

ALLGEMEINE LITERATUR - ZEITUNG

Montags, den 4 Junius 1810.

WISSENSCHAFTLICHE WERKE.

PHILOSOPHIE.

LANDSHUT, b. Krüll: *F. W. J. Schelling's philosophische Schriften.* Bd. I. 1809. 511 S. gr. 8. (2 Rthl. 12 gr.)

Das Leben eines Schriftstellers ist wie das Leben eines andern Menschenindividuums, anhebend in der Zeit, fortgehend, wechselnd in derselben. Wenn er fleißig schreibt, sind seine Werke als Jahrbücher zu betrachten, aus denen seine Autorenbiographie geschöpft werden muß. Es wird sich meistens finden, daß die Werke einen verschiedenen Charakter tragen von der Zeit, in welcher sie verfaßt sind, und manches Schriftstellers letzte Werke geben weniger, als seine ersten hoffen ließen; dagegen eines andern letzte Producte die frühern weit überglänzen, und eine allmählig gewordene in der Zeit gereifte Vollendung an sich tragen.

Zu diesen Betrachtungen finden wir uns durch die gegenwärtige Sammlung der philosophischen Schriften des Vfs. veranlaßt, welche das zu verschiedenen Zeiten Erschienene neben einander stellt, und dadurch einen Ueberblick desselben, zugleich auch die Reflexion und das Urtheil erleichtert, welches ein jeder gefonnen seyn mag, darüber auszusprechen. Indem gerade das Erste, was von ihm geschrieben wurde, mit dem Letzten und Neuesten zusammengefaßt ist, wird die etwaige Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit noch kenntlicher. Seine Schrift vom *Ich*, als dem Princip der Philosophie, beginnt den Band, und philosophische *Abhandlungen über das Wesen der Freyheit* beschließen denselben; jene gehört zu dem Frühesten, was gedruckt wurde (1795.); diese sind das Jüngste aus der Feder des Schriftstellers (1809). Uns scheint die Bemerkung in der Vorrede sehr richtig, „in dem Frühern zeige sich der Idealismus in seiner frischesten Erscheinung, und vielleicht in einem Sinne, den er späterhin verlor.“ Diese frische Erscheinung ist in der That der letzten Abhandlung gar nicht eigenthümlich; vielmehr zeigt dieselbe einen ganz andern Charakter. Es kann nicht unsere Absicht seyn, Aufsätze, welche schon längst in den Händen des Publicums sind, von Neuem einer Kritik zu unterwerfen, vielmehr wollen wir den Gegensatz des Alten und Neuen, wie er sich uns darbietet, mit wenigen Zügen andeuten, und nur den beiden letzten Stücken, der akademischen Rede über das *Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*, und je-

A. L. Z. 1810. Zweyter Band.

nen schon genannten *Abhandlungen*, so weit sie vor uns liegen, eine besondere Aufmerksamkeit widmen. Wir überlassen dabey das unbedingte Loben derselben andern Blättern, welche sich in solchem Lobe gefallen, und werden uns der Wahrheit getreu einer unbestochenen freyen Würdigung befeisigen.

Es kann wohl kommen — gleichwie überhaupt der Mensch in Poesie geboren wird und in Prosa stirbt — daß manche erste Geburten des Dichters die kraftvollsten sind, und seine spätern als das Erzeugniß einer abgeblühten Kunst hervortreten. So auch mit dem Philosophen. Er kann mit Lebendigkeit seine Wissenschaft ursprünglich ergreifen, und doch vielleicht mit einer todten systematisirenden Geschicklichkeit enden. Unser Vf. ist von der idealistischen Fichteschen Ansicht, als einer Vollendung und Begründung der Kantischen Lehre zu demjenigen, was er jetzt das Seine nennt, übergegangen. Der Idealismus aber in der Philosophie — so wenig wir auch gefonnen sind, ihm eine Lobrede zu halten — hat etwas Kräftiges und Erregendes, weil er den Geist des Menschen in Freyheit setzt. Nicht länger klebend an dem Aeußern durch Verhältnisse Gebundenen, kehrt der Geist bey sich selber ein, und will durch eigene Machtvollkommenheit jene Gesetze schaffen und ergründen, in denen die übrige Welt befangen ist. Ihn leitet dabey ein lebendiges Gefühl seiner eignen Machtvollkommenheit, seiner Erhebung über das Endliche, ein Bewusstseyn des praktischen freyen Eingreifens in die Umgebungen, welches ihm höher liegt, als die Gewalt der Sachen und die relativen Verhältnisse der Theorie. Im Fortgange des Philosophirens wird indessen jenes lebendige Gefühl nicht ausreichen; die Theorie des Endlichen wird sich mit dem Bewusstseyn des Unendlichen nicht vermählen; man bedarf der dialektischen Kunst, um den Mangel zu verbergen; logische Formeln und Distinctionen behaupten ihr Recht, wenn das Gebäude der Wissenschaft aufgeführt werden soll; allmählig verliert sich das lebendige Gefühl durch die Kenntniß der philosophischen Kunstmittel; das freye Philosophiren verfrickt sich in dialektischen Schein; man gewinnt den letztern lieb; — und die *Sophistik* ist geboren. Alle Sophisten waren Idealisten in ihrer Art; sie waren sich bewußt, die Wahrheit nicht zu *nehmen*, sondern zu *schaffen* durch ihre Kunst; aber Gefühl und Achtung für die Wahrheit hatten sich bey ihnen verloren, und zwar in demselben Grade, in welchem das Gefühl und die Achtung ihrer Kunst zunahm. Ein solcher

II

Fort-

Fortgang vom Idealismus zur Sophistik, meynen wir, sey in den Schriften des Vfs. erkennbar, und werde auch durch die gegenwärtige Sammlung augenscheinlich, weswegen unter andern *Fichte* und er — die früher Vereinten — späterhin als Gegner auftraten; da *Fichte* von seiner praktischen Lebendigkeit nicht lassen wollte, und mehr mit einem kräftigen Gefühl, als mit dialektischer Gewandheit seinem Gegner sich entgegenstellte. Es liegt auch hierin der Grund, weswegen gewisse Anhänger des Vfs. — von denen er sich gerne loslagern will — in einen poetischen Tausel fielen, der allerdings nicht zu loben ist. Die bloße Dialektik nämlich genügte ihnen nicht, und der Vf. selbst hatte sie mit poetischen Phrasen bekleidet; das Gefühl hielt sich an die letztern, und redete irre; um besser zu reden, hätte es sich von der ganzen Art und Kunst loslagern sollen, deren man aber einmal gewohnt geworden war. Uebrigens sind wir der von dem Vf. (Vorr. S. X.) ausgesprochenen Meinung, daß er bis jetzt kein fertiges beschlossenes System aufgestellt habe — wenn nämlich System so viel als innere Consequenz und Selbstständigkeit der Lehre bedeutet — und wir setzen noch hinzu, daß er nie dergleichen aufstellen könne und werde, weil dieses der sophistischen Dialektik durchaus entgegen ist.

Die frühern Werke des Vfs. sind in einem lebendigen freyern Geiste geschrieben, als die spätern. Er hat sich noch nicht in seinen Formeln der Identität und der Differenz u. s. f. so sehr verstrickt, als man dieses von der Zeit an findet, da er die Naturphilosophie durch solche Formeln neu zu gebären hoffte. Er glaubte zugleich nicht, die Philosophie durch ein fertiges abgeschlossenes System zu vollenden — welcher Zwang seinem Freyheitsgeföhle widerstrebt — und der Glaube an ein vollendetes beschlossenes System, zu welchem er (nach Vorr. S. X.) Bruchstücke liefern wollte, ist spätern Ursprungs. Nach der frühern Ansicht einigen sich alle Wissenschaften der Menschen in einem Brennpunkte der Wahrheit, in der Freyheit, worin auch das Wesen des Menschen besteht. Er bemerkt: „daß eine Philosophie, die auf das Wesen des Menschen selbst gegründet ist, nicht auf todt Formeln, als eben so viele Gefängnisse des menschlichen Geistes, oder nur auf ein philosophisches Kunststück gehen könne, das die vorhandenen Begriffe nur wieder auf höhere zurückführt, und das lebendige Werk des menschlichen Geistes in todt Vermögen begräbt; daß sie vielmehr, nach einem Ausdrucke *Jacobi's*, darauf geht, das Seyn zu enthüllen und zu offenbaren, daß also ihr Wesen, Geist, nicht Formel und Buchstabe, ihr höchster Gegenstand aber nicht das durch Begriffe vermittelte, mühsam im Begriffe zusammengefaßte, sondern das Unmittelbare, nur sich selbst Gegenwärtige im Menschen seyn müsse“ u. s. w. (Vorr. zur ersten Aufl. d. Buchs vom Ich S. XIII.) — Man vergleiche mit diesen Worten jene letzte Abhandlung des Bandes in ihrer dialektischen Subtilität und ihrem logischen Begriffswesen, und sage sich selbst, wo die meiste Lebendigkeit sey; wenn anders durch Schrift und Buchstaben Geister zu Gei-

