeit. Dieses wahre Leben ist im Grunde allenthalben, wo irgendeine Gestalt und ein Grad des Lebens angetroffen wird; nur kann es durch Beimischung von Elementen des Todes und des Nichtseins verdeckt werden, und sodann drängt es, durch Qual und Schmerz und durch Abtötung dieses unvollkommnen Lebens, seiner Entwicklung sich entgegen. Wir haben diese Entwicklung des wahren Lebens aus dem unvollkommnen und Scheinleben, womit es anfangs verdeckt sein kann, mit unsern Augen begleitet, und gedenken heute dieses Leben einzuführen in seinen Mittelpunkt, und es Besitz nehmen zu lassen von aller seiner Glorie. Wir charakterisierten in der letzten Rede das höchste wirkliche Leben, d. h., da die Wirklichkeit durchaus in einer Reflexionsform stehen bleibt, die absolut unaustilgbare Form aber der Reflexion die Unendlichkeit ist, dasjenige Leben, das in der unendlichen Zeit abfließet und das persönliche Dasein des Menschen zu seinem Werkzeuge gebraucht und drum als ein Handeln erscheinet, unter der Benennung der höheren Moralität. Wir mußten freilich gestehen, daß, wegen der durch das Reflexionsgesetz unabänderlich gesetzten Trennung des Einen göttlichen Wesens in mehrere Individuen, jedes besondern Individuums Handeln nicht umhin könne, einen von ihm allein nicht abhängenden Erfolg

außer sich in der übrigen Welt der Freiheit anzustreben; daß jedoch auch durch das Außenbleiben dieses Erfolgs die Seligkeit dieses Individuums nicht gestört werde, falls es nur zum wahren Verständnisse dessen, was es eigentlich unbedingt, und zur Unterscheidung dieses ersten von dem, was es nur unter Bedingung anstrebe, als zu der eigentlichen Religiosität, sich erhebe. Besonders der letzte Punkt war es, über welchen ich auf unsere heutige Rede verwies und in dieser eine tiefere Erörterung desselben versprach.

Ich vorbereite diese Erörterung durch Erfassung unsers ganzen Gegenstandes aus seinem tiefsten Standpunkte.

Das Sein — ist da; und das Dasein des Seins ist notwendig Bewußtsein oder Reflexion nach bestimmten, in der Reflexion selber liegenden und aus ihr zu entwickelnden Gesetzen; dieses ist der von allen Seiten nunmehro sattsam auseinandergesetzte Grund unsrer ganzen Lehre. Das Sein allein ist es, das da Ist in dem Dasein, und durch dessen Seien in ihm allein das Dasein ist, und das da ewig bleibet in ihm, wie es in sich selber ist, und ohne dessen Sein in ihm das Dasein in nichts schwände; niemand zweifelt daran, und niemand, der es nur versteht, kann daran zweifeln. In dem Dasein aber als Dasein, oder in der Reflexion, wandelt schlechthin unmittelbar das Sein seine durchaus unerfaßbare, höchstens als reines Leben und Tat zu beschreibende Form in ein Wesen, in eine stehende Bestimmtheit; wie wir uns denn auch über das Sein nie anders ausgesprochen haben, und nie jemand sich anders darüber aussprechen wird, als so, daß wir von seinem innern Wesen redeten. Ob nun gleich an sich unser Sein ewig fort das Sein des Seins ist und bleibt und nie etwas anderes werden kann, so ist doch das, was wir selbst und für uns selbst sind, haben und besitzen — in der Form unsrer selbst, des Ich, der Reflexion, im Bewußtsein — niemals das Sein

an sich, sondern das Sein in unsrer Form, als Wesen. Wie hängt denn nun das in die Form schlechthin nicht rein eintretende Sein dennoch mit der Form zusammen? Stößt dieselbe nicht unwiederbringlich aus von sich, und stellt nicht hin ein zweites, durchaus neues Sein, welches neue und zweite Sein eben durchaus unmöglich ist? Antwort: setze nur statt alles Wie ein bloßes Daß. Sie hängt schlechthin zusammen; es gibt schlechthin ein solches Band, welches, höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend, mit und neben der Reflexion ausbricht. In dieser Begleitung der Reflexion ist dieses Band Empfindung, und da es ein Band ist, Liebe, und da es das Band des reinen Seins ist und der Reflexion, die Liebe Gottes. In dieser Liebe ist das Sein und das Dasein, ist Gott und der Mensch Eins, völlig verschmolzen und verflossen (sie ist der Durchkreuzungspunkt des obengenannten A und B); des Seins Tragen und Halten seiner Selbst in dem Dasein ist seine Liebe zu sich, die wir nur nicht als Empfindung zu denken haben, da wir sie überhaupt nicht zu denken haben. Das Eintreten dieses seines Sich-selbst-Haltens neben der Reflexion, d. h. die Empfindung dieses seines Sich-selbst-Haltens, ist Unsere Liebe zu Ihm; oder, nach der Wahrheit, seine eigne Liebe zu sich selber, in der Form der Empfindung; indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, sondern nur er selbst es vermag, sich zu lieben in uns[52]).

Diese, nicht die seinige, noch die unsrige, sondern diese erst uns beide zu zweien scheidende, sowie zu Einem bindende Wechselliebe ist nun zuvörderst die Schöpferin unsers oft erwähnten leeren Begriffs eines reinen Seins oder eines Gottes. Was ist es denn, das uns hinausführt über alles erkennbare und bestimmte Dasein und über die ganze Welt der absoluten Reflexion? Unsere durch kein Dasein auszufüllende Liebe ist

es. Der Begriff tut dabei nur dasjenige, was er eben allein kann; er deutet und gestaltet diese Liebe, rein ausleerend ihren Gegenstand, der nur durch ihn zu einem Gegenstande wird, von allem, was diese Liebe nicht befriedigt, nichts ihm lassend als die reine Negation aller Begreiflichkeit, nebst der ewigen Geliebtheit. Was ist es denn, das uns Gottes gewiß macht, außer die schlechthin auf sich selbst ruhende und über allen, nur in der Reflexion möglichen Zweifel erhabene Liebe? Und was macht diese Liebe auf sich selber ruhen, außer das, daß sie unmittelbar das Sichtragen und Sichzusammenhalten des Absoluten selber ist? — Nicht die Reflexion, E. V., welche vermöge ihres Wesens sich in sich selber spaltet und so mit sich selbst sich entzweit; nein, die Liebe ist die Quelle aller Gewißheit und aller Wahrheit und aller Realität.

Der eben dadurch zu einem inhaltleeren Begriffe ausfallende Begriff von Gott deutet die Liebe überhaupt, sagte ich. Im lebendigen Leben hingegen — ich bitte dieses zu bemerken — ist diese Liebe nicht gedeutet, sondern sie ist und sie hat und hält das Geliebte, keinesweges etwa im Begriffe, der ihr nie nachkommt, sondern eben unmittelbar in der Liebe, und zwar also, wie es in sich selber ist, weil sie ja nichts anderes ist, als das Sich-selbst-Halten des absoluten Seins. Dieser Gehalt und Stoff der Liebe nun ist es, welchen die Reflexion des Lebens zuvörderst zu einem stehenden und objektiven Wesen macht, sodann dieses also entstandene Wesen in die Unendlichkeit fort wiederum spaltet und anders gestaltet, und so ihre Welt erschafft. Ich frage: was gibt denn für diese Welt, an der die Form des Wesens und die Gestalt offenbar das Produkt der Reflexion sind, den eigentlichen Grundstoff her? Offenbar die absolute Liebe; die absolute, wie Sie nun sagen wollen — Gottes zu seinem Dasein, oder — des Daseins zum reinen Gotte. Und was bleibt der

Reflexion? — ihn objektiv hinzustellen und ins Unendliche fortzugestalten. Aber selbst in Absicht des letzteren, was ist es, das die Reflexion nirgends stillstehen läßt, sondern sie unaufhaltsam forttreibt von jedem Reflektierten, bei dem sie angekommen ist, zu einem folgenden, und von diesem zu seinem folgenden? Die unaustilgbare Liebe ist es zu dem der Reflexion notwendig entfliehenden, hinter aller Reflexion sich verbergenden und darum notwendig in alle Unendlichkeit hinter aller Reflexion aufzusuchenden reinen und realen Absoluten; diese ist es, welche sie forttreibt durch die Ewigkeit und sie ausdehnt zu einer lebendigen Ewigkeit. Die Liebe daher ist höher, denn alle Vernunft, und sie ist selbst die Quelle der Vernunft und die Wurzel der Realität und die einzige Schöpferin des Lebens und der Zeit; und ich habe dadurch, E. V., den höchsten realen Gesichtspunkt einer Seins- und Lebens- und Seligkeitslehre, d. i. der wahren Spekulation, zu welchem wir bis jetzt hinaufstiegen, endlich klar ausgesprochen.

(Endlich, die Liebe ist, so wie überhaupt Quelle der Wahrheit und Gewißheit, ebenso auch die Quelle der vollendeten Wahrheit in dem wirklichen Menschen und seinem Leben. Vollendete Wahrheit ist Wissenschaft; das Element aber der Wissenschaft ist die Reflexion. Sowie nun diese letztere sich selbst klar wird als Liebe des Absoluten und dasselbe, wie sie nun notwendig muß, erfasset als schlechthin über alle Reflexion hinausliegend und derselben in jeder möglichen Form unzugänglich, geht sie erst ein in die reine, objektive Wahrheit; so wie sie eben dadurch allein auch fähig wird, die Reflexion, die sich ihr vorher noch immer mit der Realität vermischte, rein auszuscheiden und aufzufassen und alle Produkte derselben an der Realität erschöpfend aufzustellen und so eine Wissenslehre zu begründen. — Kurz, die zu göttlicher Liebe gewordne und drum in Gott sich selbst rein vernichtende Re-

flexion ist der Standpunkt der Wissenschaft, welchen ich bei dieser schicklichen Gelegenheit im Vorbeigehen mit angeben wollte.)

Um dies in einer leicht zu behaltenden Form Ihnen zu geben und an schon Geläufiges anzuknüpfen! — Schon zweimal haben wir die Johanneischen Worte: Im Anfang war das Wort usw., in unsern im unmittelbaren Gebrauche befindlichen Ausdruck umgesetzt. Zuerst also: im Anfange und schlechthin bei dem Sein war das Dasein. Sodann, nachdem wir die mannigfaltigen innern Bestimmungen des Daseins näher erkannt und dieses Mannigfaltige unter der Benennung Form zusammengefaßt hatten, also: Im Anfange und schlechthin bei Gott oder dem Sein war die Form. Jetzt, nachdem wir das uns vorher für das wahre Dasein gegoltene Bewußtsein mit seiner ganzen mannigfaltigen Form nur als das Dasein aus der zweiten Hand und die bloße Erscheinung desselben, das wahre aber und absolute Dasein in seiner eigentümlichen Form als Liebe erkennen, sprechen wir jene Worte also aus: Im Anfange, höher denn alle Zeit, und absolute Schöpferin der Zeit, ist die Liebe; und die Liebe ist in Gott, denn sie ist sein Sich-selbst-Erhalten im Dasein; und die Liebe ist selbst Gott, in ihr ist er und bleibet er ewig, wie er in sich selbst ist. Durch sie, aus ihr als Grundstoff, sind vermittelst der lebendigen Reflexion alle Dinge gemacht, und ohne sie ist nichts gemacht, was gemacht ist; und sie wird ewig fort in uns und um uns herum Fleisch, und wohnet unter uns, und es hängt bloß von uns selbst ab, ihre Herrlichkeit als eine Herrlichkeit des ewigen und notwendigen Ausflusses der Gottheit immerfort vor Augen zu erblicken.

Das lebendige Leben Ist die Liebe und hat und besitzt als Liebe das Geliebte, umfaßt und durchdrungen, verschmolzen und verflossen mit ihm: ewig die Eine und dieselbe Liebe. Nicht die Liebe ist es, welche dasselbe äußerlich vor sich hin-

stellt und es zerspaltet, sondern das tut nur die Reflexion. Inwiefern daher der Mensch die Liebe ist — und dies ist er in der Wurzel seines Lebens immer und kann nichts anderes sein, obwohl er die Liebe seiner selbst sein kann — und inwiefern insbesondere er die Liebe Gottes ist, bleibt er immer und ewig das Eine, Wahre, Unvergängliche, so wie Gott selbst, und bleibet Gott selbst; und es ist nicht eine kühne Metapher, sondern es ist buchstäbliche Wahrheit, was derselbe Johannes sagt: wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott, und Gott in ihm. Seine Reflexion nur ist es, welche dieses sein eignes, keinesweges ein fremdes Sein, ihm erst entfremdet und in der ganzen Unendlichkeit zu ergreifen sucht dasjenige, was er selbst, immer und ewig und allgegenwärtig, ist und bleibt. Es ist daher nicht sein inneres Wesen, sein eigenes, ihm selbst und keinem Fremden angehöriges, das da ewig sich verwandelt; sondern nur die Erscheinung dieses Wesens, welches, im Wesen, der Erscheinung ewig unerschwinglich bleibt, ist es, was sich verwandelt. Das Auge des Menschen verdeckt ihm Gott und spaltet das reine Licht in farbige Strahlen, haben wir zu seiner Zeit gesagt[53]); jetzt sagen wir: Gott wird durch des Menschen Auge ihm verdeckt, lediglich darum, weil Er selbst sich durch dieses sein Auge verdeckt wird, und weil sein Sehen nie an sein eigenes Sein zu reichen vermag. Was er sieht, ist ewig er selber, wie wir auch schon oben sagten[54]); nur sieht er sich nicht so, wie er selber ist; denn sein Sein ist Eins, sein Sehen aber ist unendlich.

Die Liebe tritt notwendig ein in der*) Reflexion und erscheinet unmittelbar als ein Leben, das eine persönlich sinnliche Existenz zu seinem Werkzeuge macht, also als ein Handeln des Individuum; und zwar als ein Handeln in einer durchaus ihr eignen, über alle Sinnlichkeit hinausliegenden Sphäre,

*) die?

in einer völlig neuen Welt. Wo die göttliche Liebe ist, da ist notwendig diese Erscheinung; denn so erscheint die erstere durch sich, ohne ein dazwischentretendes neues Prinzip; und wiederum, wo diese Erscheinung nicht ist, da ist auch die göttliche Liebe nicht. Es ist durchaus vergeblich, dem, der nicht in der Liebe ist, zu sagen: handle moralisch; denn nur in der Liebe geht die moralische Welt auf, und ohne sie gibt es keine; und ebenso überflüssig ist es, dem, der da liebt, zu sagen, handle; denn seine Liebe lebet schon durch sich selbst, und das Handeln, und das moralische Handeln, ist bloß die stille Erscheinung dieses seines Lebens. Das Handeln ist gar nichts an und für sich selbst, und es hat kein eignes Prinzip, sondern es entfließt still und ruhig der Liebe, so wie das Licht der Sonne zu entfließen scheint, und so wie der innern Liebe Gottes zu sich selbst die Welt wirklich entfließt[55]). So jemand nicht handelt, so liebt er auch nicht; und wer da glaubt zu lieben, ohne zu handeln, dessen Phantasie bloß ist durch ein von außen an ihn gebrachtes Bild der Liebe in Bewegung gesetzt, welchem Bilde keine innere, in ihm selbst ruhende Realität entspricht. Wer da sagt, ich liebe Gott, sagt derselbe Johannes, und, nachdem er die Bruderliebe, in einem gewissen sehr richtigen Sinne, selbst als die höhere Moralität aufgestellt hatte, und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner; oder, wie wir, unsrer Zeit angemessener, jedoch gar nicht milder sagen würden, der ist ein Phantast und hat nicht die Liebe Gottes in ihm bleibend — bleibend, realiter, sie ist nicht die Wurzel seines wahren Lebens, sondern er mag sie sich höchstens nur vorbilden.

Die Liebe ist ewig ganz und in sich gedrungen, sagten wir; und sie hat in sich, als Liebe, ewig die Realität ganz; bloß und lediglich die Reflexion ist es, welche teilt und spaltet. Darum ist auch — hierdurch kommen wir zu dem Punkte zurück, bei welchem wir in der vorigen Rede stehen blieben — darum ist

auch die Spaltung des Einen göttlichen Lebens in verschiedene Individuen keinesweges in der Liebe, sondern sie ist lediglich in der Reflexion. Das sich unmittelbar als handelnd erscheinende Individuum sonach, und alle außer ihm erscheinenden*) Individuen sind lediglich die Erscheinung der Einen Liebe, keinesweges aber die Sache selbst. In seinem eigenen Handeln soll die Liebe erscheinen, außerdem wäre sie nicht da: das moralische Handeln anderer aber ist nicht die ihm unmittelbar zugängliche Erscheinung der Liebe; desselben Ermangeln beweiset gar nicht unmittelbar die Abwesenheit der Liebe; drum wird, wie wir schon in der vorigen Rede uns ausdrückten, die Moralität und Religiosität anderer nicht unbedingt gewollt, sondern mit der Bescheidung in die Freiheit anderer; und die Abwesenheit dieser allgemeinen Moralität stört nicht den Frieden der durchaus auf sich selber ruhenden Liebe.

Die Moralität und Religiosität des ganzen übrigen Geisterreichs hängt mit dem Handeln jedes besondern Individuum zunächst zusammen, wie zu Bewirkendes mit seiner Ursache. Der Moralisch-Religiöse will Moralität und Religion allgemein verbreiten. Die Absonderung aber zwischen seiner und der andern Religiosität ist lediglich eine Absonderung in der Reflexion. Seine Affektion durch den Erfolg oder Nichterfolg muß daher nach dem Gesetze der Reflexion erfolgen. Aber, wie wir schon oben bei einer andern Gelegenheit[56]) ersehen haben, der eigentümliche Affekt der Reflexion ist Billigung oder Mißbilligung, welche freilich nicht eben kalt sein muß, sondern die um so leidenschaftlicher wird, je liebender der Mensch überhaupt ist. Einen Affekt aber führt die Reflexion auf die Moralität anderer allerdings bei sich; denn diese Reflexion ist die allerhöchste für den Religiosen, und die eigentliche Wurzel der ganzen, mit Affekt zu um-

*) Original: erscheinende.

fassenden Welt außer ihm, welche letztere für ihn rein und lediglich eine Geisterwelt ist.

Das soeben Gesagte liefert uns die Prinzipien, um die Gesinnung des Religiosen gegen andere, oder dasjenige, was man seine Menschenliebe nennen würde, tiefer zu charakterisieren, als es in der vorigen Rede geschehen konnte.

