

zwanzigste Vorlesung.

Im ganzen Verlauf der letzten Erörterung haben wir uns so eng als möglich an Aristoteles angeschlossen, mitunter auf ihn als Autorität geradezu uns bezogen. Denn wo so viel zu thun übrig, wär' es Verschwendung an Zeit und Kraft, was durch einen großen Vorgänger der Wissenschaft gewonnen, nicht einfach von ihm anzunehmen. Am meisten wird dieß einem Vortrag gestattet seyn, welcher nur auf Einen bestimmten Zweck geht, und daher nicht bei jedem einzelnen Punkt verweilen kann, der zwar an seiner Stelle hochwichtig, aber auf den Verlauf des Ganzen ohne bestimmenden Einfluß ist. So einzelnes von Aristoteles ganz ins Klare Gestellte ohne Weiteres aufnehmend, gewannen wir Zeit, bei mehr in das Ganze gehenden und weniger verstandenen oder, wie uns schien, ganz unverstandenen Aussprüchen eher zu verweilen; und ein nicht zu verschmähender Preis wäre ja auch schon dem gewonnen, dem man zugestehen müßte, ein neues Verständniß des Aristoteles eröffnet zu haben. In Bezug auf die Fragen, mit denen wir uns zuletzt beschäftigten, kommt hinzu, daß alles, was Wahrnehmung und Beobachtung über die Bedeutung der Dimensionen im Organischen lehren kann, schon bei Aristoteles sich findet, daß selbst durch Experimente, mit denen man zumal neuerer Zeit in dieses Heiligthum zum Theil mehr einzubringen als einzubringen gesucht hat, ihm nichts Wesentliches hinzugefügt worden.

Hier aber an dem Punkt, wo wir jetzt stehen, hat uns der Name des Aristoteles noch eine ganz andere Autorität. Wenn seine Aussprüche über den thätigen Verstand gegründet sind, wenn dieser kein mit

den übrigen im organischen Zusammenhang stehender, sondern ein von außen und unversehens zu ihnen hinzugekommener Theil der Seele ist, so reißt hier der Faden ab, der bisher von Stufe zu Stufe leitete, Vernunft und Erscheinung, die bisher zusammenstimmten¹, treten aus, es bleibt — die bloße Thatsache.

So ist es in der That bei Aristoteles; denn auf die Frage: wenn der Verstand von außen, woher kommt er denn? hat Aristoteles keine Antwort. Dennoch besteht er mit bewundernswerther Entschlossenheit auf dem Daß, darauf, daß der thätige oder wissenschaftliche Verstand ein Neues sey und mit dem Vorhergehenden durch keine Nothwendigkeit zusammenhänge. Unbestimmte Andeutungen gehen voraus², bis im dritten Buch von der Seele die ganze Erhabenheit des Nus mit überraschender und überwältigender Klarheit hervortritt.

Wir verzichten darauf, mit Hilfe des Aristoteles selbst zu begreifen, was er ausgesprochen. Uns genügt, daß er und daß Er es gesagt hat.

Wie bekannt haben die außerordentlichen Prädicate, welche Aristoteles dem eigentlichen Nus ertheilt, den eifrigsten Nachfolgern des Philosophen große Schwierigkeiten bereitet, so daß Alexander v. A. den eigentlichen Verstand nur in Gott finden, der menschlichen Seele nur den uneigentlichen (den leidenden) lassen wollte. Einen andern Ausweg suchten die arabischen Peripatetiker, denen, oder vielmehr den hebräischen Uebersetzern derselben, die Scholastik den Ausdruck *intelligentia acquisita* verdankt, der ursprünglich-offenbar nur auf die *natura adventitia*

¹ ὁ τε λόγος τοῖς φαινόμενοις μαρτυρεῖ καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ. De Coelo I, 3 (p. 6, 25).

² Hierbei gehört de Anim. II, 1 extr.: *ἓνα γὰρ (μέρη τῆς ψυχῆς) οὐδὲν καλῶν (εἶναι χωριστὰ τοῦ σώματος) διὰ τὸ μηδενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχίας.* (Er spricht noch zweifelhaft von einigen, aber der Nus allein hat kein körperliches Organ, dessen Entelechie er wäre, wie die Seele die der Sinneswerkzeuge III, 4, p. 57, 15). Ebenso als abschließliche Unbestimmtheit ist zu nehmen II, 3 (p. 27, 15): *Ἐτέροις δὲ (τῶν ζώων ἰσάρχῃ) καὶ τὸ διανοητικὸν τὰ καὶ νοῦς* (beides noch als einerlei genommen) *καὶ εἶτι τοιοῦτόν ἐστιν ἕτερον, ἢ καὶ τιμιώτερον* (nämlich der reine Nus, der Nus selbst). Auch die schöne Stelle geschieht hierbei: *Τῆς ψυχῆς εἶναι τι κρείτερον καὶ ἀρχον, ἀδύνατον ἀδυνατώτερον ἑξί, τοῦ νοῦ.* I, 5 (p. 19, 7).

des wissenschaftlichen oder eigentlichen Verstandes Bezug hatte, denn das Hinzugekommene ist dem Hebräer „das Erwordene“¹. Ein Hauptanliegen war diesen Philosophen die Lehre von der Conjunction², d. h. der Verbindung des Nus mit der menschlichen Seele, und es hat u. a. Abu Betr Ibn Alfayegi einen eigenen Tractat darüber geschrieben³. Uebrigens scheinen die Araber von dem aristotelischen Nus nicht geradezu gelehrt zu haben, daß er der göttliche, sondern nur daß er nicht der Geist des einzelnen Menschen, sondern der aller zusammen sey.

Aber auch diese Auslegung ist ganz ebenso wie jene dem Sinn des Aristoteles völlig entgegen. Denn gerade das Gegentheil des Allgemeinen und das Individuellste ist durch alle jene Prädicate angezeigt, welche er dem Nus beilegt. Die *σωφροσυνα*, worin nach Aristoteles das Wesen des Nus besteht, ist ihm das alles Potentielle, Hyliche und demnach Allgemeine von sich Ausschließende. Das Griechische seiner Zeit bet ihm hiefür kein anderes Wort als *νοῦς*. Uns gab eine in dieser Richtung erweiterte Sprache das Wort Geist, und was jenem der Nus, ganz dasselbe war uns, was wir Geist nannten. Denn auch uns war dieser in jedem Betracht ein Neues. Ein Neues, das außer den vier Principen ist und mit keinem derselben etwas gemein hat. Ein Neues, weil er ebenso wenig etwas hat, aus dem er mit Nothwendigkeit folgte, also, wenn er ist, rein aus sich selbst ist, und darum auch nur sich, d. h. nichts Allgemeines in sich hat, sondern wo er ist, nur für sich und einzeln ist, wie Gott einzeln ist. Wenn uns der Geist von der einen Seite nicht bloß das Immaterielle, sondern das Uebermaterielle ist, von der andern Seite Aristoteles den Nus zuweilen von der Leidenschaft, von Krankheit oder dem Schlaf zugebedekt, verhüllt werden läßt⁴, so ist darin kein Widerspruch; denn es ist hier überall

¹ *הַיְשָׁרִי הַנִּקְנָה* ist der hebräische Ausdruck. Man vgl. dazu (mit der übrigens sich verfließenden Unterscheidung) das *יְהוָה קָנָה* Prov. 8, 22.

² (alettesal) *التصّل*

³ S. Ibn Tophail Epist. de Hai Ibn Yokdan, ed. Pococke, p. 4.

⁴ *ἀναλαμβάνεται*, de Anim. III, 5 extr.

nur von der Natur des Geistes die Rede, nicht von seinem Verhalten zu irgend etwas, z. B. zum Körper. Denn, gelegentlich es zu sagen, der Geist hat nur Beziehung zum Körper, die Seele zum Leib, der Leib wird empfunden, der Körper begriffen. Niemand sagt: Seele und Körper, wohl aber: Seele und Leib, und nicht leicht: Geist und Leib, wohl aber wer wissenschaftlich spricht: Geist und Körper. Auch hierin ist unsere Sprache begünstigter. Ebenso nun ist der Geist der Natur nach ewig, wie der Nus; denn wenn von diesem Aristoteles sagt, daß er nicht jezt wirke jezt nicht wirke¹, so will er nicht sagen, daß er der immertwährend, in aller Zeit (*τὸν ἀπαντα αἰῶνα*) wirkende, d. h. der göttliche sey²; der Sinn ist: sein Wirken sey ein der Natur nach zeitloses, also immer ewiges, und, weil von keinem Vorher abhängig, immer absolut aufangebendes. Dasselbe gilt, wenn wir alles im Höchsten zusammentreffend sagen, daß der Geist nichts sich Gleiches hat als nur Gott, oder mit Aristoteles, daß er allein göttlich ist, also allerdings nicht Gott, aber wie Gott, als die allein ganz selbst seyende Natur, in deren Seyn nichts ist, das sie nicht von sich selbst hätte, die eben darum auch durch nichts verderblich ist. Wenn göttlich, da doch nicht Gott, ist der Geist zugleich als das Gegengöttliche bezeichnet, als das *ἀντιθεόν* im Sinne Homers, der seine herrlichsten Helden, aber nicht weniger den Kyklopen so benennt, der von sich selbst sagt:

Nichts ja gilt den Kyklopen der Donnerer, Zeus Kronion,
Noch die seligen Götter; denn weit vortrefflicher sind wir³;

und allerdings ist das Gegengöttliche auch das an Gottes Stelle sich setzen Könnende.

Offenbar ist Aristoteles mit seiner Lehre vom thätigen Verstand an eine Grenze gekommen, welche er nicht mehr überschreiten sollte. Vom Materiellen aufsteigend, langt er bei derselben Klust an, die Platon, von der Ideen- zur Sinnenwelt herabsteigend, ebenso wenig zu überbrücken vermochte. Das Ueberraschende dieses Zusammentreffens

¹ οὐχ ὄρα μὲν ποιεῖ, ὄρα δὲ οὐ ποιεῖ. III, 4.

² Metaph. XII, 9 extr.