stern reden. Das Werk vom Ich ist nach Form und Inhalt der *Fichte'schen* Wissenschaftslehre ähnlich, und beginnt mit denselben Principien. Sie sind auch in den *Briefen über Dogmatismus und Criticismus* und in den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* sichtlich, obgleich damit eine Polemik gegen gewisse damalige Vorstellungen verbunden ist. Man hat geistreich gesagt: *Hn. S.* polemische Schriften seyen seine besten, und wir sind geneigt, in Beziehung jener Briefe u. s. w. diesem Urtheil beyzutreten, können es auch durch unsre schon gegebene Ansicht rechtfertigen, da unfreitig die dialektische und sophistische Gewandheit des Vfs. ihn da, wo er polemisiert, am meisten unterstützt. Nur sind freylich bey manchen andern seiner polemischen Schriften gewisse pöbelhafte Manieren abzuschneiden, wozu aber im gegenwärtigen Bande niemand Veranlassung finden wird. Mehrere Aeußerungen der Briefe stehen mit den gegenwärtigen Behauptungen des Vfs. im Gegensatz, z. B. die Annahme eines ursprünglichen Widerstreites im menschlichen Geiste, die Anpreisung des kritischen Weges der Philosophie, da „jedes System, wenn es diesen Namen verdient, durch ein nothwendig entgegengesetztes widerlegbar seyn muß.“ (S. 131. 145. auch 233., wogegen der Vf. in der letzten Abhandlung sagt: die Annahme, wonach es nur zwey Systeme u. s. w. giebt, diene in der Kritik freylich als ein mächtiges Alexanders-Schwert, um überall den gordischen Knoten ohne Mühe entzwey zu hauen, sey aber illiberal und beschränkend. S. 507.) Auch glaubt der Vf. einzusehen (S. 148.): „warum es, so lange noch endliche Wesen existiren, auch zwey sich geradezu entgegengesetzte Systeme gehen muß; warum kein Mensch sich von irgend einem Systeme anders, als praktisch, d. h. dadurch, daß er eins von beiden in sich selbst realisiert, überzeugen könne.“ „Ich glaube daher auch erklären zu können, fährt der Vf. fort, warum einem Geiste, der sich selbst frey gemacht hat, und der seine Philosophie nur sich selbst verdankt, nichts unerträglicher seyn muß, als der Despotismus enger Köpfe, die kein anderes neben dem ihrigen dulden können. Nichts empört den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an alle Philosophie in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangen liegen soll.“ „Die höchste Würde der Philosophie besteht gerade darin, daß sie alles von der menschlichen Freyheit erwartet. Nichts kann daher verderblicher für sie seyn, als der Versuch, sie in die Schranken eines theoretisch allgemein gültigen Systems zu zwingen. Unendlich mehr Verdienst um wahre Philosophie hat der Skeptiker, der jedem allgemein gültigen Systeme zum voraus den Krieg ankündigt.“ (S. 149.) Der Vf. nennt die beiden sich durchaus entgegengesetzten Systeme: *Dogmatismus* und *Criticismus*; „welches von beiden wir wählen, dieses hängt von der Freyheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben.“ (S. 151.) Aus dieser Entscheidung der Freyheit stammen am Anfang unsers Wissens gewisse proleptische Behauptungen, „oder, wie *Jacobi* sich irgendwo ausdrückt: „ursprüngliche, un-

unüberwindliche Vorurtheile." (S. 158.) Schwärmerey, wenn sie zum System wird, „entsteht durch nichts anders, als durch die objectivirte, intellectuale Anschauung, dadurch, daß man die Anschauung seiner selbst für die Anschauung eines Objects aufser sich, die Anschauung der innern intellectualen Welt für die Anschauung einer überfinlichen Welt aufser sich hält." (S. 170.) „Der vollendete Dogmatismus, indem er die intellectuale Anschauung für objectiv nimmt, unterscheidet sich von allen Träumereyen der Kabbalisten, der Brachmanen, der Sinesischen Philosophen, so wie der neuen Mystiker, durch nichts, als die äußere Form; im Princip sind sie alle einig." (S. 177.) — Letztere Bemerkung ist unseres Bedünkens so richtig, daß sie sich an dem eignen Schicksale der Schule historisch beweist. Seitdem nämlich der Vf. sich durch Theoretisiren und Dogmatisiren selbst gefangen nahm und seine Freyheit verlor, sind mehrere der ihm anhängenden Köpfe zur Mystik übergegangen, und verehren die Träumereyen der Brachmanen, suchen in Indien die Weisheit, und werden hoffentlich mit einer vollständigen Kabbala endigen.

Was wir zum Belege unfres oben gefällten Urtheils aus den *Briefen über Dogmatismus* u. s. w. angezogen haben, läßt sich aus den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* noch vermehren. Die meisten Aeußerungen sind den Ansichten der Wissenschaftslehre analog, und diese, von der Freyheit und der Idee ausgehend, übt noch eine geistige Herrschaft über ihren Gegenstand, welche in den Speculationen eines schulgerechten Systems unfehlbar eingefahrt wird. So lesen wir S. 205.: die gefunde Philosophie gehöre nicht der *Schule*, sondern dem *Menschen* an, und müsse auch in jeder menschlichen Sprache verständlich seyn. (S. 206.) Wer nichts Reales in und aufser sich fühle und erkenne, wer überhaupt nur von Begriffen lebe und mit Begriffen spiele, der könne nicht über Realität sprechen. (S. 212.) Der Glaube an eine wirkliche Welt sey das Element unfres Lebens und unfres Handelns, es gebe eine unmittelbare Gewißheit der Dinge. (S. 225.) Der Mensch sey die ursprünglichste Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit; und vom Unendlichen zum Endlichen sey kein Uebergang; nur geistlose Systeme hätten die Mittelglieder derselben finden wollen. (S. 258.) Ohne Freyheit des Gedankens sey keine Unterscheidung des Gegenstandes und der Vorstellung, ohne diese weder Bewußtseyn noch Philosophie, welche eben von jener Unterscheidung ausgehe; daraus stamme (S. 263.) die Einheit der theoretischen und praktischen Philosophie; die Freyheit aber sey (S. 269.) das einzige Unbegreifliche, Unauflöbliche seiner Natur nach Grundloseste. Unbeweisbarste, eben deswegen aber das Unmittelbarste und Evidenteste in unserm Wissen. Freylich entdecken sich S. 252., und überhaupt in dem ganzen Abschnitte Nr. III. schon Spuren des spätern Systems; der Vf. spricht schon von einem *Leben in der Natur*; aber er nennt doch dasselbe nur ein sichtbares *Analogon* des geistigen

Seyns; es ist ihm also noch nicht mit der Freyheit in Eins geflossen. Gleichwohl verweist er gern auf diese Spuren in der neuen Vorrede zur Sammlung, als in welchen man die Keime späterer und mehr positiver Ansichten vom Verschwinden aller Gegenätze widerstreitender Principien im Absoluten erblicke; denn er wünscht unfreutig die letztern — wodurch seine Philosophie wieder ein Dogmatismus wird — als Vollendung seines frühern Bestrebens zu betrachten.

Wir weaden uns jetzt zu den neuen Aufsätzen dieser Sammlung, und zuerst zur Rede über das *Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*. Ihr Gegenstand ist der Veranlassung angemessen, und durfte sich bey der Feyer des Namensfestes des Königs von Baiern Aufmerksamkeit versprechen, besonders auch, da der Schluß der Rede die Hoffnung eines neuen Wiederauflebens der Kunst im Vaterlande auspricht. Es ist auch unsere Meinung, daß die neuere Kunst zu wenig in eigener Kraft sich versuchte, und sowohl vor wie nach *Winkelmann* zu sehr das Antike nachahmte, oder in den Fesseln des Herkömmlichen gieng. Denn jedes Zeitalter soll aus dem ihm eigenthümlichen Geiste und der ihm eigenthümlichen Umgebung seine Kunst gestalten. Die neuere Zeit suchte ihre Stärke im Mechanismus, nicht im Geiste, der über demselben waltet; auch mag das Veralten gewisser religiöser Ueberzeugungen, die Abnahme des Kunstluxus, der in frühern Zeiten herrschte, dazu mitgewirkt haben. Um diesen Mechanismus zu tödten und die Begeisterung für die Kunst wieder zurück zu rufen, ist der schlammtrübe Geist wieder zu erwecken; nur die individuelle Auffassung der Natur macht den Künstler, die Natur lehrt ihn, nur in wiefern er sich selber lehrt. Die Schönheit und ihre Gewalt sind nirgends in der bloßen Natur, der Totalität objectiver Gegenstände; ihre Geburt ist über der Natur im freyen Geiste, der einer Idee nachstrebt, und sie sinnlich aufzufassen und darzustellen bemüht ist. Wegen dieser sinnlichen Auffassung und Darstellung soll der Künstler nie von der Natur scheiden, sondern vielmehr mit ihr in einem steten Gespräche leben; die Natur ist seine nothwendige Schule; nicht aber soll diese ihn beherrschen, sondern der Künstler ist zum Herrscher der Natur gesetzt. Nur eine solche Herrschaft des freyen ewigen Geistes über das Gesammtreich der zeitlichen Dinge erhebt den Künstler, begeistert den Dichter und Philosophen; alle wahrhafte Kunst, Poesie und Philosophie nehmen daraus ihren Ursprung.