Zuvörderst ist von dieser religiösen Menschenliebe nichts entfernter, als jenes gepriesene Gutsein und immer gut sein und alles gut sein lassen. Die letzte Denkart, weit entfernt, die Liebe Gottes zu sein, ist vielmehr die in einer frühern Rede[57]) sattsam geschilderte absolute Flachheit und innere Zerflossenheit eines Geistes, der weder zu lieben vermag, noch zu hassen. — Den religiösen Menschen kümmert nicht, es sei denn sein besonderer Beruf, für eine würdige Subsistenz der Menschen Sorge zu tragen, die sinnliche Glückseligkeit des Menschengeschlechts; und er will kein Glück für dasselbe, außer in den Wegen der göttlichen Ordnung. Durch die Umgebung sie selig machen zu wollen, kann er nicht begehren, ebensowenig als es Gott begehren kann; denn Gottes Wille und Ratschluß, auch über sein verbrüdertes Geschlecht, ist immer der seinige. So wie Gott will, daß keiner Friede und Ruhe finde außer bei ihm, und daß jeder, bis zur Vernichtung seiner selbst und der Einkehrung in Gott, immerfort geplagt und genagt sei, so will es auch der Gott ergebene Mensch. Wiederfindend ihr Sein in Gott, wird er ihr Sein lieben; ihr Sein außer Gott hasset er innig, und dies ist eben seine Liebe zu ihrem eigentlichen Sein, daß er ihr beschränkendes Sein hasset. Ihr wähnet, sagt Jesus, ich sei gekommen, Frieden zu bringen auf Erden — Frieden: eben jenes Gutseinlassen alles dessen, was da ist; nein, da ihr nun einmal seid, wie ihr seid, bringe ich euch das Schwert. Auch ist der religiöse Mensch weit entfernt von dem gleichfalls bekannten und oft empfohlenen

Bestreben derselben erwähnten Flachheit, sich über die Zeitumgebungen etwas aufzubinden, damit man eben in jener behaglichen Stimmung bleiben könne; sie umzudeuten und ins Gute, ins Schöne herüber zu erklären. Er will sie sehen, wie sie sind in der Wahrheit, und er sieht sie so, denn die Liebe schärft auch das Auge; er urteilt streng und scharf, aber richtig, und dringt in die Prinzipien der herrschenden Denkart.

Sehend auf das, was die Menschen sein könnten, ist sein herrschender Affekt eine heilige Indignation über ihr unwürdiges und ehrloses Dasein; sehend darauf, daß sie im tiefsten Grunde doch alle ihr Göttliches tragen, nur daß es in ihnen nicht bis zur Erscheinung hindurch dringt; betrachtend, daß sie durch alles, was man ihnen verargt, doch sich selbst den allergrößten Schmerz zufügen, und daß dasjenige, was man geneigt ist, ihre Bosheit zu nennen, doch nur der Ausbruch ihres eigenen tiefen Elendes ist; bedenkend, daß sie nur ihre Hand ausstrecken dürften nach dem immerfort sie umgebenden Guten, um im Augenblicke würdig und selig zu sein, überfällt ihn die innigste Wehmut und der tiefste Jammer. Seinen eigentlichen Haß erregt lediglich der Fanatismus der Verkehrtheit, welcher sich nicht damit begnügt, selbst in seiner eigenen Person nichtswürdig zu sein, sondern, soweit er zu reichen vermag, alles ebenso nichtswürdig zu machen strebt, als er selbst ist, und den jeder Anblick eines Bessern außer ihm innig empört und zum Hasse aufreizt. Denn — indes das Erstbeschriebene nur armes Sünderwerk ist, ist das letzte Werk des Teufels; denn auch der Teufel hasset das Gute nicht schlechthin darum, weil es gut ist, wodurch derselbe völlig undenkbar würde; sondern aus Neid und weil er selbst es nicht an sich zu bringen vermag. So wie, unserer neulichen Schilderung zufolge[58]), der von Gott Begeisterte will, daß ihm und allen seinen Brüdern, von allen Seiten und in allen Richtungen, ewig fort nur Gott ent=

gegenstrahle, wie er ist in ihm selber, so will umgekehrt der von sich selbst Begeisterte, daß ihm und allen seinen Mitmenschen, von allen Seiten und in allen Richtungen, ewig fort nur das Bild seiner eigenen Nichtswürdigkeit entgegenstrahle. Er überschreitet durch dieses Heraustreten aus seiner Individualität die natürliche und menschliche Grenze des Egoismus und macht sich zum allgemeinen Ideale und Gotte; welches alles eben also der Teufel auch tut.

Endlich, ganz entschieden, unveränderlich und ewig sich gleichbleibend, offenbaret im Religiosen die Liebe zu seinem Geschlechte sich dadurch, daß er schlechthin nie und unter keiner Bedingung es aufgibt, an ihrer Veredlung zu arbeiten und, was daraus folgt, schlechthin nie und unter keiner Bedingung die Hoffnung von ihnen aufgibt. Sein Handeln ist ja die notwendige Erscheinung seiner Liebe; wiederum aber geht sein Handeln notwendig nach außen und setzt ein Außen für ihn und setzt seinen Gedanken, daß in diesem Außen etwas wirklich werden solle. Ohne Vertilgung jener Liebe in ihm kann weder dieses Handeln, noch dieser sein notwendiger Gedanke beim Handeln jemals wegfallen. So oft er auch abgewiesen werde von außen, ohne den gehofften Erfolg, wird er in sich selbst zurückgetrieben, schöpfend aus der in ihm ewig fortfließenden Quelle der Liebe neue Lust und Liebe und neue Mittel; und wird fortgetrieben von ihr zu einem neuen Versuche, und wenn auch dieser mißlänge, abermals zu einem neuen; jedesmal voraussetzend, was bisher nicht gelungen sei, könne diesmal gelingen, oder auch das nächste Mal, oder doch irgend einmal, und, falls auch ihm überhaupt nicht, doch etwa, durch seine Beihilfe und zufolge seiner Vorarbeiten, einem folgenden Arbeiter. So wird ihm die Liebe eine ewig fortrinnende Quelle von Glauben und Hoffnung; nicht an Gott oder auf Gott — denn Gott hat er allgegenwärtig in sich

lebend, und er braucht nicht erst an ihn zu glauben, und Gott gibt sich ihm ewig fort, ganz so wie er ist, und er hat darum nichts von ihm zu hoffen — sondern von Glauben an Menschen und Hoffnung auf Menschen. Dieser unerschütterliche Glaube nun und diese nie ermüdende Hoffnung ist es, durch welche er sich über alle die Indignation oder den Jammer, mit denen die Betrachtung der Wirklichkeit ihn erfüllen mag, hinwegsetzen kann, sobald er will, und den sichersten Frieden und die unzerstörbarste Ruhe einladen kann in seine Brust, sobald er ihrer begehrt. Blicke er hinaus über die Gegenwart in die Zukunft! — und er hat ja für diesen Blick die ganze Unendlichkeit vor sich und kann Jahrtausende über Jahrtausende, die ihm nichts kosten, daran setzen, so viele er will.

Endlich — und wo ist denn das Ende? — endlich muß doch alles einlaufen in den sichern Hafen der ewigen Ruhe und Seligkeit; endlich einmal muß doch heraustreten das göttliche Reich, und seine Gewalt und seine Kraft und seine Herrlichkeit.

Und so hätten wir denn die Grundzüge zu dem Gemälde des seligen Lebens, soweit ein solches Gemälde möglich ist, in Einen Punkt vereinigt. Die Seligkeit selbst besteht in der Liebe und in der ewigen Befriedigung der Liebe und ist der Reflexion unzugänglich; der Begriff kann dieselbe nur negativ ausdrücken, so auch unsere Beschreibung, die in Begriffen einhergeht. Wir können nur zeigen, daß der Selige des Schmerzes, der Mühe, der Entbehrung frei ist; worin seine Seligkeit selbst, positiv, bestehe, läßt sich nicht beschreiben, sondern nur unmittelbar fühlen[59]).

Unselig macht der Zweifel, der uns hierhin reißet und dorthin, die Ungewißheit, welche eine undurchdringliche Nacht, in der unser Fuß keinen sichern Pfad findet, vor uns her verbreitet. Der Religiöse ist der Möglichkeit des Zweifels und der Ungewißheit auf ewig entnommen. In jedem Augenblicke weiß er bestimmt, was er will und wollen soll; denn

ihm strömt die innerste Wurzel seines Lebens, sein Wille, unverkennbar ewig fort unmittelbar aus der Gottheit; ihr Wink ist untrüglich, und für das, was ihr Wink sei, hat er einen untrüglichen Blick. In jedem Augenblicke weiß er bestimmt, daß er in alle Ewigkeit wissen wird, was er wolle und solle, daß in alle Ewigkeit die in ihm aufgebrochne Quelle der göttlichen Liebe nicht versiegen, sondern unfehlbar ihn festhalten und ihn ewig fortleiten werde. Sie ist die Wurzel seiner Existenz; sie ist ihm nun einmal klar aufgegangen, und sein Auge ist mit inniger Liebe auf sie geheftet; wie könnte jene vertrocknen, wie könnte dieses wo anders hin sich wenden! Ihn befremdet nichts, was irgend um ihn herum vorgeht. Ob er es begreife oder nicht; daß es in der Welt Gottes ist, und daß in dieser nichts sein kann, das nicht zum Guten abzwecke, weiß er sicher.

In ihm ist keine Furcht über die Zukunft, denn ihn führt das absolut Selige ewig fort derselben entgegen; keine Reue über das Vergangene, denn inwiefern er nicht in Gott war, war er nichts, und dies ist nun vorbei und erst seit seiner Einkehr in die Gottheit ist er zum Leben geboren; inwiefern er aber in Gott war, ist recht und gut, was er getan hat. Er hat nie etwas sich zu versagen oder sich nach etwas zu sehnen; denn er besitzt immer und ewig die ganze Fülle alles dessen, das er zu fassen vermag. Für ihn ist Arbeit und Anstrengung verschwunden; seine ganze Erscheinung fließt lieblich und leicht aus, aus seinem Innern, und löset sich ab von ihm ohne Mühe. Um es mit den Worten eines unsrer großen Dichter zu sagen:

Ewig klar und spiegelrein und eben,
Fließt das zephyrleichte Leben
Im Olymp den Seligen dahin.
Monde wechseln und Geschlechter fliehen —
Ihrer Götterjugend Rosen blühen
Wandellos im ewigen Ruin[60]).

So viel, E. V., habe ich Ihnen in diesen Vorlesungen über das wahre Leben und über die Seligkeit desselben mitteilen wollen. Es ist sehr wahr, daß man über diesen Gegenstand noch lange fortreden könnte, und daß es besonders sehr interessant sein würde, den moralisch religiösen Menschen, nachdem man ihn im Mittelpunkte seines Lebens kennen gelernt hat, von da aus zu begleiten in das gewöhnliche Leben, bis auf die gemeinsten Angelegenheiten und Umgebungen, und da ihn anzuschauen in seiner ganzen, wahrhaft rührenden Liebenswürdigkeit und Heiterkeit. Aber ohne eine gründliche Erkenntnis jener ersten Grundpunkte zerfließt eine solche Beschreibung dem Zuhörer gar leicht, entweder in eine leere Deklamation oder in ein nur ästhetisch gefallendes, aber keinen wahren Grund seines Bestehens in sich tragendes Luftgebilde; und dies ist der Grund, warum wir der Fortsetzung uns lieber enthalten. Für die Prinzipien haben wir genug, vielleicht sogar zu viel gesagt.

Um dem ganzen Werke seinen angemessenen Schluß anzufügen, lade ich Sie nur noch auf Eine Stunde ein.

Elfte Vorlesung

Ehrwürdige Versammlung,

Der Gegenstand unserer Untersuchung ist, soweit er hier erschöpft werden sollte, durch unsere letzte Rede vollends erschöpft, und ich habe dem Ganzen nur noch die allgemeine Nutzanwendung hinzuzufügen; mich haltend, wie sich versteht, innerhalb der Grenzen, welche das freie und liberale Verhältnis, das diese Reden zwischen Ihnen, Ehrwürdige Versammlung, und mir geknüpft haben, und das heute zu Ende geht, und die wohlbegründete gute Sitte mir setzen.

Mein Wunsch war, mich Ihnen so innig als möglich mitzuteilen, Sie zu durchdringen und von Ihnen, meinem Sinne nach, durchdrungen zu werden. — Ich glaube auch wirklich, daß es mir gelungen ist, die Begriffe, welche hier zur Sprache gebracht werden sollten, mit einer wenigstens vorher nicht also erreichten Klarheit auszusprechen, sowie auch diese Begriffe in ihrem natürlichen Zusammenhange hinzustellen. Aber selbst bei der klärsten Darstellung der Begriffe und bei sehr richtiger Erfassung dieser Begriffe durch den Zuhörer kann noch immer eine große Kluft befestigt bleiben zwischen dem Geber und dem Empfänger, und es kann der Mitteilung an ihrer möglichen Innigkeit gar vieles abgehen; und man hat in diesem unserm*) Zeitalter auf diesen Mangel als auf die eigentliche Regel, von der das Gegenteil nur die Ausnahme ist, zu rechnen.

Dieser Mangel an Innigkeit des Empfangens der dargebotenen Belehrung in unserm Zeitalter hat zwei Hauptgründe.

Zuvörderst nämlich gibt man sich nicht, wie man sollte, mit ganzem Gemüte, sondern etwa nur mit dem Verstande

*) Original: unsern.

oder mit der Phantasie dem dargebotenen Unterrichte hin. Man betrachtet es im ersten Falle lediglich mit Wißbegier oder Neubegier, um zu sehen, wie sich das nun machen und gestalten möge, übrigens indifferent gegen den Inhalt, ob er nun so oder so ausfalle. Oder man belustigt im zweiten Falle sich bloß an der Reihe der Bilder, der Erscheinungen, der etwa gefallenden Worte und Redensarten, die vor unserer Phantasie vorbeigeführt werden, übrigens ebenso indifferent gegen den Inhalt. Man stellt es eben außer sich selbst und von sich selbst abgesondert vor sich hin und scheidet es ab von sich; statt, wie man sollte, es zu versuchen an seiner wahrhaftigen Liebe, und zu sehen, wie es dieser zusagen möge. Man setzt sodann leicht auch bei dem Geber dieselbe Stimmung voraus, glaubend, daß es ihm lediglich darum zu tun sei, spekulierend die Zeit auf eine Art, die nicht unangenehm sein möge, hinzubringen, seinen Scharfsinn und seine dialektische Kunst bewundern zu lassen, schöne Phrasen zu machen und dergleichen. Durch die Aufwerfung der Frage aber, sei es auch nur in seinem eigenen Herzen, ob wohl derselbe selbst liebend und lebendig ergriffen sein möge von dem, was er sagt, und durch die Voraussetzung, daß er auch wohl uns also zu ergreifen wünschte, wenn er es vermöchte, würden wir die Grenzen der individuellen Rechte zu überschreiten, demselben eine Schmach zuzufügen, vielleicht gar ihn zum Schwärmer umzuwandeln befürchten. Nun wird zwar, falls man die erwähnte Voraussetzung auch da nicht macht, wo man sie doch machen könnte und sollte, dem Geber kein Schaden zugefügt, indem dieser über dieses, hinter seinen wahren Gesinnungen weit zurückbleibende fremde Urteil sich leicht wird hinwegsetzen können; wohl aber wird dem Empfänger ein Schade zugefügt, denn diesem fällt die erteilte Belehrung allemal so aus, wie er sie nimmt, und sie erhält für ihn keine Be-

ziehung auf das Leben, wenn nicht er selber diese Beziehung ihr gibt. Jene kalte und indifferente Beschauung durch den bloßen Verstand ist der Charakter der wissenschaftlichen Denkart, und alle wirkliche Entwickelung von Wissenschaft hebt an mit dieser Indifferenz für den Inhalt, indem die Richtigkeit der Form allein interessiert, bleibt auch bis zu ihrer vollständigen Erzeugung in dieser Indifferenz beruhend; wie sie aber vollendet hat, strömt sie zurück in das Leben, auf welches zuletzt doch alles sich bezieht. Unser Zweck bei den gegenwärtigen Vorlesungen war zu allernächst nicht wissenschaftlich, ohnerachtet nebenbei mancherlei Rücksichten auf wissenschaftliche Bedürfnisse meiner Zuhörer genommen wurden; sondern er war praktisch. Wir müssen daher heute, am Beschlusse stehend, allerdings bekennen, daß wir nichts dagegen haben dürften, falls jemand voraussetzte, daß es uns mit dem in diesen Vorlesungen Vorgetragenen ganzer und völliger Ernst gewesen sei, daß die aufgestellten Grundsätze bei uns auch mit vom Leben ausgegangen seien und in dasselbige zurückgriffen, daß wir allerdings gewünscht hätten, daß sie auch auf die Liebe und das Leben unserer Zuhörer einfließen möchten, und daß wir erst in dem Falle, daß dieses wirklich geschehen, unsern Zweck für vollkommen erreicht halten und glauben würden, daß die Mitteilung so innig gewesen sei, wie sie sein sollte.

