

Bemerkens werth, wenn sie nicht durch ein wehr als tausendfach vervielfältigtes Buch, welches bey dem Volke canonisches Ansehen erhalten muß, den Glauben unterhielten, daß es mit der deutschen Rechtschreibung nie ins Kleine kommen würde, weil die Gelehrten selbst nicht wüßten, wie man dieses oder jenes Wort zu schreiben habe. Eben so gern möchte der Sprachfreund mit diesem Liederbuche hadern, daß es die unveredelten Ausdrücke: geuß statt giesse — kömmt st. kommt — Odem st. Athem ic. durch allzu weit getriebene Treue in der Abschrift vom Originale vereiwigt. Auch hätten wohl die Anmerkungen, worin so viele nützliche und in musterhafter Kürze und Begreiflichkeit vorgetragene Erläuterungen vorkommen, eine kleine Durchsicht verdient. Der Verf. würde Firmament nicht überall durch Himmelsbogen (wenigstens nicht auf der nämlichen Seite, wo in dem Liede selbst der schöngeböhrte (nicht schöngebogene) Himmel vorkam, überfest, und Ost, West, Süd, Nord nicht S. 10 für poetische Ausdrücke erklärt haben. Dagegen würde er vielleicht solche Worte, wie Bastard S. 11 ic., nicht ohne Erläuterung gelassen haben.

Jugendlehre oder Gemälde menschlicher Tugenden und Laster zur höhern Veredlung der Herzen guter Kinder von J. Erasm. Fischer. Dresden u. Leipzig in der Hilscherschen Buchhandlung. Erster Theil 1807. 120 S. Zweyter Theil. 1808. 106 S. 8. (20 gr.)

Der Verf. benutzte einige moralische Erzählungen beliebter Schriftsteller, die er theils abgekürzt, theils verändert, zu einer angenehmen und nützlichen Lectüre für die Jugend einzurichten sich bemühte. Es ist zu viel von ihm gesagt, wenn er diese wirklich leicht und angenehm geschriebenen Erzählungen für eine Auswahl aus den besten Erzählungen guter Schriftsteller angesehen wissen will. Es wäre aber auch zu wenig zugestanden, wenn man seiner Bearbeitung das Verdienst einer nützlichen Sorge für eine zweckmäßige Unterhaltung lesebegieriger Jugendlerner absprechen wollte. Man soll für andre nicht wählen. Gleichwohl würde einem Leser von feinerem Sinn das Aufschlagen der Erzählungen unter der Ueberschrift: Undank und Menschenhaß — Volles Herz, grader Sinn und große, feine Welt — Der Tod fürs Vaterland — Papst Pius des VI. edle Religionsbildung vorzüglich zu empfehlen seyn.

Am 20. S. (1809. I. S. 5.) 1809. verbessere man S. 230 Z. 10 v. u. Vater st. Sobn; S. 231 Z. 2 v. o. lieben st. loben; S. 238 Z. 10 v. o. Heidin st. Heiden

23

S a h r b ü c h e r

der

L i t e r a t u r

für

T h e o l o g i e, P h i l o s o p h i e

u n d

P ä d a g o g i e.

Zweyter Jahrgang.

Zweyter Band.

H e i d e l b e r g,

D e y M e h r u n d S t m m e r.

1 8 0 9.

Gefäß, du vortreffliches Gefäß der Andacht, du Thurm Davids, du elfenbeinern Thurm, du goldenes Haus, du Arche des Bundes, du Königin der Reichtiger etc. noch zur Zugabe beygefügt werden müssen. Einige Weß- und Communiongebete machen den Beschluß von diesem Liederbuche.

Von den Choralmelodien befinden sich nur die einstimmigen für Schullehrer und Chorsänger bestimmten Melodien bey der vorliegenden Sammlung. Sie sind einfach und dem Kirchenstyle angemessen, und es läßt sich gegen die Noten nichts weiter erinnern, als daß einige darunter ohne Nachtheil des musikalischen Characters, den der Gesang dem Liede geben sollte, in einer leichtern Tonart, als z. E. no. 203 in f moll hätten aufgesetzt werden können.

Unterhaltungen und Spiele der Familie zu Tannenberg. Ein Taschenbuch für die Jugend. Von Gutmuths. Mit 29 Kupf. Zweyte stark verm. Ausg. des Spiel, Almanachs. Frankf. a. M. b. F. Wilmanns. 1809. 290 S. (1 Thlr. 12 gr.)