Es erhellet hieraus zur Genüge, wie unrichtig die Vorschrift jener Kunstlehre sey, welche den Künstler auf eine bloße Nachahmung der Natur beschränkt. Dieses geschieht nun freylich nicht durch diejenige Ansicht, welche der Vf. zu der seinigen gemacht hat; aber es geschieht ein andres, wodurch dem Künstler eben so wenig geholfen ist. Geist und Natur nämlich werden als nicht verschieden betrachtet; ihr Unterschied, auf welchem das menschliche Bewußtseyn ruht, wird durch die Theorie aufgehoben, deren Wesen nun in einer beständigen Austauschung und

Verwechslung der Natur und des Geistes besteht. Der Natur selbst soll der höchste Geist inwohnen; sie selbst soll also das Vorbild seyn, und die Nothwendigkeit, mit welcher sie wirkt. Diese Einheit darf aber nicht mit Bestimmtheit aufgefaßt werden, sondern es wird auch wieder von einem übermächtigen Geiste gesprochen, und es herrscht ein beständiges Spiel zwischen der Identität und der Nichtidentität der Natur und des

Geistes, aus welchem Spiele mancherley blendende Phrasen, aber kein Gewinn für die Wissenschaft und keine Einsetzung eines bessern Kunstgebrauchs hervorgehen können. In Rücksicht solcher Phrasen und einer dialektischen Täuschung ist die vor uns liegende Rede kein geringes Product der Kunst, oder auch der Natur des Vfs.

(Die Fortsetzung folgt.)

LITERARISCHE NACHRICHTEN.

Todesfälle.

Am 1. May d. J. starb an einer Brustentzündung D. Joh. Friedr. Rebenisch zu Landsberg an der Warthe im 38ten Jahre seines Alters. Er war früherhin Pensionär-Chirurgus bey der chirurgischen Schule in Berlin, seit dem letzten Kriege aber praktischer Arzt in seiner Vaterstadt. Der gelehrten Welt ist er rühmlich bekannt durch seine *Flora neomarchica* (Berol. 1804.), worin er sich als Kenner der kryptogamischen Gewächse besonders zeigte, und mehrere wichtige Entdeckungen in diesem Fache bekannt machte. So wie er dadurch seinen Namen vor der Vergänglichkeit geschützt hat, so wird er seinen Freunden und Bekannten wegen der Treue und Redlichkeit seines Herzens und wegen vieler geselligen Tugenden unvergesslich seyn. — Der Verstorbene hinterläßt eine Sammlung von ungefähr 6000 getrockneten Pflanzen, die an den Meistbietenden verkauft werden soll. Liebhaber wenden sich deswegen in frankirten Briefen an den Apotheker Hn. Rüssel zu Landsberg an der Warthe, oder auch an Hn. Prof. Sprengel zu Halle.

Der am 10. Febr. 1809. zu Rom verstorbene Georg Zoëga war zu Dabler in der Grafschaft Schakkenborg in Dänemark d. 20. Dec. 1755. geboren. Sein Vater war daselbst Prediger. Seit 1773. studirte er zu Göttingen, und machte nachher eine Reise in die Schweiz durch Süddeutschland und Italien. Im J. 1778. freute er sich, da er in Kopenhagen keine Anstellung fand, eine Hauslehrerstelle zu Kjertemünde zu erhalten. Als Führer eines jungen Edelmanns hielt er sich noch ein Jahr in Göttingen auf, und fand nach seiner Rückkehr in sein Vaterland an dem geh. Rath Goldberg einen großen Gönner. Mit einem Reifestipendium von 600 Rthlr. jährlich verweilte er noch zwey Jahre in Italien, hauptsächlich in Rom, wo er sich mit der

Tochter eines Malers, Maria Pietruccioli, heimlich verheirathete. Dies veranlaßte seinen Uebertritt zur römischen Kirche, und seinen nachherigen lebenslangen Aufenthalt zu Rom, nachdem er sich noch einige Zwischenzeit zu Paris aufgehalten hatte. Am verstorb. Kardinal Borgia, diesem großen Gönner der Wissenschaften und aller Dänen, hatte auch Zoëga einen warmen Freund gefunden. Borgia's seltene Sammlung von ägyptischen Antiquitäten zog hauptsächlich seine Aufmerksamkeit auf diesen Zweig der Wissenschaften; dieses Kardinals Einfluß verdankte er auch die Stelle eines Interpreten bey der Propaganda mit einem Jahrgehalte von 300 Skudi. (Auffer des päpstlichen Münzkabinetts, wie Kordes in seinem Schriftsteller-Lexicon sagt, ist er nicht gewesen.) Von dänischer Seite wurde er 1798. zum Agenten und Consul in Rom und dem Kirchenstaate ernannt. Das ihm 1802. übertragene Amt eines ordentl. Professors der alten Geschichte und Archäologie zu Kiel hat er, aus Anhänglichkeit an Rom und seine Familie, nie angetreten; die Regierung ließ ihm indeffen den Gehalt, der damit verbunden war, als Pension. Noch wurde er zum Ritter des Danebrog-Ordens ernannt, starb aber, ehe ihm diese Auszeichnung bekannt wurde. Er hatte 11 Kinder, von denen aber, nebst der Mutter, 8 vor ihm starben. Er wurde allgemein geachtet und geliebt; sein würdiger Landsmann Thorwaldsen drückte ihm die Augen zu. Von seinen Schriften sind die wichtigsten: *Nomi Aegyptii Imperatorii profanae in Museo Borgiano Velitris*. Romae 1787. *De origine et usu Obeliscorum*. Romae 1797. (auf Pius VI. Unkosten gedruckt.) Von dem gelehrten und geschmackvollen Werke: *Bassirilievi antichi di Roma*, dessen Ausgabe er im J. 1807. anfang, sind bis zu seinem Tode nur 15 Hefte erschienen. Unter seinen Papieren, welche der Kammerherr Schubart von einem jungen Dänen nach sein und ordnen läßt, vermuthet man noch eine Beschreibung von Rom von seiner Hand.

ALLGEMEINE LITERATUR-ZEITUNG

Dienstags, den 5. Junius 1810.

WISSENSCHAFTLICHE WERKE.

PHILOSOPHIE.

LANDSHUT, b. Krüll: F. W. J. Schelling's philosophische Schriften u. s. w.

(Fortsetzung der in Num. 150. abgebrochenen Recension.)

Wir wollen das unbestimmte dialektische Spiel näher beleuchten. Zu Anfange wird gesagt: „die bildende Kunst solle geistige Gedanken, Begriffe, deren Ursprung die Seele ist, nicht durch Sprache, sondern durch Gestalt, Form, durch sinnliche Werke ausdrücken;“ — „es sey (nach Winkelmanns herrlicher Lehre) die Hervorbringung idealischer und über die Wirklichkeit erhabener Natur sammt dem Ausdruck geistiger Begriffe die höchste Absicht der Kunst“ (S. 345. 348.). In dieser Beziehung wird auch von einem übermächtigen Geiste gesprochen, der wohl sonst in der Natur in einzelnen Blicken von Erkenntniß leuchte, aber nirgends als die volle Sonne, wie im Menschen, hervortrete. — Der wahre und richtige Sinn dieser Worte ist, wie wir ihn als unfre Meinung aufgestellt haben: der freye, seiner selbst bewußte, Geist sey Schöpfer des Kunstwerks, in der Dichtkunst vermittelst der Sprache, in der bildenden Kunst durch andre sinnliche Mittel; wenn er sich verkündet in seiner Gewalt, so redet man von Seele, Absicht, Einheit, da auch „alle Einheit nur geistiger Art und Abkunft seyn kann“ (S. 352.). Man würde aber den Vf. mißverstehen, wenn man ihn auf diese Weise auslegen wollte, oder vielmehr, er schiebt diesem klaren Sinn einen andern unter, der, abgefordert von ihm, auch für sich bestehen mag, aber in der Vereinigung mit jenem ein fortwährendes sophistisches Spiel veranlaßt, welches sich durch den ganzen Aufsatz zieht. Die Natur nämlich ist lebendig schaffend (S. 348.), die Mannichfaltigkeit der Theile muß der Einheit eines Begriffs unterworfen seyn, und dieses geschieht durch eine Kraft, welche im Krytall wirkt und wie ein sanfter magnetischer Strom in der menschlichen Bildung der Materie eine solche Lage giebt, durch welche der Begriff, die wesentliche Einheit und Schönheit, sichtbar werden kann (S. 352.). Es giebt deshalb eine Wissenschaft, durch welche die Natur wirkt, sie ist aber dadurch von der menschlichen unterschieden, daß sie nicht mit Reflexion ihrer selbst verknüpft ist. Diese Reflexion besteht in der Verschiedenheit des Begriffes von der That, des Entwurfes von der Ausführung; die rohe Materie trachtet blind nach regelmäßiger Gestalt, und nimmt unwill-