Ein zweites Hindernis inniger Mitteilung in unserm Zeitalter ist die herrschende Maxime, keine Partei nehmen zu wollen und sich nicht zu entscheiden für oder wider; welche Denkart sich Skeptizismus nennt und auch noch andere vornehme Namen annimmt. Wir haben auch schon im Laufe dieser Vorlesungen über dieselbe gesprochen. Ihr Grund ist absoluter Mangel an Liebe, sogar an der allergewöhnlichsten zu sich selber — der tiefste Grad der oben beschriebenen Zer-

flossenheit des Geistes, da der Mensch nicht einmal über sein eigenes Schicksal sich zu kümmern vermag, oder auch wohl die wahrhaft brutale Meinung, daß Wahrheit kein Gut sei, und daß an der Erkenntnis derselben nichts liege. Um über diesen, keinesweges Scharfsinn, sondern den allerhöchsten Grad des Stumpfsinns verratenden Skeptizismus hinauszukommen, muß man aufs wenigste darüber mit sich einig werden, ob es überall Wahrheit gebe, ob sie erreichbar sei für den Menschen und ob sie ein Gut sei. Ich muß am Schlusse dieser Reden bekennen, daß, falls jemand heute sogar über die eben genannten Punkte noch nicht im reinen wäre, ja, sogar in dem Falle, daß er wenigstens über die hier vorgetragenen Resultate sich noch Bedenkzeit zur Entscheidung zwischen dem Ja oder Nein erbäte und etwa, übrigens die Fertigkeit des Vortrages billigend, ein Urteil über die Sache selber nicht zu haben bekennte, daß, sage ich, zwischen diesem und mir die Mitteilung und gegenseitige Wechselwirkung am allerflächsten ausgefallen wäre, und dieser nur eine Vermehrung seines stehenden Vorrats von möglichen Meinungen erhalten hätte, indes ich ihm etwas Vorzüglicheres zudachte. Mir ist — nicht so gewiß, wie die Sonne am Himmel oder dieses Gefühl meines eigenen Körpers, sondern unendlich gewisser, daß es Wahrheit und dem Menschen zugängliche und von ihm klar zu begreifende Wahrheit gebe; auch mag ich wohl überzeugt sein, daß auch ich an meinem Teile diese Wahrheit aus einem gewissen, mir eigentümlichen Punkte und in einem gewissen Grade der Klarheit ergriffen habe, denn außerdem würde ich ja wohl schweigen und es vermeiden, mündlich oder schriftlich zu lehren; endlich mag ich auch wohl davon überzeugt sein, daß dasjenige, was ich unter andern auch hier vorgetragen, jene ewige, unwandelbare, und alles ihr Gegenüberstehende zur Unwahrheit machende Wahrheit sei; denn außerdem

würde ich ja nicht Das vorgetragen haben, sondern vielmehr das andere, welches ich für Wahrheit hielte. — Man hat seit langer Zeit, im größern lesenden und schreibenden Publikum, gereimt und reimlos, den Verdacht auf mich zu bringen gesucht, daß ich der zuletzt geäußerten sonderbaren Meinung zu sein scheine; ich habe vielfältig auf demselben Wege des Drucks bekannt und eingestanden; aber, der Buchstabe errötet nicht, scheint man zu denken und zu verharren in der guten Hoffnung von mir, daß ich schon noch einmal der Beschuldigung, die man zu diesem Zwecke immerfort wiederholt, mich schämen werde; ich habe drum einmal, angesichts einer zahlreichen und ehrwürdigen Versammlung, und derselben ins Auge schauend, die Wahrheit jener Anklage gegen mich mündlich eingestehen wollen. Auch ist es von jeher bei aller Mitteilung, und so auch bei der in diesen Reden an Sie, Ehrwürdige Versammlung, alles Ernstes mein Zweck und meine Absicht gewesen, das, was ich erkannt habe, den andern zuvörderst durch alle in meiner Gewalt stehende Mittel klar und verständlich zu machen, und, soviel an mir liegt, sie zum Verstehen zu zwingen; wo sodann — wie ich auch dessen sicher war — die Überzeugung von der Wahrheit und Richtigkeit des Vorgetragenen sich von selbst einfinden werde; also ist es allerdings von jeher und so auch jetzt mein Zweck gewesen, meine Überzeugung zu verbreiten, Proselyten zu machen, oder mit welchen Worten noch diejenigen, die sie hassen, jene Absicht, die ich sehr freimütig zugestehe, ausdrücken wollen. Jene mir gar oft und auf alle Weise empfohlne Bescheidenheit, zu sagen: sehen Sie da meine Meinung, und wie ich für meine Person die Sache ansehe, indem ich freilich noch überdies der Meinung bin, daß diese meine Meinung um nichts besser ist, als alle die übrigen Meinungen, welche gehegt worden sind seit dem Anfange der Welt, und noch werden gehegt werden

bis an das Ende derselben, jene Bescheidenheit, sage ich, kann ich aus dem angeführten Grunde und überdies auch noch deswegen nicht an mich bringen, weil ich diese Bescheidenheit als die größte Unbescheidenheit erkenne und es für eine fürchterliche und des Abscheus würdige Arroganz halte, zu glauben, es wolle jemand wissen, wie wir für unsere Person ein Ding ansehen, und den Mund zur Lehre zu öffnen, solange man nur noch seines Meinens, keineswegs aber seines Wissens sich bewußt ist. Freilich muß ich hinterher, nachdem die Sache geschehen ist, mich darein ergeben, daß man mich nicht verstanden hat und eben deswegen auch nicht überzeugt worden ist, weil es kein äußeres logisches Zwangsmittel zum Verstehen gibt, sondern das Verständnis und die Überzeugung nur aus dem Innersten des Lebens heraus und seiner Liebe sich entwickeln; aber schon im voraus in das Nichtverständnis mich ergeben und schon während der Mitteilung als auf etwas, das da erfolgen solle, darauf zu rechnen, dieses kann ich nicht; und ich habe es nie und auch bei diesen Vorlesungen nicht getan.

Die jetzt genannten Hinderungen einer innigeren und fruchtbareren Mitteilung über ernsthafte Gegenstände werden immerfort frisch erhalten und erneuert, selbst bei denen, die wohl Lust und Kraft hätten, sich darüber zu erheben, durch die täglichen Umgebungen, welche man im Zeitalter antrifft. — Sie werden, E. V., sowie meine Meinung nur deutlicher heraustreten wird, finden, daß ich bisher dieser Dinge weder geradezu erwähnt, noch indirekt auf sie hingedeutet habe; jetzt aber habe ich, sehr reifen Überlegungen und Erwägungen zufolge, mich entschlossen, zum Beschlusse jene Umgebungen in ihrer Existenz anzuerkennen, sie aus ihrem Prinzip zu würdigen und durch diese tiefere Ansicht Sie, soviel ich und soviel überhaupt eine fremde Kraft dies vermag, auf die Zukunft dagegen auszurüsten.

Es soll mich davon nicht abhalten der mir sehr wohl bekannte, fast allgemeine Haß gegen das, was man Polemik nennt; denn dieser Haß geht selbst aus jener Umgebung hervor, mit welcher ich den Streit aufnehme und ist eins ihrer vornehmsten Bestandteile. Wo er nicht etwas noch Nichtswürdigeres ist, wovon tiefer unten, da ist er aufs mindeste die krankhafte Abneigung von aller schärferen Auseinandersetzung, zu der jede Kontroverse allerdings nötigt; und die unüberwindliche Liebe zu der ehemals sattsam beschriebenen Verworrenheit und Verflossenheit aller Gegensätze.

Ebensowenig soll mich davon abhalten die gar häufig sich vernehmen lassende Vermahnung, man müsse über dergleichen Dinge sich hinwegsetzen und sie verachten. Es ist nicht zu erwarten, daß in unserm Zeitalter irgendein Mann von klarer Erkenntnis und Charakter es an Verachtung werde fehlen lassen gegen die Voraussetzung, er könne für seine Person durch Urteile aus jenen Umgebungen heraus beleidigt und herabgesetzt werden; und jene Ermahner selbst mögen wohl nicht bedenken, welche Fülle von Verachtung sie selber durch die Meinung, sie erst müßten uns an die schuldige Verachtung erinnern, verdienen und oft auf der Stelle erhalten.

Es soll mich davon nicht abhalten die gewöhnliche Voraussetzung, daß man lediglich darum widerspreche, streite und polemisiere, um eine persönliche Leidenschaftlichkeit zu befriedigen und wiederum wehe zu tun dem, der uns etwa wehe getan habe; durch welche Voraussetzung eben schwache und von einer festen Wahrheit und ihrem Werte nichts wissende Menschen sogar einen ehrenvollen Grund zu erhalten glauben, um die ohnedies aus ihrer Behaglichkeit sie aufstörende Polemik mit Fuge zu hassen und zu verachten. Denn daß jemand glaube, nur aus irgendeinem persönlichen Interesse könne man sich gegen etwas setzen, beweiset nichts mehr, als daß dieser, für

seine Person, es lediglich aus diesem Grunde könne, und daß, wenn er einmal polemisieren sollte, allerdings nur persönliche Gehässigkeit die Triebfeder davon sein würde; und hier nehmen wir denn den oben erteilten Rat, dergleichen Dinge zu verachten, gern an; denn daß ein solcher ohne weiteren Beweis uns als seinesgleichen festsetze, ist eine Beschimpfung, die nur mit Verachtung erwidert werden kann, und von jedem rechtlichen Menschen es wird.

Auch soll mich davon nicht abhalten, daß man sagt, es sind nur wenige, die also sagen oder denken; denn diese Behauptung ist eben eine Unwahrheit, mit der die tadelnswürdige Furchtsamkeit der Bessern sich etwas aufbindet. Milde gerechnet denken neunundneunzig Hundertteile in den gebildeten Ständen in Deutschland also; und in den höchsten Zirkeln, welche den Ton angeben, ist es am ärgsten; und eben darum kann auch das angezeigte Verhältnis demnächst sich noch nicht vermindern, sondern es wird sich vermehren; und wenn es auch nur wenige Sprecher der Partei gibt und solche, die den Geist derselben gedruckt aussagen, so kommt dies lediglich daher, weil allenthalben die Sprecher die wenigern sind; was aber nicht drucken läßt, das liest und erquickt sich in der geheimsten Stille seines Gemüts an dem getroffenen Abdrucke seiner wahren Gesinnung. Daß das letztere in der Tat sich also verhalte und wir durch die Beschuldigung dem Publikum gar nicht unrecht tun, gehet, so sorgfältig auch dasselbe über seine Äußerungen wachen mag, solange es seine Fassung behält, dennoch sodann unwidersprechlich hervor, sobald es in Leidenschaft gebracht wird; welches allemal erfolgt, wenn man einen seiner Sprecher und Vormünder antastet. Sie stehen sodann alle auf, Mann für Mann, und vereinigen sich gegen den gemeinschaftlichen Feind, als ob jeder einzelne in seinem teuersten Besitztume sich angegriffen glaubte.

Wie man daher auch mit allen einzelnen uns bekanntgewordenen Personen dieser Partei fertig werden und über sie hinwegkommen möge, so soll man doch über die Sache selber mit der bloßen Verachtung sich nicht hinwegsetzen, indem es die Sache der entschiedenen Majorität, ja beinahe der allgemeinen Einstimmigkeit ist und noch lange es bleiben wird. Auch sieht diese sorgfältige Vermeidung einer Berührung mit jenen Dingen und der Vorwand, man sei dazu zu vornehm, der Feigheit nicht unähnlich, und es scheint, als ob man doch in jenen Winkeln sich zu beflecken befürchtete; da ja vielmehr das kräftige Sonnenlicht jeder Höhle Finsternis muß zerstreuen können, ohne drum die Finsternis in sich aufzunehmen. Die Augen der Blinden in diesen Höhlen kann es freilich nicht eröffnen, wohl aber kann es den Sehenden zeigen, wie es in diesen Höhlen aussieht.

In frühern Vorlesungen[61]) haben wir gezeigt, und auch in diesen von Zeit zu Zeit berührt, daß die herrschende Denkart des Zeitalters die Begriffe von Ehre und Schande geradezu umkehre und das wahrhaft Entehrende sich zum Ruhme, die Ehre hingegen sich zur Schande anrechne. So ist, wie jedem, der nur ruhig gehört hat, unmittelbar eingeleuchtet haben muß, der oben erwähnte Skeptizismus, den unter der Benennung des Scharfsinns das Zeitalter sich zur Ehre anzurechnen pflegt, offenbarer Stumpfsinn, Flachheit und Schwäche des Verstandes. Ganz besonders aber und vorzüglich gilt diese totale Verkehrtheit des Zeitalters in Beziehung auf Religion. Ich müßte durchaus alle meine Worte an Ihnen verloren haben, wenn ich Ihnen nicht wenigstens so viel einleuchtend gemacht hätte, daß alle Irreligiosität auf der Oberfläche der Dinge und in dem leeren Scheine befangen bleibt und eben darum einen Mangel an Kraft und Energie des Geistes voraussetzt, somit notwendig Schwäche des Kopfes

sowohl, als des Charakters verrät; dagegen die Religion, als sich erhebend über den Schein und eindringend in das Wesen der Dinge, notwendig den glücklichsten Gebrauch der Geisteskräfte, den höchsten Tiefsinn und Scharfsinn und die davon unabtrennliche höchste Stärke des Charakters entdeckt; daß daher, nach den Prinzipien aller Urteile über Ehre, der Irreligiose geringgeschätzt und verachtet, der Religiose aber hochgeachtet werden müßte. — Die herrschende Denkart des Zeitalters kehrt das um. Nichts bringt bei der Majorität desselben unmittelbarer und sicherer Schande, als wenn man sich auf einem religiösen Gedanken oder einer solchen Empfindung ergreifen läßt; nichts kann, was daraus folgt, sicherer Ehre bringen, als wenn man von dergleichen Gedanken und Empfindungen sich frei hält. Was bei dieser Gesinnung dem Zeitalter einige Beschönigung zu geben scheint, ist dies, daß es die Religion nur als Superstition zu denken vermag, und daß es ein Recht zu haben glaubt, diese Superstition als etwas, worüber es hinweg sei, und, da sie und die Religion Eins seien, alle Religion zu verachten. Hierin spielt nun dem Zeitalter sein Unverstand und seine unermeßliche Ignoranz, die aus diesem Unverstande stammt, zwei schlimme Streiche auf einmal. Denn zuvörderst ist es gar nicht wahr, daß das Zeitalter über die Superstition hinweg sei; das Zeitalter ist, wie man bei jeder Gelegenheit mit Augen sehen kann, innerlich noch davon angefüllt, denn es erschrickt und erzittert bei jeder kräftigen Berührung der Wurzeln des Aberglaubens; sodann aber, und was die Hauptsache ist, ist die Superstition selbst der absolute Gegensatz zur Religion, sie ist auch nur Irreligiosität, nur in einer andern Form; sie ist die schwermütige Irreligiosität, dagegen dasjenige, was das Zeitalter gern an sich brächte, wenn es könnte, nur als Befreiung von jener Schwermütigkeit — die leichtsinnige Irreligiosität sein würde.

Nun läßt sich zwar wohl einsehen, wie einem in der letzten Stimmung ein wenig wohler in seinem Mute sein könne, als in der ersten; und kann man auch diese kleine Verbesserung ihres Zustandes den Menschen gönnen; wie aber durch diese Veränderung in der außerwesentlichen Form die im Wesen bleibende Irreligiosität verständig und achtungswürdig werde, wird nie ein Verständiger begreifen.

Also die Majorität des Zeitalters verachtet unbedingt die Religion. — Wie macht sie es denn nun möglich, diese Verachtung zur Tat und Äußerung zu bringen? Greift sie die Religion an mit Vernunftgründen? Wie könnte sie, da sie von der Religion schlechthin gar nichts weiß? Oder etwa mit Spotte? Wie könnte sie, da der Spott schlechthin irgendeinen Begriff von dem Verspotteten voraussetzt, dergleichen diese doch durchaus nicht haben? Nein, sie sagen bloß wörtlich wieder, daß da und da das und das gesagt sei, was etwa auf die Religion sich beziehen könnte; und ohne weiter von dem ihrigen etwas hinzuzutun, lachen sie eben, und jeder Höfliche lacht zur Gesellschaft mit; keinesweges, als ob der erste oder irgendeiner seiner Nachfolger innerlich in seinem Gemüte von einer lächerlichen Vorstellung, welches ja ohne einen Begriff durchaus unmöglich ist, wirklich angeregt sei, sondern lediglich zufolge des allgemeinen Paktum; und so lacht bald die ganze Gesellschaft, ohne daß irgendein einzelner eines Grundes zum Lachen sich bewußt ist; jeder aber denkt, sein Nachbar möge wohl einen solchen Grund haben.

Um an der Gegenwart selber, ja unmittelbar an dem, was wir hier treiben, die Illustration weiter fortzusetzen! — Die Erzählung, wie ich überhaupt darauf gebracht worden, in dieser Stadt populäre philosophische Vorlesungen für ein gemischtes Publikum zu halten, würde zu weit führen. Dies aber einmal gesetzt, begreift jeder, der einige Kenntnisse von

der Sache hat, daß, wenn der bloß szientifische Zweck beiseite gesetzt wird, für ein gemischtes Publikum von der Philosophie nichts allgemein Interessantes und allgemein Verständliches übrig bleibt, als die Religion; daß dies, religiöse Gesinnungen zu wecken, der eigentliche und wahre Zweck dieser Vorträge sei, hatte ich nun am Schlusse meiner Vorlesungen vom vorigen Winter, welche nunmehr auch zum Nachlesen, und zum Nachlesen für diesen Zweck, gedruckt sind, bestimmt ausgesprochen[62]); ebenso wie ich die Erläuterung hinzugefügt hatte, daß jene Vorlesungen nur eine Vorbereitung dieses Geschäfts seien, daß wir in ihnen nur das Hauptsächlichste von der Sphäre der Verstandes-Religion durchmessen hätten, die ganze Sphäre der Vernunft-Religion aber unberührt geblieben sei. Es war von mir zu erwarten, daß, falls ich diese Unterhaltungen jemals wieder aufnähme, ich sie da aufnehmen würde, wo ich sie hatte fallen lassen. — Ich mußte ferner einen Gegenstand für populäre Vorlesungen auf eine populäre Weise bezeichnen; ich fand, die Benennung: Anweisung zu einem seligen Leben würde diese Vorlesungen erschöpfend charakterisieren. Ich glaube auch noch bis heute, daß ich darin nicht fehlgegriffen habe; und Sie selbst, E.V., können, nachdem Sie selbst die Abhandlung bis zu Ende gehört haben, entscheiden, ob Sie eine Anweisung zum seligen Leben gehört haben, und ob Sie etwas anderes gehört haben, als eine solche Anweisung. Und so geschah es denn, daß eine solche Anweisung durch die öffentlichen Zeitungen angekündigt wurde[63]); so wie ich dies, noch bis diesen Augenblick, ganz schicklich und natürlich finde.

Gar nicht unerwartet aber würde mir gewesen sein, und ebenso natürlich würde ich gefunden haben, daß einer Majorität, wie der beschriebenen, meine Ankündigung und mein gutes Unternehmen als unübertrefflich komisch erschienen wäre, und daß sie darin eine reiche Quelle des Lachens für

sich entdeckt hätten. Ganz natürlich würde ich gefunden haben, wenn Zeitungsherausgeber und Redaktoren fliegender Blätter in meinem Hörsaale stehende Referenten angestellt hätten, um die hier ergiebig fließende Quelle des Lächerlichen auch in ihre Blätter zu leiten, und um sie zur Aufheiterung ihrer Leser zu gebrauchen! — „Anweisung zu einem seligen Leben!" Wir wissen zwar freilich nicht, was der Mann durch Leben, und durch seliges Leben verstehen möge, aber es ist doch immer eine sonderbare Zusammensetzung von Worten, die, also verbunden, an unser Ohr noch nicht getroffen sind; es läßt sich leicht absehen, daß dabei nichts als Dinge herauskommen werden, von denen ein wohlgezogener Mann in guter Gesellschaft nicht gern spricht; und auf alle Fälle — hätte denn der Mann nicht voraussehen können, daß wir über ihn lachen würden? Da er nun, falls er ein vernünftiger Mensch wäre, dies um jeden Preis müßte vermeiden wollen, so ist seine Ungeschicktheit klar; wir wollen vorläufig lachen, zufolge des allgemeinen Paktum; vielleicht, daß während dieses Lachens noch einem unter uns ein eigner Einfall und Zusatz kommt, der dieses Lachen begründe.