Die Gegenstände der Unterhaltungen sind aus der Geographie und Naturkunde, auch Menschen von außerordentlichen körperlichen oder geistigen Anlagen; Inhalt und Vortrag gleich anziehend; Die Spiele beschäftigen meist zwar vorzugsweise den Körper, lassen jedoch den Geist nicht unthätig; sie heißen daher mit Recht nützliche Spiele, denn sie stärken das Kind überhaupt zur frohen Thätigkeit und strengen Geist und Körper grade so weit an, als es zu der Erholung zuträglich ist. Auch sind sie völlig für die Natur des spielenden Alters, also für das gemeinsame Interesse einer Kindergesellschaft und für den Frohsinn berechnet. Eine kleinere Abtheilung enthält diätetische Regeln; sie beziehen sich nur auf die Erziehung, und sind daher gleichsam eine Zugabe zu jenen Spielen. Auch kommen mehrere Räthsel vor, die aber zum Theil zu leicht sind. Die Kupfer könnten besser seyn in Abzich der Figuren, die auch den Kindern nicht gefallen können oder dürfen; besser wären richtig gezeichnete in bloßen Umrissen. In der Sprache sind einige altkluger oder sonst anstößige Worte eingeschlüpft. Im Ganzen ist es des berühmten Verf. würdig, und die Fortsetzung desselben also zu wünschen.

Heidelbergische  
J a h r b ü c h e r  
der  
L i t e r a t u r

für  
Theologie, Philosophie und Pädagogik.

Zweyter Jahrgang. Zehntes Heft.

F. W. J. Schellings philosophische Schriften:  
Erster Band. Landshut, bey W. Krauß 1809:  
gr. 8. S. 511. (4 fl. 30 kr.)

Wenn Männer, welche auf eine originelle Weise einen vielseitigen und kräftigen Einfluß auf das wissenschaftliche Streben und Bilden ihrer Zeit haben, selbst eine Sammlung ihrer Schriften veranstalten nach der Zeitfolge, in welcher die Idee ihrer Wissenschaft sich in ihnen entwickelte, so erwerben sie sich dadurch ein neues Verdienst um das Publicum, indem sie ihm dadurch die beste Gelegenheit geben, sich in die vollständigste Kenntniß der Wissenschaft, und zugleich außer allem Zweifel über das zu versetzen, was sie für wichtig in Beziehung auf den Mittelpunct ihres Wirkens halten. Daß diese Umstände bey dem Verf. des vorliegenden Werkes eintreffen, wird wol nicht leicht jemand leugnen können. Er hat in unsern Zeiten der Philosophie eine längst verlassene, von der jetzigen Art zu philosophiren durchaus abweichende Richtung gegeben, und in dem Maße, als die Philosophie es soll und vermag, auch in die besondern Wissenschaften eine Reform gebracht, deren Folgen von allen Seiten zwar schon bemerkt, aber noch nicht nach ihrer Größe und Wichtigkeit berechnet werden können. Wie aber das, einer Zeit Entgegengesetzte

immer auch den Kampf mit den Repräsentanten des Zeitgeistes bestehen, und nur kämpfend siegen oder untergehen muß, um dadurch seinen selbstständigen Werth zu erweisen, oder in seine Nichtigkeit zurückzufallen, so ward auch die Naturphilosophie dieser Probe unterworfen, und noch haben die Kampfrichter das Publicum weder ganz für, noch gegen dieselbe einnehmen können. So oft es schon versichert ward, und in so vielen Ruf diese Versicherung schon gekommen ist, so wahr bleibt es doch, daß das Nicht- und Mißverstehen keinen geringen Antheil an dem absprechenden Tadel ihrer Gegner, so wie an dem unbedingten Lobe mancher von ihren Anhängern habe; um so willkommener muß es seyn, wenn der Urheber selbst dieses Hinderniß nach Kräften aus dem Wege zu räumen sucht, wozu er im gegenwärtigen Werke vieles beygetragen hat; indem er seine früheren Schriften wieder in Erinnerung brachte, in welchen der Keim seiner späteren philosophischen Denkweise enthalten ist, und vorzüglich dadurch, daß er die Grundansichten des ideellen Theils seines Systems zum ersten mal mittheilt, worüber von Freunden und Feinden ihm die größten Ungereimtheiten aufgebürdet worden sind. Die Grenze dieser Jahrbücher der Lit. erlauben es nicht, sich auf den Inhalt aller, in diesem ersten Bande enthaltenen, philosophischen Abhandlungen einzulassen, von denen fast eine jede als ein eigenes Werk kann angesehen werden. Nec. hält dieses auch aus dem Grunde für überflüssig, weil fast alle dem philosophischen Publicum schon bekannt sind, und wem sie es noch nicht sind, für den möchte es auch überflüssig seyn, ihrer hier Erwähnung zu thun. Wir verweilen daher nur bey den zwey letztern, wovon die eine noch gar nicht, die andere noch wenig bekannt ist. Aber nicht uninteressant ist es, das Urtheil des Verf. selbst über seine früheren, aber mit seinen folgenden größtentheils in Verbindung stehenden, Arbeiten zu vernehmen. Die erste ist: Von Ich als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. S. 1 — 114. In der Vorrede äußert sich

