

FRIEDRICH SCHLEGEL

Transcendentalphilosophie

Eingeleitet und mit Erläuterungen
versehen von Michael Elsässer

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 416

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <<http://portal.dnb.de>> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0790-6
ISBN eBook: 978-3-7873-2650-1

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1991. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen,
soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung:
BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruck-
papier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in
Germany.

www.meiner.de

INHALT

Vorbemerkung. Von Werner Beierwaltes	VII
Einleitung. Von Michael Elsässer	IX
Literaturverzeichnis	XLIII

FRIEDRICH SCHLEGEL Transcendentalphilosophie [Jena 1800–1801]

Einleitung	3
Nähere Entwicklung des Systems	32
I. Theil. Theorie der Welt	37
Übersicht der Theorie der Welt	40
Vergleichung dieser Lehre mit dem Dogmatismus ..	42
II. Theil. Theorie des Menschen	45
[Prinzipien der Moral]	48
Genetische Darstellung des Ganzen	49
Prinzipien der Religion	51
Einige Bemerkungen über die Prinzipien der Moral und der Religion	63
Allgemeine Bemerkungen über das bisher Gesagte ..	64
Kategorien der Religion, wie sie sich äußerlich darstellen und entwickeln	65
Vergleichung verschiedener Moralsysteme bey den Alten mit unseren Prinzipien	67
Systematische Darstellung des Ganzen, wobey vorzüglich auf die Prinzipien der Rechtslehre Rücksicht genommen	80

III. Theil der Philosophie. Rückkehr der Philosophie in sich selbst, oder Philosophie der Philosophie	91
Aufstellung der Elemente der Theorie	100
Athenäums-Fragment Nr. 116	107
Erläuterungen zu wesentlichen Gedanken und Begriffen des Textes	109
Namenregister	127

EINLEITUNG

Friedrich Schlegel (1772–1829) ist der bedeutendste Theoretiker der deutschen Frühromantik. Sein Denken ist durch so eigentümliche Züge bestimmt, daß es in der Regel selbst einem versierten Kenner deutscher Philosophie im Zeitalter des Idealismus auf den ersten Blick rätselhaft bleibt. In der ›Transcendentalphilosophie‹, die er 1800–1801 in einer Vorlesung in Jena vorstellt, versuchte Schlegel erstmals, sein Philosophieren in einer gleichsam systematischen Form zusammenhängend zu entfalten.

Die vorliegende Ausgabe dieser Vorlesung will durch eine Einführung und einige Erläuterungen zum Text dem Leser einen Schlüssel für den Zugang zu den Grundzügen der Schlegelschen Philosophie in die Hand geben.¹ Der ›Transcendentalphilosophie‹ ist das 1798 veröffentlichte Fragment 116 aus dem »Athenäum« beigegeben. Dieser Text stellt eine programmatische Zusammenfas-

¹ Schlegels ›Transcendentalphilosophie‹ wurde in einer anonymen Nachschrift 1927 durch Josef Körner entdeckt und 1935 publiziert (Friedrich Schlegel, Neue Philosophische Schriften, erstmals im Druck gelegt, erläutert und mit einer Einleitung in Fr. Schlegels philosophischen Entwicklungsgang versehen von Josef Körner, Frankfurt 1935, [Beschreibung der Handschrift: 47 ff., 117–219 Text]). Körners Ausgabe enthält S. 293–321 Anmerkungen, die eine »Auswahl von Konkordanzen« bereitstellen, »die nach den mutmaßlichen Quellen tasten, allzu knappe (oder ungeschickt nachgeschriebene) Formulierungen verdeutlichen, vorzüglich aber die in allen Wandlungen bewahrte und bewährte Einheit von Schlegels Denken nachweisen sollen« (293). Der im XII. Band der Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe (= KA XII, hrsg. v. J.-J. Anstatt) 1964 — ohne die Anmerkungen — nachgedruckte Text Körners ist für die vorliegende Ausgabe übernommen. Die Ziffern am Rande entsprechen den von Körner festgelegten Textabschnitten. Die im Folgenden (auch in den »Erläuterungen«) gegebenen Hinweise auf die ›Transcendentalphilosophie‹ beziehen sich an der ersten Stelle auf die Seiten von KA XII, an der zweiten auf die genannte Körnersche Einteilung und an der dritten auf die Zeilen innerhalb dieser Abschnitte.

sung zentraler Gedanken von Schlegels philosophischem Ansatz dar.²

1. Die *Schlegel* zugesprochene *Bedeutung* steht im Kontrast zum *Be-kanntheitsgrad* seines Philosophierens. Während seitens der Literaturwissenschaft das literarkritische Werk Schlegels längst zu Buche geschlagen ist, beginnt sich erst allmählich die Erkenntnis durchzusetzen, daß ihm auch ein größeres philosophisches Gewicht zu kommt. In erster Linie betrifft seine Wirkung die philosophische Hermeneutik. Da Schlegel in seiner Frühzeit in enger Studienfreundschaft mit dem Theologen Schleiermacher lebte und, wie sich aus Schleiermachers Briefen ersehen läßt, in philosophischen Fragen der führende Kopf war, darf man davon ausgehen, daß der Grundriß der philosophischen Hermeneutik von Schlegel und nicht, wie bisher angenommen, von Schleiermacher stammt. Auch Grundgedanken Diltheys, die das Verhältnis von Individualität, irrationaler Lebensgrund und Geschichte betreffen, finden sich in auffallend ähnlicher Formation bei Schlegel; zudem stammt der Titel »Philosophie des Lebens« von diesem. Das umfängliche Werk Diltheys über das »Leben Schleiermachers« setzt Schlegels philosophische Bedeutung zu Unrecht herab und wird darin möglicherweise durch vordergründige konfessionelle Parteinaahme bestimmt. Darüberhinaus ist das Philosophieren Heideggers nachweislich durch den Schlegelschen Ansatz beeinflußt.³

Sieht man von den Nachwirkungen Schlegels einmal ab, so artikuliert er auch zu seiner Zeit repräsentativ das romantische Selbstverständnis. Freilich, wenn man auch Schelling zu den Romantikern zählte, so wäre zweifellos dieser der bedeutendste Theoretiker dieser Epoche. Sein Ansatz weist aber ungleich mehr Affinität zum streng logischen Philosophieren Fichtes und Hegels und weniger Berührungspunkte mit der für die romantische Theorie letztlich typischen, rational unscharfen Denkweise auf, so daß man ihn besser dem deutschen Idealismus zurechnet. Das Urteil P. Kluckhohns, demzufolge Franz von Baader »*der* Philosoph der Romantik« sei, ist

² KA II, Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801) hrsg. v. H. Eichner, 1967, 182 f.

³ Vgl. hierzu die in Anm. 33 in Aussicht gestellte Arbeit.

von Schlegel her zu relativieren. Zweifellos kommt Baader eine wegweisende wie vermittelnde Stellung für die Romantiker zu. So dürfte der Einfluß, den das theosophische Denken Jakob Böhmes ausgeübt hat, weitgehend durch ihn geleitet worden sein. Ferner ist er der Promotor nichtrational verfahrender Naturphilosophie. In dieser Hinsicht schätzt ihn beispielsweise auch der frühe Schlegel. Jedoch übertrifft dieser Baader hinsichtlich der universalen Programmatisierung für die romantische Bewegung. Gezielter und — was die Vielfalt der verarbeiteten Einflüsse betrifft — facettenreicher bestimmt Schlegels frühes Philosophieren die Romantik. Gegen den Versuch, Baader als den wichtigsten Philosophen dieser Epoche anzunehmen, spricht zudem dessen präronierte Katholizität. Zwar trifft sich in diesem Punkt der späte konvertierte Schlegel mit ihm, aber gerade die Konversion wird bei ursprünglich begeisterter Parteigängern Schlegels als ein für dessen Intellektualität tödlicher Fehlritt angesehen. Hieraus lässt sich entnehmen, daß eine konfessionell gebundene Theorie nicht programmatisch für die gesamte romantische Bewegung sein konnte. Baader als *spiritus rector* Schleiermachers anzunehmen, wäre undenkbar. Schwer fällt allerdings das vernichtende Urteil Hegels über die philosophischen Fähigkeiten Schlegels ins Gewicht: »In der Nachbarschaft nun der Wiedererweckung der philosophischen Idee eigneten sich ... *August Wilhelm und Friedrich von Schlegel*, nach Neuem in der Sucht nach Auszeichnung und Auffallendem begierig, von der philosophischen Idee so viel an, als ihre sonst eben nicht philosophischen, sondern wesentlich kritischen Naturen aufzunehmen fähig waren. Denn auf den Ruf spekulativen Denkens kann keiner von beiden Anspruch machen. Sie aber waren es, die sich mit ihrem kritischen Talent in die Nähe des Standpunktes der Idee stellten und sich nun mit großer Parrhesie und Kühnheit der Neuerung, wenn auch mit dürfigen philosophischen Ingredienzien, in geistvoller Polemik gegen die bisherigen Absichtsweisen wendeten und so in verschiedene Zweige der Kunst allerdings einen neuen Maßstab der Beurteilung und der Gesichtspunkte einführten, welche höher als die angefeindeten waren. Da nun aber ihre Kritik nicht von der gründlich philosophischen Erkenntnis ihres Maßstabs begleitet wurde, so behielt dieser Maßstab etwas Unbestimmtes und Schwankendes, so daß sie bald

EINLEITUNG

Wir philosophiren — dies ist ein Faktum. Wir fangen also an; wir beginnen mit etwas. Es ist dies *ein Streben* nach einem Wissen von ganz eigner Art, ein Wissen, das sich auf den ganzen Menschen beziehen soll. Also nicht allein auf *das Handeln* des Menschen; denn das Handeln ist gleichsam nur ein Pol des Menschen — sondern auch auf *das Wissen* des Menschen. Es wird dies also *ein Wissen des Wissens* seyn müssen.