Es wäre nicht unmöglich, daß ein solcher Einfall käme. Z. B. Könnte man nicht sagen: „Wie selig ist doch der Mann selber zu preisen, der andern Anweisung zum seligen Leben geben will!" Auf den ersten Blick scheint nun die Wendung schon witziger; aber nehmen wir uns die Geduld, einen zweiten Blick auf sie zu werfen. Den Fall wirklich gesetzt, daß der, von dem die Rede, bei der klaren Einsicht seiner Grundsätze sich ganz wohl und ruhig befände, so hätte man ihm wohl dadurch, daß man ihm so etwas nachsagt, eine rechte Schmach zugefügt? — „Ja, aber so etwas von sich selber zu sagen, ist das nicht ein unverschämtes Selbstlob?" — Geradezu von sich gesagt haben wird man es ohne Zweifel nicht; denn ein

gesetzter Mensch dürfte wohl außer ihm selbst noch andere Gegenstände haben, von denen er reden könnte, falls er reden will. Wenn aber in der Behauptung, es gebe eine gewisse Denkart, die Frieden und Ruhe über das Leben verbreite, und in dem Versprechen, man wolle diese Denkart andern bekannt machen, die Voraussetzung notwendig liegt, man habe diese Denkart selbst und habe, da sie nicht anders könne, denn Frieden geben, durch sie Frieden und Ruhe gewonnen, und man vernünftigerweise das erste gar nicht sagen kann, ohne das zweite stillschweigend anzuerkennen: so muß man freilich folgen lassen, was da folgt. Und wäre denn das eine so große Unverschämtheit, die ein unauslöschbares Ridikûle gäbe, wenn man es, durch den Zusammenhang dazu genötigt, hätte merken lassen, daß man sich für keinen Stümper und für keinen schlechten und elenden Menschen halte?

Allerdings, E. V., ist gerade dies die einzige Unverschämtheit und das einzige Ridikûle bei der Majorität, von der wir reden; und wir liefern durch das soeben Gesagte den innigsten Geist ihres Lebens zutage. Aller Verkehr unter den Menschen soll nach dem, dieser Majorität vielleicht selbst verborgnen, dennoch aber allen ihren Urteilen zugrunde liegenden Prinzip sich gründen auf die stillschweigende Voraussetzung, daß wir alle auf dieselbe Weise arme Sünder sind; wer die andern außer sich für etwas Besseres nimmt, der ist ein Tor; wer sich selbst ihnen für etwas Besseres gibt, der ist ein anmaßender Geck: beide werden verlacht. — Arme Sünder in Kunst und Wissenschaft; — wir können und wissen freilich alle nichts, jeder will jedoch auch gern ein Wort mitsprechen: das sollen wir gegenseitig einander demütig bekennen und verstatten, und reden und reden lassen; wer es aber anders nimmt und im Ernste tut, als ob er etwas wüßte oder vermöchte, handelt gegen das Paktum und ist anmaßend. Arme Sünder im

Leben: — der letzte Zweck von unser aller Regungen und Bewegungen ist der, unsere äußerlichen Umstände zu verbessern; wer weiß das nicht? Freilich erfordert die vertragsmäßige Lebensart, daß man das dem andern nicht geradezu unter die Augen sage, wie denn auch dieser nicht verbunden ist, es mit lauten Worten zu gestehen, sondern hiebei gewisse Vorwände vertragsmäßig verstattet sind; aber stillschweigend voraussetzen muß es jeder lassen, und wer gegen die stillschweigende Voraussetzung sich setzt, ist anmaßend, und ein Heuchler obendrein.

Aus dem aufgestellten Prinzip stammt die bekannte Klage gegen die wenigen Bessern in der Nation, welche Klage man allenthalben hören und allenthalben gedruckt lesen kann, die Klage: wie, der Mann will uns mit dem Schönen und Edlen unterhalten! Wie wenig kennt er uns! Gebe er in geschmacklosen Späßen uns das treue Gegenbild unsers eignen frivolen und trivialen Lebens; denn das gefällt uns, und dann ist er unser Mann und kennt auch sein Zeitalter. Wir sehen selbst freilich wohl ein, daß jenes, was wir nicht mögen, vortrefflich, und das, was uns gefällt, schlecht und elend ist; aber dennoch mögen wir nur das letzte, denn — so einmal sind wir. — Aus diesem Prinzip stammen alle die Vorwürfe von Arroganz und Unbescheidenheit, welche die Schriftsteller einander in offenem Drucke und die Weltleute einander in Worten machen, und die ganze Fülle des stehenden und ausgeprägten Witzes, der sich im öffentlichen Umlaufe findet. Ich mache mich, wenn die Probe angestellt werden sollte, anheischig, den ganzen Schatz von Spott in der Welt — höchstens den tausendsten Teil davon ausgenommen — entweder auf das Prinzip: er weiß noch nicht, daß die Menschen arme Sünder sind, oder auf das, er glaubt besser zu sein, als wir andern alle, oder auf beide zugleich zurückzuführen. In der Regel sind beide Prin-

zipien vereinigt. So lag, im Sinne jener Majorität, das Ridikûle einer Anweisung zum seligen Leben nicht bloß darin, daß ich glaubte, eine solche Anweisung geben zu können, sondern auch darin, daß ich voraussetzte, Zuhörer, und in der zweiten Stunde wiederkommende Zuhörer, für eine solche Anweisung zu finden, und, falls ich sie dennoch fände, darin, daß diese glaubten, es sei hier etwas für sie zu holen.

In jener Voraussetzung der gleichen Sündhaftigkeit aller lebt nun jene Majorität immerfort; dieselbe Voraussetzung mutet sie immer jedwedem an; und wer dagegen verstößt, über den lacht sie, wenn man sie bei guter Laune läßt, oder erboset sich gegen ihn, wenn man sie in den Harnisch bringt; welches unter andern auch durch dergleichen tiefere Untersuchungen ihres wahren Wesens, wie die gegenwärtige war, zu geschehen pflegt. Durch diese Voraussetzung nun wird sie eben schlecht, profan, irreligiös, und dies immer mehr, je länger sie darin verharrt. Ganz umgekehrt hält der gute und rechte Mensch, obwohl er seine Mängel erkennt und an der Verbesserung derselben unablässig arbeitet, sich nicht für radikal schlecht und für einen substantiellen Sünder; denn wer sich in seinem Wesen als solchen anerkennt, mithin sich darein ergibt, der ist es eben deswegen, und bleibt es. Neben dem, was ihm fehlt, anerkennt der gute Mensch auch, was er hat, und muß es anerkennen, denn das eben soll er ja brauchen. Daß er dabei nicht sich selbst die Ehre gebe, versteht sich; denn wer noch ein Selbst hat, an dem ist sicher gar nichts Gutes. Ebensowenig setzt er, wie er auch etwa theoretisch von seiner Umgebung denken möge, in seinem wirklichen Verkehr mit den Menschen, diese als schlecht und als arme Sünder voraus, sondern er setzt sie als gut voraus. Mit der Sündhaftigkeit in ihnen hat er nichts zu tun, und an diese wendet er sich gar nicht,

sondern er wendet sich an das in ihnen dennoch gewiß verborgene Gute. Auf alles das, was in ihnen nicht sein soll, rechnet er gar nicht und verfährt, als ob es gar nicht da wäre; dagegen rechnet er festiglich auf dasjenige, was nach den obwaltenden Umständen in ihnen sein soll, als auf etwas, das da eben sein muß, das vorausgesetzt und unter keiner Bedingung ihnen erlassen wird. Falls er z. B. lehrte, will er von der Zerstreutheit nicht verstanden sein, sondern nur von der Aufmerksamkeit; denn die Zerstreutheit soll nicht sein, und es kommt zuletzt weit mehr darauf an, daß man aufmerken lerne, als daß man gewisse Sätze lerne. Die Scheu vor gewissen Wahrheiten will er gar nicht schonen und zahm machen, sondern er will ihr trotzen; denn diese Scheu soll nicht sein, und wer die Wahrheit nicht ertragen kann, der soll sie von ihm nicht erhalten; die Festigkeit des Charakters dürfte zuletzt noch mehr wert sein, als irgendeine positive Wahrheit, und man dürfte ohne die erstere etwas der letztern Ähnliches wohl überhaupt nicht an sich bringen können. — Aber will er denn nicht gefallen und wirken? Allerdings; aber nur durch das Rechte und in den Wegen der göttlichen Ordnung; auf andre Weise will er schlechthin nicht weder wirken noch gefallen. Es ist eine gar gutmütige Voraussetzung jener Majorität, daß mancher sonst rechtliche Mann — sei es in Kunst, in Lehre oder in Leben — ihnen gern gefallen wolle, daß er dies nur nicht recht anzustellen wisse, weil er sie, diese tiefen Charaktere, nicht recht kenne, daß sie also es ihm sagen müßten, wie sie es gern hätten. Wie wäre es, wenn er sie unendlich tiefer durchschaute, als sie selbst es je vermögen werden, aber von dieser seiner Erkenntnis für sein Handeln mit ihnen Notiz nehmen nur nicht wollte, weil er sich eben nichts daraus macht, ihnen zu Willen zu leben und es ihnen nicht recht machen will, ehe nicht sie selber erst ihm recht geworden sind?

Und so habe ich Ihnen denn, E. V., neben der Schilderung der gewöhnlichen Umgebung im Zeitalter, zugleich das Mittel angegeben, sich über dieselbe gründlich hinwegzusetzen und sich von ihr auszuscheiden. Man schäme sich nur nicht, weise zu sein; sei man es auch allein in einer Welt von Toren. Was ihren Spott anbelangt, so habe man nur den Mut, nicht sogleich mitzulachen, sondern einen Augenblick ernsthaft zu bleiben und das Ding ins Auge zu fassen: um das Lachen kommt man darum nicht; der rechte Witz liegt bei solcher Gelegenheit im Hintergrunde, und dieser ist für uns; und soweit der gute Mensch den schlechten überhaupt überwiegt, so weit überwiegt auch sein Witz den des schlechten. Was ihre Liebe und ihren Beifall betrifft, so habe man nur den Mut, entschieden darauf Verzicht zu tun, denn man wird ohnedies, ohne selbst schlecht zu werden, denselben nimmermehr erhalten; und dieses allein ist's, was selbst die Bessern in unsern Tagen so lähmt und schwächt und die gegenseitige Anerkennung derselben und ihre Vereinigung so hindert, daß sie es nicht aufgeben wollen, zwei unvereinbare Dinge, ihr eignes Rechttun und den Beifall der Gemeinheit, zu vereinigen, und sich nicht entschließen mögen, das Schlechte als schlecht zu erkennen. Hat man nur einmal über diese Hoffnung und dieses Bedürfnis sich hinweggesetzt, so hat man nichts weiter zu befürchten; das Leben geht seinen ordentlichen Gang fort; und jene können wohl hassen, aber sie können wenig schaden; auch vermindert sich, nachdem auch sie, von ihrer Seite, die Hoffnung aufgeben müssen, uns zu ihresgleichen zu machen, um vieles ihr böser Wille, und sie werden geneigter, uns zu verbrauchen, wie wir sind; und das Äußerste gesetzt, ist Ein guter Mensch, wenn er nur konsequent ist und entschlossen, stärker denn hundert schlechte.

Und so glaube ich denn alles gesagt zu haben, was ich

hier sagen wollte, und beschließe hiermit diese Vorlesungen; nicht unbedingt wünschend Ihren Beifall, E. V., sondern, falls er mir zuteil werden sollte, ihn also wünschend, daß er Sie und mich ehren möge.

Beilage

zu der sechsten Vorlesung.

Die Hauptlehre des Christentums, als einer besondern Anstalt, Religion im Menschengeschlecht zu entwickeln, daß in Jesu zu allererst und auf eine keinem andern Menschen also zukommende Weise, das ewige Dasein Gottes eine menschliche Persönlichkeit angenommen habe, daß alle übrigen nur durch ihn und vermittelst der Wiederholung seines ganzen Charakters in sich zur Vereinigung mit Gott kommen könnten, sei ein bloß historischer, keineswegs aber ein metaphysischer Satz, heißt es im Texte (S. 94). Es ist vielleicht nicht überflüssig, die Unterscheidung, auf welche die erwähnte Äußerung sich gründet, hier noch klärer auseinanderzusetzen, da ich bei dem größeren Publikum, dem ich jetzt dieselbe im Drucke vorlege, nicht ebenso, wie bei der Mehrzahl meiner unmittelbaren Zuhörer, voraussetzen darf, daß ihnen aus meinen übrigen Lehren jene Unterscheidung geläufig sei.

Wo die Ausdrücke streng genommen werden, ist das Historische und das Metaphysische geradezu entgegengesetzt; und was nur wirklich historisch ist, ist gerade deswegen nicht metaphysisch, und umgekehrt. Historisch nämlich und das rein Historische an jeder möglichen Erscheinung ist dasjenige, was sich nur eben als bloßes und absolutes Faktum, rein für sich dastehend und abgerissen von allem übrigen, auffassen, keineswegs aber aus einem höhern Grunde erklären und ableiten läßt; metaphysisch dagegen und der metaphysische Bestandteil jeder besondern Erscheinung ist dasjenige, was aus einem höhern und allgemeinern Gesetze notwendig folgt und aus demselben abgeleitet werden kann, somit gar nicht lediglich als Faktum erfaßt wird und, der Strenge nach, nur durch

Täuschung für ein solches gehalten wird, da es in Wahrheit gar nicht als Faktum, sondern zufolge des in uns waltenden Vernunftgesetzes also erfaßt wird. Der letztgenannte Bestandteil der Erscheinung geht niemals bis zu ihrer Wirklichkeit, und niemals geht die wirkliche Erscheinung in ihm vollständig auf; und es sind darum in aller wirklichen Erscheinung diese beiden Bestandteile unabtrennlich verknüpft.

Es ist das Grundgebrechen aller ihre Grenzen verkennenden, vermeintlichen Wissenschaft (des transzendenten Verstandesgebrauchs), wenn sie sich nicht begnügen will, das Faktum rein als Faktum zu nehmen, sondern es metaphysiziert. Da unter der Voraussetzung, dasjenige, was eine solche Metaphysik auf ein höheres Gesetz zurückzuführen sich bemüht, sei in der Tat lediglich faktisch und historisch, es ein solches, wenigstens im gegenwärtigen Leben uns zugängliches Gesetz nicht geben kann, so folgt daraus, daß die beschriebne Metaphysik, willkürlich voraussetzend, es finde hier eine Erklärung statt, welches ihr erster Fehler ist, sich noch überdies auf das Erdichten legen und durch eine willkürliche Hypothese die vorhandne Kluft ausfüllen müsse, welches ihr zweiter Fehler ist.

In Beziehung auf den vorliegenden Fall nimmt man das Urfaktum des Christentums historisch und rein als Faktum, wenn man nimmt, was am Tage liegt, daß Jesus gewußt habe, was er eben weiß, früher als irgendein andrer es gewußt hat, und gelehrt und gelebt habe, wie er hat — ohne noch weiter wissen zu wollen, wie dieses alles ihm möglich gewesen: was man denn auch, zufolge einleuchtender, nur hier nicht mitzuteilender Grundsätze, in diesem Leben nimmermehr erfahren wird. Durch, das Faktum überfliegenden, Verstandesgebrauch aber metaphysiziert wird dasselbe Faktum, wenn man es in seinem Grunde zu begreifen strebt und etwa zu

diesem Behufe eine Hypothese, wie das Individuum Jesus, als Individuum, aus dem göttlichen Wesen hervorgegangen sei, aufstellet. — Als Individuum, habe ich gesagt; denn wie die ganze Menschheit aus dem göttlichen Wesen hervorgehe, läßt sich begreifen und hat durch die vorstehenden Vorlesungen begreiflich gemacht werden sollen und ist nach uns der Inhalt des Eingangs des Johanneischen Evangelium.

Nun kommt es uns insbesondre, die wir die Sache historisch nehmen, nicht darauf an, auf welche von den beiden Weisen irgend jemand den aufgestellten Satz nehmen wolle, sondern zunächst nur darauf, auf welche von den beiden Weisen Jesus selber und sein Apostel Johannes ihn genommen haben, und die übrigen befugt gewesen seien, ihn zu nehmen; und es ist allerdings der bedeutendste Bestandteil unsrer Behauptung, daß das Christentum selber, d. h. zunächst Jesus, jenen Satz durchaus nicht metaphysisch genommen habe.

Wir bringen unsre Beweisführung auf folgende Sätze zurück.

1. Jesus von Nazareth hat die allerhöchste und den Grund aller andern Wahrheiten enthaltende Erkenntnis von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit, in Absicht des eigentlichen Realen an der erstern, ohne Zweifel besessen. — Über diesen auch nur historischen Satz müßte zu allererst ein jeder, für den der folgende Beweis etwas beweisen soll, mit mir einverstanden sein; und ich ersuche mein Zeitalter, über diesen Punkt sich ja nicht zu übereilen. Meines Erachtens wird nicht leicht jemand, der nicht dieselbe Erkenntnis von der Einen Realität schon vorher auf einem andern Wege erhalten und sie in sich lebendig werden lassen, sie da finden, wo ich sie, auch erst hindurchgegangen durch jene Bedingung, gefunden habe. Hat aber jemand nur erst diese Bedingung erfüllt, und sich erst dadurch das Organ verschafft, mit welchem

allein das Christentum aufgefaßt werden kann, so wird er nicht nur jene Grundwahrheit im Christentume klar wiederfinden, sondern es wird sich ihm auch über die übrigen, oft sehr sonderbar scheinenden Äußerungen derselben Schriften ein hoher und heiliger Sinn verbreiten.