Schelling darüber so: „Sie zeigt den Idealismus in seiner freiesten Erscheinung, und vielleicht in einem Sinn, den er späterhin verlor. Wenigstens ist das Ich noch überall als absolutes, oder als Identität des Subjectiven und Objectiven schlechthin, nicht als Subjectives genommen.“ Dieses mag unter andern auch zur Belehrung derer dienen, welche behaupten, Schelling sey anfangs mit Fichte gleiches Sinnes rücksichtlich des Idealismus gewesen, oder Fichte habe ihm gar noch die Bahn zu seinem Ideal-Realismus, oder absoluter Identitäts-Philosophie gebrochen, was noch jetzt von manchen öffentlich behauptet wird, die aber freylich auch bis jetzt noch nicht wissen, wie sie mit dem einen oder andern davon sind. Nr. II. Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus S. 115 — 200, enthält eine lebhafte Polemik gegen den, damals fast allgemein geltenden und vielfach gemißbrauchten, sogenannten moralischen Beweis von der Existenz Gottes, aus dem Gesichtspunct des, damals nicht weniger allgemein herrschenden Gegensatzes von Subject und Object. Dem Verf. scheint diese Polemik in Ansehung der Denkweise, worauf sie sich bezieht, noch immer ihre volle Kraft zu haben.“ Indessen sind die, in dem neunten Briefe S. 178 u. f. enthaltenen Bemerkungen über das Verschwinden aller Gegensätze widerstreckender Principien im Absoluten die deutlichen Keime späterer und mehr positiver Ansichten. „Bestimmter noch zeigen sich diese in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (No. III, S. 201 — 340), die zuerst im philosophischen Journal von Fichte und Niethammer erschienen, und unstreitig viel zum allgemeinen Verständniß dieses Systems beygetragen haben.“ Die folgende Abhandlung (Nr. IV, S. 341 — 396) Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur ist eine academische Rede, die wegen der ersten geringen Auflage nur in wenige Hände gekommen ist; bezogen und noch mehr wegen ihres interessanten Inhaltes, der uns die Kunst von

einer ganz neuen, von keinem Aesthetiker noch beachteten Seite zeigt, hält Hier. es nothwendig, dabey zu verweilen und den Inhalt in gedrängter Kürze vollständig und zusammenhängend anzugeben, was seines Wissens noch in keinem literarischen Blatte geschehen ist.

Der Zweck, den der Verf. bey dieser Abhandlung erreichen wollte, ist, Einiges noch nicht Erkannte zur Theorie der bildenden Kunst beyzutragen, vornehmlich aber den Zusammenhang des ganzen Gebäudes der Kunst in dem Licht einer höheren Nothwendigkeit erscheinen zu lassen; indem die vielen Lehrer über diesen Gegenstand immer noch zu wenig auf die Urquelle der Kunst zurückgegangen seyen; ja die meisten Künstler, ob sie gleich alle die Natur nachahmen sollen und wollen, hätten doch selten einen Begriff von dem Wesen der Natur; Kenner und Denker fänden der größeren Unzugänglichkeit der Natur wegen meistens bequemer, ihre Theorie mehr aus der Betrachtung der Seele, als aus einer Wissenschaft der Natur herzuleiten; und doch sehe die bildende Kunst offenbar als ein thätiges Band zwischen der Seele und der Natur, und könne nur in der lebendigen Mitte zwischen beyden erfaßt werden, da sie das Verhältniß zu der Seele mit jeder andern Kunst und namentlich der Poesie gemein habe, so bleibe die, wodurch sie mit der Natur verbunden, und eine dieser ähnliche hervorbringende Kraft seyn solle, als die ihr allein eigen thümliche zurück; nur auf diese könne also auch eine Theorie sich beziehen, die für den Verstand befriedigend, für die Kunst selbst fördernd und erspriesslich seyn solle. Wir wollen sehen, wie der Verf. seinen Zweck zu erreichen gestrebt hat.