Dies wäre gleichsam eine Definition von der Philosophie. Aber sie kann, wenn wir anfangen zu philosophiren, nicht als Leitfaden dienen. Denn wollte ich von dem Satz ausgehen: die Philosophie ist ein *Wissen des Wissens*, so würde ja da immer ein Wissen vorausgesetzt. *Die Philosophie ist ein Experiment*, und daher muß jeder, der philosophiren will, immer wieder von vorne anfangen. (Es ist nicht in der Philosophie wie in andern Wissenschaften, daß man das, was andere schon in der Wissenschaft geleistet haben, nimmt, und darauf fortbaut. Die Philosophie ist schon ein für sich bestehendes Ganze, und jeder, der philosophiren will, muß schlechthin vorne anfangen.) 1

Wir fangen also auch schlechthin an.

Die Philosophie soll ein Wissen seyn, und zwar ein absolutes Wissen; wir müssen also darnach streben, daß jeder Schritt, den wir thun, *nothwendig* sey, nichts Hypothetisches enthalte.

Die *Methode*, nach der wir verfahren, wird daher seyn die Methode der *Physik* oder *Mathematik*. Nämlich unsere Untersuchungen werden seyn ein *Experimentieren*, wie in der Physik, oder ein *Konstruiren*, wie bey der Mathematik. Die Methode dieser Wissenschaften ist durchaus *unabhängig*, daher sie auch hier angewendet werden muß.

Die *Logik*, als Organon zur Wahrheit, bietet uns *den Satz des Widerspruches*, und *des zureichenden Grundes* dar. Wir gewinnen zwar damit nichts für das Materielle der Wahrheit; aber wir müssen uns doch der selben bedienen bey Aussprechen, Ausdruck dessen, was wir durch Philosophiren finden. Aber die Quelle *der Wahrheit* liegt für uns weit höher, als in diesen Sätzen; indem die Skepsis auch diese Sätze in Anspruch nimmt. Auch für *die Form* können uns diese Sätze nicht Gnüge leisten, wir müssen etwas höheres suchen.

Fichte braucht diese Sätze zwar auch in seiner Philosophie, aber in einer solchen Bedeutung, daß sie diese Sätze gar nicht mehr sind.

Noch bietet uns die Logik eine Definition von der Wahrheit an, nämlich, die Wahrheit ist: *Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande*. Dies sagt nicht mehr und soll auch nicht mehr sagen, als was ein Zeichen sagt von der Sache, die bezeichnet werden soll.

PROBLEM I, den Charakter der Philosophie zu bestimmen.

(*Charakter* ist etwas anders, als *Definition*. *definitio* giebt das *genus* an, und die *differentiam specificam*; aber das wollen und können wir in der Philosophie nicht; da die *differentia specifica* unendlich seyn würde.) Wenn wir uns aufgeben, den *Charakter der Philosophie zu bestimmen*, so heißt das nicht, ihn *ganz genau bestimmen*, dies würde dann definiren seyn; sondern soweit es für unsern Zweck möglich ist. |

4 Aphorismen zum Problem I.

1. *Aphorismus: Die Philosophie hängt mit Skepsis an.* Dies ist ein * *durchaus negativer Zustand*. — Wenn wir die Methode der Mathematik anwenden, und die Philosophie konstruiren wollen, so haben wir hier schon den einen *Faktor*, nämlich den *negativen*. Der andere *Faktor, der positive*, wird seyn *Enthusiasmus*.

Die philosophische Skepsis hat das Eigenthümliche, daß sie sich auch auf den ganzen Menschen bezieht. Und der Enthusiasmus muß eine bestimmte Richtung aufs Wissen haben.

2. *Aphorismus: Die Tendenz der Philosophie geht aufs Absolute.* Aber nicht auf ein relativ Absolutes, sondern aufs *absolut Absolute*. Auch das Absolute theilen wir nach der Methode der Mathematik in zwey Faktoren.

Den negativen Faktor finden wir, wenn wir den Gegensatz nehmen von *unbedingt*, und das ist *das Bedingte*. Dies hängt gleichsam an einer unendlichen Kette zusammen, deren ursprüngliches oder erstes, so wie jedes Glied schlechthin *etwas Einzelnes* ist. Das Ursprüngliche heißt 5 auch das | *Primitive*, und der Gegensatz davon ist *Totalität*.

Ein Wissen von dem Ursprünglichen oder Primitiven giebt uns *Prinzipien*. Und ein Wissen der Totalität giebt *Ideen*. Ein *Prinzip* ist also ein *Wissen des Ursprünglichen*. Eine *Idee* ist ein *Wissen des Ganzen*.

Wir sagen Prinzipien statt *Grundsätze*; denn es könnte ja seyn, daß * die Prinzipien nicht *Sätze*, sondern *Fakta* wären; so z. B. ist das Prinzip der Fichtischen Philosophie *Ich bin Ich* nicht ein Satz, sondern ein Faktum. So würde in der Physik das Prinzip des Lebens ein Faktum seyn, wenn (wir nehmen dies nur an) alles Leben aus der Wechselwirkung

des Wasserstoffs und des Sauerstoffs entstünde. So sagen wir *Idee* statt *Begriff*; weil das, was damit bezeichnet werden soll, in einem Begriff, nach der gewöhnlichen Bedeutung, nicht gefaßt werden kann, und gleichsam *unbegreiflich* ist, nämlich *in Absicht des Ausdrucks*. Z. B. *Nichtich ist gleich Ich.* |

3. Aphorismus: Die Materie der Philosophie sind Prinzipien und Ideen. ⁶

Die Materie der Philosophie ist demnach gefunden. Es entsteht nun die Frage; *welches ist die Form der Philosophie?* Die Philosophie soll auf den ganzen Menschen gehen, und *ein Wissen* desselben seyn. Wer nach einem Wissen handelt, der handelt *nach einem Zweck, nach Regel pp.* Dadurch unterscheidet er sich von dem, der nicht nach einem Wissen handelt. Daß er nach einem Zweck, nach einer Regel handelt, muß er auch ausdrücken; und der Ausdruck ist *Konsequenz*. Konsequenz setzt *Harmonie* voraus, und beyde zusammen ist: *Einheit*¹. Also

4. Aphorismus: Die Form der Philosophie ist absolute Einheit.

Es ist hier etwa nicht die Rede von der Einheit eines Systems; denn diese ist nicht absolut. Sobald etwas System ist, so ist es nicht absolut. Die absolute Einheit wäre etwa ein Chaos von Systemen. |

PROBLEM II. Den gemeinschaftlichen Mittelpunkt aller Prinzipien und Ideen zu suchen. ⁷

Dieser gemeinschaftliche Mittelpunkt, den wir suchen, wird etwas seyn müssen, *was Prinzip aller Ideen, und Idee aller Prinzipien wäre.*

Um nun dies zu finden, müssen wir abstrahiren von allem, was *nicht absolut* ist. Dies thun wir aber nicht etwa bloß dadurch, daß wir das, was nicht absolut ist, wegdenken. Nein; wir müssen das konstituiren, was dem entgegengesetzt ist, von dem wir abstrahiren sollen. Wir müssen also das *Unendliche* schlechthin setzen.

Wenn wir nun aber das Unendliche setzen, und dadurch alles aufheben, was ihm entgegengesetzt ist, so bleibt uns doch immer noch etwas, nämlich das *Abstrahirende*, oder das *Setzende*. Es bleibt also außer dem *Unendlichen* noch *ein Bewußtseyn des Unendlichen*. So ist das Bewußtseyn gleichsam ein *Phänomen* bey dem Unendlichen.

Und nun haben wir gleichsam die Elemente, die eine Philosophie geben können; es sind nämlich: *Bewußtseyn* und *das Unendliche*. | Es ⁸ sind dies gleichsam die beyden Pole, um die sich alle Philosophie dreht.

Die Fichtische Philosophie geht auf das *Bewußtseyn*. Die Philosophie des *Spinoza* aber geht auf *das Unendliche*. Die Formel für die Fichtische

¹ Konsequenz der positive Faktor der Einheit, Harmonie der negative.

Philosophie ist: *Ich = Ich*. Oder dafür wollen wir sagen *Nichtich = Ich*. Dies ist wohl besser gesagt, weil so der Satz auch dem Ausdruck nach der allersynthetischste Satz ist.