A. L. Z. 1810. Zweyter Band.

send Formen an (S. 352.). Der Verstand in der Natur unterscheidet sich also dadurch von dem Menschenverstande, daß jener blind ist, nicht wissend von sich selbst, dieser dagegen sehend, wissend was er thut. Die Natur besitzt also eine blinde nicht wissende Wissenschaft, das heißt keine. Aber es wird dennoch angenommen, der sehende Verstand müsse sich nach dem blinden richten, die wissende Wissenschaft nach der nichtwissenden. Wäre der Vf. so aufrichtig, als sein ehrlicher und naiver Schüler Oken, so würde er gleich diesem gradehin bekennen, „daß Nichts sey mit dem Absoluten (der lauteren Kraft der Dinge S. 351.) identisch, es existire nichts als das Nichts, Gott sey das selbstbewußte Nichts u. s. w.“ und man wüßte wenigstens, was seine Theorie bedeute, obgleich freylich mit solcher Nichtstheorie weder in Kunst noch Wissenschaft etwas anzufangen seyn möchte. Allein die rechte Sophistik, — obgleich ihr Wesen das Nichts ist — verbirgt künstlich sich selbst, und macht den Unkundigen glauben, sie enthülle Vieles, Alles. Es heißt also: „(S. 351.) die lautere Kraft der Dinge (die nicht wissende Wissenschaft, die blinde Naturkraft) müsse mit der Kraft unsers Geistes (der wissenden sehenden Kraft) zusammenfließen und aus beiden (aus Position und Negation nämlich) ein Guls werden;“ die werkhätige Wissenschaft (nämlich jene, die in der Natur wohnt und sich von der vollen Sonne menschlicher Wissenschaft dadurch unterscheidet, daß sie keine Reflexion hat und unwissend von sich selbst ist) sey in Natur und Kunst das Band zwischen Begriff und Form, zwischen Leib und Seele (S. 353.). Was ist dadurch ausgesagt? Angenommen die eignen Bestimmungen des Vfs., wie kann jene werkhätige Wissenschaft ein Band seyn zwischen Begriff und Form in der Natur, in welcher (wie wir eine Seite zuvor lasen) dergleichen Trennung gar nicht statt findet? Wie kann sie ein Band der Kunst seyn, da diese eben durch Trennung des Begriffes und der Form vermöge der Reflexion, der Natur entgegen gesetzt ist? Um diese nichtige Aussage zu verdecken, geht der Vf. schnell zu einem halb-wahren Satze über. Er sagt gleichsam zur Bestätigung des Vorigen (S. 353. 354.): „Schon längst ist eingesehen worden, daß in der Kunst nicht alles mit dem Bewußtseyn ausgerichtet wird, daß mit der bewußten Thätigkeit eine bewußtlose Kraft sich verbinden muß, und daß die vollkommene Einigkeit und gegenseitige Durchdringung dieser beiden das Höchste der Kunst erzeugt. Werke, denen dieses Siegel bewußt-

K k

lofer

lofer Wissenschaft fehlt, werden durch den fühlbaren Mangel an selbstständigem von dem hervorbringenden unabhängigen Leben erkannt, da im Gegentheil; wo diese wirkt, die Kunst ihrem Werk mit der höchsten Klarheit des Verstandes zugleich jene unergründliche Realität ertheilt, durch die es einem Naturwerk ähnlich erscheint." — Wir nannten diesen Satz *halbwahr*. Das Bewußtseyn seiner selbst nämlich macht nicht den Genius, sonst wären alle Menschen genialisch; die Kraft des Genius stammt aus jener dem Verstande unerreichbaren freyen Individualität, die eingreift ins Leben. Was diese sey, kann der Künstler nicht *wissen*, er kann sie nur *finden*. Wenn er aber vermöge derselben schafft, so schwingt er sich empor über die einengenden Verhältnisse der Sinnenwelt, und wirkt vermöge seiner Uebermacht, nicht *blind*, sondern *sehend*, als der Genosse eines höhern Lebens. Wir fragen euch, genialische Künstler und Dichter, ob ihr nicht in euren Schöpfungswochen eurer selbst inne wurdet, und mit Besonnenheit die euch vorschwebende Idee sinnlich darstellen wolltet? Bewußtlose Wissenschaft ist ein Unding, aber nicht die *Begeisterung*, ohne welche keine wahre Kunstschöpfung zu Stande kommt, und welche in der Fülle ihrer Wirklichkeit für eine sorgsam zergliedernde Reflexion keine Zeit gewinnt. Die *Realität* eines Kunstwerkes läßt sich nicht der *Idealität* desselben entgegen setzen; vielmehr, was man Objectivität zu nennen pflegt, ist eben die für die Sinne klar hingestellte *Idealität*.

Es wäre eine für den Raum dieser Blätter viel zu ausführliche Arbeit, wenn wir *alle* ähnlichen, halbahren und schiefen Sentenzen, von denen diese kleine Rede wimmelt, zusammen stellen wollten. Es werde nur Einiges noch heraus gehoben, um unsre Aussage zu bewähren. Nach Hn. S. ist die Schönheit das volle mangellose Seyn (S. 355.). Gleich wie jedes Gewächs der Natur nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit hat, so hat es auch nur einen Augenblick des vollen Daseyns (S. 356.). Was heißt dies? Jedes Naturproduct ist dem Werden und Vergehen, der Zeit, unterworfen. Wann erscheint der Augenblick der vollendeten Schönheit? Ist es die Zeit der Knospe, oder der entfaltenen Blume, oder der gereiften Frucht? Des Künstlers Geist fixirt den Moment, weil er frey in die Zeit eingreift, und sein Product für alle Zeit hinstellt. Er steht als Genius *über* dem Werden der Natur, nicht in dessen Mitte. In der Natur findet sich weder Mangel noch Mangellosigkeit, jedwedes Ding ist und wird, wie es ist und wird, der Mangel und sein Gegentheil werden durch die Idee bestimmt. Welche leere Dialektik zeigt sich in folgenden Angaben: Schönheit ist mangelloses Seyn, zugleich auch Wesen, Allgemeines (ein bloß logisches Verhältniß) (S. 355.) zugleich Vollkommenheit des Dinges (S. 347.), zugleich das in der Natur in der That seyende (S. 355.). Nach diesem wahrhaft Seyenden soll nun die Kunst in ihren Darstellungen streben. Nur auf der Oberfläche sind ihre Werke scheinbar belebt: in der Natur scheint das Leben tiefer zu dringen und sich ganz mit dem Stoff zu vermäh-

len (S. 355.). — Die Kunst hätte also dieses tiefer dringende Leben als Vorbild. Aber, einen Moment des vollen Daseyns ausgenommen, gehört jedes Naturding dem Werden und Vergehen an (S. 356.). Die Kunst, welche mit ihrem Leben nach obiger Aussage nicht so tief dringt, sondern nur auf *Oberfläche* wirkt, läßt doch zugleich das *reine Seyn*, das *Wesen* in der *Ewigkeit* seines *Lebens* erscheinen (Ebend.); und dennoch stellt dieselbe Kunst „durch oberflächliche Belebung ihrer Werke nur das *Nichtseyende*, als *nichtseyend*, dar“ (S. 356.). — Lauter Sentenzen ohne festen Sinn, mit leerem Spiel der Begriffe, einander widersprechend, sich gegenseitig aufhebend, als Weisheit und „reines Gold der Schönheit und Wahrheit“ (S. 347.) vorgetragen.

