

Sedzehnte Vorlesung.

Allen andern Wissenschaften, sagt man, ist ihr Gegenstand, ist ihre Stellung und Berechtigung im Gesamtsystem des menschlichen Wissens durch die höchste Wissenschaft bestimmt, diese selbst aber kann sich auf keine andere und höhere berufen; es gibt daher keinen Begriff dieser Wissenschaft, d. h. der Philosophie, als durch sie selbst. Hieraus würde folgen, daß die Philosophie eigentlich nie anfangen könne; denn auf gerademoh! anfangen kann sie doch nicht. Es bedürfte also eines ihr selbst noch vorausgehenden Begriffs, zu diesem aber eines Standpunkts außer der Philosophie. Ist nun dieser so schwer zu finden, und nicht vielmehr in Folge des zwischen beiden angenommenen Verhältnisses eben in den andern Wissenschaften gegeben? Denu unmöglich scheint, daß die Philosophie gegen alle bestimmend sich verhalte, ohne daß diese wiederum auf sie bestimmend zurückwirken, da es doch etwas Gemeinschaftliches seyn muß, wodurch sich alle von der Philosophie unterscheiden, und wovon in dieser sich das Gegentheil findet. Auch dieses Gemeinschaftliche der andern Wissenschaften aber ist nicht schwer zu entdecken: es besteht darin, daß sie insgesammt nur mit eingeschränkten, d. h. bloß einen Theil des Seyns ausdrückenden Gegenständen zu thun haben, wovon das Gegentheil, das in der Philosophie seyn soll, nur der vollkommene Gegenstand (*l'objet accompli*), d. h. der das ganze Seyn, das Seyn ohne allen Abbruch enthaltende seyn kann — das Ideal, um mit Kant zu sprechen. Daß also die Philosophie mit diesem beschäftigt sey,

¹ Der superlative Ausdruck macht sich hier von selbst überflüssig.

ist allerdings nicht selbst schon eine philosophisch gefundene, aber auch keine bloß vorläufige Bestimmung in dem Sinn, daß man nach Umständen sie auch wieder aufgeben könnte: möge man sie eine äußere nennen, weil sie nicht aus dem Innern der erst aufzustellenden Philosophie, sondern aus ihrem Verhältniß zu den andern Wissenschaften abzuleiten ist. Aber ein anderes Mittel, zu dem Begriff zu gelangen, ohne welchen alles Reden von Philosophie ein völlig richtungsloses wäre, gibt es nicht; auch Aristoteles weiß die Philosophie unmittelbar nicht anders als durch ihren Unterschied von allen andern Wissenschaften zu bestimmen¹.

Das aber haben gewiß einige als einen unberechtigten Vorgriff angesehen, daß gleich zu einem Gegenstande fortgegangen werde — nicht in bloß logischem Sinn des Worts, sondern im realen, wo er ein wirkliches Ding bedeutet. Dieser Meinung werden diejenigen seyn, welche zum Ueberdruß wiederholen: das allein Wirkliche sey die Idee, das an und für sich Seyende, wie sie es nennen, sey das Allgemeine, alles Reale in den Begriffen. Die Idee hat durch Kant eine hohe Bedeutung erhalten, aber der wahre Gedanke ist ihm nicht die Idee, sondern das durch die Idee bestimmte Ding. Der Ausdruck wäre ein leerer, tautologischer, wenn das durch die Idee, d. h. durch das reine Denken, Bestimmte selbst wieder nur ein Gedachtes wäre. Sinn hat er nur, wenn das durch die Idee bestimmte Ding so wirklich, ja in Wahrheit wirklich als irgend ein durch die Sinne bestätigtes ist, und etwas Besonderes, sie von allen Wissenschaften Unterscheidendes hat die Philosophie nur, wenn ihr Gegenstand durch das reine Denken gesetzt, und doch nichts Allgemeines und Unbestimmtes, sondern das Allerbestimmteste, nichts Unwirkliches, sondern das Wirklichste ist.

Man kann wohl im Gegensatz mit den andern Wissenschaften, deren jede zwar auch mit dem Seyenden (denn von dem ganz und gar Nichtseyenden gibt es keine Erkenntniß), aber dem mit einer besondern Bestimmung gesetzten zu thun hat, im Gegensatz also mit diesen kann man

¹ Οὐδεμία τῶν ἄλλων (ἐπιστημῶν) ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ οὐκ, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεινόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός οὖον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν. *Metaph.* IV, 1 (61, 1 ss.) u. a.

wohl als erste Erklärung gelten lassen: die Philosophie beschäftige sich mit dem Seyenden im Allgemeinen und ohne besondere Bestimmung¹; aber man kann dabei nicht stehen bleiben: man kann von dem Seyenden nicht reden, als wäre es selbst ein seyendes (*ὡς οὐσίας τινός οὐσης*), für sich ist es nur Attribut², und Nichts (bloßer Begriff) ohne das, dessen es ist, und das ihm Subjekt (oder *ἤψια*) ist. Für sich, ohne das es seyende, kann es gar nicht ausgesprochen werden³; daher sogleich die Frage: Was, d. h. welcher Gegenstand, es — sey, *τί τὸ ὄν*; die Frage, die, auch ohne sie auszusprechen, die alten jonischen Philosophen, welchen das Feuer oder das Wasser oder die Luft das Seyende war, so gut als Fichte, der dieses das Seyende-seyende in das menschliche Ich setzt, an sich gerichtet haben mußten. Diese Frage sucht, wie gezeigt, nicht das Attribut zum Subjekt, sondern das Subjekt zum Attribut, das *ὄν* zu dem *ὄν*, daher die Bestimmung: *ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν*, daher das von je und immer Gesuchte und in Frage Gestellte, Was das Seyende sey, nach Aristoteles so viel als was die *ἤψια* sey⁴. Denn nicht für jeden, der dieß hört, wird es überflüssig seyn; wenn wir wieder daran erinnern, daß die *ἤψια* bei Aristoteles nicht Wesen (*essentia*) ist, wie bei Platon; die Scholastiker haben dieß richtig vermieden und dafür *substantia* gesetzt; sie ist nicht das Seyende, sondern wovon das Seyende gesagt wird (*καθ' οὗ λέγεται τὸ ὄν*), und diesem Ursache des Seyns (*αἰτία τοῦ εἶναι*). Allgemein: wovon alles, aber was selbst von nichts gesagt wird; da aber alles, was immer gesagt wird, ein Seyn ausdrückt, so erhellt auch

¹ καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος. *Metaph.* XI, 3 in.

² κατηγορήματα μόνον, X, 2 (196, 15), keine φύσις καθ' αὐτήν, IV, 1 (61, 7).

³ Aristoteles III, 4 (p. 55, 10 ss.) unterscheidet zwei Fragen, die erste: πότερον ποτε τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν οὐσίαι τῶν ὄντων εἶσι, καὶ ἑκάτερον αὐτῶν οὐχ ἕτερόν τι ὄν τὸ μὲν ἐν τὸ δὲ ὄν ἐστίν; die andere: εἰ ποτ' ἐστὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως; die erste sey Platons Frage, die er verwirft, die andere ist die seine und die rechte.

⁴ Τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ᾗστούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, εἰ τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς ἢ οὐσία. VII, 1 (129, 7).

hieraus, daß die aristotelische *Ursia* nicht das Seyende ist, sondern das, was das Seyende ist, und es möchte damit auch dieser von uns angenommene Ausdruck hinlänglich erklärt seyn.