Zuerst bestimmt und berichtigt der Verf. den Satz: „die Kunst solle die Natur nachahmen.“ darauf wird S. 348 u. folg. Winkelmanns Lehre, „daß Hervorbringung idealischer, und über die Wirklichkeit erhabener Natur sammt dem Ausdruck geistiger Begriffe die höchste Absicht der Kunst sey“ gründig und gezeigt, daß auch durch sie die Mißver-

ständnisse nicht gehoben würden. Denn diese Ansicht lehre nur das Geheimniß der Seele, aber nicht das des Körpers; sie zeige von der einen Seite die Schönheit, die im Begriff ist und aus der Seele fließt, auf der andern die Schönheit der Formen; das lebendige Mittelglied aber, das beyde zusammenbindet, oder wodurch die Seele sammt dem Leibe zumal, wie mit einem Hauchemann geschaffen wird, lehre Winkelmann nicht. Wie aber dies geschehen könne, wird S. 351 u. folg. nach den Principien der Naturphilosophie, in einer sehr faßlichen und prägnanten Sprache, gezeigt. Die Hauptsache davon ist Folgendes. Das Wesen der Form in der Natur muß als Geist und werththätige Wissenschaft erscheinen, damit wir es lebendig fassen (d. h. das formende Princip in der Natur ist Geist und Wissenschaft, wie im Menschen, aber dort bewußtlos, hier mit Bewußtseyn). Diese werththätige Wissenschaft ist in Natur und Kunst das Band zwischen Begriff und Form, zwischen Seele und Leib. Durch die schaffende Wissenschaft geht der Begriff, welcher jedem Dinge vorsteht, in die Wirklichkeit und Verkörperung über; die schaffende Wissenschaft ist mit dem unendlichen Verstande eben so nothwendig verbunden, wie in dem Künstler das Wesen, welches die Idee unsinnlicher Schönheit faßt, mit dem, welches sie versinnlicht darstellt; das Kunstwerk wird in dem Maße trefflich erscheinen, in welchem es uns diese unverfälschte Kraft der Schöpfung und Wirksamkeit der Natur wie in einem Urriße zeigt. Was soll denn aber die Kunst darstellen? die gemeine, oder die idealisirte Natur? Besteht denn die Schönheit in etwas anderem, als in der Form? S. 354 — 366 erhalten wir darauf befriedigende Antwort. Das, wodurch das Werk, oder das Ganze schön ist, kann nicht mehr Form seyn, es ist über die Form, ist Wesen, Allgemeines, ist Blick und Ausdruck des inwohnenden Naturgeistes. Die Kunst kann keine höhere Absicht haben, als das, in der Natur, in der That Seyende darzustellen. Daraus erklären sich verschiedene Erscheinungen in der Kunst;