³ Odysse. IX, 275. 76.

zeigt uns, daß wir hier an der Grenze des Vermögens der antiken Philosophie selbst angekommen sind. Denn dem Verstehenden ist es kein Geheimniß, daß diese mit Platon und Aristoteles abgeschlossen ist; und alle weiteren Bestrebungen, die sich außer diesen geltend zu machen suchten, nur Abschweifungen und im Grunde bloß ebenso viel Versuche waren, sich über das nicht erreichte Ziel zu zerstreuen. Zu jenem Zusammentreffen gehört auch der äußere Umstand, daß Aristoteles gerade da, wo er sein letztes Wort über die Seele sagt und zum thätigen Verstand fortgeht, von einem ungewohnten Anhauch fast platonischer Begeisterung ergriffen ist. Die Dunkelheiten hinsichtlich seiner Unterscheidung zwischen dem leidenden und dem thätigen Verstand, und der parallelen zwischen der Wissenschaft, die es bloß potentia und die es actu ist, Dunkelheiten, die einer so langen Folgezeit unüberwindlich geblieben, verlangen zu ihrer Auflösung einen von Aristoteles unabhängigen Standpunkt. Für den Begriff „Geist“ ist der Ausdruck, der ihm allein zu Gebot stand, ein völlig unzulänglicher, mit dem es unmöglich war, das wahre Wesen jenes Principis zu erreichen. Ursprünglich ist auch im weitesten Sinn der Geist nicht etwas Theoretisches, woran doch bei Aus immer zuerst gedacht wird; ursprünglich ist er vielmehr Wollen, und zwar das nur Wollen ist um des Wollens willen, das nicht etwas will, sondern nur sich selbst will (obgleich das Wollende und Gewollte dasselbe, so ist es doch zu unterscheiden). Der Sinn der ersten Aufrichtung des Geistes ist nur, daß er der Wille ist, der sein Wollen frei haben, sich vorbehalten will, statt es gefangen zu nehmen, als bloße Potenz zu setzen. Den semitischen Sprachen, welche Seele und Geist aufs Bestimmteste unterscheiden — es ist in dieser Hinsicht besonders merkwürdig, daß die mosaische Schöpfungsgeschichte Gott dem Menschen die belebende Seele, aber nicht den Geist¹, einhauchen läßt — diesen Sprachen also leitet sich das Geist bedeutende Wort von einem Verbum her, das weitwerden, aus der Enge, kommen bedeutet. In der That, der Geist ist ursprünglich nur das Wollen der Seele, die in die Weite und in

¹ dem Hebräer נפש, cor.

die Freiheit verlangt. Auch im leht lateinischen Sprachgebrauch hat das Wort Geist nur Bezug auf Wollen: *vir ingentis spiritus* ist nicht ein Mann von mächtigem Verstand, sondern von mächtigem Wollen. Man könnte nun von uns, die wir das Wollen vorausgehen lassen, mit Recht fordern, dieses ursprüngliche Wollen zum aristotelischen Verstande fortzuführen, und ich habe die Gewißheit, daß sich dieß leisten läßt, aber nicht ohne eine ganze und vollständige Psychologie.

Dem einen oder dem andern könnte das Wollen, das sich will, als etwas Mystisches vorkommen. Vielleicht hat er zufällig nie bemerkt, wie viele Menschen gern wollten, aber den Willen des Willens nicht finden können, und wie es dagegen dem andern gearteten von Kind auf nur um seinen Willen zu thun ist; der Knabe soll rechts, so will es seine Begleiterin, aber er geht links, nicht daß ihn dort etwas Besonderes anziehe, sondern nur daß er seinen Willen habe.

Man aber bringt sich von selbst eine für die ganze Folge wichtige Unterscheidung auf — des Wollens, das eigentlich gegenstandslos ist, das nur sich will (= Sucht), und des Wollens, das nun sich hat und als Erzeugniß jenes ersten Wollens stehen bleibt¹ und erst der wirkliche Geist ist, der Geist, der sich hat, der bewußte Geist, der sein Wesen nur im Sich-Wissen, im Ich bin hat, während der Act, das Wollen, in Folge dessen er ist, ihm sich entzieht und ihm gegenüber die Natur eines verhängnißvollen, unergründlichen Willens annimmt, der Geist, der nicht mehr will, einzeln nämlich und vorübergehend, der ewiger und bleibender Weise will, und nur in dem bewußten, dem, der sich hat, noch da ist, als der unzerstörliche, innere Grund alles freien Willens. Denn in dem bewußten Geist ist nun die Freiheit und das Wollen, eben das Wollen, welches das erste Wollen sich bewahren wollte, und an ihm (dem bewußten Geist) ist nun das Wollen, und nur um dieses Wollens willen ist er da. Alles Wollen aber muß etwas wollen; da entsteht demnach die Frage wegen des Was. Hier möchte man denken,

¹ Er kann auch der nachkommene, gewollte Wille genannt werden, der erste dagegen der Urwille.

das verstehe sich von selbst und mache keine Schwierigkeit. Anzunehmen sey nicht, daß die Seele, die das absolut Begehrungswerthe; um platonisch zu reden, in überweltlichem Ort geschaut, von diesem sich entfernt habe, um sich jenem zu entziehen, sondern nur um sich ihm mit Freiheit und eigenem Willen zuzuwenden. Dabei ist jedoch übersehen, daß wenn von dem Ueberweltlichen in den Tiefen, im bloß potentiell Gewordenen der Seele ein Eindruck zurückbleibt, das wirkliche Bewußtseyn von etwas ganz anderem erfüllt ist, das dazwischen tritt, der Welt, welche die Folge jenes ersten Wollens und sich herschreibend aus einer dem gegenwärtigen Bewußtseyn nicht mehr zugänglichen Region, zum bewußten Geist als ein nicht Gewolltes, ihm Fremdes sich verhält, das zwischen ihm und seinem Wollen steht und ihn an seinem Wollen hindert, etwas also, durch das er hindurch, das er durchbringen muß, um zu seinem freien Wollen zu gelangen. Wie aber es durchbringen und seiner Herr werden? Eine reale Macht über dasselbe steht ihm nicht mehr zu; was allein bleibt, ist: es durch und durch erkennen, es im Erkennen überwinden. Also muß sich der Geist ins Erkennen begeben, er ist nicht, er wird Verstand, wie im Grunde auch Aristoteles andeutet, wenn er sagt: Erkenntniß sucht den Verstand (*γνωσις*), nur damit er des Entgegenstehenden oder Dazwischenge tretenen Herr werde, d. h. daß er an ihm keinen Gegensatz mehr seines Willens habe¹.

¹ Die Stelle, auf welche Obiges anspielt, ist de Anim. III, 4: *Ἄνθρωπος ἀπαῖσι πάντα νοεῖ, ἀμυγῆ δὲ εἶναι (τὸν νοῦν), ὅσατος φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῆ, τοῦτο δ' εἶσιν, ἵνα γνωσις παρεμποδίζουσαν γὰρ καὶ οὐκ ἐπὶ ἀλλότριον καὶ ἀντιπράττει. — Κρατῆν* ist der eigene Ausdruck des Anaxagoras, wie man aus Simplicius weiß. — Alle mir bekannt gewordenen Ausleger verstehen die letzten Worte so, als sey es der Verstand, der als *παρεμποδίζουσαν* das Fremde von sich abhalte, wie einer dieser Ausleger sich ausdrückt, gegen das Fremde sich verschanze. Jeder nach seinem Geschmac und nach seiner Einsicht! Widersprüche nicht aber schon die Grammatik? Und wie sollte der Verstand, der repellirt gegen das Fremde und es nach her an dem Wort *ἀντιπράττει* häftenden Bedeutung (Aristoteles braucht es nie anders als von Eonnen oder Mondesfinsternissen, s. u. a. Anal. Post. II, 2) sogar verdunkeln müßte, desselben Herr werden, oder es erkennend durchbringen?

Wenige Schritte noch und wir sind bei dem Ergebnis, welches die lange, seit dem Alterthum andauernde Krift der philosophischen Wissenschaft beschließt.

Das Wollen, das für uns der Anfang einer andern, außer der Idee gesetzten Welt ist, ist ein rein sich selbst entspringendes, sein selbst Ursache in einem ganz andern Sinn, als Spinoza dieß von der allgemeinen Substanz gesagt hat; denn man kann von ihm nur sagen, daß es Ist, nicht daß es nothwendig Ist; in diesem Sinn ist es das Urzufällige, der Urzufall selbst, wobei ein großer Unterschied zu machen zwischen dem Zufälligen, das es durch ein anderes ist, und dem durch sich selbst Zufälligen, welches keine Ursache hat außer sich selbst und von dem erst alles andere Zufällige sich ableitet. Dieses Wollen erhebt sich in der Seele, die allein ein Verhältniß zu Gott hat und zwischen diesem und dem Seyenden eine solche Stellung, daß es von Gott sich nicht abwenden kann, ohne dem Seyenden, und zwar als zufällig materiellm, anheimzufallen. Diese Seele, in welcher das Wollen sich erhoben, ist nun nicht mehr der Seele in der Idee gleich, sie wird durch jenes Wollen zur individuellen, denn dieses Wollen eben ist das Individuelle in ihr; mit dieser ersten zufällig wirklichen aber ist eine unendliche Möglichkeit anderer, gleichberechtigter, ebenfalls individueller Seelen gesetzt, an welche je nach vorbestimmter Ordnung und nach der jeder zukommenden Stelle die Reihe des Wollens, d. h. des Actes kommt, durch den jede sich selbst und mit sich die Welt aus der Idee setzt, so daß zur Wahrheit wird, daß eines Jeden Ich — zwar nicht die absolute Substanz ist, denn dieser vortilige Ausdruck kann nicht für correct gelten¹, wohl aber, daß der unergründliche Act der Ichheit eines jeden zugleich der Act ist, durch den für ihn diese Welt — die Welt außer der Idee — gesetzt ist.

Dieses Ergebnis ist subjektiver Idealismus zu nennen — subjektiver, weil er, wie Sie sehen, die Welt in der Idee, die Welt

¹ Delamitlich hatte sich Fichte desselben bedient, Grundloge der Wissenschaft, S. 47.

als intelligible voraussetzt, gerade wie Kants Idealismus eine Welt der Dinge an sich; freilich als nicht bloß menschlicher Erkenntniß, sondern auch menschlichem Denken unzugänglich, voraussetzte — nicht Idealismus im Sinn von Fichte, der das Ich zum absoluten, schlechterdings nichts voraussetzenden Princip machte; womit in der That aller Vernunft- oder intelligible Zusammenhang der Dinge aufgehoben war; man erinnere oder überzeuge sich aus Fichtes Naturrecht, wie er z. B. dem Licht, der Luft, der Materie, überhaupt allem, was ihm von der Natur nöthig war, nur eine äußere Vernunftigkeit zu geben wußte, nämlich eine Nothwendigkeit für die Zwecke der angenommenen Vernunftwesen, die ihm der Luft bedürfen, damit sie einander hören; des Lichts, damit sie einander während der Unterhaltung zugleich sehen können. Das Erste, was nach einem solchen hohlen Idealismus geschehen konnte, nur um wieder auf den Weg der Philosophie zu kommen, war offenbar, die immanente, die ihnen selbst inwohnende Vernunft der Dinge aus Licht zu bringen, den intelligiblen Zusammenhang derselben zu finden.¹ Man konnte alsdann diesen Theil des Systems den

¹ Die Veränderung, die Fichte selbst später an seiner Lehre vornahm, sollte eben die dem subjectiven Idealismus notwendige Voraussetzung herbeiführen, die er vorher unnothig gefunden hatte. Für Geschichtschreiber der neueren Philosophie wird es bemerkenswerth seyn, daß diese Sinnesveränderung Fichtes erst der Schrift: Philosophie und Religion folgte, aus der ihm auch der Titel „Anweisung zum seligen Leben“ im Gedächtniß geblieben war (S. 8, wo es heißt: „Außer der Lehre vom Absoluten haben die wahren Mythen der Philosophie die von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott zum vornehmsten, ja einzigen Inhalt; denn auf diese ist die ganze Ethik als die Anweisung zu einem seligen Leben — erst gegründet, und eine Folge von ihr“). Also erst dieser Schrift gelang es, die Starrheit seines Bewußtseyns, daß es außer dem Ich keiner Voraussetzung bedürfte, zu überwinden. Ihre offensbare Wirkung auf ihn hatte sie gewiß weniger ihrer populären Fassung, als der gerechten Anerkennung, ja Bewunderung zu danken, welche darin der Energie, mit welcher Fichte im Ich das allgemeine Princip der Endlichkeit erkannt und ausgesprochen hatte, gepollt war, wie wenn S. 40 f. gesagt wurde: „Die Selbständigkeit des andern Absoluten (des Seyenden unsrer jetzigen Darstellung) reicht nur bis zur Möglichkeit des realen in-sich-selbst-Seyns; über diese Grenze hinaus liegt die Strafe, welche in der Verwicklung mit dem Endlichen besteht. Klarer hat

objektiven Idealismus nennen. Dabei mußte es aber um wirkliche Ideen (Ideen der Dinge), nicht um abstracte Begriffe zu thun seyn. Einem System bloß abstracter Begriffe könnte durch Anwendung der für die Ideen gefundenen Methode doch nie ein wirklich speculativer Inhalt gegeben werden; von ehemaliger Ontologie (in bester Ehr. Wolffischer Zeit) oder französischer Ideologie (diesen Namen könnte man ihnen allenfalls lassen statt: Idealismus) würde es sich eben nur durch das Gezwungene und Fragenhafte der Einleitung unterscheiden.