Die Formel für die Philosophie des Spinoza wäre etwa: Wenn man sich unter dem Buchstab a das denkt, *was darstellbar ist*, und unter x, *was nicht darstellbar ist*, so: $a = x$.

Hieraus ergeben sich durch Kombination noch zwey Formeln, nämlich *Nichtich = x¹*; und $a = Ich$.

Die letzte Formel, nämlich $a = Ich$, ist die Formel unserer Philosophie. Der Satz ist *indirekt*, und will den Irrthum des *Endlichen* aufheben, damit das *Unendliche* von selbst entstehe.

Unsere Formel noch von einer positiven Ansicht, lautet ohngefähr

- so: *das | Minimum des Ich ist gleich dem Maximum der Natur; und das Minimum der Natur ist gleich dem Maximum des Ich*. Das heißt, die kleinste Sphäre des Bewußtseyns ist gleich der größten der Natur, *et contra*.

Das Bewußtseyn des Unendlichen im Individuo ist das *Gefühl des Erhabenen*. Es liegt dies ganz roh im Individuo. Und *dies Gefühl des Erhabenen* ist der *Enthusiasmus*, den wir oben als Faktor der Philosophie gehabt haben. Das Gefühl des Erhabenen soll also zur Wissenschaft erhoben werden.

Die Elemente der Philosophie sind *Bewußtseyn*, und das *Unendliche*. Es sind dies auch die Elemente aller Realität. Realität ist der Indifferenz-Punkt zwischen beyden. Nur für das Bewußtseyn hat das Bewußtseyn Realität außer dem Bewußtseyn. Das Bewußtseyn ist nothwendig, weil ich durch ein mögliches Bewußtseyn zugleich ein wirkliches setze; und *das ist nothwendig, was durch seine Möglichkeit wirklich ist*. Von dem Unendlichen kann man gar nicht abstrahiren. Denn das Unendliche könnte nur das Unendliche vernichten. Das heißt also: *Das Unendliche hat Realität für das Bewußtseyn*. Das Unendliche kann man nur schlecht hin setzen. *Das einzige Objekt des Bewußtseyns ist das Unendliche, und das einzige Prädikat des Unendlichen ist Bewußtseyn*. | Die beyden Elemente machen eine geschlossene Sphäre, in deren Mitte Realität liegt. Zwischen den beyden Extremen *Bewußtseyn* und dem *Unendlichen* muß *Synthesis gedacht werden*. Durch Abstraktion gelangen wir nur zu ihnen, und *die Tendenz der Abstraktion ist synthetisch*.

Hieraus ergiebt sich für unsere Philosophie

¹ *Nichtich = x* ist die Formel aller NichtPhilosophie.

THEOREMA I.

ES IST ALLES IN EINEM, UND EINS IST ALLES.

Dies ist das Prinzip aller Ideen, und die Idee aller Prinzipien.

Zu diesem Theorem sind wir gekommen, indem wir von allem abstrahirten, was dem Absoluten entgegengesetzt ist. Wir setzten daher das *Unendliche* schlechthin; zugleich aber hatten wir auch ein *Bewußtseyn des Unendlichen*; und dies ists, aus dem alle Philosophie hervorgeht.

Dies Phänomen müssen wir noch etwas näher betrachten.

Wenn wir bey dem Menschen vom *Wissen* und *Wollen* abstrahiren, und dies müssen wir, weil wir erst ein Wissen dafür suchen, so finden wir | noch etwas, das ist — *Gefühle* und *Bestreben*. Wir wollen sehen, ob wir hier vielleicht etwas Analoges mit dem Bewußtseyn des Unendlichen finden. Zuerst sehen wir auf *Gefühle*.

Denken wir uns alle einzelnen man[ni]chfältigen Gefühle, die die Veränderungen im menschlichen Leben hervorbringen, hinweg, so bleibt uns *ein Gefühl*. *Dies ist das Gefühl des Erhabenen*, und in diesem finden wir Analogie mit dem *Bewußtseyn des Unendlichen*.

Man hat dieses Gefühl erklären wollen¹; aber das geht nicht. Es ist *das Letzte, Ursprüngliche*, was nicht erklärt werden kann. Es ist das was den Menschen von dem Thier unterscheidet. Es liegt nicht in dem Gegenstand. Der Gegenstand mag seyn, welcher er will. Das Gefühl ist *einzig*; es ist das *Ursprüngliche* des Menschen. Es hängt nicht von der Kultur ab. Auch bey den wildsten, rohsten Menschen wird es in der höchsten Energie angetroffen. Es entsteht, wenn alle einzelnen, gleichsam kleinen Gefühle mit einem mal aufgehalten werden. | So ist es auch bey den *Bestrebungen*. Unter den vielen einzelnen Bestrebungen, die das Leben des Menschen mannichfältig und abwechselnd machen, giebt es eine, die unter den andern allen hervorgeht, dies ist *das Streben nach dem Ideal*. Dies geht aber nicht aus der Natur, sondern bloß aus der Kultur hervor. Wir wollten das Höchste aufsuchen, was, wenn wir vom Wissen und Wollen abstrahiren, gefunden wird, das Analogie mit dem Bewußtseyn des Unendlichen hat.

Wir fanden das *Gefühl des Erhabenen* und das *Streben nach dem Ideal*. Wir müssen nun noch höher hinaufsteigen, und sehen, was sich aus diesen beyden für *ein gemeinschaftliches Letztes* ergiebt, das das Vermittelte zwischen beyden ist. Dies ist *ein Sehnen, die Sehnsucht nach dem Unendlichen*. Etwas Höheres giebt es im Menschen nicht.

¹ Das Gefühl des Erhabenen bedarf keiner Erklärung. Aber alle andern Gefühle müssen erklärt werden.

Das Gefühl des Erhabenen ist plötzlich. Es entsteht mit einem mal,
 13 und verschwindet | auch wieder so. Nicht so die Sehnsucht nach dem Unendlichen. Sie ist *ruhig und ewig*. Von dem Ideal unterscheidet sich die Sehnsucht durch das Unbestimmte, das in ihr liegt. Sie ist schlechthin nicht an ein Ideal gebunden, sie bleibt bey keinem Ideal stehen. Das Streben nach dem Ideal ist *ganz individuell*. Eine Idee, d. h. *ein Ganzes bezogen auf das Individuum, giebt ein Ideal*. Hat einer *Streben* nach dem Ideal, und ist dies *Streben* verbunden mit *Sehnsucht nach dem Unendlichen*, so wird dieser *Sinn* haben, d. h. *Liebe für alles Ideale*. Ist aber bey einem die *Sehnsucht nach dem Unendlichen* verbunden mit dem *Gefühl des Erhabenen*, so wird dieser immer dies Gefühl haben wollen, und diesen Zustand sollte man *Bildung* nennen.

(Was man gewöhnlich unter *Bildung* versteht, ist Kultur oder Politur. *Bildung* sollte man eigentlich nur von dem obigen Zustand sagen.) |

14 Einige Schriften des Plato, vorzüglich der *Phaedon* ist dazu geeignet, die Sehnsucht nach dem Unendlichen hervorzubringen. So auch noch einige Neuern, z. B. die Schrift *Reden über die Religion*¹, deren Verfasser² sich nicht nannte.

Die Sehnsucht nach dem Unendlichen muß immer Sehnsucht seyn. Unter der Form der Anschauung kann es nicht vorkommen. Das Ideal läßt sich nie anschauen. Das Ideal wird durch Spekulazion erzeugt.

Wir kommen wieder zum Theorem selbst. Es ist: *Es ist alles in einem, und eins ist alles*.

Es ist dies ein Theorem, weil es der Kern aller Theorie ist. Es ist dies der Ausdruck aller Resultate, die wir durch Experimentiren, indem wir das 2te Problem auflösten, gefunden haben.

Folgerungen aus diesem Theorem. |

15 Aus diesem Theorem folgen vier *Axiomata*.

I. *Axiom: Prinzipien sind der Übergang vom Irrthum zur Wahrheit*³.

Alle Realität ist das Produkt entgegengesetzter Elemente. (Man darf nun getrost behaupten, die Naturwissenschaft, sie mag auch so hoch steigen, als sie will, wird keinen höhren Punkt finden, an den sie anknüpft, als den *Dualismus*. Es ist dies die reinst, höchste Täuschung, und daher das Prinzip der Poesie.)

¹ Auch eine Schrift von Baader.

³ Schleiermacher.

² Die Prinzipien gehen aus von den *Phänomenen*, vom *Endlichen, Bestimmten*.

Dualität ist der Charakter aller Prinzipien, was die Materie betrifft; da nun die beyden UrElemente wieder aus zwey Elementen bestehen, so wird die Form der Prinzipien seyn *Quadruplicität*.