z. B. nur auf der Oberfläche sind ihre Werke belebt; in der Natur scheint das Leben tiefer zu dringen, und sich mit dem Stoff zu vermählen; allein der beständige Wechsel der Materie belehrt uns von der Unwesentlichkeit dieser Verbindung. Die Kunst stellt also in der bloß oberflächlichen Belebung ihrer Werke in der That nur das Nichtseyende als nichtseyend dar, daher die, bis zur Täuschung getriebenen Nachahmungen des sogenannten Wirklichen in der Kunst jedem gebildeten Sinn mißfallen, während daß ein Werk, in dem der Begriff herrschend ist, ihn mit der vollen Kraft der Wahrheit ergreift. Wenn daher die Kunst den schnellen Lauf menschlicher Jahre anhält, wenn sie eine Mutter erwachsener Söhne und Töchter in dem vollen Bestand menschlicher Schönheit zeigt, was thut sie anders, als daß sie aufhebt, was unwesentlich ist, die Zeit? S. 357 u. folg. werden die Folgen angegeben, welche das Idealisiren der Form hatte, und die Bedeutung der Form und ihr Verhältnis zum Wesen eben so treffend als anschaulich auseinander gesetzt. Die Form ist nicht unabhängig vom Wesen, sie stammt aus dem Maße, welches die schaffende Kraft sich selbst auferlegt, und in welchem sie als eine wahrhaft ständige Kraft erscheint. Diese Kraft der Einzelheit, und also auch der Individualität stellt sich als lebendiger Character dar, und im Kunstwerke wollen wir den lebendigen Begriff des Individuum sehen. Damit ist nun auch das Wesen der charakteristischen Schönheit angedeutet. Die Vorschriften sind vortreflich, welche bey dieser Gelegenheit dem Künstler gegeben werden, dessen Blick auf die Natur hingewiesen wird, um von ihr zu lernen, wie sie überall strenge Form und das Characteristische suche. Anhaltende Übung der Erkenntniß desjenigen, wodurch das Eigenthümliche der Dinge ein Positives ist, muß den Künstler vor Leerheit, Weichheit, innerer Nichtigkeit bewahren, eh' er es wagen darf, durch immer höhere Verbindung und endliche Verschmelzung mannigfaltiger Formen die äußerste Schönheit in Bildungen von höchster Einfach bey unendlichem Inhalt erreichen zu wollen. Nur durch die Voll-

endung der Form kann die Form vernichtet werden, und dieses ist allerdings im Characteristischen das letzte Ziel der Kunst. Die höchste Schönheit ist characterlos, aber sie ist es, wie wir auch sagen, daß das Welt-All keine bestimmte Abmessung, weder Länge, noch Breite, noch Tiefe habe, weil es alle in gleicher Unendlichkeit enthält, oder daß die Kunst der schöpferischen Natur formlos sey, weil sie selbst keiner Form unterworfen ist. In diesem Sinne läßt sich sagen, daß die hellenische Kunst in ihrer höchsten Bildung sich zum Characterlosen erhebe. Allmählig aber strebte sie nach diesem Ziele; vom strengen und herben Style des Characteristischen stieg sie zum Erhabenen und zur Einfachheit empor. In den Bildern der vollkommensten oder göttlichen Naturen mußte nämlich nicht nur die Fülle von Formen, deren die menschliche Natur überhaupt fähig ist, vereinigt werden; die Vereinigung mußte auch von der Art seyn, wie wir sie im Weltall selbst gedenken können, daß nämlich die niedrigeren, oder die, auf geringere Eigenschaften sich beziehenden unter höhere, alle zuletzt unter die Höchste aufgenommen wurden, in der sie sich als besondere gegenseitig auslöschten, dem Wesen und der Kraft nach aber bestanden. In dieser hohen und selbstgenugsamen Schönheit wirkte das Characteristische auch ununterscheidbar fort, wie im Crystall, ist er gleich durchsichtig, die Textur nichts desto weniger besteht. Characteristische Schönheit ist daher die Schönheit in ihrer Wurzel, aus welcher dann erst die Schönheit als Frucht sich erheben kann.

Von S. 366 an kommt der Verf. auf den Mittelpunct seiner Darstellung, wozu alles Zeitherige nur als Vorbereitung kann angesehen werden; wissenschaftlich und klar zeigt er, wie aus der Tiefe der Natur das Kunstwerk emporwachsend mit Bestimmtheit und Begrenzung anhebt, innere Unendlichkeit und Fülle entfaltet, endlich zur Anmuth sich verklärt, und zuletzt zur Seele gelangt. Wir versuchen, die Hauptzüge