Auf welche Weise nun vom Seyenden zu dem, was das Seyende ist, zum eigentlichen Princip gelangt wird, hat uns bisher beschäftigt und war nothwendig das Erste. „Der Weise, sagt Aristoteles, muß nicht bloß wissen, was aus den Principen folgt, sondern auch in Ansehung der Principe selbst in der Wahrheit seyn. Die Weisheit also ist nicht bloße Wissenschaft, sondern Wissenschaft und Nus, Wissenschaft, die das Haupt, d. h. das Princip des über alles Schätzenswerthen (der Principe) hat“¹, die also von dieser Seite nicht mehr Wissenschaft, sondern Nus, d. h. das Denken selbst ist, dem allein ein Verhältniß zu den Principen ist². Das Denken geht über die Wissenschaft. Wir fühlen das Zufällige unseres Wissens, nicht dieses oder jenes, z. B. des sogenannten empirischen, sondern unseres Wissens überhaupt; denn z. B. auch das rein mathematische ist ja doch am Ende, wie wir gesehen, seinen Voraussetzungen nach ein zufälliges. Diese Zufälligkeit des Wissens schreibt sich davon her, daß es seinen Zusammenhang mit dem, was im Denken ist, verloren hat. Denn nur im Denken ist die ursprüngliche Nothwendigkeit. Das Verlangen, diesen Zusammenhang wieder zu finden und soweit möglich herzustellen, das ist die Ursache, daß das Denken vor der Wissenschaft geht. Die Dinge in ihrer Wahrheit erkennen wir nur, wenn es uns möglich geworden, sie bis in den durch das reine Denken gesetzten Zusammenhang zu verfolgen, ihnen dort ihre Stelle anzuweisen. Die meisten zwar, wie schon bemerkt, drängen sich zur Wissenschaft. Es ist leicht, die Erfahrung zu machen, daß die Wissenschaft im Allgemeinen mehr anzieht, als das reine Denken. Die Wissenschaft

¹ Ethic. Nicom. VI, 7: *Δεῖ τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν· ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχονσα ἐπιστήμη τῶν τιμωτάτων.*

² *Τῶν τριῶν (ἴτε φρόνησις, σοφία und ἐπιστήμη) μηδὲν ἐνδεχομένον λείπεται, τὸν νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.* Ethic. Nicom. VI, 6. Vergl. die zu oben S. 303 angeführten Stellen aus Anal. Post. II.

hat etwas Forttreibendes, wie sich dieß bei der ersten Erscheinung der hier zur Darstellung kommenden Wissenschaft gezeigt hat, sie läßt den ihr Folgenden nicht aus und zieht auch den nicht Wollenden mit sich fort.

Aber auch uns treibt es zur Wissenschaft. Denn das Princip selbst strebt aus dem reinen Denken hervor, in dem es wie gefangen ist, ohne sich als Princip erweisen zu können. Es ist wohl im Denken, aber nur materiell oder wesentlich, nicht als solches; als solches ist es selbst nur in potentia, denn wir besitzen es, aber nur durch das Seyende, als sein logisches prius, an das es gebunden ist; also ist hier vielmehr das Seyende, das Gewalt hat über das Princip, und es ist nicht zu sagen, daß das Princip das Seyende hat, sondern umgekehrt, daß das Seyende das Princip hat, ist der richtige Ausdruck, wie er denn auch der des Aristoteles ist¹.

Das Princip für sich, es nicht bloß durch das Seyende, sondern frei vom Seyenden zu haben, dieses also wird, nicht mehr Sache des reinen Denkens, demnach nur Sache des über das unmittelbare Denken hinausgehenden, des wissenschaftlichen Denkens seyn können. Das zuvor im reinen Denken Gefundene wird nun selbst Gegenstand des Denkens, und in diesem Sinne könnte das über das einfache und unmittelbare Denken hinausgehende Denken wohl Denken über das Denken genannt werden, aber nicht, wie es diejenigen mißverstanden haben, die nicht mit dem Denken selbst, sondern mit dem Denken über das — natürlich dann völlig leere — Denken anfangen wollten.

Mit dem Princip, wie es im reinen Denken ist, d. h. festgehalten von dem Seyenden, konnten wir nichts, wie man zu reden pflegt,

¹ Beweis die auch in anderer Hinsicht sehrreiche Stelle, *Metaph. VII, 16* (161, 17): *ὄυθενί ἐπάργχει ἡ οὐσία ἀλλ' ἡ αὐτῆ το καί τῶ ἔχειν αὐτήν. οὐ ἔστιν οὐσία.* Das Besondere des Ausdrucks veranlaßt den Alexander zu der Bemerkung: *διναται τὸ ἔχειν καί ἀντι τοῦ ἔχεισθαι εἰρησθαι τῶ γάρ ἔχεισθαι ἰπὸ τοῦ κηριος ὄντος το καί ἐνός, τοῦτ' ἔστι τῆς οὐσίας, καί εἶναι ἐν αὐτῆ λέγεται ὄντα το καί ἐν ἑαυτον τῶν ἀμυβεβηρίτων αὐτῆ, ὡς τὸ ποσόν το καί ποιόν καί ὅσα ὁμοίως τούτοις ἐν τῆ οὐσία ἔστιν.* *Comment. p. 212, 123.* Auch sonst hat dem Aristoteles das Attribut das, von dem es gesagt wird. — Man s. u. a. IV, 2 (63, 28).

anfangen, denn es ist uns nicht als Princip. Die Anziehung aber, die das Seyende auf es ausübt, beruht auf dem gänzlichen Nichtselbstseyn des letzteren (des Seyenden); damit wir also das Princip von ihm frei haben, muß das Seyende aus dem bloß potentiellen, hylischen Seyn, das ein relatives Nichtseyn ist¹, erhoben, die bloße Potenz des Selbstseyns, die in ihm ist, bis zu einer vom Princip unabhängigen Wirklichkeit in Wirkung gesetzt werden. Erscheint das so vom Princip unabhängig gewordene Wirkliche dennoch als ohnmächtig gegen das Princip (zuerst nur gegen sein nächst Höheres, zuletzt aber gegen das Princip), als dessen bedürftig und ihm am Ende unterworfen, so erscheint nun das Princip auch als das über alles andere Wirkliche siegreiche, und darum an sich Wirkliche, d. h. als Princip. Auf diese Weise wäre das früher rein noetisch (dialektisch) Gefundene in einen Proceß umgesetzt worden, und auf dem Wege des zur Wissenschaft auseinandergezogenen Denkens erreicht, was das einfache unmittelbare Denken nicht gewähren konnte. Denn das im reinen Denken Gefundene war nicht Wissenschaft zu nennen, es war nur der Keim der Wissenschaft, welche entsteht, wenn das im einfachen Denken Erlangte — die Idee — auseinander gesetzt wird. Als Wissenschaft, die unmittelbar aus dem Denken hervorgeht, wird diese mit Recht die erste Wissenschaft heißen, und gleichwie sie selbst nur die auseinandergezogene Idee ist, so ist auch das, was sie erzeugt, dasselbe Denken, welches in der dialektischen Begründung thätig gewesen.

Die nächste Frage wird seyn: ob diese erste Wissenschaft ein Princip hat und, wenn sie ohne ein solches nicht zu denken ist, welches? Die Antwort ergibt sich aus Folgendem. Jenes andere, an die Stelle des Seyenden getretene Seyn — wir können es das außergöttliche² nennen — war in dem Seyenden nur als Potenz, als Möglichkeit. Aber dasselbe müssen wir von dem Princip sagen, sofern es vom Seyenden frei geworden und rein in sich selbst — wir wollen sagen in seiner reinen

¹ Das bloße $\epsilon\lambda\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\nu$ ist = $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\nu = \mu\eta\ \acute{\alpha}\nu$. Aristot. Metaph. IV, 4 (73, 1 ss.).

² Versteht sich, nur ideal außergöttliche.