2. Die Art und Weise dieser Erkenntnis in Jesu Christo, welche der zweite Punkt ist, auf den es ankommt, läßt sich am besten charakterisieren durch den Gegensatz mit der Art und Weise, auf welche der spekulative Philosoph zu derselben Erkenntnis kommt. Der letztere geht aus von der an sich der Religion fremden und für sie profanen Aufgabe seiner Wißbegier, das Dasein zu erklären. Diese Aufgabe findet er allenthalben, wo ein gelehrtes Publikum vorhanden ist, schon durch andere ausgesprochen vor sich und findet Mitarbeiter um die Auflösung unter seinen Vorgängern und Zeitgenossen. Ihm kann es nicht einfallen, um der bloßen, ihm klar gewordnen Aufgabe willen sich für etwas Besonderes und Ausgezeichnetes zu halten. Ferner spricht die Aufgabe, als Aufgabe, seinen eignen Fleiß und seine ihm klar bewußte persönliche Freiheit an; seiner Selbsttätigkeit gar klar sich bewußt, kann er sich ebensowenig für inspiriert halten.

Setzet endlich, daß die Lösung ihm gelinge und ihm auf die einzig rechte Weise, durch das Religionsprinzip, gelinge, so liegt sein Fund doch immer in einer Reihe von vorbereitenden Untersuchungen, und ist auf diese Weise für ihn ein natürliches Ereignis. Die Religion ist nur nebenbei und nicht rein und lediglich als Religion, sondern zugleich als das lösende Wort des Rätsels, welches die Aufgabe seines Lebens ausmachte, an ihn gekommen.

So verhielt es sich nicht mit Jesu. Er ist zuvörderst schlechthin nicht von irgendeiner spekulativen Frage, welche durch die, später und im Verlaufe der Erforschung jener Frage ihm

gekommene Religions-Erkenntnis nur gelöst worden wäre, ausgegangen; denn — er erklärt durch sein Religions-Prinzip schlechthin nichts in der Welt und leitet nichts ab aus jenem Prinzip, sondern trägt ganz allein und ganz rein nur dies vor, als das einzige des Wissens Würdige, liegen lassend alles übrige als nicht wert der Rede. Sein Glaube und seine Überzeugung ließ es über das Dasein der endlichen Dinge auch nicht einmal zur Frage kommen. Kurz, sie sind eben gar nicht da für ihn, und allein in der Vereinigung mit Gott ist Realität. Wie dieses Nichtsein denn doch den Schein des Seins annehmen könne, von welcher Bedenklichkeit alle profane Spekulation ausgeht, wundert ihn nur nicht.

Ebensowenig hatte er seine Erkenntnis durch Lehre von außen und Tradition; denn bei der wahrhaft erhabenen Aufrichtigkeit und Offenheit, die aus allen seinen Äußerungen hervorleuchtet, — hier setze ich freilich abermals bei meinem Leser voraus, daß er durch seine eigne Verwandtschaft zu dieser Tugend und durch ein tieferes Studium der Lebensbeschreibung Jesu einen anschaulichen Begriff von jener Aufrichtigkeit sich verschaffe — hätte er in diesem Falle das gesagt und seine Jünger nach seinen eignen Quellen hingewiesen. — Daraus, daß er selbst auf eine richtigere Religions-Kenntnis vor Abraham hindeutet, und einer seiner Apostel bestimmt auf Melchisedek hinweiset, folgt nicht, daß Jesus durch unmittelbare Tradition mit jenem Systeme zusammengehangen habe; sondern er kann sehr füglich das ihm schon in ihm selber Aufgegangene beim Studium Moses nur wiedergefunden haben; indem auch aus einer Menge anderer Beispiele hervorgeht, daß er die Schriften des Alten Testaments unendlich tiefer erfaßte, als die Schriftgelehrten seiner Zeit und die Mehrzahl der unsrigen; indem auch er ausging, wie es scheint, von dem hermeneutischen Prinzip, daß Moses und

die Propheten nicht nichts, sondern etwas hätten sagen wollen.

Jesus hatte seine Erkenntnis weder durch eigne Spekulation, noch durch Mitteilung von außen, heißt: er hatte sie eben schlechthin durch sein bloßes Dasein; sie war ihm Erstes und Absolutes, ohne irgendein anderes Glied, mit welchem sie zusammengehangen hätte; rein durch Inspiration, wie wir hinterher, und im Gegensatze mit unserer Erkenntnis, uns darüber ausdrücken, er selbst aber nicht einmal also sich ausdrücken konnte. — Und zwar, welche Erkenntnis hatte er auf diese Weise? Daß alles Sein nur in Gott gegründet sei, mithin, was da unmittelbar folgt, daß auch sein eignes Sein mit dieser und in dieser Erkenntnis in Gott gegründet sei und unmittelbar aus ihm hervorgehe. Was da unmittelbar folgt, sagte ich; denn für uns ist das letztere allerdings ein Schluß vom Allgemeinen aufs Besondre, weil wir insgesamt erst unser vorher vorhandenes persönliches Ich, als das hier vorkommende Besondere, an dem Allgemeinen vernichten müssen; keinesweges aber eben also — was als die Hauptsache ich zu bemerken bitte — bei Jesu. Da war kein zu vernichtendes geistiges, forschendes oder lernendes Selbst; denn erst in jener Erkenntnis war sein geistiges Selbst ihm aufgegangen. Sein Selbstbewußtsein war unmittelbar die reine und absolute Vernunftwahrheit selber; seiend und gediegen und bloßes Faktum des Bewußtseins, keinesweges, wie bei uns andern allen, genetisch, aus einem vorhergegangenen andern Zustande, und drum kein bloßes Faktum des Bewußtseins, sondern ein Schluß. In dem, was ich soeben bestimmt auszusprechen mich bemühte, dürfte wohl der eigentliche persönliche Charakter Jesu Christi, welcher, wie jede Individualität, nur einmal gesetzt sein kann in der Zeit und in derselben nie wiederholt werden, bestanden haben. Er war die zu einem

unmittelbaren Selbstbewußtsein gewordene absolute Vernunft, oder, was dasselbe bedeutet, Religion.

3. In diesem absoluten Faktum ruhte nun Jesus und war in ihm aufgegangen; er konnte nie es anders denken, wissen oder sagen, als daß er eben wisse, daß es so sei, daß er es unmittelbar in Gott wisse, und daß er auch dies eben wisse, daß er es in Gott wisse. Ebensowenig konnte er seinen Jüngern eine andere Anweisung zur Seligkeit geben, außer die, daß sie werden müßten, wie Er; denn daß seine Weise da zu sein beselige, wußte er an sich selber; anders aber, außer an sich selbst und als seine Weise da zu sein, kannte er das beseligende Leben gar nicht, und konnte es drum auch nicht anders bezeichnen. Er kannte es ja auch nicht im allgemeinen Begriffe, wie der spekulierende Philosoph es kennet und es zu bezeichnen vermag; denn er schöpfte nicht aus dem Begriffe, sondern lediglich aus seinem Selbstbewußtsein. Er nahm es lediglich historisch; und wer es so nimmt, wie wir uns soeben darüber erklärt haben, der nimmt es, unsers Erachtens nach seinem Beispiele, auch nur historisch: es war zu der und der Zeit im jüdischen Lande ein solcher Mensch; und damit gut. — Wer aber nun noch ferner zu wissen begehrt, durch welche — entweder willkürliche Veranstaltung Gottes oder innere Notwendigkeit in Gott — ein solches Individuum möglich und wirklich geworden, der überfliegt das Faktum und begehrt zu metaphysizieren das nur Historische.

Für Jesus war eine solche Transzendenz schlechthin unmöglich; denn für diesen Behuf hätte er sich, in seiner Persönlichkeit, von Gott unterscheiden und sich abgesondert hinstellen und sich über sich selber, als ein merkwürdiges Phänomen, verwundern und sich die Aufgabe stellen müssen, das Rätsel der Möglichkeit eines solchen Individuum zu lösen. Aber es ist ja der allerhervorspringendste, immer auf dieselbe Weise

wiederkommende Zug im Charakter des Johanneischen Jesus, daß er von einer solchen Absonderung seiner Person von seinem Vater gar nichts wissen will und andern, welche sie zu machen versuchen, sie ernstlich verweist; daß er immerfort annimmt, wer ihn sehe, sehe den Vater, und wer ihn höre, höre den Vater, und das sei alles Eins; und daß er ein Selbst an ihm, über dessen ungebührliche Erhebung der Mißverstand ihm Vorwürfe macht, unbedingt ableugnet und wegwirft. Ihm war nicht der Jesus Gott, denn einen selbständigen Jesus gab er nicht zu; wohl aber war Gott Jesus und erschien als Jesus. Von jener Selbstbeschauung aber und Verwunderung über sich selber war — ich will nicht sagen, ein Mann wie Jesus, in Beziehung auf welchen wohl die bloße Lossprechung hievon eine Lästerung sein dürfte — sondern der ganze Realismus des Altertums sehr weit entfernt; und das Talent, immer nach sich selber hinzusehen, wie es uns stehe, und sein Empfinden und das Empfinden seines Empfindens wieder zu empfinden und aus langer Weile sich selber und seine merkwürdige Persönlichkeit psychologisch zu erklären, war den Modernen vorbehalten; aus welchen eben darum so lange nichts Rechtes werden wird, bis sie sich begnügen, eben einfach und schlechtweg zu leben, ohne wiederum in allerlei Potenzierungen dieses Leben leben zu wollen, andern, die nichts Besseres zu tun haben, überlassend, dieses ihr Leben, wenn sie es der Mühe wert finden, zu bewundern und begreiflich zu machen.

Anmerkungen

[1]) Eine solche Lebenslehre hat auch der in seiner Bedeutung merkwürdig unterschätzte Philosoph der „Gottinnigkeit" und des Panentheismus, Karl Christian Friedrich Krause (1781—1832) verfaßt. Er hat sie mündlich, in Vorlesungen, vorgetragen, die 1828 und 1829 in Göttingen gehalten und 1843 von seinem treuesten Schüler Karl Hermann von Leonhardi aus seinem Nachlaß herausgegeben worden sind. Eine zweite, berichtigte und hin und her verkürzte Ausgabe ist 1904 erschienen, herausgegeben von Paul Hohlfeldt und August Wünsche, unter dem Titel: Lebenlehre oder Philosophie der Geschichte zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft. — Religion ist nach Krause das selige Leben, die Kraft und Freude, der Rhythmus und die Friedensstimmung der absoluten Gottinnigkeit, und dieser Zustand ist dann erreicht, „wann und soweit das endliche Vernunftwesen sich als in, unter und durch Gott und als in Einheit mit dem Leben Gottes weiß und fühlt". (S. 88ff. und S. 75 der zweiten Auflage.)

[1a]) In der „Bestimmung des Menschen" 1800.

[2]) Derselbe Gedanke schon in der „Bestimmung des Menschen" 1800, Reclam S. 121: Nicht erst, nachdem ich aus dem Zusammenhange der irdischen Welt gerissen sein werde, werde ich den Eintritt in die überirdische erhalten; ich bin und lebe schon jetzt in ihr, weit wahrer, als in der irdischen; schon jetzt ist sie mein einziger fester Standpunkt, und das ewige Leben, das ich schon längst in Besitz genommen, ist der einige Grund, warum ich das irdische noch fortführen mag. Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseit des Grabes; es ist schon hier um unsere Natur verbreitet, und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf. — Noch kühner und radikaler heißt es in der 16. Vorlesung über die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" 1806 (W W VII 235 f.): Die Religion erhebt ihren Geweihten absolut über die Zeit als solche, und über die Vergänglichkeit, und versetzt ihn unmittelbar in den Besitz der Einen Ewigkeit. ... Jene Befürchtungen vom Untergange im Tode, und jene Bestrebungen, einen künstlichen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu finden, liegen darum tief unter ihm. In jedem Momente hat und besitzt er das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit, unmittelbar und ganz; und was er allgegenwärtig hat und fühlt, braucht er sich nicht erst anzuvernünfteln. Gibt es irgendeinen schlagenden Beweis, daß die Erkenntnis der wahren Religion unter den Menschen von jeher sehr selten gewesen, und daß sie insbesondere den herrschenden Systemen fremd sei, so ist es der, daß sie die ewige Seligkeit erst jenseits des Grabes setzen, und nicht ahnen, daß jeder, der nur will, auf der Stelle selig sein könne.

Die Verdrängung der kirchlich-religiösen Zukunftshoffnungen durch den (johanneischen) Gedanken eines bereits gegenwärtigen, durch keine Zukunft zu überbietenden Besitzes an Ewigkeitsgröße und Ewigkeitsrhythmus ist eine der wichtigsten und folgereichsten Umstimmungen des religiösen Lebensgefühls, die wir der Romantik verdanken. Schleiermacher ist der erste gewesen, der sie klar ausgesprochen hat. „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem (die zweite Auflage besser und deutlicher: jedem) Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion", sagt er 1799 am Schluß der zweiten Rede über die Religion. Es ist wohl möglich und sogar sehr wahrscheinlich, daß Fichte durch diese Stelle mit inspiriert worden ist.

Schopenhauer hat diesen romantischen Begriff eines seligen Lebens in der Zeit von seinen pessimistischen Voraussetzungen aus kritisiert und nachdrücklich zurückgewiesen. Der Mensch, als empirisches Wesen betrachtet, ist das beklagenswerte Subjekt eines ewigen Kampfspiels zwischen Vernunft und Sinnlichkeit. Dieses Kampfspiel „macht unsere Existenz zu Mühe und Arbeit, zu einer schmerzvollen, und berechtigt uns zu der Hoffnung einer andern, die ohne Widerspruch sei: also ist kein seliges Leben vor dem Tode, wie Fichte will, möglich, und die Hoffnung eines besseren Lebens, die er tadelt, ist gegründet". (W. von Gwinner, Schopenhauers Leben [3] 1910 S. 73.)

[3]) Diese scharfe Gefühlskritik macht Fichte zu einem Antipoden Schleiermachers und unmittelbaren Vorläufer Hegels. In seiner Religionsphilosophie hat Hegel den Fichteschen Protest gegen die Gefühlsreligion und -theologie systematisch durchgeführt. „Es ist Erfahrung, daß das Gefühl den zufälligsten Inhalt hat; denn dieser kann der wahrhafteste und der schlechteste sein. Gott hat, wenn er im Gefühl ist, nichts vor dem Schlechtesten voraus; sondern es sproßt die königlichste Blume auf demselben Boden mit dem wucherndsten Unkraut auf." (Religionsphilosophie, herausgegeben von Marheineke I[2] 1840 S. 126.) „Das Gefühl ist ferner das, was der Mensch mit dem Tiere gemein hat, es ist die tierische, sinnliche Form. Wenn also das, was Recht, Sittlichkeit, Gott ist, im Gefühl aufgezeigt wird, so ist dies die schlechteste Weise, in der ein solcher Inhalt nachgewiesen werden kann. Gott ist wesentlich im Denken. Der Verdacht, daß er durch das Denken nur im Denken ist, muß uns schon dadurch aufsteigen, daß der Mensch nur Religion hat, nicht das Tier." (S. 128.) — Es braucht heute nicht mehr bewiesen zu werden, daß dieses Intellektualisierungssystem, dem übrigens die ernsteste Absicht, das Objektive in der Religion zu retten und wirksam in Kraft zu setzen, als leuchtendes Gesinnungszeichen eingeprägt ist, in Wahrheit den Bankerott der Religion im zweiten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts vorbereitet hat, und daß der leidenschaftliche Protest

gegen das Gefühl auf einer eigensinnigen Verwechselung desselben mit der Empfindung beruht. Die Empfindung ist sinnlich, das Gefühl, in seiner religiösen Funktion, ist durchaus geistig oder auch intellektuell: worüber Schleiermacher nicht den geringsten Zweifel gelassen hat.

[4]) Diese für Fichtes spätere Philosophie grundlegende Überzeugung ist auch klar und körnig ausgesprochen in den Erlanger Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit 1806. „Der natürliche Mensch vermag nicht durch eigene Kraft sich zum Übernatürlichen zu erheben; er muß durch die Kraft des Übernatürlichen selbst dazu erhoben werden." (Dritte Vorlesung; Reclam S. 86f.) Ganz ähnlich sagt Schleiermacher in der zweiten Rede über die Religion in bezug auf den natürlichen Menschen, daß er sich das „Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit" „nur geraubt" habe (S. 52 der ersten Auflage) — womit dieses Gefühl doch wohl als erschlichen bezeichnet werden soll. Die Überzeugung, daß das erhebende Bewußtsein der Gottverwandtschaft eine durchgreifende Umgestaltung des Menschen durch das Göttliche über ihm zur Wurzel und Voraussetzung habe, m. a. W. das ehrfurchtsvolle Abhängigkeitsgefühl ist der charakteristische Grundton der religiösen Verfassung Schleiermachers und des späteren Fichte und das höchst bemerkenswerte Gegenspiel der selbstschöpferischen Prometheusphantasie, die den religionsphilosophischen Standpunkt Hegels und seiner modernen Nachläufer (Eduard von Hartmann, Arthur Drews u. a.) kennzeichnet.

[5]) Die Art und Weise, wie hier die Religion oder die unmittelbare Vorbereitung auf sie als Sammlung beschrieben wird, erinnert nachdrücklich an Augustin. Der große Kirchenvater und Seelenkenner hat nicht nur in den Konfessionen die natürliche Zuständlichkeit des Menschen als Selbstzerstreuung und stückweises Zerfallen an die Welt beschrieben: er hat auch, in dem großen Werk vom Gottesstaat, ganz in Fichtes Sinne, die Religion als Sammlung aus der Zerflossenheit und Zerstreuung eines vielfältig geteilten und in Dumpfheit verkümmernden Lebens definiert. Religion ist wiedergewonnene Konzentration auf Gott und die göttlichen Dinge. Deus fons nostrae beatitudinis, omnis appetitionis finis — hunc eligentes vel potius religentes (amiseramus enim neglegentes) — hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus, ideo beati, quia illo fine perfecti (de civ. Dei X 3).

Der Tiefsinn, von welchem Fichte letztlich spricht, ist wohl ein Nachklang aus der berühmten Beschreibung, die der junge Schelling, im achten Briefe über Dogmatismus und Kritizismus 1795 (W W I I S. 318), gleichsam unter Fichtes Augen, vom Wesen der intellektuellen Anschauung entworfen hat. „Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Ver-

mögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen her 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." „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 Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewußtseins hinreicht. Doch gibt es auch für diejenigen, die diese Freiheit der Selbstanschauung nicht besitzen, wenigstens Annäherung zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche sie ihr Dasein ahnen läßt. Es gibt einen gewissen Tiefsinn, dessen man sich selbst nicht bewußt ist, den man vergebens sich zu entwickeln strebt."