Die Unbestimmtheit und innre Leere dieser Art des Philosophirens erstreckt sich sogar bis auf die Amphibolie der Bilder, welche der Vf. zum Schmuck und Beleg wählt. Er betrachtet z. B. den Fortgang der Kunst als einen Fortgang vom Charakteristischen, Strengen und Harten, zum Weichen, Anmuthigen, welches ihm die *hohe gleichgültige Schönheit* ist, und zugleich das höchste Maß der Kunst, weswegen er unter andern *Guido Reni* den Maler der Seele nennt (S. 380.), ob wohl andre treffliche Kunstrichter ihn als *faßlich* für die *Menge* ohne hervorstechendes *höheres Kunstverdienst* charakterisiren (Göthes Winkelmann und sein Jahrhundert S. 215.), worüber wir indess nicht rechten wollen. Folgende Stelle bezieht sich auf diese Ansicht und scheint ihr eine gewisse Haltung zu geben (S. 358.). „Von ihren ersten Werken an ist die Natur durchaus charakteristisch; die Kraft des Feuers, den Blitz des Lichtes verschließt sie in harten Stein, die holde Seele des Klangs in strenges Metall; selbst an der Schwelle des Lebens und schon auf organische Gestalt sinnend, sinkt sie von der Kraft der Form überwältigt in Verfeinerung zurück. Das Leben der Pflanze bestehet in stiller Empfänglichkeit, aber in weichen genauen und strengen Umriss ist dies duldende Leben eingeschlossen? Im Thierreich scheint erst der Streit zwischen Leben und Form recht zu beginnen; ihre ersten Werke birgt sie in harte Schalen, und wo diese abgelegt werden, schließt sich die belebte Welt durch den Kunsttrieb wieder an das Reich der KrySTALLISATION an. Endlich tritt sie kecker und freyer hervor, und es zeigen sich thätige lebendige Charaktere, die ganze Gattungen hindurch dieselben sind.“ — Man könnte meynen, das Gesetz der Natur sey durch diese Worte als Vorbild für die Kunst nachgewiesen. Allein es ist nichts dadurch bestimmt: denn die Natur in ihren Bildungen ist so reich, daß sich in ihr auch für die entgegengesetzte Meinung Bilder finden. Wollten wir also den Grundsatz aufstellen, — den wir übrigens in seiner ganzen Schärfe nicht als unsre Kunstüberzeugung geben: — Der Fortgang der Kunst sey ein Fortgang vom Weichen, Anmuthigen, Unbestimmten, zum Charakteristischen, fest Geformten: so können wir mit demselben Fug antithetisch gegen jene Stelle uns ausdrücken: „In ihren ersten Werken ist die Natur uncharakteristisch; die spielende

lende Flamme des Feuers; den Blitz des Lichtes erzeugt sie in rinnender Luft, die holde Seele des Kluges erwacht durch leisen Hauch im biegsamen Rohr; selbst an der Schwelle des Lebens, und schon auf organische Gestalt sinnend, sinkt sie durch Unform überwältigt zu unsicher begränzten Infusionsthierchen herab. Schon in der Pflanze ist die Form kenntlicher, doch ist ihr zartes Leben noch im weichen Umriss der Blumen und Blätter eingeschlossen. Im Thierreich wird alles bestimmter, aus Unform zur Form übergehend; ihre ersten Werke sind weiche Würmer, die Embryonen der Thierwelt; auf einer höhern Stufe entstehen harte Schalen, und Form gleichsam in Unform hinein spielend, schließt sie sich an das Reich der KrySTALLISATIONEN. Endlich freyer und kecker in Form übergehend entstehen die bestimmten Knochen- und Muskelgestalten ganzer Gattungen." — Was ist für den Künstler und seine Theorie aus dieser These und Antithese zu schöpfen? Nur das Eine, das beide gleich viel und gleich wenig sagen, daß also die Natur als solche kein Leitstern des schaffenden Genius ist, der seine Macht und sein Gesetz aus einer andern Sphäre empfängt, als der Sinnenwelt, an welche seine Darstellung gebunden ist, welche er aber von ihr nicht lernen kann.

(Der Beschlusa folgt.)

OEKONOMIE.

FRANKFURT a. M., b. Guilhauman und dem Vf.: *Vollständige Pomologie, und zugleich systematisches, richtig und ausführlich beschreibendes Verzeichniß der vornehmsten Sorten des Kern- und Steinobstes, Schalen- und Beerenobstes der Christlichen Baumschulen zu Kronberg*, mit ausgemalten Kupfern und Obstsorten, theils in Miniatur theils in Naturgröße, von Joh. Ludw. Christ, erstem Pfarrer zu Kronberg u. s. w. Erster Band. Das Kernobst, mit 26 ausgemalten Kupfertafeln nach dem auf $\frac{1}{3}$ verjüngten Maßstabe des Pariser Fußes zum Vergrößerungsglase geeignet, einer ausgemalten Titelvignette und einem schwarzen Kupfer. 1809. 688 S. gr. 8. (17 Fl. 30 Kr.)

Hn. Oberpfarrer Christ zu Kronberg ist der Ruhm nicht streitig zu machen, einer der ersten in Deutschland gewesen zu seyn, welche darauf dachten, eine gewisse bestimmte Sammlung von guten Obstsorten zu veranstalten, und die Liebe zur Pomologie durch Schriften anzufachen oder zu verbreiten. Sein Streben gieng dahin, sich, von allen Orten her, gute Obstsorten zu verschaffen und die Welt in Schriften auf den Werth derselben aufmerksam zu machen. Schade, daß sich in diese Bemühungen sobald ein merkantillischer Geist einmischte! Statt, durch scharfe und wiederholte Prüfung das Gute vom Schlechten abzuondern und nur jenes zu behalten, zu pflegen und zu empfehlen, raffte er nur zusammen, was neu war, sonderbare Namen und Eigenschaften hatte, oder ihm jeder triviale Obstliebhaber als gut empfahl. Nicht

genug, zu übereilt alles aufzunehmen und zu preisen, was ihm gegeben ward, schien öfters sogar die Pünktlichkeit und Ordnung zu mangeln, welche das, was sie empfängt, unverfälscht wieder giebt, und bey den Baumschulenwesen eine der Kardinaltugenden ist. Daher kam es, daß man aus den *Christlichen* Baumschulen oft unter dem glänzendsten Titel die gemeinsten, mit unter schlechte, manchmal auch falsche Sorten erhielt. Als Beyspiele wollen wir nur anführen die *Kirsche vier auf ein Pfund*, das *Königs Geschenk von Neapel*, die *Sarasin*, die *Cicadenäpfel* u. d. gl. Daher kam es, daß man manchmal statt einer Winterforte eine Sommerfrucht und umgekehrt empfing, und was dergleichen Unannehmlichkeiten mehr waren, die Rec. welcher mehrmals Sorten von Hn. Ch. empfing und seine Baumschulen selbst angesehen hat, aus Erfahrung kennt. Leider ist das freylich in vielen Baumschulen der Fall gewesen, und namentlich Hr. Pf. *Sickler* in Kleinfahrern hat den Rec. auch nicht in allen Stücken verwahrt. In Hn. Chr's. frühern Zeiten mag dies seine Entschuldigung in dem damaligen mangelhaften Zustande der deutschen Pomologie gehabt haben; es gab in Deutschland fast keine zuverlässige Baumschule, in Frankreich, außer der Karthause, nur wenige; man setzte keinen großen Werth auf Richtigkeit der Benennung; man war zufrieden nur etwas Gutes oder Sonderbares zu haben. Damals war es auch leicht, ein Pomologe zu seyn. Heutiges Tags ist das aber alles anders. Die Liebhaberey zur Pomologie ist ausgebreiteter, ist gesteigert, veredelt. Man will nur das Gute; aber man kennt das Gute zu viel und kennt es zu genau, als daß man sollte so leicht zu befriedigen seyn. Man ist aber auch mißtrauischer gegen alle Empfehlungen, weil selbst ansehnliche Autoritäten getäuscht haben. So ist es gekommen, daß auch Hr. Ch. als Pomolog bey weitem nicht mehr den Einfluß in Deutschland hat, welcher ihm vor 15 — 20 Jahren zu Gebot stand. In jenen Zeiten war es Hr. Ch. fast allein, welcher eine Stimme hatte und sie hören liefs. Jetzt sind wir, besonders durch *Diel*, schwieriger in unserm Glauben, schärfer in unserer Kritik, genauer in unsern Untersuchungen, weniger zu befriedigen in den Beschreibungen. Ja auch, was die Malereyen und Kupfer anlangt, ist die Kunst und der Geschmack der Deutschen um ein gutes Theil höher gestiegen, edler und besser geworden. — Nach allen diesen Voraussetzungen scheint das Unternehmen des Hn. Ch. nicht unter günstigen Auspicien begonnen zu seyn, wie man schon durch einen leichten An- und Ueberblick des Werkes belehrt wird. Man erblickt Kupfer, welche gegen die in *Du Hamel*, t. O. G. gegen die Probe in *Diel*, gegen die trefflichen Pflaumen des Hn. v. *Güntherode* den Vergleich nicht aushalten; man erblickt eine Menge Sorten, welche so innig verwandt sind, daß eine sehr scharfe Prüfung zu ihrer Untersuchung nothwendig ist; man lieft Beschreibungen, welche entweder mangelhaft, oder aus andern Schriften entnommen, manchmal noch ein wenig verunstaltet, oder zu denen noch gar keine Kupfer beygefügt worden sind. Ueber diesen letzten Uebelstand entschuldigt sich der

ALLGEMEINE LITERATUR - ZEITUNG

Mittwochs, den 6. Junius 1810.

WISSENSCHAFTLICHE WERKE.