* *II. Axiom: Realität ist nur in den Ideen.*

Identität ist der Charakter der Ideen. Sie sind daher nur *Ausdruck*, Symbol. Ihre Form wird seyn *Triplilität*. | (Episodisch kann man bemerken: *die Methode muß mit Redukzion anfangen*. Daher kann ein System nicht mit dem *Geiste* anfangen, sondern nur mit dem Buchstaben.)¹⁶

III. Axiom: Alles Wissen ist symbolisch.

Dies Axiom folgt unmittelbar aus dem 2ten. Die Ideen können nur symbolisch ausgesprochen werden.

IV. Axiom: Alle Wahrheit ist relativ.

Weil nämlich alle Wahrheit, nach dem bekannten Spruch, nur in der Mitte liegt. Und dies weil alle Realität in der Mitte liegt. — Die Wahrheit ist ein Produkt aus dem Konflikt der Täuschung. Sie entsteht aus dem Streit homogener Irrthümer.

Einwürfe.

Aber, könnte man wohl einwenden, ist denn *das Unendliche* nicht selbst eine *Erdichtung*? Ist es nicht ein *Irrthum*, oder *Täuschung*, oder *Mißverständ*?

Hierauf antworten wir so: | Ja, es ist *Erdichtung*. Aber eine schlecht-hin nothwendige Erdichtung. Unser Ich hat die Tendenz, sich dem Unendlichen zu nähern, und dadurch, daß das Ich gleichsam hinströmt, sich dem Unendlichen zu nähern, können wir nur das Unendliche denken.¹⁷

Aber *der Irrthum* fällt von selbst weg, da wir von uns selbst als Mittelpunkt¹ ausgelenkt, und auch darauf wieder zurückkommen. Wie kann man da irren? *Eine Täuschung* kann es auch nicht seyn; denn das Unendliche ist nur eins, man kann es also nicht verwechseln.

Für das Misverständniß ist ein großer Spielraum gelassen. Aber Misverständniß setzt doch Wahrheit voraus.

Es ist auch nicht der letzte Grund des Wissens ein *Glauben*. Glauben kann nur da stattfinden, wo wir nicht wissen können, wo die Realität dessen was wir denken nicht ins Bewußtseyn kommen kann. |

Aus den aufgestellten Axiomen gehen folgende Sätze hervor: *Die Philosophie ist unendlich, sowohl intensiv als extensiv. Die Eintheilung der Philosophie ist willkürlich.*¹⁸

¹ Der Mittelpunkt unseres *Seyns*, nicht der *Individualität*, sondern in der weitesten Sphäre der Vernunft.

So zerfällt z. B. die Philosophie des *Fichte in vier Theile*:

- 1.) *Die Wissenschaftslehre* im Gegensatz
- 2.) *der MoralPhilosophie*;
- 3.) *ReligionsPhilosophie* und
- 4.) *Nauurrecht*, als Postulate der praktischen Vernunft.

Das allgemeine Schema der Fichtischen Philosophie wäre demnach ein □.

Spinoza hat in seiner Philosophie nur die *Einheit*. Er fängt mit dem Unendlichen (Gott) an, und endigt auch wieder damit.

Das allgemeine Schema seiner Philosophie würde seyn der ○.

In der alten griechischen Philosophie findet sich zwar auch *Einheit*; aber ihre Philosophie ist nie geschlossen, sondern es ist immer wieder auf das Unendliche hingewiesen. | Alle diese Eintheilungen werden sich in unserm Schema finden.

Aus den Sätzen: *die Philosophie ist unendlich*; und *ihre Eintheilung ist willkührlich*, geht hervor, daß das vollendetste System nur *Approximation* seyn kann, nicht des Ideals der Philosophie überhaupt, sondern eines jeden eigenen Ideals. (Dies erinnert uns an *Geist* und *Buchstaben* eines Systems.) Jedes System fängt mit *Redukzion* und *Analyse* an. Redukzion ist die Auflösung einer Komplexion von Phänomenen in einzelne Phänomene.

Ist die Philosophie unendlich, so ist auch das Wissen unendlich; und demnach giebt es nur *ein* Wissen, das philosophische¹. Alles Wissen ist philosophisch. Es ist ein untheilbares Ganzes.

Aus den Axiomen folgt auch noch, daß auch die *Skepsis ewig* sey, wie die Philosophie. Aber nicht die *Skepsis* als *System*, sondern | in wie fern sie zur Philosophie gehört. Die Idee der Philosophie ist nur durch eine unendliche Progression von Systemen zu erreichen. Ihre Form ist ein Kreislauf.

Will wer wissen, wie aus zwey entgegengesetzten Elementen ein Kreis beschrieben werden könnte, der mag sich ohngefähr die Sache so denken: Das Centrum des Kreises ist der positive Faktor, der Radius der negative und der PeripheriePunkt der IndifferenzPunkt. Nun hat der positive Faktor in dem IndifferenzPunkt das Streben, sich mit dem positiven Faktor im Centro zu vereinigen; kraft des negativen Faktors aber kann er sich dem Centro nicht nähern, sondern wird bloß um das Centrum herumgetrieben. Der *Enthusiasmus* ist nun das *Centrum*. Die *Skepsis* der *Radius*.

¹ Die Philosophie betrachtet die Seele, den Mittelpunkt alles Wissens.

Der Enthusiasmus muß *absolut* seyn, d. h. er darf nicht vermindert werden können oder wohl gar verschwinden. | Der Radius kann ins 21 Unendliche wachsen. Also auch der Grad des Bewußtseyns, die *Skepsis*; je mehr sie wächst, desto größer wird die Peripherie, oder Philosophie.

Von der Philosophie könnte man sagen, was ein Italiänischer Dichter * von Gott sagte: *Die Philosophie ist ein Zirkel, dessen Centrum überall und dessen Peripherie nirgends ist.*

Was von der Philosophie im Ganzen gilt, gilt auch bey jedem Theile derselben.

* Die Philosophie hat es mit *dem Bewußtseyn des Unendlichen* zu thun; betrachtet sie dies *bewußtlos*, so steigt sie in die *tiefste Tiefe* hinab; betrachtet sie es aber mit *Bewußtseyn*, so steigt sie auf die *höchste Höhe*, die der menschliche Geist nur erreichen kann. |

Die Tendenz der Philosophie geht aufs Absolute. Hieraus ergeben 22 sich folgende zwey Artikel für die Philosophie.

- 1.) *Es soll die Sehnsucht nach dem Unendlichen in allen Menschen entwickelt werden.*
- 2.) *Der Schein des Endlichen soll vernichtet werden; und um das zu thun, muß alles Wissen in einen revolutionären Zustand gesetzt werden.*

Das Bewußtseyn ist eine Geschichte. Die Rückkehr des Bestimmten ins Unbestimmte enthält oder macht aus die *verschiedenen Epochen*.

[EPOCHEN DES IRRTHUMS.]

Epoche I.

Das Bewußtseyn auf der einfachsten oder niedrigsten Dignität.

Die Empfindung.

Will man die Empfindung als Phänomen in seine Faktoren (Elemente) theilen*, so ist der positive Faktor (oder Element) *die Begierde*, 27 das negative Element *der Zorn*, der IndifferenzPunkt *die Furcht*.

Von dem Mittelpunkt aus gehen unendliche Progressionen. Das Minimum ist *der Neid*, das Maximum *Erstaunen*.

Das *Erstaunen* ist die Wurzel des *Gefühls des Erhabenen*. Es kann etwas sehr Rohes, Stupides seyn. Und vom Neide geht wohl alles *Streben nach dem Ideal* aus.

* Vgl. S. 20 und N.p.S., 134

Diese Leidenschaften, Affekte, oder *Empfindungen*, die wir in der ersten Epoche finden, geben allerdings Irrthum. (Sie gehen bloß aufs Individuum.) Diese Epoche ist demnach auch eine *Epoche des Irrthums*. Der Irrthum ist — und dies ist der Charakter der Epoche — daß man die Individua ganz verkennt. Die Kategorien Kausalität, Qualität, Quantität erscheinen reell. |

28

Epoche II.

Die Anschauung.

Auch dies ist eine *Epoche des Irrthums*. Das spezifische Merkmal des Irrthums dieser Epoche ist, daß man verschiedene Sphären verwechselt.

Epoche III.

Die Vorstellung.

Auch hier findet nur Irrthum statt. *Man denkt bloß formell ohne Realität*. Diese Epoche ist aber der Sitz vom Scheine des Verstandes. Der Irrthum ist schon ganz theoretisch.

Diese Epoche, die letzte des Irrthums, koinzidirt nun mit der 1^{stn} [der] *Epoche[n]* der Wahrheit, die nun folgen.

EPOCHEN DER WAHRHEIT.

Epoche I.

Die Einsicht.

29 Diese Epoche ist der Übergang zur | Wahrheit. Sie könnte daher auch die *Epoche der Prinzipien* heißen.

Durch Amalgamation der Epoche der Vorstellung und der Epoche der Einsicht entsteht der *Dogmatismus*. Er sucht die Realität in dem bloß formellen Denken. Er sucht nur Prinzipien.