Seit den Zeiten des Alterthums hat der philosophische Geist keine Eröberung gemacht, die sich der des Idealismus vergleichen ließe, wie dieser von Kant zuerst eingeleitet wurde. Aber zu deren Ausführung gehörte notwendig Fichtes Wort: „Dasjenige, dessen Wesen und Seyn bloß darin besteht, daß es sich selbst setzt, ist das Ich; so wie es sich setzt, ist es, und so wie es ist, setzt es sich“¹; und es scheint uns Fichtes Bedeutung in der Geschichte der Philosophie wäre groß genug, wenn sich seine Mission auch bloß darauf beschränkt hätte dieß auszusprechen, wenn, was er hinzugehan, zwar immer die subjektive Energie seines Geistes bezeugt, aber zu der Sache nichts hinzugehan hätte. Es ist nicht zu verwundern, daß der deutsche Geist, dem diese Wissensverweigerung vorbehalten war, sich nicht sogleich in sie zu finden mußte, daß seit Kant mehr als ein Menschenalter vergehen mußte, ehe sie zu ihrer definitiven Herstellung gelangte.

Es liegt in dem Idealismus selbst etwas Weltveränderndes, und seine Wirkungen werden sich noch über die unmittelbare Aufgabe der Philosophie hinaus erstrecken. Für die Begründung und wissenschaftliche Herleitung glauben wir durch den bisherigen Vortrag genug gethan;

wohl auf dieses Verhältniß von allen neueren Philosophen keiner gebauet, als Fichte, wenn er das Princip des endlichen Bewußtseyns nicht in einer Thatfache, sondern in einer Thathandlung gesetzt will“. Am wirksamsten aber war wohl der Beweis, daß die Thatheit nur der höchste und allgemeinste Ausdruck für das Princip des Sündensfalls, und die Bedeutung einer Philosophie, die, wenn auch unbewußt, dieses Princip zu ihrem eigenen mache, nicht hoch genug anzuschlagen sey. Oben-
dieselbst S. 42.

¹ Grundlage der Wissenschaftslehre, S. 11.

aber ihre letzte Bestimmung hat die neue Weltansicht erst erreicht, wenn sie ihre Stelle auch im allgemeinen Bewußtseyn eingenommen, und wir glauben daher unsere Aufgabe nicht erfüllt, ehe wir sie in den möglichen Beziehungen zu diesem betrachtet haben.

Alle Menschen, Gelehrte wie Ungelehrte, sprechen mit gleicher Emphase von der Welt. Sie unterscheiden nicht die wahre und die erscheinende; denn eigentlich und im gewöhnlichen Lauf des Lebens wissen sie nur von dieser. Aber das allgemeine Bewußtseyn widersetzt sich dieser Unterscheidung nicht, im Gegentheil neigt es sich gern zu dem Gedanken — und wie viele erheben sich an ihm! — daß diese Welt nur das unvollkommene Abbild eines vollkommenen und weit herrlicheren Urbildes sey. Infolge dieser allgemeinen Unterscheidung wird man die sinnenfällige Welt vielleicht nicht mehr die Welt, sondern eher diese Welt nennen, d. h. die Welt, auf die man zeigen kann¹; aber diese Unterscheidung reicht nicht hin zum eigentlichen Idealismus; sie ist wohl nirgends ausgesprochenener als bei Platon, und es ist ihm in der sichtbaren Welt viel Zufälliges, das sich von der ersten Grundlage herschreibt; aber einmal in Ordnung gebracht und völlig ausgeschmückt, ist sie ihm zwar nicht von Natur ewig, aber von unvergänglicher Dauer, wie äternb, ein glückseliger Gott². Das ist antike Denkart. Der Idealismus gehört ganz der neuen Welt an, und braucht es keinen Hehl zu haben, daß ihm das Christenthum die zuvor verschlossene Pforte aufgethan. Lag nicht eine geschichtliche Nothwendigkeit in der Mitte, was konnte den Aristoteles aufhalten, der nur einen Schritt zu thun hatte die Grenze zu überschreiten, und doch jenseits stehen blieb? Das Christenthum hat uns von dieser Welt befreit, daß wir sie nicht mehr ansehen als etwas uns unbedingt Entgegenstehendes und wovon keine Erlösung wäre, daß sie uns nicht mehr ein Seyn, sondern nur noch ein Zustand ist. „Die Figur dieser Welt (bemerken Sie wohl: die Figur; also diese Welt ist überhaupt nur eine Figur, eine Gestalt), die Figur

¹ Hie bei Platon ὁδε ὁ κόσμος (Tim. p. 30 C) oder ὁ νῦν κόσμος, nur im Gegensatz der πάλαι φάσις, ohne Gedanken an eine Zukunft.

² ἀγήρωσ — ἀναστροφὸς βίωσ — ἐν δαίμων θεός. Tim. p. 33 A. 36 E. etc.

dieser Welt vergeht¹ — die Welt geht vorbei (wie ein Schauspiel, oder wie ein vorüberziehendes Heer) sammt ihrer Begierde², d. h. der Begierde, der Sucht, in der sie allein ihr Seyn hat; ihr ganzes Wesen ist Begierde, nichts anderes. Das sind Aussprüche des Neuen Testaments, und wenn ebendasselbe die sichtbare Welt diese Welt nennt, so liegt deutlich die Meinung zu Grunde, daß sie die mit dem gegenwärtigen menschlichen Bewußtseyn gesetzte und wie diese vorübergehende ist.

Auch unabhängig aber vom Christenthum und wie von Natur den Menschen eingepflanzt, ist es allgemeine Redensart von dem Sterbenden zu sagen: er verlasse diese Welt und gehe in eine andere über; wäre nun die erste nicht eine bloße Form oder Gestalt, sondern die Welt selbst, so wäre der aus dieser Welt Geschiedene von der Welt selbst, d. h. von allem Seyn, ausgeschieden. Es fehlt dieser Weisheit nicht an Verbündeten, die nebenbei sich als Volkstreue ausgeben, vermuthlich wegen der Achtung, die sie durch ihre Lehren für die vox populi an den Tag legen. Die andern aber, die auf diese vox Dei wirklich zu hören gewohnt sind, mögen bedenken, daß sie von dieser Welt und einer andern Welt, von diesem Leben und einem andern Leben nicht wohl reden können, ohne sich als Idealisten zu bekennen in dem Sinn, den wir dem Wort gegeben. Wenn sie eine Fortdauer annehmen, sollen sie zuerst erklären, wer Subjekt dieser Fortdauer ist. Nun ist hinlänglich gezeigt, daß das einzige von der Materie Unabhängige und sie Uebertreffende im Menschen der Geist ist, und daß dieser seiner Natur nach unverderblich und unzerstörlich ist. Denn er ist nur seine eigene That, und kann nur sich selbst aufheben, wie nur sich selbst setzen; er ist das einzige Unbezwingliche in der Natur, über das, so es selbst nicht will, auch Gott nichts vermag, er „der Wurm der nicht stirbt,

¹ παράγει τὰ σχήματα τοῦ κόσμου τούτου, 1. Cor. 7, 31. Ungenan Luther: das Wesen dieser Welt vergeht.

² ὁ κόσμος παρὰ τὴν καὶ ἡ ἀιδυμία αὐτοῦ, 1. Joh. 2, 17. Wie in demselben Zusammenhang in: ἡ ἀιδυμία εἰς ἀγνοῖαν und ἡ ἀιδυμία τῶν ὀφθαλμῶν der Genitiv nicht das Object, sondern das Subjekt der Begierde ausdrückt, so auch in αὐτοῦ.

und das Feuer, das nicht erlöschet“. Nun ist es vielleicht die älteste¹, gewiß die allgemeinste Lebensart, für sterben zu sagen: den Geist aufgeben. Zuerst schrieb sich die Rede unstreitig davon her, daß für Geist und Athem zumal in den alten Sprachen dasselbe-Wort ist, und den Geist aufgeben bedeutete nur den Athem aufgeben (*ἐκπνέειν*, *expirare*, *spiritum reddere*). Aber z. B. in der Rede des sterbenden Christus ist gewiß nicht der Athem gemeint. Zunächst fragt es sich auch hier um das Subjekt, das den Geist aufgibt oder entläßt? Unstreitig nun ist es die Seele, die in das Sterben sich ergibt; denn, wie wir gesehen, ist sie selbst materiell geworden. Mit ihr stirbt aber nicht der Geist, denn er ist der Seele Ursache ihres zufälligen (vergänglichen) Seyns, nicht ihm ist die Seele irgendwie Ursache. Dem entlassenen Geist nun aber steht ein verschiedenes Loos bevor: er wird entweder selig oder nicht selig, *μακάριος* oder nicht *μακάριος*. — Um dies weiter zu verfolgen, wenden wir uns zunächst einer etymologischen Untersuchung zu, deren Zweck ist, uns über die Bedeutung des griechischen Adjectivs *μακάριος* oder *μακάριος* zu verständigen.

Etymologische Untersuchungen sind ein schwieriges und nicht selten schlüpfriges Geschäft, und dennoch gerade von einem höheren wissenschaftlichen Standpunkt nicht zu vermeiden, wie denn kaum ein Philosoph des Alterthums zu finden seyn wird, der sich damit nicht, bald ausdrücklich, bald wenigstens gelegentlich, beschäftigt. Es ist dies nur natürlich. Denn Wörter auch von tieffter Bedeutung werden im gemeinen Gebrauch allmählich abgenutzt und nur noch fast gedankenlos angewendet, so daß oft die erforschte Abstammung des Wortes wieder auf den ursprünglichen Gedanken zurückführt.

Indem ich nun, um die Herkunft des griechischen Wortes *μακάριος* oder *μακάριος* zu erfahren oder sie selbst zu ergründen, zunächst die gewöhnlichen Quellen nachschlug, nannten diese unter den ersten, die eine Herleitung des Wortes versucht, den Aristoteles. Der habe das Wort *ἐκ*

¹ Auch das A. L. kennt sie bereits, Thron. II, 12.

² ἀπισθαί τὸ ἀνοῦμα, Matth. 27, 50. ἀπέθανε, Joh. 19, 30.

dieser Welt vergeht¹ — die Welt geht vorbei (wie ein Schauspiel oder wie ein vorüberziehendes Heer) sammt ihrer Begierde², d. h. der Begierde, der Sucht, in der sie allein ihr Seyn hat; ihr ganzes Wesen ist Begierde, nichts anderes. Das sind Aussprüche des Neuen Testaments, und wenn ebendasselbe die sichtbare Welt diese Welt nennt, so liegt deutlich die Meinung zu Grunde, daß sie die mit dem gegenwärtigen menschlichen Bewußtseyn gesetzte und wie diese vorübergehende ist.