PHILOSOPHIE.

LANDSHUT; b. Krall: F. W. J. Schelling's philosophische Schriften u. s. w.

(Beschluss der in Num. 151. abgebrochenen Recension.)

Die philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, sind in derselben Art und Kunst verfasst, welche wir bey der Rede nachgewiesen haben. Man könnte sagen, der Vf. mache einen Versuch, aus demjenigen Systeme, zu welchem er sich bekennt, einen Weg zu Wahrheiten zu finden, welche von dem Menschengeschlecht stets anerkannt, von der Philosophie aber wenig erkannt wurden. Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände können von der Philosophie nicht umgangen werden, und doch sind sie von der Beschaffenheit, daß sie meistens allem Philosophiren ein Ende machen. Wenn die bloße Dialektik überhaupt ohnmächtig ist, und keinen philosophischen Gewinn bringen kann, so muß ihre Armuth besonders dann hervorleuchten, wenn sie die heiligsten Gegenstände der Menschheit ihrer Behandlung unterwirft. Der Vf. zeigt dies aufs deutlichste, indem er sich nicht von seiner Identität des Geistes und der Natur los machen kann, und aus dem Gebiete der Einen immer ins Gebiet des Andern Blendstrahlen wirft. Schon aus folgenden Worten dürfen wir im Voraus gegen ein glückliches Resultat Zweifel fassen: „Nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie (heißt es S. 428.) läßt sich diejenige Ansicht entwickeln, welche der hier Statt findenden Aufgabe (der Untersuchung über Freyheit, Gott) vollkommen Genüge thut.“ Wie? dürfen wir fragen — wird nicht durch diese Angabe die ganze Untersuchung schon aufgehoben? Was haben denn jene Namen von Gott und Freyheit in allen Zungen bedeutet, als ein Uebernatürliches, was also aus einer Wissenschaft des Natürlichen (welches auf irgend eine Weise sich unsern Sinnen offenbart) nie entwickelt werden kann? Grade ein natürlicher Gott und eine natürliche — d. h., im gesammten Reiche der Sinnenerscheinungen wirkliche — Freyheit sind weder Gott noch Freyheit. Indem man also aus Grundsätzen der Naturphilosophie die Ansichten derselben entwickeln will, so ist die ursprüngliche Bedeutung dieser Worte aufgehoben, und es giebt keinen Unterschied zwischen Gott und der Natur, der Freyheit und der Wirklichkeit nach A. L. Z. 1810. Zweyter Band.

Naturgesetzen, sie sind in ihrem Wesen identisch. Mit dieser veränderten Wortbedeutung ist aber die Sache nicht erklärt: denn eben eine andere Voraussetzung hatte die Aufgabe für die Philosophie veranlaßt. Es ist merkwürdig, wie sich der Vf. in dieser Enge windet, und immer mit der einen Hand nimmt, was er mit der andern zu geben scheint. Wir können an diesem Orte nur einige Hauptfäden des dialektischen Gewebes verfolgen.

Die Unterscheidung des Vfs., worauf seine ganze Untersuchung sich zurückführen läßt, ist die Unterscheidung zwischen „dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist.“ (S. 429.) Da nichts vor oder außer Gott ist, fährt der Vf. fort, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben; und es ist richtig, daß alle Philosophien Gott in diesem Sinne als *causa sui* betrachteten. Falsch aber ist, wenn der Vf. diesen Philosophien vorwirft, sie redeten „von diesem Grunde als einem bloßen Begriffe, ohne ihn zu etwas Realem und Wirklichem zu machen.“ (Ebend.) Soll *causa sui* überhaupt etwas bedeuten, so bedeutet es das Reale und Wirkliche, von keinem Verhältniß und Wechsel Abhängige, aus der Verkettung und dem Zusammenhange der Natur Herausgehobene, in welcher letztern jede Existenz auf ein Andres als ihren Grund sich bezieht; und eben weil jene Philosophen im Wechsel der Natur nicht das Reale, Wirkliche, wahrhaft Bestehende fanden, redeten sie von Gott. So schon Platon, Aristoteles. Weil in der Natur alles *wird* (S. 431.), darum *wird nicht* Gott, sondern er *ist*. — Diesen klaren Sinn der Vorzeit verkennt Hr. S., und beginnt den Einschlag zu seinem dialektischen Netze mit folgenden Worten: „Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt: denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die Natur — in Gott.“ (S. 429.) Weil nun in der menschlichen Wissenschaft der Grund dem Begründeten vorausgeht, so folgt daraus für den Vf., daß die Natur der dunkle Grund Gottes sey, und er vergleicht dies Verhältniß mit dem Verhältniß der Schwerkraft und des Lichts, da die Schwerkraft dem Lichte vorhergehe, als dessen ewig dunkler Grund. (S. 430.) — Wir müssen diesen Satz, als das *πρωτον ψευδος*; der ganzen Betrachtungsweise, etwas genauer ins Auge fassen.

1) Die logische Bedeutung des Grundes ist, wenn das Besondere aus dem Allgemeinen hergeleitet wird. Dies geschieht durch logische Subsumtion. Es unter-

scheiden sich daher *Grund* und *Folge*, wie *Totalität* und *Partialität*: denn das Allgemeine ist stets ein solches, welches sich auf die ihm untergeordneten Besonderheiten bezieht, und die letztern als Ganzes in sich faßt. Nun ist klar, daß alles Verhältniß des Allgemeinen und Besondern, des Ganzen zu seinen Theilen in der Sphäre des Endlichen, Relativen, gültig ist, in welcher überhaupt die Logik ihr Wesen hat. Da nun gerade Gott als dasjenige Wesen gedacht wird, welches *über* der endlichen Sphäre des Grundes zur Folge, der Totalität zur Partialität, des Allgemeinen zum Besondern, auf ihn unanwendbar, und indem man ihn den Grund seiner selbst nennt, will man eben die Verneinung aller jener endlichen Verhältnisse ausdrücken. Wird etwa bey *anschaulichen* Gegenständen von Grund und Folge geredet, so meint man das Verhältniß der Ursache und Wirkung in der *Zeit*, als ein Gesetz des *Werdens*, welches allen sinnlich anschaulichen Gegenständen zukommen muß. Auch in diesem Sinne ist in Gott keine Ursache und Wirkung (Grund und Folge), weil sein Wesen *ewig*, d. h. *zeitlos* ist, und der Vf. selbst hat letzteres (S. 430.) ganz richtig angemerkt. Auch in diesem Sinne heißt Gott Ursache und Grund seiner selbst; das Verhältniß des Grundes und der Folge ist weder *logisch* noch *anschaulich* auf ihn anwendbar.

2) Der ganze philosophische Inhalt der Abhandlung concentrirt sich darin: daß Hr. S. das *logische* Verhältniß des Grundes zur Folge beybehalten will, aber die *anschauliche* Relativität läugnet, daher also auch in Gott kein *successives prius* und *posterius* annimmt. Grund und Existenz, sagt er, setzen sich gegenseitig voraus, aber nicht als Priorität des Wessens und Vorhergehens der Zeit nach, „es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das Andre, und doch nicht ohne das Andre ist.“ (S. 430.) Was gegenseitig nicht ohne einander ist, steht im *Verhältniß*, in *Relativität* mit einander; im Wesen Gottes also ist Relativität, d. h. das Verhältniß des Grundes zur Existenz. — Nun ist aber ein *logisches* Verhältniß eben so wenig auf Gott anwendbar, als ein sinnlich *anschauliches*, und ohnehin sind Logik und Anschauung unzertrennliche Gefährten, kein logisches Verhältniß hat ohne eine entsprechende Anschauung die mindeste reale Bedeutung. Indem also Hr. S. das logische Verhältniß ohne ein anschauliches auf Gott anwenden will, treibt er ein bloßes logisches Begriffsspiel, ganz dem alten scholastischen ähnlich, an welches sich gewiß Viele bey Lesung des Aufsatzes erinnern müssen. Heißt es daher S. 431.: die Dinge haben ihren Grund „in dem, was in Gott selbst nicht *Er selbst* ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist;“ so lautet die richtige logische Auslegung dieser Worte: *Gott und die Dinge haben ihren Grund in der Totalität der Natur*. Diese Totalität gebiert sich selbst, d. h. ihre Theile (Gott und die Dinge), welche eben die Totalität ausmachen. Dieser richtigen logischen Bedeutung gemäß sagt Hr. S.: „der Begriff einer *derivirten* (nicht

absoluten) *Absolutheit* oder (nicht göttlichen) *Göttlichkeit* ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie (nämlich der seinigen) ist.“ (S. 414.) Deswegen spricht er auch von dem Grunde der Existenz Gottes, als von einer Sehnsucht, sich selbst zu gebären. „Sie (die nach ihren Theilen sehnsüchtige Totalität) will *Gott*, d. h. die *unergründliche Einheit* gebären, aber in sofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit.“ (S. 431.) — Die Sprüche lauten etwas sonderbar; das kann aber nicht fehlen, sobald man ein logisches endliches Verhältniß auf Gott anwenden, und zugleich jedes anschaulich endliche Verhältniß von ihm verneinen will. Daraus muß sich *Sophistik* — auch ohne Sehnsucht — gebären.