In der *Epoche der Einsicht* ist noch ein hoher Grad von Irrthum, aber sie ist doch schon der Übergang zur Wahrheit. Da diese Epoche auf Prinzipien geht, so strebt sie also nach einem Wissen. Der Charakter dieser Epoche ist *Bestimmtheit*.

*Epoche II.**Die Vernunft.*

Diese als die 2te Epoche der Wahrheit geht auf die *Erkenntniß des Unendlichen*. Es ist dies also die *Epoche der Ideen*.

Was auf dieser Epoche gefunden wird, ist positive Wahrheit. Es ist dies auch | *die Epoche der Erkenntniß*.
30

Hier ist *Idealismus* möglich. Der Charakter dieser Epoche ist *Klarheit*. In dieser Epoche ist noch Irrthum möglich, aber der Irrthum ist bloß Misverständniß, indem man nämlich *alles Daseyn beharrlich* nennt, und das *Thätige* verwirft; oder indem man *nur Thätigkeit* annimmt, und alles Substanzelle verwirft.

Mit dieser Epoche scheint die Geschichte des Bewußtseyns geschlossen zu seyn; indem das Bewußtseyn seine höchste Stufe erreicht, so ist es auch, und in so fern ist dies die letzte Epoche. Aber das Ganze ist damit noch nicht geschlossen. Das Bewußtseyn muß wieder in sich selbst zurückkehren, und so erst seine Sphäre beschließen. Es findet daher noch eine Epoche statt. Dies ist die

*Epoche III.**Des Verstandes*¹.

Diese Epoche ist eine Rückkehr aller Epochen. Hier begreifen wir erst die ganze Welt, das Ganze, was in der Epoche der Vernunft noch nicht der Fall | ist. Hier *deuten* wir erst alles. Der Charakter dieser Epoche ist daher auch *Deutlichkeit*.
31

Ein wesentliches Merkmal dieser Epoche ist, daß sie die Epoche der Symbole ist.

Kritik des Idealismus.

Daß es eine Geschichte des menschlichen Verstandes giebt, folgt aus der Dedukzion des Bewußtseyns. Nämlich das Bewußtseyn ist eine Rückkehr des Bestimmten ins Unbestimmte. Die erste Epoche — *die Empfindung* — ist die Epoche, die an die Thierheit anschließt. *Die Epoche der Vernunft* ist die höchste Epoche. Aber der Kreis ist damit noch nicht geschlossen. Erst mit *der Epoche des Verstandes* wird der Kreis geschlossen; es ist dies also die *höchste* Epoche.

¹ Der Verstand ist die *höchste Vollendung des geistigen und denkenden Vermögens*, das was die Alten durch *vouc* ausdrückten.

Der Verstand ist ein universelles Bewußtseyn, oder ein bewußtes Universum pp.

I. THEIL. THEORIE DER WELT.

Die Welt geht hervor aus dem *Unbestimmten* und dem *Nichtlich*.

Der Begriff der *Welt* ist keinesweges identisch mit dem, was man etwa *Dinge außer uns* nennt. Es giebt keine Dinge außer uns. | So, ⁸⁴ wenn es als Dinge außer uns genommen wird, giebt es keine objektive Welt außer uns; aber davon ist die Rede gar nicht. Wenn wir von einer objektiven Welt außer uns sprechen, so kommen wir nicht in Widerstreit mit der Philosophie der Reflexion. Die Verschiedenheit liegt nicht in der Annahme selbst, sondern in der Art der Annahme. Die objektive Welt ist nichts andres als das Resultat von geistigen Wesen.

Die *Elemente* der Welt außer uns sind *Materie* und *Form*. Wir haben es damit zu thun, welche *Materie* und *Form* Realität hat.

Die Form ist das Prinzip der *Einheit*, und Einheit ist der Charakter der Form. Wo liegt nun der Grund der Einheit?

Reelle Einheit ist schlechthin nur zu finden in der Substanz. Es giebt nur eine Substanz. *Die Quelle der Form ist also Substanz*. Und was wird nun *die Quelle der Materie seyn*? Das Entgegengesetzte der *Substanz*, mithin die *Elemente*. | Die Form der Substanz ⁸⁵ ist *Identität* (Beharrlichkeit), die der Elemente *Duplicität* (Veränderlichkeit). Verbinden wir nun die Substanz mit Duplicität und Veränderlichkeit, so erhalten wir — das *Individuum*. *Die Form ist das Substanzielle in den Individuen*.

Verbinden wir auf der andern Seite die Elemente mit *Identität*, doch so, daß beyde Elemente bleiben, nicht aufgehoben werden; so giebt uns das den Begriff *Neutralisiren*, und dies führt uns auf das *Chaos*. Wir hätten so eine Definition der Materie gefunden; *sie ist ein Chaos von Elementen*.

Mit der *Materie* machen wir den Anfang, weil sie das *Negative* ist, und woraus das Positive folgt.

Aus der Definition der Materie ergeben sich uns nun folgende Theoreme.

I. Theorem: Die Materie ist kein Gegenstand des Bewußtseyns. Dieser | Satz ist identisch mit dem, daß das Objekt ein Produkt der schaffenden ⁸⁶

Einbildungskraft ist. Nämlich es ist das Merkmahl des Chaos, daß nichts darinnen unterschieden werden kann; und es kann nichts ins Bewußtseyn kommen, was nicht unterschieden ist. Nur die Form kommt ins empirische Bewußtseyn. Was wir für Materie halten, ist *Form. Die Materie soll formlos seyn.*

Aber ist der Begriff der Materie nicht leer? Da nur die Form ins Bewußtseyn kommt? Nein, wir können die Form nie ganz vollenden, wir können nicht alles in Form verwandeln. Wenn uns gleich alles was wir für Materie halten, zur Form wird, so setzen wir doch eine ursprüngliche Materie voraus. Materie ist die Bedingung der Form, und es kann keine Form geben, wo zuvor nicht ein Chaos von Elementen war.

Nach der PopularPhilosophie ist die Materie gegeben, und die Form entsteht im Gemüthe; aber nach unserer Ansicht ist es ganz umgekehrt, die Form ist gegeben, und die Materie wird in uns hervorgebracht, vid. Abschnitt II. |

- 87 Wenn wir uns *die Materie* oder ein *Chaos von Elementen* aus der Physik erklären wollen, so erhalten wir etwa folgendes. Wir haben es mit der Materie des Universums zu thun — wo finden wir im Universum etwas, das dem Chaos ähnlich ist?

Wir nehmen aus der Physik an, daß die Sonne und die Erde in chemischer Wechselwirkung stehen; wo wird nun der Punkt seyn, wo sich die Elemente beyder, der Sonne und der Erde, neutralisiren? Dieser IndifferenzPunkt kann nun nicht auf einem oder dem andern Weltkörper seyn; sondern er muß in die Mitte zwischen beyden fallen, also da, wohin wir den *Äther* setzen. *Der Äther ist demnach die allgemeine WeltSeele, das Leben der Natur. Der CentralÄther ist die Materie selbst.* Daraus ist einzusehen, daß die Materie unsichtbar ist.

- 88 *Die Weltkörper sind die Werkstätte der Form. Es entsteht Bildung.* |
Da nun keine Materie formlos ist, die Form aber organisch ist, *so ist also keine Materie anorganisch.*

Der Charakter der Materie und Form ist Thätigkeit und Duplicität; ihre Tendenz ist, sich in identische Ruhe zu setzen. Die Thätigkeit des einen sucht die Thätigkeit des andern aufzuheben. Der neutralisierte Punkt im Universo, wo wir das Chaos hinsetzen, sind nicht die Weltkörper, sondern die freien Kräfte, die wir zwischen diesen als Quelle derselben anzunehmen haben, und nicht als Resultat.

Der CentralÄther ist allgegenwärtig. Die Form wird gegeben, nicht als wenn die Elemente dazu da seyn müßten. Sie wird schlechthin gegeben in dem Individuo. Die Individualität würde aufgehoben, wenn Form

erzeugt würde; das, was erkannt wird, müßte also nur Modifikazion des Erkennenden seyn. |

II. Theorem: Jede Form ist unendlich. Der Beweis liegt schon in der Dedukzion [der] Form, ihre Quelle ist nämlich die Substanz. Die Substanz aber ist *eins, ewig, unendlich*. Die Form geht hervor, indem sich die Substanz individualisirt. Das Individuum ist also der Ausdruck der Form. Es ist der eigentliche Charakter des Individuum die unendliche Theilbarkeit seines Wesens, und das ist die Form. Sie ist das Verhältniß der Theile zum Ganzen. Das Individuum ist als Substanz ein Ganzes, und die Theile entstehen aus Duplicität. Das Individuum kann nur unter *Energie* gedacht werden (eine innere Wirksamkeit, die keine Gränzen hat).