Auch unabhängig aber vom Christenthum und wie von Natur den Menschen eingepflanzt, ist es allgemeine Redensart von dem Sterbenden zu sagen: er verlasse diese Welt und gehe in eine andere über; wäre nun die erste nicht eine bloße Form oder Gestalt, sondern die Welt selbst, so wäre der aus dieser Welt Geschiedene von der Welt selbst, d. h. von allem Seyn, ausgeschieden. Es fehlt dieser Weisheit nicht an Verbündeten, die nebenbei sich als Volkstreue ausgeben, vermuthlich wegen der Achtung, die sie durch ihre Lehren für die vox populi an den Tag legen. Die andern aber, die auf diese vox Dei wirklich zu hören gewohnt sind, mögen bedenken, daß sie von dieser Welt und einer andern Welt, von diesem Leben und einem andern Leben nicht wohl reden können, ohne sich als Idealisten zu bekennen in dem Sinn, den wir dem Wort gegeben. Wenn sie eine Fortdauer annehmen, sollen sie zuerst erklären, wer Subjekt dieser Fortdauer ist. Nun ist hinlänglich gezeigt, daß das einzige von der Materie Unabhängige und sie Uebertreffende im Menschen der Geist ist, und daß dieser seiner Natur nach unperderblich und unzerstörlich ist. Denn er ist nur seine eigene That, und kann nur sich selbst aufheben, wie nur sich selbst setzen; er ist das einzige Unbezwingliche in der Natur, über das, so es selbst nicht will, auch Gott nichts vermag, er „der Wurm der nicht stirbt,

¹ *παράγει τὰ ἔχθημα τοῦ κόσμου τούτου*, 1. Cor. 7, 31. Ungenan Luther: das Wesen dieser Welt vergeht.

² *ὁ κόσμος παράγειται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ*, 1. Joh. 2, 17. Wie in demselben Zusammenhang in: *ἡ ἐπιθυμία ἐστὶν ἀγνοῦς* und *ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν* der Genitiv nicht das Object, sondern das Subjekt der Begierde ausdrückt, so auch in *αὐτοῦ*.

und das Feuer, das nicht erlöschet“. Nun ist es vielleicht die älteste¹, gewiß die allgemeinste Lebensart, für sterben zu sagen: den Geist aufgeben. Zuerst schrieb sich die Rede unstreitig davon her, daß für Geist und Athem zumal in den alten Sprachen dasselbe-Wort ist, und den Geist aufgeben bedeutete nur den Athem aufgeben (*deponere*, *expirare*, *spiritum reddere*). Aber z. B. in der Rede des sterbenden Christus ist gewiß nicht der Athem gemeint. Zunächst fragt es sich auch hier um das Subjekt, das den Geist aufgibt oder entläßt². Unstreitig nun ist es die Seele, die in das Sterben sich ergibt; denn, wie wir gesehen, ist sie selbst materiell geworden. Mit ihr stirbt aber nicht der Geist, denn er ist der Seele Ursache ihres zufälligen (vergänglichen) Seyns, nicht ihm ist die Seele irgendetwie Ursache. Dem entlassenen Geist nun aber steht ein verschiedenes Loos bevor: er wird entweder selig oder nicht selig, *μακάριος* oder nicht *μακάριος*. — Um dies weiter zu verfolgen, wenden wir uns zunächst einer etymologischen Untersuchung zu, deren Zweck ist, uns über die Bedeutung des griechischen Adjectivs *μακάριος* oder *μακάριος* zu verständigen.

Etymologische Untersuchungen sind ein schwieriges und nicht selten schlüpfriges Geschäft, und dennoch gerade von einem höheren wissenschaftlichen Standpunkt nicht zu vermeiden, wie denn kaum ein Philosoph des Alterthums zu finden seyn wird, der sich damit nicht, bald ausdrücklich, bald wenigstens gelegentlich, beschäftigt. Es ist dies nur natürlich. Denn Wörter auch von tieffter Bedeutung werden im gemeinen Gebrauch allmählich abgenutzt und nur noch fast gedankenlos angewendet; so daß oft die erforschte Abstammung des Wortes wieder auf den ursprünglichen Gedanken zurückführt.

Indem ich nun, um die Herkunft des griechischen Wortes *μακάριος* oder *μακάριος* zu erfahren oder sie selbst zu ergründen, zunächst die gewöhnlichen Quellen nachschlug, nannten diese unter den ersten, die eine Herleitung des Wortes versucht, den Aristoteles. Der habe das Wort *ἀπὸ*

¹ Auch das N. T. kennt sie bereits, Thron. II, 12.

² ἀπισθαί τὸ πνεῦμα, Matth. 27, 50. τάρβωσα, Joh. 19, 30.

τοῦ μάλα χαίρειν¹ erklärt. Ich fühlte bald, daß der Philosoph diese Etymologie wohl so wenig aber noch weniger als Cicero manche der seinigen wirklich zu vertheidigen gemeint seyn konnte. Es fand sich außerdem, daß das μάλα ein Zusatz ist, von dem beide Ethiken nichts wissen (Aristoteles selbst sagt einfach: διὸ καὶ τὸν μακάριον ἀνομάκωσιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν) und von dem, wie ich vermute, auch keine Handschrift etwas weiß. Denn ich fand später, daß dieses μάλα sich wahrscheinlich nur aus dem Index der Sylburgschen Ausgabe herschreibt, wo es aber in Parenthese, demnach als Zusatz des Herausgebers, bezeichnet ist. Ich wandte mich nun einer Erklärung zu, welche aus Eusebthios angeführt zu werden pflegt, μακάριον sey der der κηρ, dem Todesloos, nicht Unterworfenen, πάρα τὸ μὴ ὑποκαίσθαι κηρὶ sey er so genannt. Dafür scheint der beständige Gebrauch von den Göttern, zumal im Gegensatz der sterblichen Menschen — wie das so oft wiederholte: πρὸς τὰ θεῶν μακάρων πρὸς τὰ θνητῶν ἀνθρώπων² — zu sprechen, wiewohl doch auch Menschen selig genannt werden, wie in dem bekannten: μακάρων ἐξ ἑσσι τοκῆων³. Eine Hauptfrage schien mir jedoch, ob die dabei angenommene verneinende Wirkung des μὴ in solchen Zusammenfügungen irrtümlich sey. Zum Glück gibt es der so zusammengesetzten Wörter nur wenige, die Induction ist also sehr leicht. So wurde ich auf eine Untersuchung über die mit μα zusammengesetzten griechischen Adjective geführt. Wer sich nun dieser Adjectipe im Allgemeinen erinnert, wird bald wahrnehmen, daß keines darunter ist, in dem sich nicht sogleich eine verneinende oder einschränkende, mildernde Bestimmung zu erkennen gibt. Was also specieller Nachweisung bedarf, wird nur seyn, was in jedem derselben verneint sey.

In μάταιος stellt sich das Leere, Nichtige, von selbst dar, man braucht es nicht zu suchen; aber wie läßt sich im Wort selbst das Mangelnde erkennen? Nun ich meine, was ausgeschlossen wird, ist das Palpable, Greifliche. Μάταιος bedeutet das Impalpable, Substanzlose, und

¹ Eth. Eudem. VI, 11.

² Iliad. I, 339.

³ ib. XXIV, 377.

kommt darum deutlich genug daher, woher der epische Imperativ τῆ, nimm, greif zu, und das bekannte homerische Particip τῆργων, nämlich von τᾶω, von dem τᾶγω und, wie es scheint, das lateinische tango nur vollere Formen sind. Mit μάταιος hängt μάτην zusammen, ohne Erfolg, ins Leere z. B. sprechen, und das ausdrucksvolle ματάω, zögern, die Zeit verlieren, nicht zugreifen, wofür es im Deutschen nur landschaftliche Ausdrücke zu geben scheint, wie dröseln — soviel ich weiß in Thüringen —, einen sprechenderen in Schwaben: thäteln, wovon auch ein Substantiv Thätler gebildet wird für einen Menschen, der nie fertig wird, an einer Sache immer nur herumspielt ohne sie thätig anzugreifen. Die griechische Sprache hat sehr entschiedene Ausdrücke für die unmittelbare und augenblickliche Folge, wenn dem Gedanken, dem Wort oder überhaupt der gegebenen Möglichkeit unmittelbar die Wirklichkeit, die That folgt, wie ἄφαρ, αἴψα, dessen Gegenteil offenbar das besonders homerische μάψ, z. B. μάψ ὑπόσαι (H. XV, 40), umsonst schwören, ohne daß dem Gelübniß die That folgt oder an die Erfüllung auch nur gedacht wird; von diesem kommen erst die Adjective μαυρίδιος (bei Homer nur als Adverbium) und μαυρίλογοι z. B. οἰωνοί, Vögel, deren Geschrei keine Folge hat, nichts bedeutet; es selbst aber ist offenbar zusammengesetzt aus μά und αἴψα.

Von einem andern Adjectiv μαλακός, das unstreitig eher war als das von ihm gebildete Zeitwort μαλάσσω, ist die negative Bedeutung ebensowenig zu verkennen, der Ausdruck aber scheint von einer ganz besondern Eigenschaft des Weichen hergenommen, daß es nämlich beim Zerreißen oder Zerbrechen keinen Ton von sich gibt, wie das Härte, dessen Continuität nicht ohne Widerstand oder ohne Krachen oder Knäcken aufgehoben wird; es läme demnach von λάσκω, λακέω (wovon die Formen λακσίη, ἐλακω u. s. w. noch übrig sind), was eben diesen eigenthümlichen Ton ausdrückt, womit etwas Starres zerbricht oder zertrübt, wie die Knochen: λάσκω δ' ὄστεα ist häufig bei Homer.

Nach diesen Proben glaubte ich, ohne mich bei Adjectiven wie μαλακός aufzuhalten, das gewiß so wenig als etwa μάχιμος zu den mit μα zusammengesetzten und überhaupt zu den bis jetzt unklaren

gehört, sofort zu *μάκαρ*, *μακάριος* fortgehen zu dürfen. Auch hier aber, die verneinende Bedeutung der Vorsylbe vorausgesetzt, schien mir der zweite Bestandtheil des Wortes weit eher als mit *κηρ*, *κηρός*, Lobesloos, mit *καρδία*, *κάρ*, *κῆρ* (Circumflex), und ebenso mit *κῆρος*, *κῆρι*, zusammenzuhängen, das gebraucht wird, um das eigenste, innerste, jedem liebste Wollen zu bezeichnen, wie denn als fast nothwendiges Beiwort immer *φιλον* dabeisteht, z. B. *ὄν μοι τοιοῦτον ἐνὶ στήθεσσι φιλον κῆρ*, nicht ist mir ein solches liebes Herz in der Brust, *ἕμῳ δ' ἐγλάσσει φιλον κῆρ*, auch bei dritten Personen, z. B. *οἶον Ὀδυσσεῆος ταλασίφρονος ἕσπε φιλον κῆρ*, oder von der Hexe *ἐπιγνάμψασα φιλον κῆρ*. Wie es also bedeutet, was in jedem das eigentliche Selbst ist, so ist es im Allgemeinen der Sitz der Leidenschaften, unter diesen zwar besonders auch der Liebe (wie das häufige *κῆρι κῆρι φίλος*, auch *κηρόει* = dem deutschen herzlich, oder von Herzen lieb), vorzüglich aber des verzehrenden Grams und Schmerzens (wie in *φθινύθεισκε φιλον κῆρ* von Achillens, oder *δάπτομαι κῆρ* von Prometheus bei Aeschylus); des Jorns (wie in dem häufigen *χωρήμενος κῆρ*), der Schadeufreude (wie in dem Aristophanischen gleich Anfangs der Acharner, V. 5:

Ἐγὼδ' ἐφ' ὧγα τὸ κῆρ οὐφράνδην ἰδίων,
τοῖς πέντε ταλάντοις, οἷς κλέων ἐξήμοσον.