Gottheit — ist, nämlich daß es als dieses in dem Seyenden auch nur als Potenz, als Möglichkeit war. Wenn dem so ist, wenn auf dem Standpunkt, zu dem wir im reinen Denken gelangt sind, beide als bloße Möglichkeiten sich verhalten, so wird, angenommen und vorausgesetzt, daß auch die Wissenschaft, welche wir die erste genannt haben, nicht ohne ein Princip (nämlich nur nicht ohne ein zu Grunde liegendes Princip) zu denken ist, es wird, sage ich, Princip dieser Wissenschaft weder das eigentliche Princip, das als solches erst zu erkennen ist, noch allerdings auch das bloße Seyende seyn können, wohl aber das Ganze als Gleichmöglichkeit (Indifferenz) von beiden, als Gleichmöglichkeit des außer dem Princip gesetzten Seyenden (des außergöttlichen Seyns) und des außer dem Seyenden gesetzten Principis — der rein in sich seyenden Gottheit. Das Seyende, das wir die Idee genannt haben, hört dadurch, daß es die Gottheit, nicht die als solche schon gesetzte, aber doch die als solche zu setzende hat, es hört damit nicht auf, die Idee zu seyn, es wird zur absoluten Idee, in der Gott und Welt gleicherweise als Möglichkeiten begriffen sind; die so entstehende Wissenschaft erscheint als System eines alles, also auch Gott begreifenden Absoluten, das zur Unterscheidung von dem bloß im materiellen Sinn Absoluten, dem Seyenden, das schlecht hin Absolute genannt wurde. Auf diese Weise geschieht es, daß im Uebergang zur Wissenschaft als solcher dem über das (unmittelbare) Denken hinausgehenden Denken das Ganze, das nämlich auch das Princip oder Gott begreift, zur Materie der Entwicklung wird. Verwunderliches ist darin nichts, es ist nur natürlich, daß das im ursprünglichen Denken Gesetzte, indem es einem sich über es erhebenden Denken zum Gegenstand wird, eine andere Bedeutung erhält.

In Bezug auf die erste Wissenschaft aber, von der wir einen vorläufigen Begriff zu geben gesucht haben, erhebt sich folgendes Bedenken. Dem Begriff zufolge wäre das Eigenthümliche dieser Wissenschaft eben dieß, daß sie das eigentliche Princip nur zum Resultat, daß sie Gott erst als Princip, aber nicht zum Princip hat. Es entsteht deßhalb, sobald der Begriff der ersten Wissenschaft da ist, auch schon der Gedanke

einer zweiten, welche das Princip (Gott) nicht bloß als Princip, sondern zum Princip hat, und die existiren muß, weil ihrwegen das Princip als solches gesucht wird, eigentlich also sie selbst die gesuchte, die *ζητούμενη* noch in einem ganz andern Sinn ist, als in welchem Aristoteles schon die erste Wissenschaft so nennt. Als die eigentlich gesuchte wird sie die letzte seyn, zu welcher die allgemeine erst gelangt, nachdem sie durch alles andere hindurchgegangen, als die letzte aber zugleich die höchste. Und wenn die, welche eigentlich nur sie suchte, eben dieses Suchens halber Philosophie genannt wird, so müßten wir für sie (die gesuchte) den stolzen Namen der *σοφία* in Anspruch nehmen, wenn wir nicht überlegten, daß auch sie nur ein Ideal ist, das erst verwirklicht werden muß, und auch verwirklicht, stets nur ein menschliches Werk, also mehr im Streben nach der höchsten Wissenschaft festgehalten, als ganz erreicht seyn wird. Vielmehr aber werden wir sagen, daß Philosophie der allgemeine Name ist für die auf das Princip gehende Wissenschaft, sey es, daß sie es erst der Potentialität entreißt, worin allein das reine Denken es hat, sey es, daß sie von ihm als solchem ausgeht; bemerken werden wir ferner, daß, nachdem von einer letzten Wissenschaft gesprochen worden, der Ausdruck „die erste Wissenschaft“ unsicher geworden; denn sie ist doch nicht die erste in dem Sinn, in welchem diese die letzte ist (d. h. als besondere), und daß es daher gerathen seyn wird, jene die erste Philosophie (*ἡ πρώτη φιλοσοφία*) wechselt bei Aristoteles mit *ἡ πρώτη ἐπιστήμη*), diese die zweite Philosophie zu nennen, unter welcher Aristoteles freilich nicht dasselbe verstehen konnte, da er von der Wissenschaft, die vom Princip (Gott) ausgeht, nicht weiß. Ihm fällt die Physik unter die *δεύτερα φιλοσοφία*¹. Ueberhaupt beschränkt er die Philosophie nicht wie wir auf das Princip, und spricht sogar von drei Philosophien, der mathematischen, physikalischen und theologischen²; die letzte ist der Würde nach die erste (*ἡ πρώτη*) und den andern gegenüber allerdings

¹ *Metaph.* VII, 11 (152, 6).

² *Metaph.* VI, 1 (123, 8).

Theologie, weil jene auf das eigentliche Princip, Gott, nicht zurückgehen, oder genauer: bis zum eigentlichen Princip, Gott, nicht fortgehen, den diese als letzte oder End-Ursache hat. (Der ersten Philosophie wird aber immer das bleiben, daß sie die allgemeine Wissenschaft, die Wissenschaft schlechthin ist, die Philosophie im zweiten Sinn aber wird unter den besondern zwar die letzte und höchste, aber selbst nur eine besondere seyn).

Diese Erklärungen angenommen, werden wir also von der Philosophie überhaupt sagen können, was Platon von der Sophrosyne, d. h. der ganzen und vollkommenen Besinnung, die ja nur in der Philosophie ist, gleichsam vorbildlich für diese gesagt hat: alle andern Wissenschaften sind Wissenschaften von anderem, aber nicht ihrer selbst, sie allein Wissenschaft sowohl der andern Wissenschaften als auch ihrer selbst¹. Wenn aber dieses so benutzt würde, wie von einigen, oft aber nach bloßem Hörensagen geschehen ist, so würde, wie gezeigt, daraus folgen, daß man die Philosophie nie anfangen könne.

Nachdem wir nun aber in ein neues Stadium unserer Entwicklung getreten, so möge zu näherer geschichtlicher Orientirung Folgendes dienen. Kant — wir führen gern alles, was nach ihm Bedeutung in der Philosophie erlangt hat, auf ihn zurück, denn ihm war es gegeben, bestimmend für den ganzen ferneren Verlauf der philosophischen Bewegung zu werden, er hatte den Anfang einer Sache gemacht, die zu Ende geführt werden mußte — Kant also fühlte zuerst, daß eine definitive Metaphysik nicht so unmittelbar sich aufstellen lasse, als man für möglich gehalten hatte, daß eine Beurtheilung der Möglichkeit vorausgehen müsse, diese Untersuchung aber nicht möglich sey ohne eine allgemeine Untersuchung des menschlichen Wissens überhaupt und des demselben Möglichen und Erreichbaren. Diese Untersuchung, streng wissenschaftlich geführt, wurde aber selbst zur Wissenschaft — zur Wissenschaft des Wissens. Fichte, Kants unmittelbarer Nachfolger, hatte keine andere Absicht, als eben diese, Kants Kritik des Erkenntnißvermögens, die

¹ Charmid. p. 166 C.

zunächst von bloßen Wahrnehmungen ausgegangen, auch sonst noch viel Zufälliges in ihren Entwicklungen darbot, diese zur Wissenschaft zu erheben. Damit war denn wie von selbst auch die Meinung verbunden, daß diese Wissenschaft, wenn erlangt, die Philosophie selbst seyn werde, welche künftig den althergebrachten Namen aufgeben und Wissenschaftslehre heißen sollte. Bei Kant war dieß keineswegs so entschieden, daß die Philosophie gleichsam gar nicht selbst Wissenschaft, sondern nur Wissenschaft der andern Wissenschaften seyn solle, er schien außer der Kritik noch immer eine, nur durch dieselbe auf den rechten Standpunkt und Weg gebrachte Metaphysik übrig zu lassen¹. Anders schon seine in allem andern sklavisch folgenden Schüler; für diese war die Philosophie in der Kritik selbst enthalten. Fichte, damit ihm die Kritik Wissenschaft werde, bedurfte eines Princip. Hauptinhalt aber und bleibendes Resultat der Kritik war ihm der Idealismus, den sie schon durch die Analyse der allgemeinen Anschauungsformen (Raum und Zeit) begründet hatte, daß nämlich die Welt so wie wir sie vorstellen außer uns gar nicht existire und eine bloße Erscheinung in uns sey. Darin nun hatte Fichte ganz richtig gesehen, daß das Princip dieses Idealismus im menschlichen Ich sey, im menschlichen, doch darum nicht im empirischen, sondern im transcendentalen Ich, in jener dem Begriff oder der Natur nach ewigen „Thatthatlung“, die das Wesen jedes einzelnen Ichs, und über jedes empirische Bewußtseyn hinausgehend und ihm zu Grunde liegend, in der That, wie er sagte, das nur noch zu Denkende ist². Dafür also, daß er vom bloß natürlichen Erkennen, das Kant noch immer zur Grundlage behalten hatte, zuerst sich ganz emancipirt und den Gedanken der frei durch das bloße Denken hervorzubringenden Wissenschaft gefaßt, soll Fichte billig immer und vorzüglich gefeiert, und der späteren Verwirrung, in die er durch übel versuchte Selbstverbesserung gerathen, nicht gedacht werden. Nächstdem nun aber, und nachdem das Ich als Princip der gesammten Erscheinung aufgestellt

¹ Vgl. die Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik d. r. V., Hartenstein'sche Sammlung, S. 29.