Es ist die Frage, die man an die Philosophie macht, und auf deren Beantwortung alles ankommt; nämlich:

Warum ist das Unendliche aus sich herausgegangen und hat sich endlich gemacht? — das heißt mit andren Worten: *Warum sind Individua?* Oder: | *Warum läuft das Spiel der Natur nicht in einem Nu ab, so daß also gar nichts existirt?* Die Antwort auf diese Frage ist nur möglich, wenn wir einen Begriff einschieben. Wir haben nämlich die Begriffe *eine, unendliche Substanz* — und *Individua*. Wenn wir uns den Übergang von dem einen zu den andern erklären wollen, so können wir dies nicht anders, als daß wir zwischen beyden noch einen Begriff einschieben, nämlich den Begriff *des Bildes* oder *Darstellung, Allegorie* (*εικόνη*). Das Individuum ist also *ein Bild* der *einen unendlichen Substanz*¹.

(Man könnte dies auch ausdrücken: Gott hat die Welt hervorgebracht, um sich selbst darzustellen.)

Die unendliche Substanz ist zu denken als die Quelle aller Form; also ist sie zu denken als Bewußtseyn, als ein Geist. Durch den Begriff der Allegorie wird | deutlich, daß die Form unendlich ist. Die Individua sind da, das Ganze darzustellen. Das Individuum ist also auch unendlich, weil es das Unendliche darstellen soll.

[III. Theorem: Alle Energie ist Verstand] Wir haben nun denselben Aufschluß zur *Energie* zu suchen, wie zur Form und Materie. Sie ist *Selbstverständigung, Entformung*.

Der Begriff der Individualität wird hergeleitet aus der *einen, unendlichen Substanz*. Für den Philosophen ist das Unendliche das leichteste; und das Endliche ist das große Räthsel. Von dem Endlichen giebt es

¹ Conf. die *Ideen im Athenäum*, z. B. Ein Geistlicher ist, wer im Unsichtbaren lebt, für wen das Sichtbare nur die Wahrheit einer *Allegorie* hat.

keinen vernünftigen und verständigen Übergang zum Unendlichen. Aber umgekehrt ist es möglich durch die Einschiebung der *Allegorie*.

Das Universum ist ein Kunstwerk — ein Thier — eine Pflanze. |

⁹² Aus der *Allegorie* (Erklärung vom Daseyn der Welt) folgt, daß in jedem Individuo nur so viel Realität ist, als es Sinn, als es Bedeutung, Geist hat. Auf der andern Seite entstand uns das Chaos aus den Elementen und der Identität. Das Chaos konnten wir nur in den Äther setzen. Und nun leitete uns die Methode, daß wir dem Äther Organismus und Bewußtseyn zuschreiben konnten.

Wenn wir nun diese Sätze zusammen nehmen, nämlich daß ein Bewußtseyn, das unserm entgegengesetzt ist, da sey — daß die Welt nur Allegorie sey, und daß jedes Wesen nur so viel Realität hat, als es Sinn, Bedeutung, Geist hat; so folgt, daß es keine andere Energie giebt, als die Energie des Verstandes. |

⁹³ Hieraus ergeben sich folgende Axiomata.

I. Axiom: Die Höhe der Bildung ist das Maß der Kraft. Die Allegorie ist ja nichts anders, als Bildung. Aber, könnte man einwenden, die Individua werden gehindert an Bildung, und haben doch Kraft. — Ehe ein Individuum sich bis zur höchsten Höhe bestimmt hat, können wir über das Maß seiner Kraft nicht Gewißheit haben.

II. Axiom: Daß nur eine Welt ist. Alles Bewußte und Bewußtlose ist sich nur relativ entgegengesetzt, nämlich für das Ganze. Der Unterschied existirt nur, so lange man das Ganze nicht hat. Der gemeinen Ansicht ist der Unterschied absolut, und daher giebt es für sie eine sichtbare und unsichtbare, eine diese und jene Welt.

⁹⁴ *III. Axiom: Das wahre Leben ist nur im Tode.* | Nämlich Tod ist das, was entsteht, wenn das Leben sich neutralisiert, wenn sich die Entgegensetzung aufhebt. Das gemeine Leben (in der Entgegensetzung) ist also nicht das wahre Leben; jenes muß vernichtet werden, wenn dieses hervor gehen soll. Hier haben wir die Punkte einer neuen Lehre — *der Religion* — berührt. Die Punkte sind: Es giebt nur eine Welt, und das wahre Leben ist nur im Tode.

Übersicht der Theorie der Welt.

Die Theorie der Welt zerfällt in die Theorie der *Materie* und der *Form*. Wir fanden, daß die Materie kein Gegenstand des Bewußtseyns sey.

Die Materie ist das Negative. Nun hat das die Tendenz, ins Positive zurückzugehen. Das Resultat davon ist der Begriff der *Assimilazion*, |

⁹⁵ und das ist der Kern, die Seele alles Organismus.

Wir fanden *z^{te}n*, daß jede Form unendlich sey. Man könnte auch sagen: alle Formen harmoniren, das ist dasselbe. Jede Form ist unendlich, heißt: jede Form ist der Ausdruck eines und desselben. Im Innern ist vollkommene Harmonie, ihre Verschiedenheit ist relativ. Wir behaupten also, daß ursprünglich Geist und Körper eins ist; daß eine *ursprüngliche Harmonie* ist. Man sagt besser *ursprüngliche Harmonie*, als *prästabilirte Harmonie*.

Dem Begriff des *Äther* ist entgegengesetzt der Begriff der *Masse*. Wir haben sie anzusehen als eine Komplexion von Individuen. Jedes Individuum enthält in sich wieder Individua.

Der 3^{te} Begriff war der der Allegorie, welcher der Mittelbegriff ist zwischen Einheit und Vielheit. Der Vielheit | wird nur die Realität ⁹⁶ der Darstellung beygelegt. Die Allegorie correspondirt ganz genau mit dem organischen Wesen und [dem] des Kunstwerks. Die Geschichte dieser Nachbildung ist die *ReligionsTheorie*.

Eine der wichtigsten Folgerungen aus der Theorie der Materie und Form ist: daß alle Bewegung Instinkt¹ sey. Was man äußere Bewegung nennt, ist nur das Resultat mehrerer inneren Bewegungen. — Im ganzen Gebiete der Veränderlichkeit erkennen wir oft die Natur der Sache, weil wir das, was sich uns roh darbietet, gleich für ein ganzes Individuum halten, welches oft nur ein Stück davon ist. Nur das Ganze des Individuums hat Kausalität.

Die Dinge versteht man also nur, wenn man eine Übersicht des Ganzen hat. |

Die Freyheit ist demnach nicht ein Postulat der Praxis, sondern ⁹⁷ ein Resultat der Theorie. Sie ist nur innere Kausalität. Sie geht aus der Spontaneität hervor.

Noch eine andere Folgerung aus unserer Theorie ist eine ganz andere Ansicht von Raum und Zeit.

Wir müssen behaupten, daß die Substanz nur eins ist, und daß [es] außer ihr nichts gebe, als Individua; wo Duplicität ist, ist Individualität. Sonach müssen Raum und Zeit als die ersten Individua gedacht werden, sich selbst erzeugend aus einem Organismus. — Die Zeit correspondirt dem Bewußtseyn, der Raum der Substanz. Es ist also ein Dualismus.

Hier stehen wir wieder an der Gränze der ReligionsTheorie.

Die Zeit ist das negative Element der Religion, der Raum das positive. Die ReligionsPhilosophie hat die Zeit als das böse Prinzip anzusehen. |

¹ Der Instinkt ist die besondere Modifikation des Individuums, wodurch es strebt, in die absolute Substanz zurückzugehen.

98 Ein anderes Resultat ist:

Daß die Welt noch unvollendet ist, die Welt nämlich als Inbegriff [aller] Individua. Wenn wir nicht den reinen Begriff des *Unendlichen* nehmen, so erhalten wir den Begriff des höchsten Individuum oder des relativ Unendlichen. Das Individuum ist ein beständiges Werden, sobald also die Welt ein Individuum ist, ist sie unvollendet. Dieser Satz, *daß die Welt noch unvollendet ist*, ist außerordentlich wichtig für alles. Denken wir uns die Welt als vollendet, so ist alles unser Thun nichts. Wissen wir aber, daß die Welt unvollendet ist, so ist unsere Bestimmung wohl, an der Vollendung derselben mitzuarbeiten. Der Empirie wird dadurch ein unendlicher Spielraum gegeben. Wäre die Welt vollendet, so gäbe es dann nur ein Wissen derselben aber kein Handeln. |

99 Was Religion betrifft, so erhalten wir nun das beste Verhältniß zwischen Menschen und den Göttern. Wäre die Welt vollendet, so würde der Mensch sie fürchten — oder verachten. Aber ist die Welt unvollendet, so ist der Mensch der Gehilfe der Götter.

Der Satz: die Welt ist unvollendet, geht aus dem Satz hervor: die Welt ist ein Individuum; Raum und Zeit sind die ersten Individua, die organisch produziert sind.

Unsere Philosophie hat dem *Enthusiasmus* ein unendliches Feld eröffnet, und der *Skepsis* wird weit mehr Recht eingeräumt, als in jeder andern Philosophie. Der Skepsis, in so fern sie Anfang der Philosophie ist; ferner der Skepsis, in so fern sie dem systematischen LehrVortrag entgegengesetzt ist, der an den Dogmatismus gränzt.