Aber es ist nicht etwa bloß zufällig, z. B. nur im Gram oder der Sorge, verzehrend, es ist das immerwährende Wollen und Begehren selbst, das an sich verzehrende, das nie sterbende Feuer, das in jedes Menschen Brust, und das eigentlich der Geist, das Bewegende, Triebende ist, das Princip seines Lebens, wie denn deshalb, wer des Lebens beraubt, dem Homer *ἀκῆριος* heißt (manche wollen auch *κακός* hieherbeziehen)¹. Darauf deutet auch das Herkommen des Wortes, da *κῆρ* gewiß eher von *κέρειν*, *κείρειν*, verzehren, absumern, als von *κῆω*, *κῆω*, *κῆάζω*, spalten, weiß Hesychios *κῆρ* durch *ψυχῆν*

¹ Bei Homer findet sich auch *θυμός* statt *κῆρ*. Iliad. VI, 202: *ὄν θυμὸν κατέδον*.

δηρομένον erklärt habe, auch eher, als von *καίω*, *καίω*, ardeo, weil das Herz fons ardoris vitalis sey.

Daß *καίω* auch von sittlich Verzehrendem gebraucht wird, zeigen die *γυιοκόροι μελεδῶνες* des Hesiodos, statt dertu ich in neuern Ausgaben *γυιοβόρους μελεδῶνες* als vermeintliche Verbesserung angetroffen, gewiß weil man entweder nur an *κοράω* (*κοράννυμι*), ontio, gedacht, und abgeschwächt genug die Glieder-verzehrenden Sorgen durch *usque ad satietatem membra depascentes* erklärt hatte, oder nur an *κοράω*, puzen, was ebenso wenig Sinn hätte. Als natürlich erscheint es gewiß auch, wenn zwei wesentlich ganz gleichlautende Wörter wie *ἡ κήρ* die Todesgöttin und *τὸ κήρ* sich von demselben Urbegriff herleiten lassen.

Erinnern wir uns, daß dem Aristoteles der *νοῦς* das *ἔταρον γένος ψυχῆς* ist, eine andere, erst nachher hinzugekommene Art von Seele: Jenes Wollen, für sich oder selbst etwas zu seyn, durch das die Seele aus dem Zustand des Seeleseyns gesetzt wird, ist der Seele ein Fremdes; etwas durch das Zwiespalt in sie kommt und das ihr Ursache der Unseligkeit ist. (Es möchte damit ein unerwartetes Licht auf die „gespaltene Seele“ in der *Glosse* des Hesychios fallen). Wie nun diese Unruhe des unablässigen Wollens und Begehrens, von der jedes Geschöpf getrieben wird, an sich selbst die Unseligkeit ist, so wird das zur Ruhe gebrachte *καίω* auch von selbst Seligkeit seyn. Hiemit stimmt auch überein, was sich von der Grundbedeutung dieses deutschen Wortes erkennen läßt. Denn obwohl die Fülle des Besizes darin das Erste und Vorherrschende scheint, so macht doch nicht jeder Besitz selig, sondern nur ein solcher, in dem man sich selbst vergißt; ein *μακάριον*, ein *vir beatus*, auch im römischen Sinn ist nicht, wer bloß reich, sondern wer so reich, daß er aller Sorge für sich selbst entlebigt ist; wie auch nicht jeder glücklich ist, der glücklich ist, sondern der in seinem Glück sich selbst vergißt. Bezeichnend für die Zeit und den Mann ist es, wenn Abelung sagt: glücklich werde für glücklich vielleicht nur darum gebraucht, weil es nur eine Sylbe länger sey, weßhalb es denn auch im Oberdeutschen am häufigsten vorkomme.

Ferner: im Hochdeutschen fange das Wort an zu veralten, man begnüge sich mit glücklich. Man kann diese Begnügbarkeit nicht tabeln und nur wünschen, daß nicht in manchen Gegenden bald auch das Wort glücklich zu den veralteten zählen möge.

Die Frage ist also, wie das *κατα* zur Ruhe gebracht werde. Nun hat der Geist, wenn er vom Leib abgetrieben, von der Seele entlassen ist; zweierlei Wege vor sich, oder vielmehr nur einerlei Weg, je nachdem er sich im vorhergegangenen Leben für den einen oder den andern entschieden hat. Denn entweder beharrte er im für-sich-, also auch unabhängig von Gott-Seyn nur, um sich Gott mit Freiheit zu geben, oder um die Welt an sich zu reißen, und im Lauf des Lebens durch ausschließlichen Umgang und beständige Gemeinschaft so mit ihr zu verwachsen, daß er, wie Sokrates bei Platon sich ausdrückt, zuletzt des Glaubens ist, es sey in Wahrheit nichts andres als das Körperliche, was man betastet und sieht, ist und trinkt, oder zur Liebe gebraucht, und daß er sich gewöhnt hat, das den Augen Dunkle und Unsichtbare, der Vernunft aber Faßliche und mit Philosophie zu Ergreifende, zu hassen, zu scheuen und zu fürchten. Ein solcher also und so mit der Welt verwachsener wird, nun auch wirklich frei und losgerissen von ihr, nicht von ihr lassen können, und beständig, obwohl umsonst, in sie zurückverlangen. In diesem Fall also wird nur Unseligkeit, Unruhe und ein immerwährender Verlust des Lebens, das er nicht wieder erlangen kann, d. h. ein immerwährender Tod und verzehrende, durch das bloße geistige Seyn nur geschärfte Selbstsucht das Loos des außer seiner Idee und gleichsam nackt¹ Gebliebenen seyn, daß also die gemeine Volkssprache und Volkmeinung sich nicht getäuscht hat, wenn sie auf solche Weise Beruhigte nicht Seelen, sondern Geister nennt, und an schattenartige Erscheinungen derselben glaubt, weil sie, wie Sokrates dieß erklärt², sich nicht rein abgelöst haben, sondern noch Theil suchen an dem Sichtbaren und Materiellen. Das vollkommene Gegentheil von dem allem

¹ γυμνός, 2. Cor. 5, 3.

² Phaenon p. 81. C. D.

wird aber dem widerfahren, der, wie ebenfalls Sokrates sagt, schon während dieses Lebens soviel möglich als ein Abgeschiedener gelebt hat; denn ihm wird es nicht schwer fallen, sich dort zu behaupten, sondern nun wirklich abgeschieden und jedes Bezugs auf das Außergöttliche frei und lebig und ganz bloß Er selbst, wird er auch sich ganz dem Göttlichen zuwenden und mit dem ganzen Reichthum des erworbenen Bewußtseyns sich gegen Gott zur bloßen Potenz machen, in diesem Act selbst wird er zur Seele, und es ist auf diese Art die Seele gerettet, wenn auch die den vergänglichem Leib befeelende mit diesem vergangen ist. Unstreitig aus diesem Grunde und mit tiefem Sinn wird im Neuen Testament der göttliche Geist, inwiefern er schon jetzt in uns ist, das Uterpfand (*ἀρραβών*, 2 Cor. 5, 5) des künftigen Zustands genannt, wo das Sterbliche nicht mehr seyn, sondern vom Leben verschlungen seyn wird. Der in seine Potenz zurückgegangene Geist wird nun nicht mehr bloß Seele, sondern die Seele selbst, *αὐτὴ ἡ ψυχή*, seyn, die, wie Platon sagt, schon in diesem Leben allein das Göttliche erkennt, und am Ende auch das ist, was er die Vernunft nennt. Der auf solche Art wieder zur Seele gewordene Geist (ich gestehe, daß dieser Ausdruck nicht gerade ein gewöhnlicher ist, will aber bemerken, daß was immer Kunst oder Wissenschaft von beseligenden Wirkungen in sich schließt, auf diesem zur Seele werdenden Geist beruht; es gibt manche Gebildete, in denen viel Geist ist, aber dieser gelangt nicht zur Reife, wird nicht zur Seele; andere, in denen bloß Seele ist, aber der Geist fehlt, der allein alles wogende) — der also auf solche Art wieder zur Seele gewordene Geist wird mit Recht ein seliger genannt werden, *μακάρο* oder *μακάριος*, denn in ihm ist das *κταρό*, dieses ewig begehrende Wollen, dieses Feuer, das nicht stirbt, wieder zur Ruhe gebracht¹.

¹ Der natürliche Mensch, der Mensch des gegenwärtigen Lebens ist dem Apostel Paulus der *ἀνθρώπος ψυχικός*; die Seele ist die Substanz, der Geist nur das Hingekommene und Fremde: das *ἑπαδόν ἀναβιβητός* des Aristoteles) für dieses Leben; in dem nachfolgenden ist jeder in die Nothwendigkeit gesetzt, Geist zu seyn, was für den ganz mit dem Materiellen Verwachsenen ein Zustand äußerster Verarmung und Entbehrung seyn muß. Auf diese Ansicht gründete sich die

Es schien mir merkwürdig, in einer griechischen Inschrift das *κείν* ausdrücklich als den unsterblichen Theil der Seele genannt zu sehen. Die Grabinschrift steht im III. Band des G. Inscr. im dritten Heft No. 6199. und sagt: Seinem Sohn Aelianns habe der Vater dieß Denkmal errichtet:

Ὀνηριὸν κηδεύσας σῶμα, worauf sie fortfähret

— — — — — τὸ δ' ἀθάνατόν

Ἐς μακρῶν (natürlich) χρόνους oder δώματα)

— — — ἀπόρουσ κτάρ' ψυχὴ γάρ ἀπὸ ζῆς.

Ich finde weder in diesen Worten noch in den folgenden einen bringenden Grund, die Grabinschrift für eine christliche zu halten, noch weniger aber könnte ich wegen eines mit dem *σῶμα κτῶν ψυχῆς* in der Inschrift angeblich gleichlautenden Anspruchs des Epitaph, der an sich über die individuelle Fortbauer der Seele, worauf es den Stoikern gegenüber allein ankommt, nichts enthält, der Inschrift einen Stoiker als Urheber anzuweisen, auch nicht einen späteren als den genannten, über dessen Meinung man wohl nicht zweifelhaft seyn kann, wenn man die Worte von ihm hört: „der Tod eine Metabole — nicht in das nicht

Vorstellung, durch welche ich zuerst die sogenannte Unsterblichkeitslehre der abstracten Behandlungsweise zu entreißen suchte, die man ihr in den philosophischen Schulen bis dahin allein hatte angebeihen lassen, die Vorstellung „von drei successiven Zuständen oder Potenzen des menschlichen Gesamtlebens, dessen erste Stufe das gegenwärtige, einseitig natürliche, dessen zweite das zunächst auf dieses folgende, ebenso einseitig geistige Leben seyn sollte, die dritte aber und höchste (nach der letzten Weltkrisis eintretende) natürliches und geistiges Leben vereinigen, das natürliche ins geistige erheben, das geistige wieder zum natürlichen machen (nach 1 Cor. 15, 44), das *σῶμα ψυχικόν* dieses Lebens als *σῶμα πνευματικόν* wiederbringen sollte“. Diese letzte Bestimmung geht über den obigen Text und die gegenwärtige Entwicklung überhaupt hinaus, und kann also hier auch nur erwähnt, nicht weiter verfolgt werden. Bereits im Jahr 1829 von mir in Vorlesungen öffentlich vorgetragen, wurde diese Lehre „von den drei Zuständen“ zuerst in einem weiteren Kreise bekannt durch einen meiner eifrigsten Zuhörer, jetzt selbst o. B. Lehrer der Philosophie an der Universität München, Herrn Professor Becker, der sie in seinen „Mittheilungen aus B. E. Wölfers Sammlung von Schriften über den Zustand nach dem Tode“, S. 175, nicht ohne mein Vorwissen, veröffentlichte.