² Grundlage der Wissenschaftslehre S. 4.

war, ward es zur unerläßlichen Forderung, das Ich, durch Ableitung der gesammten Erscheinungswelt aus ihm, auch durch die That als Princip zu erweisen. Das Ich ist Fichte zwar nicht bloß Princip der Erscheinungswelt, sondern, weil er der Dinge an sich, die Kant noch hatte stehen lassen, und damit jeder Voraussetzung seines Idealismus sich entledigt hatte, war ihm das Ich Princip überhaupt, das sich aber, sollte wirkliche Wissenschaft entstehen, theils zur äußeren Erscheinung (Natur), theils zum menschlichen Ich und dessen eigner Welt fortbestimmen mußte, die in der Vorstellung Gottes als außerweltlichen Wesens ihren Abschluß und ihre letzte Ruhe fand. Fichte überfah das mittelst der Bestimmung als Subjekt-Object ins Ich gelegte innerlich bewegende Princip, das er zu einer völlig objectiven Darstellung benutzen konnte, wie dieß nach ihm ein anderer gethan ¹, während er nun den Fortgang, ohne den keine Wissenschaft ist, durch bloß subjective, äußerliche, bei allem Anschein von Nothwendigkeit, den er ihnen zu geben sucht, doch nur zufällige Reflexionen vermitteln mußte. So versank ein Unternehmen, mit dessen Princip noch immer eine objective Bedeutung verbunden seyn konnte, durch die Ausführung in völlige Subjectivität, und fiel dadurch der vollkommenen wissenschaftlichen Unfruchtbarkeit anheim. Es findet sich in der ganzen fernern Entwicklung außer der des Principis nicht Ein inhaltvoller Gedanke, der sich auf Fichte zurückführen ließe.

Indem sich Fichte des Eingehens in die Erscheinungswelt begab, konnte er auch das Ich in seine eigene Erscheinung, zu der es sich nämlich fortbestimmte, nicht verfolgen, und es entging ihm, daß zu der Welt dieses empirischen, selbst der Erscheinung angehörigen Ichs, der Begriff eines über die Erscheinung erhabenen, jenseits derselben stehenden, aber zum Abschluß einer außerdem ziel- und endlosen Welt schlechterdings erforderlichen Wesens, der Gedanke Gottes gehört ². Fichte konnte die

¹ Im System des transcendentalen Idealismus (1800), das übrigens selbst wieder nur als Uebergang und Vorübung diente.

² Πῶς γὰρ ἴσται εἰς τίς μὴ εἶναι ὄντος αἰδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μόνουτος (unveränderlichen): Arist. Metaph. XI, 2.

Thatsache leugnen, dieß war nicht wissenschaftlicher — aber factischer Atheismus. Bekanntlich war dieß der Punkt, an dem Fichtes Lehre scheiterte; denn die äußern Folgen, die dieser wissenschaftliche Schiffbruch für seine Person hatte, waren höchst zufällig mit diesem verknüpft. Die Deutung, die er dem religiösen Glauben zu geben suchte, empörte durch ihre Flachheit den allgemeinen Verstand weit mehr, als die Reckheit seines Idealismus ihn zurückgestoßen hatte; ich sage seines Idealismus, denn nicht eigentlich den kantischen lehrte er, sondern den, zu dem nach seiner und Fr. H. Jacobis noch früher geäußerter Meinung¹ Kant, wenn er sich gleich blieb, fortgehen mußte.

Wurde nun aber das Ich als absolutes Princip der gemeinschaftliche Mittelpunkt der äußern wie der innern, bis zu Gott fortgehenden Welt, so war damit auch der Grund aufgehoben, jenes absolute Princip noch Ich zu nennen, das ja auch anfänglich nur als menschliches eingeführt war; an die Stelle desselben mußte der abstracte, aber durch das, was wir früher bemerkt, verständliche Ausdruck: Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, treten, womit sich der Sinn verband, daß in Einem und demselben mit völlig gleicher Möglichkeit das Object (die äußere Welt des materiellen Seyns) und das Subject als solches (die innere, bis zum bleibenden Subject, zu Gott führende Welt) gesetzt und begriffen sey.

Bekanntlich war dieß die Ausdrucksweise des sogenannten absoluten Identitätssystems, ein Name, den übrigens der Urheber selbst nur einmal gebraucht hat, nur, um es überhaupt und insbesondere von dem Fichteschen zu unterscheiden, welches der Natur gar kein selbsteignes Seyn gelassen, sondern sie zum bloßen Accidens des menschlichen Ichs gemacht hatte. Dagegen sollte der Name ausdrücken, daß in jenem Ganzen Subject und Object mit gleicher Selbstständigkeit einander gegenüberstehen, das eine nur das ins Object hinübergetretene (denn die Potenzen sind ja Subjecte), das andere nur das als solches

¹ Man s. die bekannte Beilage zu dessen David Hume, auf die sich auch Fichte öfters berufen.

gesetzte Subjekt sey. Abgesehen von dieser nächsten geschichtlichen Beziehung ist der Name zu allgemein, um etwas zu sagen. Ist es aber ein Unglück zu nennen, daß keine besondere Bezeichnung zu finden war für ein Ganzes, das eben keine besondere Lehre oder Wissenschaft, das nur allgemeine Wissenschaft seyn sollte, und wäre nicht sogar eine ganz willkürliche Bezeichnung noch immer einer falschen vorzuziehen, wie die ist, welche selbst jetzt noch einige sich erlauben, die es bequem finden, jene Wissenschaft die Naturphilosophie zu nennen, obgleich man oft genug erklärt hat, daß diese nur eine Seite von ihr sey? Vielleicht aber geschieht dieß sogar aus Nachgiebigkeit gegen diejenigen, welche mit jener Bezeichnung zu verstehen geben wollten, was sie in ihrer Enge wahrscheinlich selbst glaubten: es sey mit dem Ganzen etwas dem bekannten Systeme de la Nature Aehnliches bezeichnet.

Gestehen wir indeß, daß der Grundgedanke, in Folge dessen göttliches und außergöttliches Seyn wie in einem gemeinschaftlichen Abgrund zu verschwinden schien, wohl im Staube war, jede Art von wissenschaftlicher, zumal aber religiöser Beschränktheit gegen sich aufzurufen, und geben wir ferner zu, daß in der ersten Begeisterung der Aufstellung nicht alles geschehen war, was geschehen konnte, gehässige Verdächtigungen abzuwehren. Zu diesem zähle ich selbst nicht den so allgemeinen und so populär gewordenen Vorwurf des Pantheismus, inwiefern nur das zu Grunde liegende Princip gemeint war. Für dieses, das schlechthin Absolute, acceptiren wir sogar den Ausdruck, und behaupten, daß er ihm allein wirklich zukomme. Denn z. B. in Spinozas Begriff, der auch diesen Namen erhält, sehen wir wohl das Pan, weil er das Seyende hat, können aber darin nichts von Theismus sehen, da ihm Gott nur das Seyende ist, nicht das was das Seyende ist. Soll aber das Wort auch auf die Wissenschaft selbst gehen, so könnten wir insbesondere denjenigen unter den heutigen Theologen, denen reiner Theismus (wie man jetzt statt des ehemaligen Deismus sagt) als der Gegensatz des Pantheismus gilt, entgegen behaupten, daß gerade die aus jenem Princip hervorgehende Wissenschaft auf dieses Ziel eines reinen Theismus, auf den von allem andern abgeordneten Gott