100 Plato stellte die Skepsis sehr | vollkommen dar. Er sagt, von *Bildern* läßt sich nur bildlich sprechen. Nun sind aber alle Individua Bilder.

Vergleichung dieser Lehre mit dem Dogmatismus.

Es ist durch unsere Theorie der Welt widerlegt der Kern des Dogmatismus, nämlich das *Prinzip der Kausalität*. Jede Bewegung ist individuell, ist *dynamisch*. Jede Bewegung ist Instinkt, und der Instinkt ist die besondere Modifikation des Individuum, wodurch es strebt, in die absolute Substanz zurückzugehen.

Wir haben eine andere Ansicht von dem Objekt als der Dogmatismus. Man kann die Dinge nur verstehen, wenn man eine Übersicht des Ganzen hat. Aus der Deduktion der Materie und Form gehen Resultate hervor; die zwar nur verschiedene Ansichten eines und ebendesselben Resultates sind:

[1)] *Es giebt nur eine Welt*, daß | die gewöhnliche Ansicht von Geist und Körper durchaus relativ sey. Die Welt ist der Inbegriff aller Individua, selbst aber als Individuum gedacht. 101

2) *Die Höhe der Bildung ist das Maaß der Kraft*. Alle Bildung ist Energie.

3) *Daß es keine andere Energie gebe als Verstand*. Alle Kraft geht aus von und auf Sinn, Geist und Bedeutung. Der Satz ist anwendbar auf Natur und den Menschen; was dagegen ist, ist Irrthum. Die rohe Kraft (scheinbar) kann also nicht mächtiger seyn, als der Verstand.

Nach dem 1^{sten} systematischen Theil *wird die Materie erzeugt* (sie ist ein Produkt der schaffenden Einbildungskraft). *Hingegen die Form ist gegeben*. Es giebt für jede Form einen besondern Sinn. *Jede Form ist also gegeben*.

Die wichtigsten Resultate aus der | Lehre von der Materie und der Form sind: 102

1) *Daß alles Daseyn organisch sey*. Also auch im Menschen, was der gewöhnlichen Ansicht gradezu entgegengesetzt ist.

Daraus folgt,

2) *Daß es nur eine Welt giebt*, und

3) *Daß die Welt noch unvollendet sey*. Dieser letzte Satz spricht die Verschiedenheit unserer Ansicht von der gewöhnlichen besonders deutlich aus.

ERLÄUTERUNGEN

zu wesentlichen Gedanken und Begriffen des Textes

4, 4,2f.: 1. *Aphorismus*] »Skepsis« meint im ursprünglichen Wortsinn *Betrachtung*. Darin ist Distanz impliziert (vgl. u. S. 10f.). »Enthusiasmus« als Terminus griechischen Denkens meint wörtlich das ›Vom Gott erfüllt sein‹ im Sinne momenhafter, wirklicher Präsenz des Göttlichen im Menschen, z.B. im Augenblick künstlerischer Produktion (vgl. Platons ›Ion‹). Skepsis ist »negativ«, weil sie Distanz erhält, also Einswerden verhindert. Enthusiasmus ist »positiv«, weil er Einswerden ist. Die treibende Kraft des Philosophierens ist das Streben nach der Einheit des »Ganzen«.

4, 5,2–4: Ein Wissen von ... *Ganzen*] Die Unterscheidung Schlegels zwischen »Prinzip« und »Idee« macht die (gelegentlich vergleichsweise) willkürliche und methodisch unscharfe Herleitung von Begriffen deutlich. Ungewöhnlich und auffallend bleibt, daß »Prinzip« als »Wissen« und nicht als ein dem Wissen vorausgehendes Maßgebendes aufgefaßt wird. Das lateinische *principium*, die Übersetzung der griechischen *arché*, hat die Bedeutung von extramental, an sich seiender Ursache (Grund); das reine Sein, die reine Wirklichkeit, ist der wirkliche Ermöglichungsgrund auch von »Wissen« (Denken, Bewußtsein). Wenn Aristoteles reines Sein mit reinem Denken gleichsetzt (*Met.*, 1074b34), ist dieses Prinzip (*arché*) vor dem Wissen, von dem Schlegel hier spricht. Denn dieses Wissen ist ein Akt endlichen, individuellen Bewußtseins (vgl. u. 17, 39, 9–10). Zwar ließe sich auch für Aristoteles sagen, daß das reine Sein, das Prinzip schlechthin, »Wissen des Ursprünglichen« sei. Jedoch bezeichnete der Ausdruck dann die absolute Selbstreflexion im Sinne vollendeten, zeitfreien Selbstbewußtseins; genau dieser Ansatz wird aber von Schlegel abgelehnt. — Man muß die Schlegelsche Festlegung der Terminologie (trotz logischer Ungereimtheit) akzeptieren und die behauptete Differenz zwischen Prinzip und Idee immanent einsichtig machen: »Prinzip« wird mit dem »Ursprünglichen« zusammengebracht. Darin soll eine Priorität gegenüber »Idee« angezeigt sein. Das »Ursprüngliche« ist eine (wie immer zu verstehende) ursprüngliche *Einheit*. Der Begriff »ursprünglich« wird hier zwar nicht deckungsgleich mit dem Kant'schen *a priori* verwandt, dessen Bedeutung ist aber sicher zu assoziieren. Ferner schwingt der herkömmliche philosophische Konsens über die Unmöglichkeit einer Vielheit von Prinzipien mit. Wenn »Idee

... ein Wissen des Ganzen« ist, so leitet sich die Bedeutung des Terminus nicht von Platon, sondern von Kant her ab. Nach Platon sind Ideen die an sich transzendent seienden intelligiblen Strukturprinzipien alles endlich Seienden. Sie sind das reine Sein. Bei Schlegel kann hiervon keine Rede sein; als sicher kann gelten, daß »Idee« in der Kant'schen Valenz als dem endlichen Bewußtsein immanentes ›regulatives Prinzip‹ verwendet wird. Als regulierende, die Vielheit von Bewußtseinsinhalten ordnende Instanz durchgreift sie das »Ganze«, die »Totalität« (vgl. Kant: »Allheit«, »Totalität«). Während auch im Sinne logisch ausweisbarer Tradition davon die Rede sein kann, daß Idee »Wissen« sei, bleibt die Auffassung von Prinzip als Wissen befremdlich. Vgl. folgende Anmerkungen, sowie Anmerkung 98, 245,8–12.

4, 5,5–14: Wir sagen ... *ist gleich Ich.*] Ohne daß die Auslegung von »Prinzip« sachlich plausibler würde, wird deutlich, daß in der Wortwahl die Absicht leitend war, eine zentrale Stelle in Fichtes Wissenschaftslehre zu korrigieren. Fichte nimmt die Wolff'sche Übersetzung von »Axiom« durch »Grundsatz« auf und formuliert drei »Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre«: 1. »A ist A« (d.h. Ich bin Ich) (§ 1), 2. »Dem Ich« wird »schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich« (§ 2), 3. »Das Ich sowohl, als das Nicht-Ich sind beides Produkte ursprünglicher Handlungen des Ich, und das Bewußtsein selbst ist ein solches Produkt der ersten ursprünglichen Handlung des Ich, des Setzens des Ich durch sich selbst.« (§ 3, B 2, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre [1794], Fichte Gesamtausgabe I 2 [hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob], 255 ff.).

Von der ›Ursprünglichkeit‹ der vorbewußten, ›absoluten Tathandlung‹ ausgehend nimmt Schlegel Anstoß an der seiner Meinung nach bloß axiomatischen, hypothetischen Formulierung »Grundsatz«. »Daß die Prinzipien nicht Sätze, sondern Fakta« sind, entspricht zwar der Sache nach auch dem Selbstverständnis Fichtes, läßt aber dem Begriff nach in der Tat den Anschein axiomatischer Beliebigkeit zu. Schlegel zeigt auch durch das Beispiel ›Leben‹, daß ihm die Verdeutlichung der faktischen, existentiellen Unhintergeifbarkeit des ›Ursprünglichen‹ wichtig ist. Hiermit stimmt die immer wieder gegen Fichte geäußerte Kritik zusammen, derzufolge dessen Philosophie sich lediglich mit leerer Formalität befasste.

6, 9,11–12: Realität ist ... beyden] So wie der Begriff »Realität« hier gebraucht wird, hat er die Bedeutung der bereits mit der »Idealität« vereinigten, also im Sinne des Ideal-Realismus. »Realität« ist hier aus der Perspektive des Fichte'schen Ansatzes formuliert, ohne daß dieser der Sache nach beibehalten wäre. Der bei Fichte herangezogene Begriff des Unendlichen wird von Schlegel immer auch unter dem Aspekt der

Spinozaischen substantia infinita verstanden. Aus dieser entspringt die nicht formale, wesenhafte, natürliche Sach-haltigkeit des Bewußtseins wie des Unendlichen. Indem die »idealistische«, formale Strukturiertheit des Verhältnisses von bewußtem Subjekt und Unendlichem den methodischen Rahmen abgibt, vollzieht sich innerhalb dessen die Bewußtmachung des Unendlichen als Erkenntnis von Realität. Theorie und Empirie, Ideal und Real sind eine reale Einheit.