Sehende, sondern in das für jetzt nicht Seyende. Ich werde also fernern nicht seyn? Du wirst nicht seyn, aber ein anderer, dessen die Welt jetzt bedarf, οὐ γὰρ ὁ κόσμος χρεῖται ἐχέει.“ Dankbar aber wäre es aufzunehmen, wenn der Scharfsinn gelehrterer Männer etwas Begründetes über den Vorstellungskreis ausmitteln könnte, in welchen der, wie es scheint, ungewöhnliche Ausdruck gehört. Das Nächste wäre wohl an Pinakr zu denken, dem κέαρ oder vielmehr die zusammengezogene Form κῆρ, die auch Homer allein kennt, nicht ungebrauchlich ist.

Es viel mag für jetzt und in dem gegenwärtigen Zusammenhang genügen, zu zeigen, wie unerlässlich für die Annahme eines andern Lebens, in dem wir nach diesem fortdauern sollen, die Ueberzeugung ist, daß die Welt, in der wir uns gegenwärtig befinden, nicht die Welt, sondern nur eine Form oder Gestalt derselben sey.

Cicero in den Tusculanischen Untersuchungen erwähnt eines Gesprächs in drei Büchern, in welchen Dikearchos einen phitotischen Kreis mit Namen Pyrekrates, der sein Geschlecht von Deutalion herleitete, zwei Bücher hindurch beweisen ließ, daß die Seele nichts und ein durchaus leerer Name sey.¹ Wer heutzutage ein Gespräch ähnlichen Inhalts verfaßte, würde zeitgemäß handeln, den Vertreter einer solchen abgelebten Weisheit aus dem jüngeren Kreis frühzeitig abgestandener und schon in der Jugend greisenhafter Leute zu wählen, an denen die Zeit keinen Mangel hat.² Dikearch gilt sonst für einen Peripatetiker; es

¹ Tusc. Disput. I, 10: Nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane.

² Wir sind weit entfernt, diesen zuzumuthen, daß sie den in diesen Vorträgen geführten Beweis verstehen, daß das Materielle als organisch gar nicht zu denken ist ohne ein es Seyendes, das natürlich nicht wieder materiell seyn kann. Bestimmen wollen wir ebensowenig, daß unter den Materiellegen auch erußliche Forscher seyn können, die fürchten, daß sie in materiellen Entdeckungen, die wir selbst nur mit Dank von ihnen annehmen würden, gehindert seyn könnten durch Annahme eines immateriellen Principis, wiewohl demjenigen, der die erste Tiergeschichte geschrieben (und welche!), weder dabei noch bei den zahlreichen und tiefen Beobachtungen, durch die er den ersten Grund einer Wissenschaft des organischen Lebens gelegt, die hohe Letzte von der Seele im Weg gewesen. Das Princip aber wollen wir zugeben, daß von reiner Naturforschung alles Hyperphysische fern

würde keine Schwierigkeit machen, daß ein solcher so schlecht von der Seele gesprochen, wenn es mit Aristoteles selbst sich so verhielte, wie einige Geschichtschreiber der Philosophie in neuerer Zeit gemeint. Zu lang und zu viel aber haben wir in dieser ganzen letzten Untersuchung mit Aristoteles verkehrt und gleichsam gelebt, um sofort denen auf's Wort zu glauben, welche versichern, daß in seiner Lehre von einer persönlichen Fortdauer nicht die Rede sey und nicht einmal seyn könne, und vielmehr, da wir gefunden, daß immer in dem Verhältniß, als wir selbst tiefer in eine Sache eingedrungen waren, ein neues Licht auf Aristoteles fiel, wollen wir versuchen, ob es nicht möglich ist, gerade von dieser Seite der Bedeutung des Nus bei Aristoteles näher zu kommen, als es bis jetzt möglich gewesen.

Nachdrücklich genug zwar haben wir bereits alle Worte hervorgehoben, in denen er die Unvergänglichkeit des Nus anspricht. Man kann sagen, diese Ausdrücke beziehen sich auf die Unverderblichkeit seiner Natur und schließen eine Ewigkeit a parte post so wenig ein als früher erwähnte und erklärte Ausdrücke eine Ewigkeit a parte ante. Allein wo Aristoteles nur die Natur des Nus ausdrücken will, hat er durchaus bloß das Wort: absonderlich, *χωριστός*, und soweit ist seiner eigenen Erklärung zufolge der Nus nur, was vom Materiellen abgesondert, für sich seyn kann (*τὸ ἐνδεχόμενον χωρῆσθαι*)¹, dagegen spricht er auch vom wirklich abgeschiedenen (*χωρισθείς*), und da, sagt er, sey der Geist nur was Er ist, wie wir uns ausgedrückt, rein Er selbst². Hiegegen könnte man sagen, der Geist sey für sich und

zu halten sey, nur darin irren sie, daß sie meinen, die Seele müsse durchaus als hyperphysisches Princip angesehen werden. Dem Aristoteles wenigstens gehört die Seele, soweit sie nicht unabhängig von der Materie ist, in das Gebiet der reinen Naturforschung (s. oben S. 451) und ist ihm etwas rein Physisches.

¹ s. oben S. 456.

² *χωρισθείς δὲ ἴσθαι μόνον ὅτι ἐστίν, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδιον*. De Anim. III, 5; über *ὅτι ἐστίν* vergl. man die letzten Worte von *Metaph. VII: ὅσα μὴ ἔχου ἔλην, πάντα ἀπλῶς ὅτι ἐστίν* *εἰ*, und Bonitz Comment. zu IV, 2 (p. 178): „excludit pronomem ὅτι quaecunque rei accidunt“.

von allem abgetrennt auch in der eigentlichen *Ψαρχία*, in der unmittelbaren Anschauung dessen, worin kein Irrthum, also vorzüglich in der Beschäftigung mit den Principien der Philosophie: das habe wie Platon ebensowohl auch Aristoteles gedacht. Wir können dem nicht widersprechen, und müssen zugeben, daß er auch wohl bloß diese Absonderung im Sinn haben konnte, wiewohl uns der Gebrauch des Wortes unsterblich, *ἀθάνατος*, wo doch an den wirklichen Thanatos gar nicht gedacht wäre, nicht in seiner Art scheinen will. Es haben auch andere Stellen etwas Auffallendes, wenn nach dem Tode, da wo er am meisten Er selbst seyn würde, der Geist aufhören sollte zu seyn. Aber mit dem allem ist zumal gegen neuester Philosophie Kunde nicht anzukommen. Diese sind ganz sicher; denn es begegnet ihnen insgesammt, in dem Nus nicht einmal den Verstand, sondern die Vernunft zu sehen, und dann ergibt sich das Uebrige von selbst; denn die Vernunft (nach aristotelischer Ansicht das allein Unsterbliche und Ewige) ist nicht das Persönliche, sondern gerade das absolut Unpersönliche im Menschen. Da habe ich denn geforscht, ob dem also sey, und zu meiner Verwunderung gefunden, nicht daß Aristoteles der Nus das im Tode sich Auflösende ist, sondern daß er mit solcher Deutlichkeit das Gegentheil davon sagt, vielleicht auch anderwärts, aber am meisten in der Stelle der Nikomachischen Ethik, wo er sich so ausdrückt: „Wenn denn der Nus gegen den Menschen gehalten göttlich ist, wird auch das dem Nus gemäße Leben göttlich seyn, gegen das menschliche gehalten. Nicht aber muß man denen folgen, die uns ermahnen, Menschliches zu denken als Menschen, Sterbliches als Sterbliche, vielmehr so weit möglich verunkerblichen (*ἀπαθαρᾶσαι*) soll man sich und all sein Thun, um dem Theil gemäß zu leben, der von uns das Beste ist; denn körperlich nicht ins Gewicht fallend, ist er an Macht und Würde über alles, und scheinen möchte es doch, daß ein jeder eben dieses

¹ B. B. de Anim. II, 2 (p. 24. 26) scheint der Zusatz *ἐν ἑνότητι*, ebenso c. 3 (p. 28, 8) das *τῶν θεῶν* überflüssig, wenn nicht im Hintergrund liegt, daß im nicht sterblichen oder nicht mehr sterblichen Wesen der Nus ganz für sich seyn wolle.

ist¹ (also daß, was in einem jeden Er selbst ist, eben dieses, der Geist, ist); und — so fährt Aristoteles fort — ungeschickt wäre es doch, wenn einer nicht sein eigenes Leben², sondern das eines andern wählte, weil jedem was ihm von Natur eigen auch das Beste und Angenehmste ist, und so wird es dem Menschen das Leben nach dem Geist seyn, wenn anders am meisten dieser Theil jeglicher Mensch ist³. Es gehört hieher noch eine andere Stelle, wo Aristoteles sagt: „Seiner selbst mächtig oder ohnmächtig wird einer darnach genannt, daß der Nus in ihm Herr ist oder nicht, weil dieser (der Nus) Jeglicher ist“⁴.

Hier steht es also wörtlich, daß dem Aristoteles das, was er den Nus nennt, weit entfernt das Allgemeine und Unpersönlichste zu seyn, vielmehr das Persönlichste von allem, das eigentliche Selbst des Menschen, oder wenn wir mit Fichte reden wollen, wahrhaft eines jeden Ich ist, und nebenbei erhellt aus diesen Worten, daß wir nicht gegen den Sinn des Aristoteles an die Stelle des Nus gleich das Princip der Selbstheit gesetzt haben. Und so wird uns denn die Verführung eines neueren Geschichtschreibers der Philosophie, daß bei Aristoteles von persönlicher Fortdauer nicht die Rede seyn könne (denn daß davon nicht die Rede sey, ließe sich allenfalls noch hören), im gebührenden Licht erscheinen, wenn wir die Stelle in der Metaphysik hinzunehmen, wo er auf die Frage, ob von dem Zusammengesetzten (dem *συνθετόν*) nach der Auflösung etwas übrig bleibe, antwortet: bei gewissen Dingen stehe nichts entgegen dieß anzunehmen. Man begegnet dieser unbestimmten Redensart „bei einigen“ auch sonst, wo Aristoteles eigentlich nur Eines im Auge hat, wie er hier auch gleich, obwohl nur wie beispielweise, auf die Frage übergeht, ob die Seele ein solches sey; wo er denn gleich hinzusetzt: nicht die ganze, aber der Nus, denn daß die

¹ Δόξει δ' ἂν καὶ ἑκάστων εἶναι τοῦτο (τὸ πάντων ὑπάρχον, τὸν νοῦν). XI, 8 (p. 185, 9).

² τὸν αὐτοῦ βίον, *ibid.* 11.

³ εἴη μάλιστα τοῦτο ἀνθρώπος (nicht ὁ ἀνθρώπος), *ib.* (14. 15).