hinausführt. Es ist in dem ersten Theil dieser Vorträge gezeigt worden, was im alten Testament der Name bedeutet, nämlich eben den Gott in der Absonderung, in der *existentia separata*, wie auch zum Theil ältere Theologen sich ausgedrückt haben, nur daß es an dem rechten Sinn fehlte, weil nach den angenommenen Begriffen das Wesen der Absonderung nicht wohl anzugeben war. Heiligen nun aber bedeutet im Hebräischen ursprünglich durchaus nichts anderes als absondern, wie aus dem zweiten Gebot ersichtlich ist: Du sollst den Sabbath heiligen, d. h. diesen Tag als einen von allen andern abgeforderten, nichts mit ihnen gemein habenden halten. Die Wissenschaft also, welche um nichts anderes bemüht ist, als alles Materielle und Potentielle, das mit dem ersten Begriff Gottes als des allgemeinen Wesens im unmittelbaren Denken gesetzt ist, rein ab- oder auszuscheiden, damit er in seinem reinen Selbst erkennbar werde — diese Wissenschaft wäre wohl im Gebiet des Denkens die wahre Ausführung und Erfüllung der zweiten Bitte: Geheiligt werde — *ἀγιάσθητω = χωρισθητω* — dein Name. Und es wäre daher einleuchtend, daß ein wissenschaftlicher Theismus selbst im Princip Pantheismus voraussetzt.

Aber auch damit, wär' es geltend gemacht worden, ließ sich dem eigentlichen Irrthum nicht vorbeugen; es kam darauf an, in welchem Sinn jenes ganze Verfahren verstanden wurde: ob als eigentliche — wir wollen sagen, ob als wissende — oder als bloß denkende Wissenschaft.

Die ganze große Zurüstung der kantischen Kritik hatte Einen letzten Zweck, die Frage zu beantworten, ob sich die Existenz Gottes beweisen lasse. Zu dem Ende hatte Kant alle die verschiedenen Facultäten, die im Ganzen die menschliche Vernunft ausmachen, zusammengerufen und ins Verhör genommen, d. h. die Untersuchung war ganz ins Subjekt eingeschlossen. Durch das sogenannte Identitätssystem erhielt sie die Wendung ins Objektive. Die Frage war nicht, wie wir Gott zu erkennen vermögen, sondern wie Gott an sich vom reinen Denken aus Objekt einer möglichen Erkenntniß werde. Nun verlangen wir aber alle und zwar unmittelbar nach der eigentlichen Wissenschaft. Selbst Kants

Kritik hatte dieß nicht zurückdrängen können, und einen vorausgehenden zuversichtlichen Glauben derselben nur erhöht. Fröh genug wenigstens hatte ein ganz frisch von derselben Hergelommener vorausgesagt, aus den Trümmern des durch den Kriticismus niedergeworfenen werde, nur weit herrlicher und mächtiger als jener rationale, ein neuer Dogmatismus sich erheben¹. Hieraus (daß eigentliche Wissenschaft immer von der Ferne gewollt ist) erklärt sich, daß jenes stufenweise Ausscheiden des Potentiellen so allgemein als der Hergang des wirklichen Werdens genommen wurde. Dieß vorausgesetzt, da in der Indifferenz Gott dem eignen oder abgeforderten Seyn nach übrigens nur potentiä war und die Bewegung nicht in Gott sondern das Seyende gelegt wurde, war die Vorstellung eines Processes, in dem Gott ewiger Weise verwirklicht werde, und alles, was übel berichtete und sonst vielleicht nicht zum Besten bedachte Menschen (*homines male seriali*) weiter daraus gemacht haben oder hinzugefügt haben, nicht abzuhalten.

Aber die Wissenschaft, welche nur die letzte Steigerung und objektive Vollendung der die Möglichkeit der Metaphysik untersuchenden Kritik war, die offenbar auch nur kritische, insofern verneinende Wissenschaft war, als sie ihren Zweck nur durch Ausscheidung dessen, was nicht wirklich Princip seyn konnte, erreichte; die so beschaffene konnte so wenig die Wissenschaft selbst seyn, als Kants Kritik die Metaphysik selbst seyn konnte. Das durch sie erst wirklich ein Princip Werdende, konnte nicht in ihr selbst Princip, Princip wirklicher, positiver, behauptender Wissenschaft seyn. Was sie dagegen wirklich gewesen, gibt ihr eine Bedeutung, durch die sie über alle besondern Wissenschaften erhoben wird.

Es wird um so nöthiger seyn, daß wir ihre wahre Natur ausführlicher darlegen, je mehr diese verkannt, sie selbst mißverstanden und übel angewendet werden.

Es war die letzte notwendige Wirkung der durch Kant eingeleiteten

¹ Man s. die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, wieder abgedruckt in Schellings philosophischen Schriften, I. Band (in dieser Gesamtausgabe Abth. I, Band 1).

Krisis, daß dem menschlichen Geist endlich und zum ersten Mal die rein rationale Wissenschaft errungen war, in der nichts der Vernunft Fremdes Zutritt hatte, wie man in der ehemaligen Metaphysik noch bis auf die Wolffsche Zeit ein Kapitel de miraculis, ein anderes de revelatione finden konnte. Diese Metaphysik wollte rationaler Dogmatismus seyn, ihr Rationales konnte daher immer nur ein subjektives und zufälliges seyn. An ihre Stelle trat das innerlich durchaus nothwendige System eines objektiven Rationalismus, der nicht von subjektiver Vernunft, der von der Vernunft selbst erzeugt war. Keine Vernunftwissenschaft ist sie sowohl vermöge dessen, woraus sie schöpft, als was in ihr das Schaffende ist. Denn in das Seyende ist die Bewegung gelegt, das Seyende aber nur das, worin die Vernunft sich gefaßt und materialisirt hat, die unmittelbare Idea, d. h. gleichsam Figur und Gestalt der Vernunft selbst. Also ist auch die in das Seyende gelegte Bewegung eine Bewegung der Vernunft, es ist kein Wille noch irgend etwas Zufälliges, wodurch sie bestimmt ist; Gott, oder das was das Seyende ist, ist das Ziel der Bewegung, aber nicht das in ihr Wirkende oder Wollende; und es wird vielmehr um so vollkommener diese Wissenschaft ihren Begriff erfüllen, je ferner sie sich das Ziel, d. h. Gott hält, je mehr sie bestrebt ist, alles so weit nur möglich ohne Gott, in diesem Sinn, wie man zu sagen pflegt, bloß natürlich oder vielmehr nach rein logischer Nothwendigkeit, zu begreifen. Denn es liegt in dem Seyenden, d. h. in der Vernunft, nicht bloß der Stoff, es ist ebenso wohl das Gesetz der Bewegung in ihm vorherbestimmt. Die Principe, die in der Idee — in dem Seyenden — als bloß mögliche oder Potenzen sind, waren im reinen Denken die Hypothesen oder Voraussetzungen des an sich Wirklichen, jedes aber die unmittelbare Hypothese des ihm Folgenden, — A die Hypothese von $+ A$, beide zusammen die Hypothese von $\pm A$: alle zuletzt von dem, was allein eigentlich Princip ist, dem rein Wirklichen, in dem nichts mehr von Möglichkeit. Dieses Verhältniß der Potenzen bringt mit sich, daß hier das Umgekehrte der sonst gewohnten Ordnung gilt, daß nämlich das Vorausgehende im Folgenden seine Wirklichkeit hat, gegen die es demnach bloße

Potenz ist¹. Dasselbe Gesetz wird nun aber auch das der Wissenschaft seyn, die ja nur als wirklich und nur auseinandergezogen enthält, was im unmittelbaren Denken potentiell und implicite war. Das Gesetz, das Aristoteles gelegentlich, da wo er von den drei Stufen der Seele, der ernährenden, der empfindenden, der denkenden Seele, handelt, ausgesprochen, das Gesetz: Immer besteht in dem Folgenden der Potenz nach das Vorausgehende², dieses Gesetz hatte besonders die Naturphilosophie in größter Ausdehnung und Stetigkeit ausgeführt; für diese ist es nachzuweisen; die ganz analoge Darstellung der idealen Seite ist zum großen Nachtheil der Sache von dem Urheber selbst nicht veröffentlicht worden.