6) Den Kommentar zu diesen hohen Worten liefern die Erlanger Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit, im Sommer 1805 gehalten und Anfang 1806, wenige Monate vor der Anweisung zum seligen Leben veröffentlicht. Hier erscheint der Gelehrte nicht etwa als Forscher, sondern als inspirierter Gottesdenker und Menschheitsbildner, Philosoph im höchsten, schöpferischen, gotterleuchteten, Fichteschen Sinne. In ihm ergreift die Idee sich selbst, um durch ihn die anderen zu ergreifen. „Sein Leben ist selbst das Leben der die Welt fortschaffenden und von Grund aus neu gestaltenden göttlichen Idee innerhalb der Welt." (Reclam S. 129.) Er soll Gottes ewigen Ratschluß über die Welt von einer neuen, bisher völlig verborgenen Seite in Klarheit denken und so in Kraft setzen, daß er nie wieder ausgetilgt werden kann. In dieser erhabenen Funktion ist er Organ und Prophet des Ewigen in der Zeit, und diese hohe Bestimmung ist es, die ihn sich selber heilig und über alles ehrwürdig macht. (S. 100ff.) — Vgl. M. Carriere: Fichtes Geistesentwicklung in den Reden über die Bestimmung des Gelehrten, Jena 1794, Erlangen 1805, Berlin 1811. In den Sitzungsberichten der philosophisch-philologischen Klasse der Münchener Akademie der Wissenschaften 1895 S. 287ff.

7) Die Idee des Selberhabens, Selberfühlens, Selbstbesitzens ist der helle Strahl, der die Religionsphilosophie des deutschen Idealismus mit dem Urgedanken der Reformation und — dem Grundgefühl der Mystik verbindet. Unter den neueren protestantischen Theologen ist es namentlich Wilhelm Herrmann in Marburg, der diesen Gedanken, übrigens unter schärfster Abweisung aller Mystik und Metaphysik, wieder und wieder mit leidenschaftlicher Schärfe und unerbittlichem Nachdruck ausgeprägt hat. Jede Auffassung der Religion als einer Aneignung fremder Anschauungen und Gedanken, und wären es selbst die Gedanken Jesu,

erscheint diesem Theologen als unsittlicher Aberglaube. „Wo die Aneignung einer Tatsache nicht einfach aus ihrem Gesehenwerden folgt, sondern daneben durch eine besondere Anstrengung geleistet werden soll, ist sie unwahr." (Die Lage und Aufgabe der ev. Dogmatik in der Gegenwart, Zeitschrift f. Theol. und Kirche, 1907, S. 13.) „Der Mensch, der Gedanken, von denen seine Seele nichts weiß, doch für sich in Anspruch nimmt, beweist damit nicht innere Lebendigkeit und gewinnt sie nicht auf diese Weise, sondern unterdrückt sie. Der wirklich christliche Glaube aber bedeutet gar nichts anderes als innere Lebendigkeit." (S. 19f.) Religion ist ein „Lebendigwerden des Menschen innerhalb alles dessen, was ihm als ein zweifelloses Element seiner eigenen Existenz bewußt ist". (S. 227.)

8) Dieser Vorgänger ist Kant.

9) Die Abfertigung, auf die sich Fichte hier bezieht, steht in der achten Vorlesung über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (W W VII 113ff.) Hiernach ist Mystizismus im weitesten, tadelnswerten Sinne jede Art von diktatorisch-willkürlicher Heiligsprechung des Unbegreiflichen als solchen. Unter diesen Begriff fallen nach Fichte drei Erscheinungen. Erstens der heidnisch-jüdische, durch Paulus und den Paulinismus auch ins Christentum verpflanzte Aberglaube an ein willkürlich verfahrendes, nie zu erratendes, aber immer zu fürchtendes höchstes Wesen, das unter dem Titel „Gott" umworben und umschmeichelt wird. Zweitens der blinde Dogmen- und Buchstabenglaube des kirchlich-versteinerten Protestantismus. Drittens — die Schellingsche Naturphilosophie und gleichsam physiologische Mystik, die mit der echt-religiösen zwar durch den gleichen Ausgangspunkt, nämlich den Willen zur Erhebung über die Sinnenwelt, verbunden ist, sich dann aber durch die absolute Willkür und hoffnungslose Verworrenheit ihrer durch physiologische Reizmittel vergifteten Phantasie von ihrer edelgeborenen Schwester trennt und als Bastarderscheinung dokumentiert.

Schelling, in seiner scharfen Erwiderung, die, bei aller persönlichen Gereiztheit und skrupellosen Gegnerschaft, heute noch lehrreich und lesenswert ist, hat Fichten den Mystizismus zurückgegeben, indem er dessen Idealismus, der das Göttliche nur im reinen Gedanken, nicht mit der spekulativen Naturphilosophie in der Naturwelt entdecken will, als Hochmut und wahnsinnigen Dünkel, an anderer Stelle, noch empfindlicher für Fichte, den niedersächsischen Bauernsohn, als groben Bauernstolz bezeichnet. (Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre 1806. W W I 7 S. 36 und 47.) „Schwärmer und Schwärmgeister", heißt es dort weiter (S. 44), „nennen Doktor Luther und seine Zeitgenossen Menschen, die eine gewisse Verbindung und Folge von Sätzen, die bloß in ihrer Eigenheit gegründet sind und nur durch ihre Subjektivität zusammengehalten werden, aber weder

in ihnen selbst, noch an sich einen objektiven Grund und Zusammenhang haben, durch ihre bloße Subjektivität geltend machen wollen." Der denkbar schärfste und giftigste Treffer gegen den — halb verstandenen Fichte; halb nämlich, und zwar wohl absichtlich halb in bezug auf die unterstrichenen Worte, die Fichte als unerhörte Verfälschung seiner redlichsten Bestrebungen verworfen haben würde. Das Ganze ein dunkles und schmerzliches Kapitel zur Psychologie der großen Männer.

[10]) Vgl. die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, achte Vorlesung (W W VII 120f.): Die Lehre von einem durchaus nicht willkürlich handelnden Gotte, in dessen höherer Kraft wir alle leben . . ., welche unverständige Menschen sattsam geschlagen zu haben glauben, wenn sie sie Mystizismus nennen: diese Lehre ist keineswegs Schwärmerei; denn sie geht auf das Handeln, und zwar auf den innigsten Geist, welcher alles unser Handeln beleben und treiben soll. Schwärmerei würde sie werden nur dadurch, wenn das Vorgeben hinzugefügt würde, daß diese Ansicht aus einem gewissen inneren geheimnisvollen Lichte quelle, welches nicht allen Menschen zugänglich, sondern nur wenigen Auserwählten erteilt sei, — in welchem Vorgeben der eigentliche Mystizismus besteht: denn dieses Vorgeben verrät eine eigenliebige Betrachtung des eigenen Werts und einen Hochmut auf sinnliche Individualität.

[11]) Welcher Philosoph hier gemeint ist, ist schwer zu bestimmen. Von einer Urzeugung im Fichteschen Sinne sprechen Empedokles, Anaxagoras, Demokrit (Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I² 1906 S. 165, 294, 302, 379). Doch fehlt bei ihnen die Exemplifikation auf die Frösche, die auch Aristoteles, an den man zuerst denken möchte, einer gütigen Mitteilung von Herrn Geheimrat Diels zufolge, nicht zu kennen scheint.— Von einer Erzeugung der Frösche aus dem Erdschlamme spricht Augustinus (de civ. Dei XVI 7).

[12]) Diese Unterscheidung ist für Hegels Metaphysik grundlegend und entscheidend geworden.

[13]) Mit dieser Behauptung, daß Gott nur Ein Attribut, nur Eine Form des Daseins habe, nämlich das „geistige Sinnorgan" oder das Bewußtsein, trennt Fichte sich von Spinoza, der Gott unendlich viele Attribute zuschreibt, von denen wir freilich nur zwei, nämlich Denken und Ausdehnung, adäquat erkennen. Auf die Bedeutung dieses Punktes, in dem sich der idealistische, auf reine Geistesoffenbarung gestellte Pantheismus Fichtes von dem identitätsphilosophischen, auf Geist-Natur-Offenbarung gestützten Pantheismus Spinozas (und Schellings) wesenhaft unterscheidet, hat Th. Wotschke, Fichte und Erigena 1896, S. 10, mit dankenswertem Nachdruck aufmerksam gemacht.

[14]) Vgl. die Apotheose des Wissens in der vierten Vorlesung, S. 55. Dazu aus den „Grundzügen", 9. Vorlesung (W W VII 129f.): Gottes

Dasein ... ist das Wissen selber; sein Dasein oder das Wissen ist durchaus eins und ebendasselbe; im Wissen ist er da, schlechthin wie er in sich selber ist, als absolut auf sich ruhende Kraft. — Hiernach muß man annehmen (vgl. auch die folgende Anmerkung), daß Fichte dem (absoluten) Wissen die Kraft zur restlosen und adäquaten Erfassung des Göttlichen zuspricht. Er wäre demnach, im Licht der Erkenntnisfrage gesehen, realistischer Pantheist, wie Spinoza und Hegel, das heißt: er würde gelehrt haben, daß das Göttliche im religiösen Erlebnisakt sich auch in formaler Beziehung absolut auswirkt, im Gegensatze zu den modalistischen Pantheisten, wie Schleiermacher und Goethe, die die formale Beschränkung des Göttlichen auch für den religiösen Erlebnisakt — aus intellektuellem Reinlichkeitsbedürfnis, nicht etwa aus Mangel an religiöser Energie — betonen.

Fichtes Standpunkt ist in der Tat auf der Seite der realistischen Pantheisten. Doch fehlt es nicht an gelegentlichen, bedeutsamen und folgereichen Schwankungen. Fast grundstürzend wirkt in diesem Zusammenhange das Bekenntnis am Anfang der fünften Vorlesung, wo es heißt, daß selbst im Akt des Zusammenfallens Gott nicht unser eigenstes Sein selber wird, sondern ein Fremdes und außer uns Befindliches bleibt, an das wir uns lediglich in inniger Liebe hingeben und anschmiegen (70). Also doch wohl das Gegenteil von Koinzidenz! Es ist auch nur eine halbe Vermittelung, wenn Fichte am Anfang der vierten Vorlesung (S. 55) erklärt, daß wir zwar an sich keineswegs das absolute Sein selber sind, aber denn doch in der innersten Wurzel unsers Daseins mit ihm zusammenhangen.

Diese auffallende Unsicherheit scheint mir einer der stärksten — nicht religiösen, wohl aber methodischen Mängel der Fichteschen Spekulation zu sein. Einem Mystiker von der gewöhnlichen Art würde man's kaum anstreichen; von einem Fichte erwartet man mehr. Die Religion hat den Religionsphilosophen überwältigt — zu bleibendem Gewinn für uns, aber zu unverkennbarem Nachteil für die Klarheit der Sache.

[15]) Den erleuchtenden Kommentar zu diesen unsicheren und dunklen Worten liefert ein späteres Bekenntnis aus der zehnten Vorlesung (S. 161 ff.). Hier unterscheidet Fichte scharf zwischen dem unmittelbaren Gottesbesitz in der Liebe und der Deutung dieses Besitzes durch den nachkommenden Begriff. Der Besitz ist leuchtend, hell und klar, seine begriffliche Deutung dagegen in Ewigkeit schattenhaft, stammelnd, unvollkommen. Warum verzichten wir da nicht lieber auf begriffliche Deutung überhaupt? Weil die Liebe zum Absoluten die Reflexion nicht ruhen läßt, sondern sie ins Unendliche zu immer neuen Aussprache- und Darstellungsversuchen forttreibt. Aber das Ungenügende bleibt. Oder, positiv gesprochen: die Liebe ist höher, denn alle Vernunft. Fichte selbst

bezeichnet diese Einsicht als den höchsten realen Gesichtspunkt seiner Seins- und Lebens- und Seligkeitslehre.

Was Fichte hier Liebe nennt, heißt in unserer Vorlesung Wissen oder reines Denken; der Vernunft entspricht dann das „Bewußtsein". „Das Bewußtsein ... ist es, in welchem das ursprüngliche Wesen des göttlichen Seins und Daseins — eine Verwandlung erfährt." (S. 61.) Fichte will sagen, daß das Göttliche zwar in tiefster Seele, in dem „eigentlichen Grundpunkte des geistigen Lebens", wie es an sich ist, erlebt wird, daß aber jeder Versuch der Vergegenständlichung — und die Nötigung zu diesem Versuch liegt in der Stoßkraft des Erlebnisses selbst — zu unvermeidlichen Trübungen führt. Er stimmt damit das ursprüngliche Fortissimo seines volltönenden religiösen Realismus in bemerkenswertester Weise auf ein gedämpftes Mezzoforte zurück. — Vgl. auch das wichtige und lehrreiche Bekenntnis in dem Brief an Jacobi vom 8. Mai 1806: Wir, eben als wir, sind in der Form gefesselt; wo ein Ich ist, ist sie schon und braucht sich und kann in diesem Gebrauche nicht auch nicht sein und so, über sich selbst hinaus, sich erklären. Der Begriff begreift schlechthin alles, nur nicht sich selbst; denn sonst wäre er eben nicht, und nicht absoluter. (J. H. Fichte, Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel II² 1862 S. 179.)

16) Dieser Satz, der, namentlich in seiner ersten Hälfte, das Programm und das durchgehende Grunddogma der ganzen Fichteschen Spekulation enthält, findet sich in mehreren, wörtlich anklingenden Variationen schon in der „Bestimmung des Menschen" 1800. „In aller Wahrnehmung nimmst du lediglich deinen eigenen Zustand wahr." (Reclam, S. 40.) „Alles, was du außer dir erblickst, bist immer du selbst." (S. 65.) „Auf das mannigfaltigste zerteilt und getrennt, schaue in allen Gestalten außer mir ich selbst mich wieder, und strahle mir aus ihnen entgegen, wie die Morgensonne in tausend Tautropfen mannigfaltig gebrochen sich selbst entgegenglänzt." (S. 153.) — Vgl. Anm. 54 zu S. 165.

17) Was Fichte in den verschiedenen Entwürfen seiner Wissenschaftslehre ausgiebigst getan hat. Die apriorische Deduktion der allgemeinen Inhalte der Erfahrungswelt aus dem Begriff ist der verhängnisvollste Schritt, den der deutsche Idealismus über Kant hinaus getan hat. Diese phantastischen Konstruktionen haben es vor allem verschuldet, daß diese mächtige Philosophie nach einem kurzen Blütensommer so schnell dem Gegenstoß eines minderwertigen Positivismus erlag, und daß ihre großen, bleibenden Schöpfungen auf dem Gebiete des Ethischen und des Religiösen so schnell vergessen werden konnten.

18) Die Fünfzahl hat für Fichte dieselbe grundlegende, konstruktive Bedeutung, wie die Vierzahl für Schleiermacher und die Dreizahl für Hegel. Wie er im folgenden fünf mögliche Hauptformen der Weltan-

sicht unterscheidet, den Materialismus, das Weltbild der niederen und der höheren Moralität, die religiöse und endlich die wissenschaftliche Weltauffassung, so unterscheidet er in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" fünf durchgreifend charakteristische Menschheitszustände, die Epoche der Unschuld, die der anhebenden und vollendeten Sündhaftigkeit, die der anhebenden und vollendeten Rechtfertigung. Und wie er in unserm Zusammenhange betont, daß diese fünf möglichen Weltansichten nicht etwa erst in der Zeit entstehen, sondern von Ewigkeit her da sind (S. 74), so betont er auch in den „Grundzügen" nachdrücklich und stark die apriorische Geltung seines Fünfzahl-Systems (W W VII 5).

[19]) Vgl. die dritte Vorlesung; S. 37f.

[20]) S. 40.

[21]) Fichte bezieht sich hier auf die Grundlage des Naturrechts 1796 und das System der Sittenlehre 1798.

[22]) Diese Bemerkung klingt wie ein Vorspiel auf Hegel und den evolutionistischen Idealismus, für den alles Frühere in dem Späteren „aufgehoben", d. i. zugleich in seiner Absolutheit vernichtet und in der ihm zukommenden begrenzten Wahrheit dauernd festgehalten ist. Bei genauerer Betrachtung jedoch kann dieser Satz nur den Wert eines Zwischensatzes behaupten, der den antievolutionistischen Grundzug der Fichteschen Spekulation nicht abzuschwächen vermag. Wahrheit und Entwicklung schließen nach Fichte einander aus. — Vgl. S. XLII der Einleitung.

[23]) Vgl. Fichte an Jacobi, den 8. Mai 1806: Die Stelle, wo im Vorbeigehen Ihrer gedacht wird, werden Sie nicht unrecht verstehen, sondern einsehen, daß ich Ihrer ehrenvolle Erwähnung tun wollte. Welche Stellen Ihrer Schriften mir dabei vorgeschwebt, wird Ihnen nicht entgehen. Daß Sie jedoch diesen Punkt nicht in vollendete Klarheit gesetzt, noch als hervorgehend aus dem ganzen Systeme des Denkens vorgetragen, werden Sie nicht in Abrede setzen wollen. Und so konnte ich nur von daran streifen reden; keineswegs aber von — mit klarer Spekulation nämlich, denn von etwas anderm ist hier nicht die Rede — darin wohnen und zu Hause sein. (J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel II² 1862, S. 178.)

Worin die Jacobische Erleuchtung besteht, ist im Text angedeutet. Es ist die Fichtes eigener Spekulation so nahe stehende und verwandte, aber im Gärungsprozeß der Ahnung stecken gebliebene Auffassung der Menschheit als der großen und einziglebendigen Manifestation des göttlichen Wesens — eine Ahnung, um derentwillen er schon 1799, in der Appellation an das Publikum, hoch gelobt und gepriesen wird (W W V 232). — Jacobi war überhaupt der einzige mitlebende Denker von Ruf, mit welchem Fichte sich dauernd verstand — oder doch zu verstehen meinte. Den tiefsten Denker unserer Zeit nennt er ihn 1800 in einem Briefe an

Reinhold, und Jacobi seinerseits feiert Fichte in dem offenen Sendschreiben von 1799 mit starken Worten als den wahren Messias der spekulativen Vernunft (W W III 9). — Zur Sache vgl. das vortreffliche Kapitel: Fichte und Jacobi, bei E. Zirngiebl, Friedrich Heinrich Jacobis Leben, Dichten und Denken, 1867, S. 102 ff., wo die Berührungs- und Differenzpunkte der beiden Denker klar und lichtvoll dargestellt sind.