⁴ ὡς τοῦτου ἑκάστου ὄντος, *Eth. Nicom. IX, 8 (p. 165, 14 ss.)*.

ganze, sey vielleicht unmöglich'. Das wäre nun eine schlechte Antwort auf die Frage, wenn der Nus nur das Allerunpersönlicste, die Vernunft wäre: Aber allerdings nur gehindert ist er durch nichts, eine Fortbauer des Edelsten der Seele anzunehmen, eine Aufforderung aber, sich damit besonders zu beschäftigen und in die Weise dieser Fortbauer tiefer einzubringen, hat er nicht, und sein Beruf ist für die gegenwärtige Welt; ihm, dessen Geist sich diese Welt nach innen und nach außen so zu erweitern mußte, war dieß keine Schranke. Eine Schranke war ihm jedoch gesetzt, zuerst daran, daß ihm das Princip, das er Nus nennt, nur Bedeutung hat für die Seele, nicht zugleich für die Welt; sodann, daß er in dem Nus das Göttliche, aber nicht, ebenso das Gegengöttliche erkannt, wiewohl beides nicht zu trennen ist, wie wir das an einer Gestalt von ewiger Bedeutung sehen, die uns das griechische Alterthum überliefert hat. Ich rede nämlich von Prometheus, der von der einen Seite nur das Princip des Zeus selbst und gegen den Menschen ein Göttliches ist, ein Göttliches, das ihm Ursache des Verstandes wird, ihm etwas ertheilt, das durch die vorhergegangene Weltordnung ihm nicht verliehen war, wie nach Aristoteles der menschliche Nus ein in keiner der früheren Stufen Vorgesesehenes, sondern ein von Außen Hinzugekommenes ist: Aber dem Göttlichen gegenüber ist Prometheus Wille, unüberwindlicher, für Zeus selbst untödtlicher?, der darum dem Gott zu widerstehen vermag.

„Hrabschleudre er auf mich den zweischneidigen, geschlängelten Bliß; den Luftkreis erschüttrte Donner und stoßweis stürmende Windsbrand; die Erde wühlte der Sturm aus den Wurzeln auf, das wildempörte Meer durchkreuzte die himmlischen Bahnen, mich selbst entrückte von ihm verhängter, unwiderstehlicher Wirbel zum schwarzen Tartaros,

¹ *Ἐι δὲ καὶ ὑστερόν τι ὑπομῖναι συνετέον ἐν ἀνίαν γὰρ οὐδὲν καλέσει, ὅλον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα, ἀλλ' ὁ τοῦς πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως. Metaph. XII, 3 (p. 242, 19). Vergl. hierzu die Stelle aus de Anim. (S. 457), welche dieser ganz ähnlich ist.*

² *ὅτε θανεῖν μὲν ἴσκειν οὐ παρορμητόν. Aeschyl. Prometh. ed Schoemann 735. φ' θανεῖν οὐ μὲρσιμον, 913.*

töbten wird er mich doch nimmermehr“¹. So spricht der Zeusfeindliche bei Aeschylos. Zeus „geflügelter Hund“ lechzt immer wieder zu der Leber, die nicht stirbt², und weidet je den dritten Tag³ die immer wieder wachsende aufs Neue ab.

Prometheus ist kein Gedanke, bey ein Mensch erfunden, er ist einer der Urgeanken, die sich selbst ins Daseyn drängen und folgerecht entwickeln, wenn sie, wie Prometheus in Aeschylos, in einem tieffinnigen Geist die Stätte dazu finden. Prometheus ist der Gedanke, in dem das Menschengeschlecht, nachdem es die ganze Götterwelt aus seinem Innern hervorgebracht, auf sich selbst zurückkehrend, seiner selbst und des eigenen Schicksals bewußt wurde (das Unselige des Götterglaubens gefühlt hat)⁴.

Prometheus ist jenes Princip der Menschheit, das wir den Geist genannt haben; den zuvor Geisteschwachen gab er Verstand und Bewußtseyn in die Seele⁵. „Sie sahen vordem, allein sie sahen umsonst“, d. h. sie wußten nicht, daß sie sahen, „sie hörten, aber sie vernahmen nicht“⁶. Er büßt für die ganze Menschheit, und ist in seinen Leiden nur das erhabene Vorbild des Menschen-Jahs, das, aus der stillen Gemeinschaft mit Gott sich setzend, dasselbe Schicksal, erduldet, mit Klammern eiserner Nothwendigkeit an den starren Felsen einer zufälligen aber unentfliehbaren Wirklichkeit angeschmiebet, und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigstens nicht aufzuhebenden Riß betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Daseyn vorausgegangene, darum nimmer zurückzunehmende, unwiderrufliche That entstanden ist. Auch

¹ πάντες ἐμὲ γ' οὐ θανάτῳσι, 1033.

² Ausdruck des Hesiodos Theog. 525.

³ Nach Ciceros Uebertragung aus dem gelbten Prometheus, Tusc. Disput. II, 10, v. 24.

⁴ Was uns (Idealisten) die Natur, ist dem Griechen die eigne Götterwelt, bewußtlos ihnen entstanden, wie uns die Natur.

⁵ Ἀνούσαδ', ὡς σπᾶς, νηκίους ὄντας τὸ πρὶν
ἔνους ἰδῆρα καὶ φρονῶν ἀπηβόλους. Prom. 435. 436.

⁶ Οἱ πρῶτα μὲν βλάποντες ἔβλεπον μάτην,
κλίοντες οὐκ ἤκιστον . . . 439. 440.

im Prometheus des Aeschylos ist dieses Unwiederbringliche angedrückt. Er selbst verwirft jeden Gedanken an Umkehr, und will die Jahrtausende lange Zeit durchkämpfen, die Zeit, die nicht anders als mit dem Ende des gegenwärtigen Weltalters aufhören wird, wenn auch die von Urzeiten verstoßenen Titanen wieder aus dem Tartaros befreit seyn werden (denn darauf müssen wir schließen, wenn die bekannten Verse des Cicero eine Uebersetzung aus dem befreiten Prometheus des Aeschylos sind), und ein neues Geschlecht Gott und Mensch vermittelnder, weil von Zeus mit sterblichen Müttern erzeugter Göttersöhne entstanden seyn wird², deren größter, Herakles, erst auch dem Prometheus zum Befreier bestimmt ist.

Sehen wir von hier nicht hinweg, ohne Kants Andenken zu feiern, dem wir es verdanken; mit solcher Bestimmtheit zu sprechen von einer nicht in das gegenwärtige Bewußtseyn hereinsfallenden, ihm vorausgehenden, noch der Ideenwelt angehörigen Handlung, ohne welche es keine Persönlichkeit, nichts Ewiges im Menschen, sondern nur zufällige, in ihm selbst zusammenhanglose Handlungen geben würde. Diese Lehre Kants war selbst eine That seines Geistes, durch die er ebensowohl die Schärfe seines Erkennens, als den moralischen Muth einer durch nichts zu erschreckenden Aufrichtigkeit an den Tag gelegt hat. Denn bekannt genug ist, wie er durch diese Lehre und die damit zusammenhangende von dem radicalen Bösen der menschlichen Natur sich sofort die Menge entfremdete, deren Zustimmung eine Zeit lang seinen Namen zu einem populären gemacht hatte.

Nun kommen wir aber auf das Räthselhafteste und Bedenklichste der Sache, das Verhältniß zum Göttlichen. Wenn die Welt bis zu Zeus fortgeschritten, entsteht auch für das unabhängig von ihm vorhandene, also ursprünglich einer anderen Weltordnung angehörige Menschengeschlecht eine neue Möglichkeit, die durch den vorausschauenden

— — εὐν μυστηρῆ
Χρόνον ἀδελφίσα. 94. 95.

² Hierauf hat vorzüglich Schömann aufmerksam gemacht. Man s. dessen, Aeschylos gefesselter Prometheus, griechisch und deutsch, S. 58.

Prometheus zur Wirklichkeit wird. Zeus selbst hatte darauf gedacht, an die Stelle des vorhandenen Menschengeschlechts ein neues zu setzen. Es war also doch etwas in Zeus, wonach er, was Prometheus gethan, nicht schlechterdings nicht wollen konnte. Ueber die blinden kosmischen Mächte hat er selbst nur durch die Macht des Geistes gesetzt, mit Hilfe des Prometheus das neue Reich sich eingerichtet. Und dennoch straft er so gewaltig, und ist sein Zorn so groß. (Zeus ist zuerst der *νοῦς*, der *νοῦς βασιλικός* des Platon, Prometheus aber ist es, der die desselben noch nicht (activ) theilhaft gewordene Menschheit dazu erhebt; das himmlische, Gott entwandte Feuer (der ignis aetherea domo subductus) ist der freie Wille).

Unter den neueren Alterthumsforschern hat sich besonders der treffliche Schömann bemüht, die Schuld des Prometheus ins Licht zu setzen, um den Vorwurf tyrannischer Grausamkeit von Zeus abzuwehren. Weit entfernt, sagt er, daß Prometheus das Menschengeschlecht wahrhaft verhebt hätte, hat er es vielmehr von dem Weg dazu abgelenkt, und die Menschen klug gemacht, bevor sie gut waren, ihnen die Mittel zur Befriedigung ihrer niedern Bedürfnisse gegeben, ehe sie höhers ahndeten; er habe so, fügt Schömann hinzu, all' ihr Sinnen und Trachten auf die sinnliche Welt eingeschränkt und der höhern Bestimmung vergessen lassen. Mit einigen Unterscheidungen könnten wir, wenn vom bloßen unmittelbaren Erfolg die Rede ist, das Gesagte zugeben, aber nicht zugeben, daß in dem allein Prometheus Schuld habe; denn alles das, was der gelehrte Forscher angeführt, ist nothwendiger Durchgang. Der bloße Wille des Menschen ist blind und muß in Verstand umgewandelt werden. Das Erste ist, daß der Geist die Welt durchdringe. Prometheus eröffnet den Sterblichen die Behandlung des Feuers, die dem blinden Geschlecht, wie jener es gefunden, Zeus verborgen hat. (kein Thiergeschlecht weiß das Feuer anzufachen oder das zufällig entstandene zu unterhalten), eröffnet ihnen damit den Weg zu allen Künsten, lehrt sie den Gebrauch heilsamer Kräuter und

¹ τὸν ἑυματάεισάντα τὴν τυρανίδα. v. 306.

alle Mittel, sich vor der Unbill der Witterung zu schützen; er lehrt sie, die Thiere sich dienstbar zu machen, erklärt ihnen der Gestirne Lauf und die stolze Kunst der Zahlen, die Zusammensetzung der Buchstaben und die Erhalterin jeglicher Bildung, die Schrift. — Also allerdings, das erste Nothwendige ist Weltverstand, *διάνοια*, aber die That, welche dem Menschen das Verhältniß zu der Welt gibt, sie nicht bloß zu fühlen oder zu fürchten, sondern sie zu verstehen, dieselbe That wird ihm auch Ursache aller höhern, ja des höchsten Verhältnisses. Allerdings zur vollen Menschlichkeit genügen sie nicht, die Gaben, die Prometheus den Menschen zuerst verleiht, dazu gehört Größeres und Böttlicheres¹, aber auch dieses sollte ihnen durch Prometheus werden, und wenn wir Kunst in dem weiten Sinn der Griechen nehmen, das Wort sich erfüllen:

Von Prometheus kommt den Sterblichen jede Wissenschaft².