Aber nicht bloß woraus sie schöpft, auch das Schaffende dieser Wissenschaft ist die Vernunft, das reine, nur über das im unmittelbaren Denken Gesetze hinausgehende Denken, und sie ist darum, wie schon angedeutet, nicht eigentlich wissende, sondern denkende Wissenschaft. Sie sagt nicht: das außergöttliche Seyn existirt, sondern: nur so ist es möglich, wo also immer stillschweigend das Hypothetische zu Grunde liegt: wenn es existirt, so wird es nur auf diese Weise, und nur ein solches oder solches seyn können. Im weitern Sinn nennt man auch dieß von einer Sache a priori sprechen, oder sie a priori (dem Seyn voraus) bestimmen. Insofern auch rein apriorische Wissenschaft, wird sie seyn jene Wissenschaft, die wir die erste genannt, weil sich das Denken unmittelbar in sie aufschließt.

In allen diesen Beziehungen wird unter den philosophischen deductiven Wissenschaften diese erste die den demonstrativen am meisten sich nähernde seyn. Sie ist der Mathematik gleichartig schon durch das Allgemeine, was von letzterer Aristoteles sagt, daß sie, was in einer Figur, z. B. dem rechtwinkligen Dreieck bloß potentiell ist, wie das Verhältniß der Hypotenuse zu den Katheten, daß sie dieß findet, indem die Denktätigkeit (*ὁ νοῦς ἐνεργήσας*) es zum Actus erhebt³, und daß sie

¹ οὐκ ἄλλο τι πλὴν δυνάμεις. Plat. Sophist. 247 E.

² Ἄξι γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον. De Anim. II, 3.

³ Φανερόν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνεργεῖαν ἀναγόμενα εἰρίσκειται. Metaph. IX, 9 (190. 2).

auf solche Weise das ihr Zuständige erkennt. Darin also sind sich beide gleich. Es versteht sich dabei von selbst, daß jenes Ueberführen in Wirklichkeit doch nur im Denken geschieht, und das Wirkliche stets nur das durch die Möglichkeit Bestimmte ist; der Sinn keines Sages in der Geometrie ist, daß dem wirklich so sey, sondern daß es nicht anders seyn könne, und das Dreieck z. B. nur so möglich ist, woraus freilich folgt, daß es auch so seyn wird, wenn es ist, aber keineswegs daß es ist, was dabei vielmehr als ganz gleichgültig betrachtet wird.

Aber eben hier, wo das Verhältniß der ersten Wissenschaft zu den mathematischen zur Sprache kommt, wird es nun auch nöthig seyn zu sagen, wie weit diese Gleichheit geht, wie weit nicht. Wenn es sich mit der Mathematik so verhält, wie wir eben gezeigt, daß sich die Geometrie z. B. nur mit dem möglichen, nicht mit dem wirklichen Dreieck beschäftigt, so hat Aristoteles mit Recht zwischen bloß potentieller und actualer Wissenschaft unterschieden¹, und es wird die Mathematik unstreitig ganz unter den Begriff der ersten fallen; von der Philosophie aber, auch sofern wir sie auf die erste Wissenschaft beschränken, wird dieß nicht ebenso unbedingt gelten können. Wer dieß behauptete, müßte ihr zugleich nehmen, was allein sie von der Mathematik unterscheidet, die *Uxia*², oder daß sie nicht mit dem bloßen Seyenden sich beschäftigt, sondern mit dem, was das Seyende ist. Die Mathematik hat keine *Uxia*³, weder im Allgemeinen noch im Einzelnen. Nicht im Allgemeinen: denn sie hat überhaupt kein Ziel, kein Letztes, und scheint keine geschlossene, sondern eine ihrer Natur nach grenzenlose Wissenschaft

¹ *Ἡ γὰρ ἐπιπένη ὡσαύτῃ καὶ τὸ ἐπίστασθαι διττόν, ὃν τὸ μὲν ἐνδέχεται τὸ δὲ ἐνεργεῖα.* XIII, 10 (289, 2 ss.). Die Stelle wird freilich seit Alexander anders gefaßt, aber so, daß das Gesagte einer kahlen Ausflucht ähnlicher steht, als einer bestimmten Erklärung. Außerdem folgt diese Unterscheidung des potentiellen und des actualen Wissens (XIII, 3, p. 265) der früheren des bloß hypothetischen und des wirklichen Seyns (s. die Stelle in der sechzehnten Vorlesung), und letztere hatte Aristoteles aufgestellt, um zu zeigen, in welchem Sinn zu sagen sey, daß auch der Geometer sich mit Seyendem beschäftigt.

² *ἀναίρησι τὴν οὐσίαν.* XIII, 10 (287, 26).

³ s. den Anfang der dreizehnten Vorlesung.

zu seyn, ein Mangel, den schon Proklos eingesehen zu haben scheint und auf seine Weise zu heben sucht. Nicht im Einzelnen: sie kennt kein Dieses (kein τὸδε τι), sie beschäftigt sich nicht mit diesem Dreieck, sondern mit dem allgemeinen. Ist also auch die erste Wissenschaft bloß mit dem Möglichen beschäftigt, so kann diese Gleichheit nur eine formelle seyn und nicht auf den Inhalt sich erstrecken. Der Grund ist, daß der Kreis des Möglichen für die erste Wissenschaft ein anderer und ungleich größerer ist als für die Mathematik; denn in dem, was der ersten zu Grunde liegt, ist nicht bloß das Seyende, Hypothetische (die Mathematik ist ganz in diesem), sondern auch das was das Seyende ist gehört mit zur Potenz. Die Substanz im höchsten Sinne, die, weil sie in nichts anderes übergehen kann (denn es ist in ihr nichts von bloßem Vermögen), als die reine Wirklichkeit stehen bleibt, tritt dennoch aus der Indifferenz nur als letzte Möglichkeit hervor; und wenn sonst außer dieser in der Indifferenz etwas war, das die Natur der Ursa theilt, wird auch dieses aus der Indifferenz erst als Wirklichkeit hervortreten, d. h. es war in der Indifferenz als bloße Möglichkeit. Aus welchem Stoff die Mathematik schöpfe, ist hier nicht zu untersuchen; aber woraus die Philosophie, das war uns schon unabhängig von der gegenwärtigen Frage bestimmt.

Wäre die Wissenschaft Wissenschaft des bloßen Seyenden, d. h. des schlechtthin Allgemeinen, oder der Idee, wie sie jetzt sagen, ohne sonderlich zu wissen, was sie sagen, so könnte sie nie über das potentielle Wissen hinauskommen, zum actuellen Wissen gelangen; denn das zu Grund Liegende, die Materie alles Allgemeinen ist — Dynamis, Potenz¹. Dennoch sagt Aristoteles und bleibt dabei: die Wissenschaft ist im Allgemeinen², vom Individuellen ist keine Wissenschaft. Es ist dieser Grundsatz, durch den er sich in große Schwierigkeiten verwickelt sieht. Diesen Grundsatz angenommen, wie könnte es eine Wissenschaft der Principe geben, ohne daß diese universalia seyn müßten?

¹ Ἡ δὲ δυναμὶς ὡς ἔλη τον καθόλου. XIII, 10.

² Ἡ ἐπιστήμη τῶν καθόλου. Ibidem.