Folgen. Jede Totalität kann nur durch ihre Theile erkannt werden; es giebt keine bestimmte Erkenntniß des Ganzen, wenn sie nicht die Zusammenfassung der Erkenntniß der Theile ist. Will man die Totalität als das Erste setzen, ohne die Theile derselben zu kennen, so ist sie als ein *Unbestimmtes* gesetzt, und es scheint alsdann, indem man die Theile kennen lernt, es entwickle sich die *bestimmte* Erkenntniß aus dem *Unbestimmten*. Dieser alte Fehlgriß in der Beurtheilung logischer Einsicht herrscht durch den ganzen Aufsatz des Vfs. Weil das *Unbestimmte* zugleich das *Dunkle*, *Unvollendete* ist: so muß nach jener fehlerhaften Annahme aus dem *Dunkeln* und *Unvollendeten* Klarheit und *Vollendung* hervorgehn. So wird auch im Buche gelehrt, und es ist daher ein Studium der Logik zur dringenden Pflicht zu machen, um sich vor ähnlichen Mißgriffen zu bewahren. Man höre: die Sehnsucht, Gott zu gebären, ist „ein Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbstständig und vollkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist.“ (S. 432.) (*Erklärung*: der Verstand ist das *Bestimmende* des Willens, der unverständige Wille ist das *Unbestimmte*; nun muß aber nach jener falchen Annahme das *Unbestimmte* allemal das Erste seyn.) Ferner: „aus dem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren.“ (S. 432.) (*Erklärung* wie oben.) Ferner: „bey jedem Grade der Scheidung der Kräfte entsteht ein neues Wesen aus der Natur, dessen Seele um so vollkommener seyn muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält.“ (S. 436.) (*Erklärung*: das Ungeschiedene ist das *Unbestimmte*, *Unvollkommene*, das Geschiedene ist das *Bestimmte*, *Vollkommene*; letzteres entspringt aus jenem; also u. s. w. —) Zugleich ist anzumerken, daß die Natur, als das *Unbestimmteste*, zugleich das *Unvollkommenste* seyn muß; vollkommener als sie ist schon Gott, als ihre Erstgeburt; weil aber in Gott weniger Scheidung der Kräfte ist, als in den einzelnen Dingen, so sind die einzelnen Dinge noch vollkommener als Gott. Dieser Satz ist für die Ableitung des Guten und Bösen, wie sie der Vf. giebt, nicht unwichtig.) Ferner: „Unvollkommenheit ist nicht der Charakter des Bösen, sein Grund liegt im höchsten Positiven, das die Natur enthält.“ (S. 445.) (*Erklärung*: *Unvoll-*

nur die *Handlung*, die *That*, nicht aber den *Handeln*. handlung; es giebt fogar nach S. 450. nicht blofs einen *den*; diefer mufs sich umwenden können zum Guten, Enthusiasmus zum Guten, fondern auch eine *Begeifte*.

vollkommenheit ist der Grund aller *Vollkommenheit*; aus jener entsteht das Böse wie das Gute, und beide demnach müssen *vollkommener* seyn, als ihr Grund, die Natur.) — Ferner: „Das Positive ist immer das Ganze, oder die Einheit; das ihm Entgegenstehende ist Zertrennung des Ganzen.“ (S. 447.) (Erklärung: logisch ist der Grund das Allgemeine (Ganze), die Folge das Besondere (die Theile). In der Anschauung ist freylich umgekehrt: in ihr sind die Theile und ihr Verhältnifs das Positive, wodurch die Position des Ganzen bedingt wird; aber das Gesetz der Anschauung soll ja nicht bey diesen Untersuchungen zur Sprache kommen.) — Ferner: „Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes sind zwey verschiedene Willen, deren jeder für sich ist; aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerstehn, noch ihn aufheben, weil er sonst sich selbst widerstreben würde.“ Dieses Wirkenlassen des Grundes ist der einzig denkbare Begriff der Zulassung, welcher in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menschen völlig unstatthaft ist.“ (S. 454.) (Erklärung: Wille des Grundes ist das Allgemeine, Wille der Liebe (Gottes) das Besondere. Im erstern sind Gutes und Böses ungeschieden; Gott selbst also kann das Böse nicht aufheben, sondern mufs es zulassen.) Ferner: „die uralte Zeit fängt mit dem goldenen Weltalter an, einer Zeit seliger Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war.“ (S. 459.) (Erklärung: das *Unbestimmte* ist allezeit das Erste, das *Bestimmte* das Spätere, nach dem einmal angenommenen logischen Princip.) — Ferner: „Erst nach Erkenntnis des allgemeinen Bösen ist es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen.“ (Dem Satze des logischen Grundes gemäfs, nicht aber einer realen Erkenntnis. Es giebt gar kein *allgemeines* Böse, so wenig wie ein *allgemeines* Gute; die Allgemeinheit ist eine blofse logische Abstraction, die sich aus dem bestimmten Einzelnen hervorgehoben hat.) — Ferner: „Gottes Wille ist zu universalisiren; der Wille des Grundes aber, alles zu particularisiren.“ (S. 462.) (Der particularisirende Wille des Grundes liegt schon in der früher angegebenen Sehnsucht der Totalität, sich selbst zu gebären; Gottes Wille aber umgekehrt strebt wieder in seinen Grund zurück, das heißt, zum Allgemeinen, Unbestimmten, Unvollkommenen.) — „Licht ist der Universalwille, von dem sich das Böse losreißt.“ (S. 488.) (Diese Vorstellung des Bösen, als des Besondern und des Guten, als des Allgemeinen, widerspricht dem angenommenen Verhältnifs, das beide relativ gegen einander, und als ein Besonderes gegen ihren Grund sich verhalten. Vergl. S. 489.) Naiv heifst es S. 497.: „Vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, mufs ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen, als den Urgrund oder vielmehr den *Ungrund*?“ (*Ungrund* mufs es in der That heifsen, weil das logische Allgemeine, Unbestimmte, als Grund der Bestimmungen gesetzt wurde, und alle blofse Dialektik in sich leer und *grundlos* ist. Der Vf. zeigt hier einige Selbsterkenntnis.) „Das Böse ist kein *Wesen*, sondern ein *Unwesen*, das

nur im Gegensatz seine Realität hat, nicht an sich.“ (S. 501.) (Dasselbe müfste auch nach den Principien des Vfs. von dem Guten gelten: denn auch dieses hat nur im Gegensatz seine Realität. Es ist aber eine Eigenheit des dialektisch sophistischen Spiels, allerley Behauptungen unterzuschieben, die aus dem früher Behaupteten nicht folgen, und fogar damit im Widerspruche stehen, weil man dadurch um so leichter verwirrt und irre führt.) Diese Bemerkung führt uns 3) auf die *Widersprüche* gegenwärtiger Abhandlung. Weil nämlich alles logische Begriffswesen des Allgemeinen und Besondern, sobald es auf die höchsten Gegenstände der Philosophie übertragen wird, gänzlich nichtsbedeutend ist, so mufs es, wegen seiner Unanwendbarkeit, zu lauter Widersprüchen führen. Diese können nachgewiesen werden. Wir wollen diese Nachweisung unternehmen an einigen Hauptgegenständen, welche darin vorkommen, nämlich an der *Freyheit*, der *Persönlichkeit*, dem *Guten* und *Bösen*. a) *Freyheit*. Die Freyheit wird als das Erste aller Philosophie, als ihr Eins und Alles gesetzt. (S. 414. 419. 420.) „Ihr realer und lebendiger Begriff ist, das sie ein Vermögen des Guten und Bösen sey.“ (Gegen diese Definition ist manches zu erinnern, es würde uns aber zu weit führen.) „Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat; (d. h. das Vermögen des Guten und Bösen, Freyheit); das Band der Principien in ihm ist kein *nothwendiges*, sondern ein *freyes*.“ (S. 452.) Dennoch heifst es S. 466.: „Das intelligible Wesen kann, so gewifs es frey und absolut handelt, so gewifs nur seiner eignen innern Natur gemäfs handeln, oder die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit folgen, welche allein auch die absolute Freyheit ist: denn frey ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäfs handelt, und von nichts anderm weder in ihm noch aufser ihm bestimmt ist.“ Letzteres, das *Nichtbestimmte* seyn, ist *Unbestimmtheit*, woraus keine Handlung hervorgeht, also es ist nicht *Selbstbewegungsquelle*; soll aber ein Gesetz gedacht werden, welchem gewisse Wirkungen nothwendig folgen, so ist durch diese letztere Annahme die erstere Definition vollkommen aufgehoben. Der Vf. nimmt deswegen an, das alle Umwendung des Menschen vom Bösen zum Guten, und umgekehrt, für dieses Leben abgeschnitten sey. (S. 473.) Dann aber ist unstreitig dem Menschen keine *Freyheit*, kein Vermögen des Guten und Bösen zuzuschreiben, er wird einem höhern Gesetze zu Folge nothwendig entweder das Gute oder das Böse thun. Diefs hängt zusammen mit jener Annahme, der Mensch sey schon anfänglich *Handlung* und *That* (S. 471.), da er vielmehr anfänglich der *Handelnde* ist; Handlung und That unterliegen gewissen Gesetzen, und werden in der Zeit; das freye Wesen als handelndes wird nicht, sondern es existirt aufser der Zeit, es ist *ewig*; weswegen es auch als *gesetzgebend*, nicht als *gesetznehmend*, gedacht werden mufs. Der reflectirende Verstand kann nur ein *Werden* in der Zeit auffassen, nur