Erkennen müssen wir also, daß Prometheus in seinem Recht ist; wie er ist, konnte er nicht anders; was er gethan, er mußte es thun; denn er war durch eine sittliche Nothwendigkeit dazu getrieben. Nehmen wir dieses hinweg, so nehmen wir ihm nach den altbewährten Grundsätzen des Aristoteles zugleich alle tragische Würde; denn nicht das ist ein wahrhaft tragisches Unglück, das willkürlich verübter Unthat, sondern das einer Handlung folgt; zu der eine sittliche Nothwendigkeit selbst getrieben oder mitgewirkt hat. Prometheus ist also in seinem Recht, und doch wird er von Zeus für seine That durch unsägliche Qualen, auf unabsehbare Zeit verhängt, heimgesucht. Aber auch Zeus ist in seinem Recht, denn nur um solchen Preis erkaufte sich die Freiheit und Unabhängigkeit von Gott. Es ist nicht anders: es ist ein Widerspruch, den wir nicht aufzuheben, den wir im Gegentheil zu erkennen haben, dem wir nur den rechten Ausdruck suchen müssen.

Er ist im Vorhergehenden schon angedeutet dieser Ausdruck. Das

¹ In dieser Beziehung Plutarch richtig: *Ὁ Προμηθεύς, ζουπέσειν ὁ λογισμὸς*, de Font. p. 98 C. — *Σὶ τὸν σοφιστῆν*, redet ihn Hermes bei Aeschylus an, v. 924.

² Schoemann, *Vindiciae Jovis Aeschylei*, p. 11.

³ *Ἡδᾶαι τέχνην βροτοῖσιν ἐκ Προμηθεῶς*, v. 498. Er sagt es selbst.

Loos der Welt und der Menschheit ist von Natur ein tragisches, und alles was im Lauf der Welt Tragisches sich ereignet, ist nur Variation des Einen großen Themas, das sich fortwährend erneuert; die Handlung, von welcher alles Leid sich herschreibt, ist nicht einmal geschehen, sondern das immer und ewig Geschehende; denn nicht wie eiger unserer Dichter gesagt, „was sich nie und nimmer hat begeben“, sondern was sich immer begeben und ewig begibt — „das allein veraltet nie“. Diesem ewig Tragischen hat der große Geist des Aeschylos sich zuerst zugewendet und so das Tragische in seiner Quelle ergriffen. Und vollkommen begriff er, was ihm zu thun oblag. Es lohnte nicht der Mühe, Prometheus darzustellen ohne unbengsamen Trotz und erklärte Feindschaft gegen den Gott¹; ebensowenig hat der Dichter das volle Maß der Schmerzen und Leiden über Prometheus auszugießen sich gescheut aus Furcht dadurch dem Gott im Gefühl seines Volks nahe zu treten. Denn ihm, dem Aeschylos, galt noch, was spätere Zeiten verlernt, daß die Furcht Gottes der Weisheit Anfang²; selbst aus dem Staat will er nicht alles Furchtbare verbannt, weil der Mensch, der nichts flüchtet, nimmer gerecht seyn wird³, und nicht zu ertragen wäre Prometheus, wenn es ihm ganz nach Willen ging⁴. Die Folgen für Prometheus sind nur im Verhältniß zu dem unüberwindlichen Willen, der in ihm dem Gott gegenübersteht, Zeus Grausamkeit im Verhältniß zu des Gottes unergründlichem Recht, sich herschreibend von dem Urspruch auf das Seyn, der von den früheren Göttern auf ihn, den letzten, vererbt ist, vermöge dessen dieses Seyn in ihm selbst vor allem, also auch über allem Verstand, das blinde, nicht Gutes nicht Böses kennende, gegen den nach ihm kommenden Verstand nur Stärke und

¹ Διός εχθρός, v. 120.

² Wer Zeus des Obflegers Macht lobpreisend erkennt —
Τινύεται φρονῶν τὸ πᾶν. Agam. 183.

³ Καὶ μὴ τὸ δαιμόνιον πᾶν πόλεως ἔξω βαλεῖν
Τῆς γὰρ, δεδοικώς μηδὲν, ἐνδικὸς βροτῶν;

Eumenid. 695. 696.

⁴ Εἰς πορρωτὸς οὐκ ἂν, εἰ πράσσῃς καλῶς. Prom. 959.

Gewalt (Kratos und Bia) ist; denn nach nicht weniger älter, wenn auch von Aeschylos nicht erwähnter, Sage hat, bereits im Besitz der Götterherrschaft, Zeus erst die Metis in sich gezogen, daß sie ihm sage, was gut und was nicht gut sey¹.

Doch — wie sich Aeschylos das Verhältniß von Prometheus und Zeus gedacht, und ob auch andere anders den Dichter verstehen, es hat auf unsere eigentliche Entwicklung keinen Einfluß. Dagegen ist uns während dieser, wie es manchen vielleicht geschienen, abschweifenden Erörterung die Frage näher getreten, die unabweislich der letzten Aufstellung folgen zu müssen scheint, die Frage nämlich, wie sich der Gott, den wir (aber noch immer in der Idee) vorausgesetzt, verhalte zu der Handlung, durch welche der Mensch sich selbst und mit sich die Welt aus der Idee setzt. Denn hier scheint nichts zu bleiben, als eins von beiden, daß der Gott die Handlung gewollt, oder daß er sie schlechthin nicht gewollt? Wer nun aber dürfte sagen, daß er sie schlechthin nicht gewollt. Denn wie sollte Er Persönlichem gegenüber sich selbst als unpersönlich erzeigen und erweisen? Und wie könnte Persönliches ihm gegenüberstehen, ohne einen von ihm unabhängigen Willen? Oder was wäre ohne jene Handlung die Ideenwelt, auf die sich anwenden läßt, was das Evangelium vom Himmel gesagt, daß in ihm mehr Freude sey über Einen Wiebergeborenen, als über neunundneunzig Gerechte, die der Umkehr nicht bedürfen? Wer aber dürfte von der andern Seite sagen, daß Gott jene Handlung schlechthin gewollt habe? Wenigstens also müßte, da keines von beiden unbedingt zu sagen, eine Unterscheidung versucht werden: um ihrer selbst willen oder unmittelbar könne Gott die Handlung nicht wollen, aber finaliter oder um des Zwecks willen könne er ebensowenig sie nicht wollen. Allein die wahre Antwort, die wir zu geben haben, ist, daß wir an den Kreis erinnern, worin wir die Wissenschaft, in deren Schranken wir laufen,

¹ Ζεύς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρότερον ἀλοχὸν διέτο Μητιν,

Πλαίσια θεῶν εἰδύσαν ἰδέειν ἄνθρωπον,

Ἔ; οἱ συμπαράδοσαν θεῶν ἀγαθὸν τε καὶ ὄν τε.

Berfe der Theogonie nach Gruppess Anordnung.

gleich anfangs eingeschlossen haben. Die Frage ist: wie die Handlung vom Standpunkt Gottes anzusehen. Dies zu sagen, müßte uns Gott Standpunkt, d. h. Princip, geworden seyn; aber in dieser Wissenschaft ist er uns nur Ende; und auch nicht etwa von Gott, sondern vom entgegengesetzten Ende ausgehend, durch reine Veräunstentwicklung sind wir auf die in Frage stehende Annahme gelangt, und nicht verlassen dürfen wir diese Linie, sondern müssen erwarten, wohin das Fortgehen in derselben, und ob vielleicht zu der Wissenschaft führen werde, in der Gott Princip, und in der alle Fragen jener Art erst berechtigt sind und auf Antwort rechnen dürfen.

Wenn aber zur Beantwortung jener Frage hier die Zeit und der Ort nicht ist, so scheint es um so mehr jetzt Zeit zu seyn, ehe wir weiter gehen, einen Rückblick auf die uns in dieser Wissenschaft gestellte Aufgabe zu werfen. Denn mit dem gegengöttlichen Princip sind wir bei einem in Bezug auf das Ziel, das wir uns vorgesetzt, entscheidenden Punkte angelangt. Die Aufgabe ist, wie Sie sich erinnern, das Princip frei vom Seyenden, für sich, in seiner Abgeschlossenheit, zu haben, wie es die auf das Princip gehende Wissenschaft haben will. Um zur Wissenschaft überhaupt zu kommen, hatten wir das Seyende und das was das Seyende Ist im reinen, aller Wissenschaft voranzgehenden Denken gesucht; es erzeugten sich uns nämlich zuvörderst die Arten des Seyenden in innerer Nothwendigkeit des Denkens; von diesen Elementen des Seyenden aber, als einer bloß abstracten Allheit von Möglichkeiten, die nur sind, wenn eines ist das sie Ist, gingen wir unmittelbar zu diesem fort, zum Ideal, durch welches jene Allheit, die nur der Stoff der Idee ist, zur Idee selbst werden kann. Dieses nun, was das Seyende Ist, der wirkliche Inbegriff aller Möglichkeiten, war zwar das Princip, ohne jedoch ein *χωριστός* zu seyn, sondern vom Seyenden festgehalten und nur durch die Abstraction zu erkennen. Um das Princip frei und für sich zu haben, wurde daher das Seyende in Wirklichkeit übergeführt (damit zur Wissenschaft übergegangen).¹ Die Folge hiervon

¹ S. 386.

war, daß die Möglichkeiten (die Arten des Seyenden) zu Ursachen wurden und weiterhin ein Proceß, in welchem die Ideenwelt entstand. Auf diese Weise war das Princip, real zwar nicht, aber doch ideal, von dem Seyenden abgetrennt, und nicht mehr bloß durch die Abstraction, sondern von selbst als ein vom Seyenden verschiedenes erkennbar, um so mehr, als sich durch den Proceß zugleich ein Mittleres (a°) zwischen dem Seyenden (dem Materiellen) und zwischen dem was das Seyende Ist (Gott) ergeben hatte, ein Mittleres, welches als selbst — nur nicht für sich seyender — Actus (als Actus nur gegen die Welt des Werdens) Gott in Seinem (absoluten) Actus aussonderte. Diese Aussonderung aber wurde sofort zu einer wirklichen Trennung des Principis vom Seyenden (Gottes von der Welt). Denn in jenem Mittleren war ein doppelter Wille, und damit das Dilemma einer innergöttlichen, in Gott verwirklichten, oder einer außergöttlich verwirklichten Welt gegeben; im letztern Falle, den wir als eintretend annahmen, geschah eine förmliche Separation des Principis, sowie sich auch nun die bis dahin durch keine Krisis unterbrochene reine Vernunftwissenschaft änderte. Auch jenes Mittlere (a°) nämlich sollte als Nichtprincip gesetzt werden, aber es setzt sich dagegen (ex hypothesi), wird selbst Princip, womit im Ich ein Princip außer dem Princip (A°) gegeben ist, letzteres verdrängt, zugleich aber separirt wird. Nicht auszuschließen endlich ist die, wenn auch noch so ferne Möglichkeit, daß das Ich, wodurch immer, dahin gebracht wird, sich selbst wieder zur Potenz, zum Nichtprincip zu machen, sich also A° unterzuordnen und dieses als Princip wieder einzusetzen, womit, wie Sie sehen, erreicht wäre, was die Aufgabe dieser Wissenschaft ist, das Princip frei vom Seyenden und über Alles siegreich, kurz als Princip zu haben. Zwischen diesem Ziele jedoch liegt noch ein weiter Weg, und aussharren müssen wir bei dem, was uns jetzt zum einzigen Princip geworden, dem Ich, und ihm folgen durch die selbstangezogene Mühsal des langen Weges, ob es, wie der gebundene Prometheus, einen Ausgang aus demselben finde und welchen.