Unmöglich aber ist, daß irgend etwas, das allgemein gesagt wird, für sich Seyendes, Substanz sey¹; wie könnte man also noch annehmen, was doch im Begriffe des Principis liegt, daß es selbstseyender Natur sey²? Entweder also sind die Principe nicht Object der Wissenschaft (*οὐκ ἐπιστητά*), oder sie können nicht für sich bestehende Subjekte seyn³. In der That haben wir gesehen, daß sie die Natur des Allgemeinen nur als Attribute annehmen, wozu sie im reinen Denken⁴, und wozu sie im Proceß der ersten Wissenschaft ebenso wieder, nur jetzt real, herabgesetzt werden, nachdem sie behufs dieser wieder zu Subjekten (zu wirklichen Principen) erhoben worden. Wäre aber der Grundsatz, daß die Wissenschaft im Allgemeinen ist, unbedingt zu nehmen, so müßte entweder nicht wahr seyn: *περὶ οὐσίας ἢ θεωρίας*⁵ (um das Selbstseyende ist es zu thun), und würde vielmehr alles Selbstseyende verschwinden⁶, oder wenn irgend ein Wissen übrig bliebe, wenigstens wissenschaftlich könnte es nicht seyn; es wäre etwa wie das, was in Bezug auf das höchste Selbstseyende (Gott) einigen der Unfern allein möglich schien, Gefühl, Ahnung oder dergleichen.

Auf diese schweren Bedenken antwortet Aristoteles: auf eine Weise sey die Wissenschaft im Allgemeinen, auf eine andere nicht⁷; auf welche Weise sie aber im Allgemeinen sey, auf welche nicht, dieß überläßt er seinen Lesern selbst zu finden, läßt aber zugleich wenigstens zu, daß eine Wissenschaft der *ἡψία* gebe.

¹ Ἀδύνατον οὐσίαν εἶναι ὅτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων. *Metaph.* VII, 13 (155, 25).

² Παρίχει δ' ἀπορίαν καὶ τὸ πᾶσαν μὲν ἐπιστήμην εἶναι τῶν καθόλου καὶ τοῦ τοιοῦδι, τὴν δ' οὐσίαν μὴ τῶν καθόλου εἶναι, μᾶλλον δὲ τὸδε τι καὶ χωριστόν· ὥστ' εἰ περὶ τὰς ἀρχὰς ἐστὶν ἐπιστήμη, πῶς δεῖ τὴν ἀρχὴν ἵπολαβεῖν οὐσίαν εἶναι; XI, 2 (216, 5).

³ Τὸ δὲ τὴν ἐπιστήμην εἶναι καθόλου πᾶσαν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς καθόλου εἶναι καὶ μὴ οὐσίας κεχωρισμένας, ἔχει μὲν μάλιστα ἀπορίαν. XIII, 10 (288, 28).

⁴ in der vierzehnten Vorlesung.

⁵ Anfang des XII. Buchs der *Metaphysik*.

⁶ οὐκ ἔσται χωριστόν οὐδὲν οὐδ' οὐσία. XIII. extr.

⁷ Ἔσται μὲν ὡς ἐπιστήμη καθόλου, ἔσται δ' ὡς οὐ. *Ibidem*.

Es ist dieß einer der Fälle, wo man deutlich sieht, wie viel sich Aristoteles vorbehalten, und wie wenig er in seiner Metaphysik alles gesagt glaubte. Aber gerade durch diese oft endlos scheinen könnenden Aporien (Zweifel- oder Schwierigkeits-Erörterungen) ist die Metaphysik das Lernbuch aller Zeiten geworden, und es soll keiner je auf Erfolg hoffen, der nicht die verborgenen Klippen der metaphysischen Forschung durch Aristoteles oder durch Selbstergründung kennen gelernt hat, denn ich glaube nicht, daß ohne eigene Erfahrung Aristoteles durchgängig verstanden werden könne.

Es hätte wohl wenig Anziehendes, über die moralischen Schriften des Aristoteles nur wieder einen Moralisten, oder über seine Rhetorik nur wieder einen Lehrer dieser Kunst reden zu hören; großes Interesse aber, über jene einen gewaltig praktischen Mann, über diese einen mächtigen Redner urtheilen zu hören. In der Philosophie aber spricht er selbst aus der reichsten Erfahrung; darin vornämlich besteht sein vielbesprochener Empirismus.

Ich weiß nicht, ob er zur ersten Erfindung begeistern würde; aber wenn dem Trieb derselben Genüge geschehen, dann ist es Zeit, ihn zu Rathe zu ziehen. Der beste Verlauf eines der Philosophie geweihten Lebens möchte seyn, mit Platon anzufangen, mit Aristoteles zu enden. Scheint es hiernach, daß ich mir wenig verspreche von dem, der das Umgekehrte versucht: so bin ich desto entschiedener überzeugt, daß derjenige nichts Dauerhaftes schaffen wird, der sich nicht mit Aristoteles verständigt und dessen Erörterungen als Schleifstein seiner eigenen Begriffe benutzt hat. Platon und Aristoteles sind selbst erst zusammen ein Ganzes; die Metaphysik ein Gewebe, dessen Aufzugsfäden dem Platon gehören: in der That, was wäre sie ohne die platonische Grundlage? Die Zeit der ersten Begeisterung und schöpferischen Production ist mit Aristoteles vorüber; wegen seines Verhältnisses zu Platon muß man die Kluft in Betracht ziehen, die sich, des geringen Unterschiedes der Lebenszeit beider Männer ohnerachtet, dennoch bereits zwischen dem Zeitalter des einen und des andern aufgethan hatte. Denn unglaublich schnell war der Verlauf des griechischen Lebens. In Platon erreicht reine hellenische Wissenschaft ihren höchsten Blüthenstand. So hoch

zu Alexanders Zeit noch die Sonne der Kunst über Griechenland steht, dennoch hat sie den Mittagspunkt überschritten und neigt sich dem Untergang zu. Mit ihm tritt deutlicher und entschiedener die unerbittliche Nothwendigkeit hervor, welche will, daß die Besonderheit des griechischen Volks seiner Weltbestimmung zum Opfer falle, und auch Aristoteles, jenem Zug folgend, mußte an der Zerstörung des Specifischen der griechischen Philosophie arbeiten. Eine Erscheinung wie Platon konnte, wie das Höchste in griechischer Kunst und Poesie, nur Moment seyn, wie er selbst auch jenen Gipfel der Wissenschaft, wie er begeistert ihn nennt, nur an Einer Stelle und wie im Flug berührt hat.

Man hat Platon oft den Dichter unter den Philosophen genannt, nicht mit Unrecht, denn die Poesie geht voraus, sie schafft die Sprache, die zuvor nur ein elementarisches Seyn hat und gleichsam nur gestammelt wird, wie Aristoteles von den ersten Philosophen sagt, daß sie nur stammelten; die bloß menschlicher Nothdurft diene, wird durch den Dichter zum Werkzeug des freien Geistes, zur Sprache der Götter, der über gemeines Bedürfniß erhabenen Wesen, er lehrt sie höhere Weisen, kühneren Schwung; der Poesie folgt die Grammatik, welche die goldene unter dem Sonnenschein des Himmels und dem befruchtenden Einfluß der Nacht herangewachsene Frucht in die Scheunen sammelt und zum allgemeinen Gebrauch verarbeitet. Es geschieht dem Aristoteles, den Brandis mit treffendem Scharfsinn den *φιλολογώτατον* unter allen Philosophen, so viel dieser waren, genannt hat, gewiß kein Unrecht, wenn man ihm zu Platon das Verhältniß des Grammatikers zu dem Dichter gibt. Goethe sagt in einer Stelle seiner Farbenlehre: Platon erscheint der Welt wie ein seliger Geist, der sich herabläßt, einige Zeit bei ihr zu herbergen. Das Schönste und Größte im Platon erscheint wie eine beseligende Vision, die ihm zu Theil geworden, wie denn das ihm selbst so bedeutungsvolle Wort *ιδέα* auch Gesicht bedeutet. Aber so natürlich es ist, daß gewisse höhere Regionen zuerst besonders dazu begabten Naturen sich aufschließen, ebenso ist es dem Gang der Geschichte gemäß, daß diese Abhängigkeit nicht fortdaure, daß Mittel und Wege