Jacobi hat ursprünglich die Absicht gehabt, sich mit Fichtes Beurteilung öffentlich, dann, als sich dies durch eine Krankheit verschleppte, wenigstens brieflich auseinanderzusetzen. Doch ist auch dieser Brief nicht abgegangen, sondern augenscheinlich Fragment geblieben (dies alles nach dem Brief an Friedrich Koeppen, vom 16. Sept. 1806; Jacobis auserlesener Briefwechsel II 1827, S. 396); und es ist nur zu bedauern, daß sich nicht wenigstens dieses Fragment in seinem Nachlaß gefunden hat. Wenigstens nicht in druckfähigem Zustande; denn es findet sich weder in der Briefsammlung von Roth, noch in der Nachlaßsammlung von Zoeppritz.

24) Vgl. die Erlanger Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten, Reclam, S. 141: Daß ein Gott sei, leuchtet dem nur ein wenig ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein. Man muß zuletzt doch damit enden, demjenigen Dasein, was insgesamt nur in einem andern Dasein gegründet ist, ein Dasein zugrunde zu legen, welches den Grund seines Daseins in sich selber habe, und dem in unaufhaltbarem Zeitflusse hinfließenden Veränderlichen ein Dauerndes und Unveränderliches zum Träger zu geben. Unmittelbar sichtbar aber, und wahrnehmbar durch alle auch äußere Sinne, erscheint die Gottheit und tritt ein in die Welt in dem Wandel göttlicher Menschen. In diesem Wandel stellt sich dar die Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens in der Festigkeit und Unerschütterlichkeit des menschlichen Wollens, das schlechthin durch keine Gewalt von der vorgezeichneten Bahn abzubringen ist. In ihm stellet sich dar Gottes innere Klarheit an der menschlichen Erfassung und Umfassung alles Irdischen in dem Einen, das da ewig dauert. In ihm stellet sich dar Gottes Wirken, nicht gerade in der Beglückung, worin auch das göttliche Wirken nicht besteht, sondern in dem Ordnen, Veredeln und Würdigmachen des menschlichen Geschlechtes. Ein göttlicher Wandel ist der entscheidendste Beweis, den Menschen für das Dasein Gottes führen können.

25) Dieser Satz ist aus einem doppelten Grunde anzustreichen. Erstens historisch: er ist, in dieser Formulierung, die Keimzelle der Hegelschen Religionsphilosophie, nach der sich bekanntlich Religion und Philosophie wie halb und ganz verstandener Besitz des Absoluten unterscheiden. Daher das Dogma von der Selbstvollendung der Religion durch die Philosophie, dem Fichte hier, wenn auch mit der Einschränkung, daß das „gottselige Leben keineswegs durch sie bedingt ist", zuzustimmen scheint.

Zweitens aber — und das ist das Wichtigere — ist dieser Satz zu bemerken wegen der erheblichen Schwierigkeiten, in die er den aufmerksamen Leser verwickelt. In den ersten vier Vorlesungen ist Religion Besitz des lebendigen Gottes im Element des reinen Gedankens. In den folgenden Vorlesungen ist's ebenso; nur daß der Affekt der reinen Liebe, die aus dem reinen Gedanken hervorquillt, noch selbständiger zur Geltung kommt. Hier, in der fünften Vorlesung, fällt, in der Entwicklung des religiösen Standpunktes, das Element des reinen Gedankens ganz aus. Religion ist Hingabe an das Leben des Einen und Ausdruck dieser Hingabe in Gesinnung und Tat, ohne Wissenshintergründe, die vielmehr erst auf dem fünften Standpunkte erscheinen und nun ihrerseits die anscheinend bereits vollendete Religion erst auf die letzte Höhe heben.

Wie löst sich dieser Widerspruch? Er löst sich wohl so, wie Rudolf Seydel, der erste, verdienstvolle Entdecker der hier vorliegenden Verwirrung, scharfsinnig gezeigt hat. (Religionsphilosophie, herausgegeben von P. W. Schmiedel 1893, S. 20ff.) Die für den vierten Standpunkt bestellte Religion ist gar nicht eigentlich zu nehmen, sondern ist nur Durchgangsstufe. Es ist sozusagen die urwüchsige, naive Religion, die für Hegel sehr selbständige Bedeutung hat, für Fichte dagegen nur an dieser Stelle, sonst nirgend existiert. Er kennt sonst nur die kultivierte, d. i. die mit dem Quellwasser des „konsequenten" Idealismus getaufte Religion. Seydel hat offenbar recht, wenn er sagt, daß es lediglich das konstruktive Bedürfnis mit seiner apriorischen Forderung der Fünfzahl gewesen ist, welches hier einen Religionsbegriff aufgepflanzt hat, der Fichtes sonstigen Anschauungen widerspricht und weder nach rückwärts, noch nach vorwärts genügend verankert ist, um fest zu stehen (S. 22). Besonders bemerkenswert ist noch, daß in der ausführlichen Beschreibung des religiösen Menschen in der neunten und zehnten Vorlesung die Religion des vierten Standpunktes von der des fünften überhaupt nicht mehr unterschieden, sondern als eine unteilbare, identische Größe behandelt wird. (Vgl. Anm. 51.) — Man hüte sich also, die Fichtesche Religiosität von diesem Punkte aus zu konstruieren! Vgl. die folgende Anmerkung.

26) Hier haben wir erst den Vollbegriff der Fichteschen Religion, und zwar in einer über alles bisher Gesagte hinausgreifenden Fülle, Spannung und Kraft. Diese Religion ist nichts Geringeres, als die die geteilten Kräfte der drei höheren Standpunkte zu einem Ganzen von beispielloser Stoßkraft sammelnde Einheit dieser drei höheren Standpunkte: Tatkraft, Hingebung und hellklarer Gedanke, gebunden im Element der Gesinnung, und so das Urphänomen alles menschlichen Seins, der „innere Geist, der alles unser ... Denken und Handeln durchdringt, belebt und in sich eintaucht". — Seydel hat wieder ganz recht, wenn er bemerkt, daß diese Religion der vollendeten Auswirkung eigentlich einen

neuen sechsten Standpunkt bildet, den aber Fichte, nicht zum Vorteil der Klarheit, als solchen zu bezeichnen unterlassen hat. (S. 23.)

[27]) Siehe S. 13 und S. 27.

[28]) Vgl. die 7. und 13. Vorlesung der Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (W W VII 96ff. und 190f.). — Fichte ist wohl der erste gewesen, der, wie später Lagarde u. a., in seltsamer Verkennung des historischen Tatbestandes, Paulus und den Paulinismus für den großen Verderber des Christentums, des Johanneischen Christentums der menschenfreundlichen Gottesliebe, genannt hat. Paulus mit seiner Rechtfertigungsdogmatik und seinem eifrigen Judengott, Paulus, dieser ewig besorgte Grübler, der trotz aller Weisungen des Meisters das Räsonnieren nicht lassen kann, Paulus, der erste Kirchenchrist, hat „den Grund zur Auflösung des Christentums gelegt". (a. a. O. S. 100.) — Gegen das Unkritische dieser Auffassung, die durch jede Zeile des wirklichen Paulus widerlegt wird, hat schon Schleiermacher in seiner berühmten Besprechung des Werkes scharf und nachdrücklichst protestiert. (Leben in Briefen IV 1863, S. 642.)

[29]) Dieser Grundirrtum ist, wie S. 91 gezeigt wird, das Schöpfungsdogma mit seiner (angeblichen) Voraussetzung der Idee eines willkürlich-veränderlichen Gottes.

[30]) Glaube an Wunder, sagt Fichte in der Staatslehre von 1813 (W W IV 554), an Wunder im gewöhnlichen Sinne, d. i. an ein ursprüngliches Eingreifen des Geistigen in die Sinnenwelt, ebenso wie an Erscheinungen, und überhaupt an eine magische Einwirkung des Übersinnlichen auf das Sinnliche, ist grober, heidnischer Aberglaube, unwürdig des christlichen Vaters im Himmel, und hebt die Reinheit des Glaubens an ihn auf.

[31]) In dieser Schätzung des Johannesevangeliums, von der die heutige kritische Forschung in der Mehrzahl ihrer Vertreter zurückgekommen ist, trifft Fichte mit Schleiermacher zusammen.

[32]) Vgl. namentlich das siebente Kapitel.

[33]) Vgl. die weiteren Umformungen dieser Verse S. 127 und 164.

[34]) An diesem Punkte tritt Fichte in schroffsten Gegensatz zu Schleiermacher, der die ganze Kraft seiner Intuition und grandiosen Dialektik darangesetzt hat, um zu zeigen, daß und in welchem Sinne der christliche Glaube in Jesus von Nazareth die individualisierte Idee, oder, wie Schleiermacher sich ausdrückt, das geschichtlich gewordene Urbild absoluter Gottbestimmtheit und Gottbegabung verehren dürfe. (Glaubenslehre § 93.) — Fichtes negative Haltung gründet sich auf das folgenschwere, in dieser Klarheit und Schärfe zuerst von ihm formulierte geschichtsphilosophische Axiom von der Unmöglichkeit adäquater und verbindlicher Ideenmanifestationen in großen historischen Persönlichkeiten. „Die Idee ist nicht ein individueller Zierat, da das Individuum als solches

überhaupt nicht in der Idee liegt, sondern sie strebt, auszuströmen in das ganze Menschengeschlecht, dieses neu zu beleben und nach sich umzubilden." (Erlanger Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten 1806; Reclam S. 92.) Eine kräftige Ahnung von dem, was die personalistische Geschichtsphilosophie diesem Impersonalismus entgegen hält, hat freilich auch Fichte gehabt, wenn er in denselben Vorlesungen (S. 83) erklärt: Die ursprüngliche göttliche Idee von einem bestimmten Standpunkte in der Zeit läßt größtenteils sich nicht eher angeben, als bis der von Gott begeisterte Mensch kommt und sie ausführt. — Noch deutlicher tritt diese Ahnung hervor in der 16. Vorlesung der „Grundzüge". Den Ausgangspunkt bildet hier die wichtige Frage nach der Erziehung zur Religion. Wer soll diese Erziehung übernehmen? Fichte antwortet mit starker Betonung: nicht der Staat, sondern „einzelne Individuen, welche, bisher einseitig von irgendeinem Punkte der Religion angezogen, erwärmt und begeistert wurden, und die Gabe besaßen, ihre Begeisterung mitzuteilen". (W W VII 237.) Als Beispiele nennt er selbst die Reformatoren und pietistischen Erweckungsprediger. — Aber diese Erkenntnisse und Beobachtungen waren offenbar nicht stark genug in ihm, um die Fehler und Übertreibungen des idealistischen Impersonalismus wirksam und durchgreifend zu korrigieren. Sein letztes Wort ist der (unklar gedachte, weil auf dem verworfenen Begriff des Individuums fußende) Gattungsgedanke und die Loslösung der Idee von der Person. — Vgl. die weitere Ausführung dieses Gedankens in der „Beilage", am Schluß des Werkes.

Die Fichtesche Religionsphilosophie des metaphysischen Antipersonalismus ist auf Hegel übergegangen und durch diesen an David Friedrich Strauß gekommen, der ihr, im Schlußabschnitt seines ersten kritischen Lebens Jesu (II 1836, S. 734), die klassisch-prägnante Fassung gegeben hat. Nach Strauß es ist nicht die Art der Idee, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle anderen zu geizen; sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichtum auszubreiten.

Demgemäß ist, ganz wie bei Fichte, das eigentliche und wahrhaft philosophische Subjekt der christologischen Prädikate nicht sowohl der historische Jesus, als vielmehr die Gesamterscheinung der auf- und vorwärtsstrebenden Menschheit. Sie ist der eigentliche Christus — das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters: des Geistes und der Natur; sie ist der Wundertäter: sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur bemächtigt; sie ist der Unsündliche: sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende: sofern ihr

aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. (a. a. O. S. 735.)

Das Geheimnis der Christologie, so könnte man unter leichter Abwandlung eines bekannten Feuerbachschen Wortes sagen, ist — die Anthropologie. Die pathetische Selbstverhimmelung der Menschheit, die es, zu inniger Erquickung aller Jetztzeit-Prediger, so herrlich weit gebracht hat, ist das letzte, dumpfe Ergebnis der metaphysischen Christologie, die Fichte so stolz ins Werk gesetzt hat. Wo bleibt das Fichtesche Werdeheimweh, die Sehnsucht über sich selbst hinaus, die er selber so klar und tief als die Wurzel aller lebendigen Religion erfaßt hat? Doch wohl in der Anschauung einer Erscheinung, die absolut nur einmal ist, und durch ihre völlige Singularität in denen, die ihrer gewiß geworden sind, das Gefühl des eigenen Vollendetseins, und damit der religiösen Erschlaffung, unmöglich macht! Fichte hat gänzlich übersehen, daß der christliche Glaube unter dem historischen Jesus die geschichtliche Erscheinung mit Einschluß aller an sie geketteten, fortzeugend neugeborenen Kraft- und Glaubenswirkungen versteht, m. a. W., daß Christus für ihn nicht nur Weg, sondern Wahrheit und Leben ist.

35) S. 102.

36) Auf dieser Erkenntnis beruht nach Fichte die Absolutheit des Christentums. Breit ausgeführt und auf religionsgeschichtlicher Basis entwickelt ist dieser Gedanke in Hegels Religionsphilosophie (herausgegeben von Ph. Marheineke II² 1840, S. 191 ff.). Das Christentum ist die absolute Religion, weil es den Grundtext aller Religion, die „Vorstellung von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur", die Idee der absoluten Identität des göttlichen und des menschlichen Geistes, zu vollendeter Klarheit entwickelt hat. In Hegels eigenster Sprache geredet: Die Substanz ist im Christentum endgültig als Subjekt erkannt. (a. a. O. S. 208 und 194.)

37) Historisch nämlich ist, wie die „Beilage" S. 193 erklärt, nur das Tatsächliche an den Dingen, was sich nicht weiter erklären läßt; metaphysisch dagegen dasjenige, was aus einem höheren und allgemeineren Gesetze notwendig folgt und aus demselben abgeleitet werden kann. — Fichte hätte demnach auch sagen können: Das Apriorische allein macht selig, das Empirische macht nur verständig. — Auch das Empirische höherer Ordnung, welches die Religion allein im Sinne hat, wenn sie von Offenbarung spricht? Auch das Ergreifend-Überwältigende, das kein Verstand der Verständigen erdenkt, kein Wille der Willigen hervorzubringen vermag? Auch der Friede Gottes, von dem einer, der es wissen konnte und dem wir Vertrauen schenken dürfen, mit ewig gültigem Grunde gesagt hat,

daß er höher sei, denn alle Vernunft? — Fichtes Absicht ist groß und gut: er will das Lebendige in der Religion; aber er will es durch Mittel, die dieses Leben in Frage stellen, ja, streng genommen, töten. Denn wenn das Apriorische allein beseligt, so schafft der Mensch sich seinen Gott, wie wir es heute wieder erleben. Und dagegen hat, im Namen der Religion, niemand nachdrücklicher protestiert, als Fichte selbst. Siehe S. 13 und 136 dieser Vorlesungen.

Das Fichtesche Dilemma hat Hegel bekanntlich aufgenommen; aber er hat dabei nicht, wie Fichte, das Historische einfach ausgestoßen, sondern er hat es „metaphysiziert", d. i. zum durchgehenden Ausdruck spekulativer Wahrheiten umzubilden versucht. Die Religionsphilosophie hat nach Hegel die Aufgabe, die absolute Entstehungsweise des Dogmas aus der Tiefe des Geistes zu entwickeln; sie ist auf ihrem Höhepunkte spekulative Theologie (I 42).

38) Dieser mystisch-spekulative Gedanke, auf der Basis johanneischer Abendmahlssymbolik, ist uralt und geht bis auf Ignatius von Antiochien (um 100 n. Chr.) zurück. Ignatius sieht die Vollendung des Christen bereits in der Figur des Christophorus (Epheserbrief IX 2). Durchgesetzt hat sich diese Vorstellung, daß in jedem Christen (allerdings durch die Taufe) Christus geistig noch einmal geboren werde, namentlich durch das „Gastmahl" des Methodius von Olympus (um 300), eines origenistisch geschulten Origenesgegners. Die Hauptstelle ist conv. VIII 8. Vgl. Loofs, Dogmengeschichte [4] 1906, S. 228. — Unter den Mystikern der neueren Zeit hat Angelus Silesius diesen Gedanken am eindrucksvollsten ausgesprochen. Im Cherubinischen Wandersmann I 61:

Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren,
Und nicht in dir: du bleibst noch ewiglich verloren.

39) In der Ablehnung dieses rationalistischen Ideals stimmt Fichte wieder mit Schleiermacher zusammen. Aber zwischen der äußeren Nachahmung, die freilich minderwertig bleibt, weil sie sich an das Zufällige klammert, und dem anspruchsvollen Gefühl der absoluten Lebenseinheit steht die innere Nachbildung des Lebens Jesu, die Schleiermacher gefordert hat und ein größerer vor ihm, wenn er von der Identität der Gesinnung spricht. Diese paulinische Gesinnungseinheit ist die wahrhaft protestantische Nachfolge Jesu.

40) Der Wahn von Sünde!! Es ist vielleicht die empfindlichste religiöse Schranke des ganzen Fichteschen Idealismus, daß er kein Herz hat, keine Empfindung für die ergreifendste Vorschule der Religion, die Seelennot und Seelenangst eines im tiefsten erschütterten Gewissens. Wie andere Pantheisten erklärt auch er, stumpf gegen die ungeheure Tragik so vieler bester Lebensläufe: der Mensch kann mit der Gottheit sich nie entzweien,

und inwiefern er sich mit derselben entzweit wähnt, ist er ein Nichts, das eben darum auch nicht sündigen kann, sondern um dessen Stirn sich bloß der drückende Wahn von Sünde legt, um ihn zum wahren Gotte zu führen. (Grundzüge, W W VII 190.) — Übrigens ist es zum wenigsten konsequent gedacht, wenn Fichte aus seiner Religion mit dem Wahn der Sünde auch das Gespenst der Reue streicht. (Anweisung S. 172.)

41) Diese immanente Kritik der Kantischen Religionsphilosophie ist eine körnige Wiederholung dessen, was Fichte schon in der mächtigen Kundgebung von 1798 über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung, und der darauf folgenden Appellation an das Publikum 1799 mit unerbittlicher Schärfe erklärt hatte: Die Religion des Eudämonismus, gleichviel, ob des niederen oder des höheren, auf angebliche Moralitätsforderungen gegründeten, ist der wahre Atheismus. Dieses Urteil wird hier insofern vertieft, als gezeigt wird, daß vom Standpunkte der strengen Kantischen Ethik Religion im eigentlichen Sinne überhaupt unmöglich ist. Möglich ist nur das zweifelhafte Gefühl der Gottähnlichkeit im Bewußtsein der Pflichterfüllung. — Diese noch nicht widerlegte Kritik der Kantischen Religionsphilosophie ist von dem Tiefsten und Scharfsinnigsten zugleich, was über und gegen sie gesagt werden kann, und dringendster Beachtung wert!