6, 9,19–20: *Das einzige Objekt des Bewußtseins ist das Unendliche, und das einzige Prädikat des Unendlichen ist Bewußtsein.*] Diese Wechselwirkung ist das Verhältnis komplementärer Elemente. »Prädikat« zu sein, bedeutet, daß nur im Bewußtsein (des Individuums) das Unendliche sich aus-sagt, sich entfaltet. Außerhalb dessen, d.h. in sich als dem Unendlichen selbst, ist es nicht strukturiert expliziert, es ist vielmehr in der Implikation seiner unendlichen, aber strukturlosen Fülle.

9, 15,11–13: *II. Axiom: Realität ... Triplichkeit*] Da »nur für das Bewußtsein ... das Bewußtsein Realität außer dem Bewußtsein hat« (vgl. o. S. 6, 9), kann gesagt werden, daß nur in »Ideen« Realität sei, sie mögen als Bewußtseinstatsachen oder als regulative Prinzipien aufgefaßt sein. Nach Schlegel sind Ideen ideale Realität und ebenso reale Idealität, als Vereinigung von zwei Bereichen ein in sich einheitliches »Ganzes« (vgl. o. S. 8, 13). Als regulatives Prinzip wie als Bewußtseinstatsache ist Idee bleibende Struktur, darin beruht ihr »Charakter« der »Identität«. Nun verbindet Schlegel mit »Identität« die Bedeutung des Starren, unlebendigen Beharrlichen. Weil sie aber wesenhaft zwei an sich nicht »identisch« bleibende, sondern werdende, lebendige Bereiche verklammert, nämlich das überindividuelle Unendliche und das individuelle Bewußtsein, bleibt sie zu diesen in ständigem Abstand, sie ist nur deren »Ausdruck«, deren »Symbol«. Der für Schlegel bis in seine späteste Zeit zentrale Sachverhalt »Symbole erfüllt gerade diese Funktion, wesenhaft Klammer zu sein. »Triplichkeit« ist die »Form« der Ideen insofern, als sie an sich (1.) Symbole sind, die (2.) das Bewußtsein und (3.) das Unendliche in der Weise der idealen Realität verbinden. — »Alles Wissen ist symbolisch«, denn »man kann nichts wissen als die Natur« (u. S. 21, 25). Die Natur ist die an sich bewußtlose Gestalthaftigkeit des Universums, die der formalen Idealität des Bewußtseins die »Realität« seines Inhalts gibt. »Wissen« ist nie reine Formalität, sondern immer Wissen von Etwas, also von Realität. Damit ist aber die reine Idealität der Idee gegeben, welche ihrerseits »symbolisch« ist. — Die Relativität der »Wahrheit« ist ein anderer Ausdruck für die Symbolhaftigkeit der Wahrheit im eben ausgeführten Sinne.

11, 21, 5–6: *Die Philosophie ... nirgends ist.*] Bezeichnend ist, daß

Schlegel »Gott« mit »Philosophie« gleichsetzt. Vgl. 10, 19, Anm. 1: »Die Philosophie betrachtet die Seele, den Mittelpunkt alles Wissens.« Der Satz des »Italiänischen Dichters« stammt aus dem mittelalterlichen »Buch der 24 Philosophen« und lautet dort: Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam. Er beschreibt ein genuin neuplatonisches Philosophem, das die Struktur der Wirklichkeit aufzeigt. Die alles prinziphaft durchgreifende höchste Wirklichkeit, »das Eine«, wird dem Zentrum des Kreises bzw. einer Kugel verglichen. Das *eine* Zentrum ist der einzige Ursprung der unendlich vielen Punkte der Kreisperipherie bzw. der Kugeloberfläche. Diese werden in ihrem Wesen durch das Zentrum bestimmt. Peripherie kommt dadurch zu stande, daß das Zentrum in der Weise des Radius aus sich herausgeht. Diese hervorgehende Bewegung geht jedoch nicht ins Unendliche, sondern wird durch das Rückbezogenbleiben auf den Ursprung begrenzt. Im Peripheriepunkt geschieht die Umkehr in die gegenläufige Bewegung zum Zentrum zurück. Der den Abstand zwischen Zentrum und Peripherie bildende Radius ist also in Wahrheit eine in sich gegenstreibige Bewegung. Der Peripheriepunkt als der Ort, wo die Bewegung des Hervorgangs zur Ruhe kommt und die der Rückkehr beginnt, ist so das ruhende In-sich-Bleiben des aus sich herausgegangenen Zentrums, d.h. er ist als einer unter unendlich vielen, ein vielheitliches *Abbild* des einen Zentrums. Dies ist auch der theoretische Entwurf der gotischen Rosette. Vgl. dazu den Artikel »Liber XXIV philosophorum: in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, hrsg. von K. Ruh u.a., Bd. V 767 ff.

Der dem geometrischen Bild analoge Gedanke ist folgender: Vielheitliche Wirklichkeit entsteht dadurch, daß die in sich relationslose, absolut einheitliche Wirklichkeit in sich bleibend aus sich herausgeht, so wie eine Quelle sich nicht verströmt, während sie Herausfließen ist. Das Viele entsteht also aus dem Hervorgang des Einen. Die sich vom Einen abwendende Bewegung als solche tendiert ins Unbestimmte, Grenzenlose, daher Unerkennbare, ins Nichts. Wenn aber nicht Nichts, sondern vielheitliche Wirklichkeit *ist*, so muß die hervorgehende Bewegung aufgehalten werden. Das geschieht durch das Rückbezogenbleiben auf das Eine. Vielheitliche Wirklichkeit, die ja nichts anderes als viele *einzelne* Wirkliche ist, bleibt daher durch die Ähnlichkeit zu ihrem Ursprung, dem Einen, vor dem Untergang im Nichts bewahrt. Das Wesen des vielheitlichen Einzelnen ist es demnach, Abbild des Einen zu sein.

Das Eine *im* einzelnen Vielen ist dessen wahres Selbst, dessen Wesen, dessen Identität. So kann gesagt werden, daß das Eine als Grund des Vielen *in* diesem ist. Da nun aber das Viele auch der zeitlich-räumlichen Kategorialität unterliegt, heißt das, daß das Eine (als Grund des vielen Einzelnen) überall ist, wo einzelnes Vieles ist. Dies wäre aber nicht möglich, wenn das Eine als solches unmittelbar in zeitlich-räumlicher Weise existierte. Denn dann könnte es nicht als Ganzes gleichzeitig hier und dort sein. Daher gilt die paradoxe Aussage, »das Eine ist überall, weil es nirgends ist«. Das bedeutet, daß nur per analogiam vom Einen selbst gesagt werden kann, es sei zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort. Jetzt und hier ist es nur als Eines *im* Vielen, d.h. als dessen Prinzip. In sich selbst, sofern es das reine, relationslose Eine ist, ist es noch nicht einmal Prinzip, weder eines einzelnen Prinzipierten noch aller Prinzipierten zusammen; denn Prinzip zu sein, bedeutete bereits wieder Relationalität. Da nun, im geometrischen Bild gedacht, die räumliche Bestimmbarkeit der Peripherie notwendig die Bestimmbarkeit des Ortes des Zentrums einschlässe, muß gesagt werden, die Peripherie sei nirgends. Daß jedoch das prinzipierende Zentrum wirklich existiert und kein Konstrukt ist, ergibt sich aus der unbezweifelten Existenz des vielheitlich Existierenden. Dieses *wäre* überhaupt nicht und wäre nicht begreifbar, wenn es nicht Abbild des in sich einen Grundes wäre. Das heißt, das Zentrum ist überall.*

Schlegel zieht den Satz sicherlich ohne nähere Kenntnis des in ihm sich ausdrückenden neuplatonischen Gedankens heran. Die Ähnlichkeit beruht in der äußerlichen Formalität der Kreiskonstitution.

11, 21,9–12: *Bewußtseyn des Unendlichen ... kann.]* »Bewußtseyn des Unendlichen« ist genitivus objectivus, meint also *unser* individuelles Bewußtsein vom Unendlichen. Einem streng auch auf sprachliche Klarheit achtenden Philosophieren muß die Annahme einer ›bewußtlosen Betrachtung‹ unmöglich erscheinen. Das Bemühen um das Verständnis Schlegels macht es jedoch erforderlich, die Inkorrekttheit zu akzeptieren und durch sie hindurch die Intention des Romantikers zu erkennen. Man erfaßt diese nur, wenn man darin eine Absicht sieht, die für uns mittlerweile durch die Disziplin der Tiefenpsychologie verfolgt wird. Die »tiefste Tiefe«, in

* Vgl. zu diesem Problembereich W. Beierwaltes, Identität und Differenz, Frankfurt 1980, bes. 24 ff. (Identität in der Differenz) und Denken des Einen, Frankfurt 1985, bes. 38 ff. (All-Einheit) und 155 ff. (Entfaltung des Einen).