allgemeiner und unbedingter Zugänglichkeit für jene gefunden werden müssen. Es ist (man kann es nicht verkennen) in Aristoteles etwas Widerwilliges gegen Platon, aber diese Antipathie ist ihm keine persönliche, sie ist der Drang seiner Bestimmung, die Wissenschaft frei von aller Eigenheit zur allgemeinverständlichen, zum Gemeingut zu machen. Den Aristoteles befriedigt nicht, was nur ausgezeichnete Geister erfinden oder sich zueignen konnten; er sucht was allen oder doch den meisten einleuchtet, was jede Zeit, was Menschen jedes Landes und Volkes annehmen und brauchen können. Mit Leidenschaft verfolgt er jeden Auswuchs oder was ihm so scheint; beseelt von dem ihm eigenen Eifer für Reinhaltung des Hauses, das ihm zur Verwaltung anvertraut ist, fährt er zerstörend durch die platonische Ideenlehre, als wäre sie Spinnenweben. Mit ihm, den die thrakische Luft seines Geburtslandes früh griechischer Weichheit entwöhnt, während sie ihm den angeborenen griechischen Geist geschärft hat, geht die frühere Zeit des Schaffens und Hervorbringens in das Zeitalter der Kritik, der Literatur, der Gelehrsamkeit über, und wie Alexander für alle Zeiten den Namen ihres Stifters verkündet, so hat die alexandrinische Epoche den Aristoteles zu ihrem ersten, unsichtbaren Haupte. Groß war in allen Zeitaltern Platons Wirkung, der eigentliche Lehrer des Morgen- wie des Abendlandes war Aristoteles.

Man versteht den Aristoteles nicht, wenn man bei ihm stehen bleibt. Man muß auch wissen, was er nicht sagt, und selbst muß man die Wege gewandelt haben, die er wandelt, die Schwierigkeiten, mit denen er kämpft, den ganzen Proceß, den er durchlaufen, durchempfunden haben, um zu verstehen, was er sagt. Ein bloß historisches Wissen ist in Bezug auf keinen Philosophen weniger als auf Aristoteles möglich. Es erklärt sich wohl mit daraus, daß, was auch in neuerer Zeit in Deutschland für Aristoteles geschehen (im Ganzen durch die Ausgabe der Berliner Akademie, dann durch schätzbare Arbeiten über einzelne seiner Werke), doch für die Philosophie selbst bei uns so wenig Frucht zu sehen ist, und z. B. nichts antiaristotelischer sich denken läßt, als die Lehre, die sich neuerlich am meisten des Aristoteles berühmte. Bei aller Anerkennung des Geleisteten

will ich jedoch bemerken, daß allerdings mehr als bis jetzt geschehen könnte, um das Hauptbuch, das ich natürlich hier immer vor Augen habe, dem Philosophen von Profession zugänglicher zu machen, von dem man freilich wohl verlangen kann, daß er nicht Pythagoräer schreibe, oder wenn er etwa für gut findet des Pallas-Tempels in Athen zu erwähnen, nicht das Parthenon sage (wiewohl ich dieses grammatisch rein Unmögliche selbst bei einigen namhaften Philologen gesehen habe), aber dem doch nicht zuzumuthen ist, einem dem Inhalt nach schwierigen Text gegenüber auch noch die Mühe des Grammatikers und Kritikers zu übernehmen. Selbst was man einen fortlaufenden Commentar nennt würde hier nicht genügen. Denn von dem vielen Ballast, den ein solcher meist mit sich führt und der für den Philosophen ganz überflüssig ist, nichts zu sagen: wer hätte nicht die Erfahrung gemacht, wie oft auch solche Commentare gerade da, wo ihre Hülfe am meisten erwünscht wäre, uns verlassen, und selbst an Beschönigungen fehlt es dann nicht immer: man will den Lesern, zumal der lieben Jugend das eigene Denken nicht ersparen; aber die Welt liegt im Argen, und es gibt Autoren, bei denen sie von dem Ausleger selbst zuerst den Beweis erwartet, daß ihm Gedankengang und Zusammenhang nicht unverständlich geblieben¹.

Es sey mir erlaubt, bei dieser Veranlassung erst einen allgemeinen Wunsch auszusprechen, den man eine Schwachheit nennen mag, den ich aber, der großen Hochachtung, die ich für das Verdienst soviel möglich gereinigter und mit diplomatischer Sorgfalt berichteter Texte griechischer Autoren empfinde; unbeschadet, doch nicht unterdrücken kann: es möchte nämlich die gute Sitte älterer Editoren, griechischen Originalen lateinische (der allgemeineren Brauchbarkeit halber auch jetzt vorzuziehende)

¹ Es sollte sich wohl von selbst verstehen, doch wird es nicht ganz überflüssig seyn zu bemerken, daß obige Stelle eine gute Zeit eher niedergeschrieben worden, als der Commentar von Bonitz erschien, in Bezug auf den, soweit mir ihn zu benutzen möglich gewesen, von dem oben Geäußerten bloß gelten kann, was von der Unzulänglichkeit jedes Commentars bei diesem besondern Werk, der Aristotelischen Metaphysik, gesagt worden.

Uebersetzungen beizugeben, nicht so ganz in Abnahme gekommen seyn. Ich hege diesen Wunsch, weil ich mir vorstelle, daß schon bei der Festsetzung des Textes die Nothwendigkeit der beizufügenden Uebersetzung zuweilen einen heilsamen Einfluß ausüben dürfte. Die ältern Ausgaben helfen wohl noch jetzt dazu, daß die Griechen allgemeiner gelesen werden, und daß nicht eine Menge von Gelehrten, die, ohne eigentliche Philologen zu seyn, griechische Schriftsteller zu lesen veranlaßt sind, durch zufällige, mit Hülfe einer beigegebenen Uebersetzung schnell überwindliche Schwierigkeiten unnöthig aufgehalten werden. Denn es wird trotz aller Vorschläge, statt des Lateinischen zuerst das Griechische lernen zu lassen, dabei bleiben, daß wir so ziemlich alle leichter Lateinisch als Griechisch lesen.

Was aber nun zumal die Metaphysik des Aristoteles betrifft, genügend allein und alle erwähnte Uebelstände beseitigend wäre, meines Erachtens, dem berichtigten und nur von den nothwendigsten kritischen und grammatischen Rechtfertigungen begleiteten Text gegenüber eine vollständige, ja — ich scheue mich nicht es zu sagen — eine paraphrastische, zu vollkommener Darlegung des Sinns und Herausarbeitung des oft verborgenen Zusammenhangs unentbehrliche Uebersetzung in deutscher Sprache¹, damit wir dem Griechischen nicht die wörtlich, sondern die dem Sinn nach entsprechenden Ausdrücke der uns geläufigen philosophischen Sprache gegenüberstellen, wie ich selbst in der letzten Vorlesung einige Proben solcher Uebersetzung gegeben. Ob es mir gelungen, die Hauptbegriffe der aristotelischen Metaphysik dem heutigen Verständniß näher zu bringen, mögen Kenner entscheiden. Wünschen aber möchte man eine solche Bearbeitung für Philosophen, die es sind, damit ihnen nicht zugemuthet sey, was nicht ihres Amtes ist, für solche, die Philosophen seyn wollen, damit ihnen Begriffe, die bei Aristoteles die alles zusammenhaltenden sind, wie Potenz und Actus, relativ nicht

¹ Eine paraphrastische Uebersetzung ins Lateinische ist bekannt (*Paraphrasis in quatuor libros Aristotelis de prima Philosophia, Joh. Scayno auctore. Rom. 1587*); doch möchten die Annotaciones mehr werth seyn, als die Paraphrase.

Seyendes oder bloß materiell Seyendes, oder Unterscheidungen wie die zwischen dem Was und dem Daß der Dinge, wo sie dieselben etwa bei einem Neueren antreffen, nicht wie böhmische Dörfer vorkommen. Ein entschiedener Fortschritt der philosophischen Einsicht wird freilich einer solchen Bearbeitung vorausgehen müssen, der es unmöglich macht, daß irgend eine oberflächliche Ansicht, wenn auch nur vorübergehend, dem Aristoteles sich aufdringe.