nur die *Handlung*, die *That*, nicht aber den *Handeln-*
den; dieser muß sich umwenden können zum Guten,
 wenn gleich der Verstand nicht begreift, wie dieses
 zugehe. Es ist deswegen sehr richtig, was S. 468.
 von der Ewigkeit (Zeitlosigkeit) des Anfangens freyer
 Handlungen gesagt ist, es paßt aber nicht zu dem
 Uebrigen. — *b) Persönlichkeit.* „Die Selbstheit als
 solche ist Geist; oder der Mensch ist Geist als ein
 selbstliches, besonderes, von Gott geschiedenes We-
 sen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit aus-
 macht.“ Persönlichkeit ist ferner die zur Geistigkeit
 erhobene Selbstheit (also die Selbstheit als solche ist es
 noch nicht), und dennoch ist wieder das mit Selbst-
 heit Verbundene das zu Geist Erhobene.“ (S. 438. 448.
 450.) Hier schon ist Widerspruch, aber man höre
 weiter: „Gott ist durch die Verbindung des idealen
 Principis in ihm mit dem unabhängigen Grunde, da
 Basis und Existirendes in ihm sich nothwendig zu Ein-
 er absoluten Existenz vereinigen, die höchste Pers-
 öhlichkeit.“ (S. 481.) Also: das selbstliche besondere,
 von Gott geschiedene Wesen ist Persönlichkeit, und doch
 ist Gott auch Persönlichkeit, obgleich er von sich
 selbst nicht scheiden kann. Ferner: Wir hörten so
 eben, Gott sey mit absoluter Existenz, und doch ist er
 auch dem *Leiden* und *Werden* unterthan (S. 493.), und
 hat eine allem endlichen Leben anklebende Traurig-
 keit in sich. (S. 437.) Dennoch meynt der Vf. die
 Persönlichkeit Gottes recht verständlich gemacht zu
 haben (S. 505.), und beklagt sich über den Vorwurf,
 daß sein System die Personalität des höchsten Wesens
 aufheben solle; dennoch wieder setzt er gleich hinzu:
 „in dem Ungrunde oder der Indifferenz ist freylich
 keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunkt
 das Ganze?“ So viel wir von jenem Vorwurf wissen,
 war mit demselben gemeint, daß Hr. S. Gott als per-
 sönliches Wesen nicht am *Anfange* setze, sondern eine
 Indifferenz, einen *Ungrund*, als das Erste annehme,
 und von ihm als dem Göttlichen rede. Jetzt läßt er
 Gott aus demselben geboren werden, verwirrt sich in
 seinen Definitionen, wenn er ihm Persönlichkeit bey-
 legen will; geht es nun besser? — *c) Gutes und Bö-*
ses. „Diejenige Einheit, welche in Gott unzertrenn-
 lich ist, muß im Menschen zertrennlich seyn, — und die-
 ses ist die Möglichkeit des Guten und Bösen.“ (S. 438.)
 In Gott also ist weder Gutes noch Böses möglich, son-
 dern beide sind Eins. „Das Böse beruht auf einer positi-
 ven Verkehrtheit, oder aus einer Umkehrung der Prin-
 cipien.“ (S. 441.) „Der Grund des Bösen liegt keines-
 weges in Mangel oder Beraubung. Der Teufel nach
 der christlichen Ansicht war nicht die limitirteste Crea-
 tur, sondern vielmehr die illimitirteste.“ (S. 444.) „Der
 Grund des Bösen muß also nicht nur in etwas Positi-
 ven überhaupt, sondern eher in dem höchsten Positi-
 ven liegen, das die Natur enthält, wie es nach unsrer
 Ansicht allerdings der Fall ist, da er in dem offenbar ge-
 wordenen Centrum oder *Urwillen* des ersten Grundes
 liegt.“ (S. 445.) Schwerlich ist das Böse zu mehr phi-
 losophischer Ehre gelangt, als in gegenwärtiger Ab-

handlung; es giebt sogar nach S. 450. nicht bloß einen
 Enthusiasmus zum Guten, sondern auch eine *Begeiste-*
rung des Bösen. „Damit das Böse nicht wäre, müßte
 Gott selbst nicht seyn.“ (S. 492.) Dessenungeachtet ist
 doch wieder das Böse „kein Wesen, sondern ein Unwe-
 sen, das nur im Gegensatz eine Realität hat, nicht an
 sich. Auch ist die absolute Identität, der Geist der Liebe,
 eben darum eher als das Böse, weil dieses erst im Gegen-
 satz mit ihm erscheinen kann.“ (S. 501.) (Doch aber
 lag der Grund des Bösen nach S. 445. im höchsten Posi-
 tiven.) Wir überlassen dem Leser, selbst nachzusehen,
 wie der Anfang der Sünde sey, daß der Mensch aus dem
 eigentlichen Seyn in das Nichtseyn übertrete u. s. w.
 (S. 475.), ein Satz, der sich eben so leicht auf das Gute
 anwenden ließe, weil auch dieses ein *Unwesen* seyn muß,
 welches nur im Gegensatz eine Realität hat. So wird
 auch nach S. 489. dialektisch ganz richtig gesagt: Gut
 und Böse seyen dasselbe, nur von verschiedenen Seiten
 angefehn, oder das Böse sey an sich, d. h. in der Wur-
 zel seiner Identität betrachtet, das Gute, wie dagegen
 das Gute, in seiner Entzweyung und Nichtidentität
 betrachtet, das Böse.“ Die Dialektik aber, nach der
 Meinung des Vfs., wird allein das philosophische Sy-
 stem festhalten und zur Erkenntnis auf ewig bringen.
 (S. 508.) — Wir meynen im Gegentheil, alle diese
 dialektische Kunst werde nie ein Wahres enthüllen,
 sondern ein fortwährendes Spiel mit Begriffen treiben,
 durch welches die Wissenschaft nicht gewinnt, son-
 dern vielmehr verliert; ein philosophisches System mit
 innerer Consequenz und Haltung werde nicht zu Stan-
 de kommen, wohl aber ein systematischer Schein, der
 das Auge des Unkundigen zu blenden im Stande ist.
 Was man in Deutschland zur neuesten Philosophie
 zählen kann, trägt ganz diesen Charakter; indessen
 giebt es Wenige, welche so geschickt zu verwirren
 verthehn, als der Vf.; die meisten tragen sehr unbe-
 hutlam ihre Kunst zur Schau, und werden mit den
 Sentenzen der neuern Philosophie leicht in ihrer Leer-
 heit erkannt. Dagegen liefert nun vorliegende Ab-
 handlung ein Anderes; es bedarf schon festhaltender
 Schärfe und Ruhe, um das logische Spiel zu entdek-
 ken, und ein gewisser Eklekticismus mischt mehrere
 geistvolle Aeußerungen anderer Männer in die Dar-
 stellung, so daß fast niemand die Schrift lesen wird
 ohne daß er meynt, etwas für sich zu finden. Am
 Ende aber wird doch niemand *finden*: denn die Wahr-
 heit erscheint dem Menschen nicht durch bloßes Ver-
 gleichen und logische Relativität, sondern durch eine
 unwandelbare Liebe. Die Hauptlehre des Vfs. läßt
 sich kurz zusammenfassen in den Worten: „Am An-
 fang ist der Teufel.“ Was der Wissenschaft durch
 diese Annahme geholfen seyn sollte, begreifen wir
 nicht; wohl aber ließen sich jene Worte auf eine Phi-
 losophie anwenden, welche dialektisch und sophistisch
 ihre Sätze zusammenwebt, und der es weniger um die
 lautere Wahrheit, als um den Schein gründlicher Un-
 tersuchung zu thun ist.

ALLGEMEINE
LITERATUR-ZEITUNG

VOM JAHRE

1810.

ZWEYTER BAND.

MAY bis AUGUST.

HALLE,
in der Expedition dieser Zeitung,
und LEIPZIG,
in der Königl. Sächf. privil. Zeitungs-Expedition.
1810.