42) Ergänze: auf dieser Lebensstufe.

43) Genau so hat Fichte sich bereits in einer allerdings etwas verborgenen Anmerkung der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794 ausgesprochen. Im konsequenten Stoizismus, heißt es dort wörtlich (W W I 278), wird die unendliche Idee genommen für das wirkliche Ich; absolutes Sein und wirkliches Dasein werden nicht unterschieden. Daher ist der stoische Weise allgenugsam und unbeschränkt; es werden ihm alle Prädikate beigelegt, die dem reinen Ich oder auch Gott zukommen. Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst Gott. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Sein und wirkliches Dasein, und legt das erstere bloß zum Grunde, um das letztere erklären zu können. — Darum ist die Wissenschaftslehre auch nicht atheistisch, wie der Stoizismus notwendig sein muß, wenn er konsequent verfährt.

Die hier niedergelegten Bekenntnisse von der notwendigen Unterscheidung zwischen dem göttlich-reinen und dem menschlich-empirischen Ich und von der ursprünglichen, erst durch Vernichtung des empirischen Ich wirksam zu hebenden Gegensätzlichkeit beider Subjekte sind zugleich die starken Klammern, die Fichtes spätere Religionsphilosophie mit seiner früheren verbinden, und auf die er sich gegen Jacobi (Brief vom 8. Mai 1806; Leben II 179) beruft, um die zu erwartenden Einwendungen gegen

die in der Vorrede behauptete Kontinuität seines Denkens im voraus zu zerstreuen. — Vgl. hierzu die Einleitung.

44) S. 137ff.

45) Vgl. oben S. 25, wo gesagt wird, daß der gute Vortrag die Wahrheit vor unsern Augen aus einer Welt voll Irrtum werden und sich erzeugen läßt.

46) Die sich ausschließenden Punkte sind der Materialismus eines der Tugendhaftigkeit entsprechenden sinnlichen Wohlseins und der Formalismus eines nackten und stumpfen Gehorsams gegen das Gesetz.

47) So schon, fast mit denselben Worten, in der „Appellation an das Publikum" 1799 (W W V 212). Nur mit dem bedeutenden Unterschied, daß aus derselben Gebetsstimmung dort die Selbstverpflichtung zu freudigem Handeln, hier der Zustand der gelassenen Hingebung abgeleitet wird.

48) Vgl. die Definition der Idee in der vierten Vorlesung über die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" (W W VII 55): Die Idee ist ein selbständiger, in sich lebendiger und die Materie belebender Gedanke.

49) Hier tritt die Geringschätzung des Ästhetischen, ein charakteristischer Zug der Fichteschen Spekulation, klar und unwidersprechlich hervor. So hätte Schelling nie schreiben können.

50) Durch diese, für Fichtes Unsterblichkeitslehre wichtige Bemerkung wird den sittlichen Individuen, und nur ihnen — denn in ihnen allein lebt das Göttliche — eine Fortdauer, und zwar eine individuelle Fortdauer nach dem Tode zugesprochen. — Ebenso in den „Grundzügen" (W W VII 25): Die Personen dauern in alle Ewigkeit fort, wie sie hier existieren, als notwendige Erscheinungen der irdischen Ansicht — das heißt wohl: als unwiederholbare und darum unersetzliche Exponenten des Göttlichen. — Vgl. im übrigen Anm. 2.

51) Dieser vierte Standpunkt ist in der genetischen Beschreibung des seligen Lebens der letzte und höchste. Eine gesonderte Beschreibung des fünften, die man nach S. 82f. erwarten müßte, findet nicht statt (vgl. die Bemerkung auf S. 112) — zum deutlichen Beweise, daß beide im Leben zusammenfallen oder vielmehr der vierte Standpunkt der unbewußten Religiosität nur unter der Form des fünften lebendig wird. — Vgl. Anm. 25.

52) Daß die (intellektuelle) Liebe des Menschen zu Gott nur ein Teil der unendlichen Liebe ist, mit welcher Gott sich selbst umfaßt, d. i. in seinem Dasein beständig bejaht, ist eine Konsequenz der pantheistischen Spekulation, die unter den Neueren zuerst Spinoza mit aller Deutlichkeit gezogen und klassisch ausgesprochen hat: mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat (eth. V. 36). — Fichte hat dieses Bekenntnis wiederholt in der ersten Erlanger Vorlesung über das Wesen des Gelehrten 1805 (Reclam S. 71): Jedes Dasein

hält und trägt sich selber; und im lebendigen Dasein ist dieses Sich-Selbst-Erhalten und das Bewußtsein davon Liebe seiner selbst. Die ewige göttliche Idee kommt in einzelnen Individuen zum Dasein: dieses Dasein der göttlichen Idee in ihnen umfaßt nun sich selber mit unaussprechlicher Liebe; und dann sagen wir, dem Scheine uns bequemend, dieser Mensch liebt die Idee und lebt in der Idee, da es doch, nach der Wahrheit, die Idee selbst ist, welche an seiner Stelle und in seiner Person lebt und sich liebt.

53) S. 66f.

54) S. 66. — Vgl. Anm. 16.

55) Die hier noch einmal mit allem Nachdruck betonte Abhängigkeit der vollendeten Moral von der absoluten Religion ist auch in der 17. Vorlesung der „Grundzüge" (W W VII 251) deutlich ausgesprochen. Auf der Stufe der absoluten Religion, so heißt es hier, ist „das richtige Handeln . . . selber die Ausübung und Ausströmung der höchsten inneren Seligkeit".

56) S. 113 u. 118.

57) S. 108f.

58) S. 144.

59) Dieser am Schluß des Ganzen noch einmal feierlich ausgesprochene, zum Glück für den Leser nicht durchgeführte Verzicht auf positive Beschreibung des seligen Lebens führt, im Zusammenhang mit der letzten Vorlesung, die nur noch eine Art von Selbstgespräch ist, zu einer Kadenz, die das so groß begonnene Werk einigermaßen wirkungslos schließt. Wieviel mächtiger ist die Steigerung der Akkorde in den Schlußsätzen des Spinozistischen Glaubensbekenntnisses!

60) Vgl. hierzu das farbenprächtige Gemälde der „wahren Religion" und des wahrhaft Religiösen in der 16. Vorlesung der „Grundzüge" (W W VII 231ff.). Ich hebe ein paar der wichtigsten Sätze zur Ergänzung unsers Textes heraus. „Die Religion eröffnet dem Menschen die Bedeutung des Einen ewigen Gesetzes, das als Pflichtgebot dem freien und edlen, und als Naturgesetz dem unedleren Werkzeuge gebietet." (S. 233.) Sodann erhebt sie „ihren Geweihten absolut über die Zeit als solche, und über die Vergänglichkeit, und versetzt ihn unmittelbar in den Besitz der Einen Ewigkeit. In dem Einen göttlichen Grundleben ruht sein Blick und wurzelt seine Liebe; was noch außer diesem Einen Grundleben ihm erscheine, ist nicht außer ihm, sondern in ihm, und bloß eine zeitige Gestalt seiner Entwicklung nach einem absoluten Gesetze, das da gleichfalls in ihm selber ist: er erblickt alles nur in dem Einen und vermittelst desselben; dann erblickt er aber auch zugleich in jedem einzelnen das ganze unendliche All". (S. 235.) In dieser Anschauung ist er selig; „mit unnennbarem Entzücken taucht sein Auge in den Urquell alles Lebens und

fließt, von ihm unabtrennlich, mit ihm fort im ewigen Strome". (S. 234.) — Die optimistisch-deterministische Stimmung der neuen Religion, die an den unterstrichenen Stellen stark durchblitzt, tritt in der 17. Vorlesung noch unwidersprechlicher hervor. Religion, heißt es hier geradezu (S. 240f.), besteht „darin, daß man alles Leben als notwendige Entwicklung des Einen, ursprünglichen, vollkommen guten und seligen Lebens betrachte und anerkenne".

61) Vgl. die ganze zweite Vorlesung über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (W W VII 16ff.), namentlich gegen den Schluß, S. 26ff. — Von der Religion heißt es dort (S. 31), daß sie, wenn überhaupt noch vorhanden, diesem Zeitalter eine bloße Glückseligkeitslehre ist, bestimmt, uns zu erinnern, daß man mäßig genießen müsse, um recht lange und recht vieles zu genießen; ein Gott wird ihm nur dazu da sein müssen, damit er unser Wohlsein besorge, und bloß unsere Bedürftigkeit wird es sein, die ihn ins Dasein gerufen und ihn zu dem Entschlusse gebracht, existieren zu wollen. Was es von dem übersinnlichen Inhalte eines etwa vorhandenen Religionssystems allenfalls noch beibehalten will, wird diese Schonung ganz allein dem Bedürfnisse eines Zaums für den ungezügelten Pöbel, dessen der Gebildete nicht bedarf, und dem Mangel eines zweckmäßigen Ergänzungsmittels der Polizei und des gerichtlichen Beweises verdanken.

62) Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 17. Vorlesung, W W VII 244ff.

63) Anzeige in der Spenerschen Zeitung vom 7. Januar 1806.

Inhaltsanzeige

leitet und nicht anders weiß, als daß alle unsre Erkenntnis sich auf Erfahrung gründe. Was, im Gegensatze mit diesem, auch nicht durch Wahrnehmung begründeten Denken äußerer Gegenstände, das eigentliche höhere Denken sei; und wie dieses vom bloßen Meinen, mit welchem es in Absicht seiner Region übereinkomme, der Form nach sich unterscheide.

Wirkliche Vollziehung dieses Denkens an den höchsten Elementen der Erkenntnis, wobei resultiert: das Sein sei weder geworden, noch sei in ihm etwas geworden, sondern es sei schlechthin eins und mit sich einerlei; von ihm sei zu unterscheiden das Dasein desselben, das notwendig sei Bewußtsein desselben; welches Bewußtsein, zugleich notwendig Selbstbewußtsein, seinem eigenen Dasein überhaupt, sowie den besondern realen Bestimmungen desselben nach, aus dem Sein sich selbst nicht genetisch ableiten, wohl aber im allgemeinen begreifen könne, daß diese seine reale Bestimmtheit im Wesen eins sei mit dem innern Wesen des Seins.

Vierte Vorlesung. S. 54. Was unentbehrlich sei zu einem seligen Leben; was dagegen nur unter Bedingungen notwendig. So sei die Beantwortung der Frage: wie, da das Sein ebenso da sei, wie es in sich selbst sei — als Eines — in dieses sein Dasein, oder das Bewußtsein, die Mannigfaltigkeit eintreten könne, nur unter Bedingung notwendig. — Beantwortung dieser Frage. Das aus der lediglich im Dasein vorkommenden Unterscheidung folgende Als (oder die Charakteristik durch den Gegensatz) sei der absolute Gegensatz und das Prinzip aller andern Trennung. Es setze dieses Als ein stehendes Sein des Charakterisierten, wodurch das, was an sich inneres göttliches Leben sei, in eine ruhende Welt verwandelt werde. Diese Welt werde charakterisiert oder gestaltet durch das Faktum jenes Als, welches Faktum sei eine absolut freie Selbständigkeit — ins Unbedingte und Unendliche fort.

Fünfte Vorlesung. S. 70. Prinzip einer neuen Spaltung im Wissen, nicht zunächst auf die Welt, sondern auf die Reflexion der Welt gehend, und drum nur gebend verschiedene Ansichten der Einen bleibenden Welt; welche letztere Spaltung jedoch mit der ersten innigst durchdrungen und verwachsen sei. Diese Spaltung, daher die aus ihr resultierende Verschiedenheit der Weltansicht, sei fünffach. Die erste und niedrigste die Ansicht der herrschenden Zeitphilosophie, da man der Sinnenwelt oder der Natur Realität beimißt. Die zweite, da das Reale in ein die vorhandene Welt ordnendes Gesetz an die Freiheit gesetzt wird: der Standpunkt der objektiven Legalität oder des kategorischen Imperativs. Die dritte, da dasselbe Reale in ein — innerhalb der vorhandenen Welt eine neue erschaffendes — Gesetz an die Freiheit gesetzt wird: der Standpunkt der eigentlichen Sittlichkeit. Die vierte, da die Realität

allein in Gott und in sein Dasein gesetzt wird: der Standpunkt der Religiosität. Die fünfte, welche das Mannigfaltige in seinem Hervorgehen aus dem Einen Realen klar erblickt: der Standpunkt der Wissenschaft. Jedoch sei wahrhafte Religiosität nicht als bloße Ansicht möglich, sondern sie sei nur da, wo sie mit einem wirklichen göttlichen Leben vereinigt sei; und ohne diese Vereinigung sei die bloße Ansicht leer und Schwärmerei.

Sechste Vorlesung. S. 87. Beweis der frühern beiläufigen Behauptung, daß diese Lehre zugleich die Lehre des echten Christentums sei, wie dieselbe beim Evangelisten Johannes sich vorfinde. Gründe, warum wir uns vorzüglich auf diesen Evangelisten berufen. Unser hermeneutisches Prinzip. — Es sei im Johannes zuvörderst zu unterscheiden, was an sich, und was nur für seinen temporären Standpunkt wahr sein solle. Das erste sei enthalten im Eingange des Evangelium bis V. 5. Würdigung dieses Einganges, nicht als unvorgreifliche Meinung des Evangelisten, sondern als unmittelbare Lehre Jesu. Erklärung desselben. Das temporär Gültige sei der nicht metaphysische, sondern bloß historische Satz, daß das göttliche Dasein rein und ohne alle individuelle Beschränkung in Jesus von Nazareth sich dargestellt habe. Erklärung des Unterschiedes dieser beiden Ansichten und Vereinigung derselben; gleichfalls und ausdrücklich auch nach der christlichen Lehre. Würdigung dieses historischen Dogma. Auffassung des Inhalts des ganzen Evangelium aus diesem Gesichtspunkte nach den Fragen: was lehrt Jesus von sich und seinem Verhältnisse zu Gott; und was von seinen Anhängern und deren Verhältnisse zu ihm?

Siebente Vorlesung. S. 106. Eine noch tiefere Schilderung des bloßen Scheinlebens aus dem Prinzip desselben. — Zum Erweise der Seligkeit des religiösen Lebens gehört die erschöpfte Aufstellung aller möglichen Weisen, sich selbst und die Welt zu genießen. Es gibt, da die eben aufgestellten fünf Weisen der Ansicht der Welt ebenso viele Weisen des Genusses derselben sind, ihrer fünfe; von denen, nach Ausschließung des wissenschaftlichen Standpunktes, hier nur vier in Betrachtung kommen. Der Genuß überhaupt, als Befriedigung der Liebe, gründet sich auf Liebe; Liebe aber ist der Affekt des Seins. — Sinnlicher Genuß und die durch Phantasie vermittelten Affekte im ersten Standpunkte. Der Affekt der Realität im zweiten Standpunkte des Gesetzes ist ein Befehl, aus welchem an sich ein uninteressierter Urteilsspruch erfolgen würde, der jedoch, mit dem Interesse für das Selbst zusammentretend, in Nichtselbstverachtung sich verwandelt. Durch diese Denkart werde im Menschen alle Liebe ertötet, eben darum aber er auch über alle Bedürftigkeit hinweggesetzt. Stoizismus, als bloße Apathie, in Beziehung auf Glückseligkeit und Seligkeit.

Achte Vorlesung. S. 123. Tiefere Erfassung der hier vorgetragenen Seinslehre. — Alles, was aus dem bloßen Dasein, als solchem, folge, durch die Benennung der Form zusammengefaßt, sei in der Wirklichkeit das Sein von der Form schlechthin unabtrennlich, und das Dasein der letztern sei selbst in der innern Notwendigkeit des göttlichen Wesens gegründet. Erläuterung dieses Satzes an dem einen Teile der Form, der Unendlichkeit. Anwendung desselben auf den zweiten Teil derselben Form, die Fünffachheit. Diese gibt ein freies und selbständiges Ich, als den organischen Einheitspunkt der ganzen Form. — Belehrung über das Wesen der Freiheit. — Affekt des Ich für seine Selbständigkeit, der da notwendig verschwinde, sobald durch vollendete Freiheit die einzelnen Standpunkte bloß möglicher Freiheit vernichtet werden; und so geben denn die Anwesenheit oder Abwesenheit jener Liebe des Selbst zwei durchaus entgegengesetzte Hauptweisen, die Welt anzusehen und zu genießen. Aus der ersten stamme zuvörderst der Trieb nach sinnlichem Genusse, als die Liebe zu einem auf eine gewisse Weise durch die Objekte bestimmten Selbst; sodann, in der Denkart der Gesetzmäßigkeit, die Liebe zu bloß formaler Freiheit, nach aufgegebener Liebe objektiver Selbstbestimmung. Charakteristik der Liebe, aus der ein kategorischer Imperativ entspringt. Durch die Vernichtung jener Liebe des Selbst falle der Wille des Ich zusammen mit dem Leben Gottes; und es entstehe daraus zuvörderst der, oben als dritter aufgestellte Standpunkt der höheren Moralität. Verhältnis dieser Denkart zu den äußerlichen Umgebungen, besonders im Gegensatze mit der Superstition der sinnlichen Bedürftigkeit.

Neunte Vorlesung. S. 142. Die neue Welt, welche die höhere Moralität innerhalb der Sinnenwelt erschaffe, sei das unmittelbare Leben Gottes selbst in der Zeit; — an sich nur unmittelbar zu erleben; im allgemeinen nur durch das Merkmal, daß jede Gestaltung desselben schlechthin um ihrer selbst willen, und nicht als Mittel zu irgendeinem Zwecke, gefalle, zu charakterisieren. Erläutert an den Beispielen der Schönheit, der Wissenschaft usw. und an den Erscheinungen des natürlichen Talents für diese. Dieses Handeln strebe denn doch einen Erfolg außer sich an; solange nun das Begehren des Erfolges mit der Freude am bloßen Tun noch vermischt sei, sei selbst die höhere Moralität noch ausgesetzt der Möglichkeit des Schmerzes. Ausscheidung dieser beiden durch den Standpunkt der Religiosität. Grund der Individualität. Jeder hat seinen eigentümlichen Anteil am göttlichen Leben. Erstes Grundgesetz der Moralität und des seligen Lebens, daß jeder diesen seinen Anteil ergreife. — Allgemeine äußere Charakteristik des moralisch-religiösen Willens, inwiefern derselbe aus seinem eigenen innern Leben herausgeht nach außen.

Druck der Spamerschen Buchdruckerei, Leipzig