davon unsern Lesern mitzutheilen. In Natur und Kunst strebt das Wesen zuerst nach der Darstellung seiner Selbst im Einzelnen; darum zeigt sich die größte Strenge der Form in den Anfängen beyder; denn ohne Begrenzung könnte das Grenzenlose nicht erscheinen. Je mehr es aber dem schaffenden Geist gelingt, seine ganze Fülle in Einem Geschöpf zu vereinigen, desto mehr läßt er von seiner Strenge nach, und wo er die Form völlig ausgebildet, so daß er in ihr befriedigt ruht, erheitert er sich gleichsam, und fängt an, in sanften Linien sich zu bewegen; dieses ist der Zustand der höchsten Reife und Weisheit, wo das reine Gefäß vollendet da steht, der Naturgeist frey wird von seinen Banden, und seine Verwandtschaft mit der Seele empfindet. Dieses nicht begreifliche, und doch allen empfindbare Wesen ist, was die Sprache der Griechen mit dem Namen *Charis*, die unsrige als Anmuth bezeichnet. Nun ist das Werk von Seiten der Natur vollendet, Seele und Leib sind im vollkommenen Einklang; Leib ist die Form, Anmuth ist die Seele, obgleich nicht Seele an sich, sondern die Seele der Form, oder die Naturseele. Das reine Bild der, auf dieser Stufe angehaltenen Schönheit ist die Göttin der Liebe. Dies ist aber die höchste Stufe noch nicht, sondern jene, auf der die Schönheit der Seele an sich, mit sinnlicher Anmuth verschmolzen, erscheint; dies ist die höchste Vergöttlichung der Natur. Diese kann aber nur im Menschen erscheinen, und zwar als Schönheit der Seele durch die ruhige Gewalt im Sturm der Leidenschaften. Was das für Leidenschaften seyn müssen, und wie Anmuth im höchsten Schmerze durch die Seele verklärt werde, wird S. 370 u. folg. unübertrefflich schön ausgeführt. *Diebe* wird als Muster für diese Stufe der Kunst aufgestellt.

Es gibt in der Darstellung der Seele wiederum Stufen der Kunst, je nachdem sie entweder mit der bloß charakteristischen verbunden ist, oder mit *Huld* und *Anmuth* sichtbar zusammenschließt. Da Anmuth außerdem, daß sie die Verklärung des Naturgeistes ist, auch noch das bindende Mittel von

sittlicher Güte und sinnlicher Erscheinung wird, so muß die Kunst von allen Richtungen her gegen sie als ihren Mittelpunkt wirken. Der Naturgeist scheint hier durch eine freywillige Uebereinstimmung und wie durch das innere Feuer göttlicher Liebe mit der Seele zu verschmelzen. Den Beschauer überfällt mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der ursprünglichen Einheit des Wesens der Natur mit dem Wesen der Seele, die Gewißheit, daß aller Gegensatz nur scheinbar, die Liebe das Band aller Wesen, und reine Güte, Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist. Hier geht die Kunst gleichsam über sich selbst hinaus, und macht sich selber wieder zum Mittel. Auf diesem Gipfel wird auch die sinnliche Anmuth wieder nur Hülle und Leib eines höheren Lebens; was zuvor Ganzes war, wird als Theil behandelt, und das höchste Verhältniß der Kunst zur Natur ist dadurch erreicht, daß sie diese zum Medium macht, die Seele in ihr zu versichtbaren. Wie die Plastik und Malerey sich zu dieser Stufe verhalten, wird S. 376 gezeigt. S. 377 weist der Verf. durch die Geschichte der Malerey die eben als nothwendig ausgeführten Stufen nach, in Michel Angelo, Leonardo da Vinci, Correggio, Raphael und Guido Reni.

Dies ist der kurze Abriss einer Abhandlung über Kunst, die dem Inhalte und der Form nach selbst ein vollkommenes Kunstwerk ist, und die Grundzüge zu einer Wissenschaft der Kunst überhaupt enthält, wovon in den zeitlichen Theorien, einige wenige ausgenommen, keine Ahnung zu bemerken ist. Mit wahrer, hoher und schöner Begeisterung spricht der Verf. über das Wesen und Leben der Natur, und als wissenschaftlicher, so wie durch vielfache Betrachtungen geübter Kunstkenner über das Wesen der Kunst und ihr Verhältniß zur Natur.

Wir kommen nun zu der inhaltreichsten Abhandlung dieses Bandes, in welcher uns der Verf. zum erstenmal mittheilt die seinem System entsprechende Uebersetzung von der

menschlichen Freyheit, Persönlichkeit, dem Guten und Bösen, und der Vereinigung derselben mit der Einheit des Ganzen. Schelling hat bis jetzt seine Untersuchungen größtentheils auf Naturphilosophie beschränkt, um den Gegensatz zwischen Natur und Geist aufzuheben; den viel höheren Gegensatz, der zwischen Nothwendigkeit und Freyheit, welcher nicht nur der Mittelpunkt des ideellen Theils, sondern der gesammten Philosophie ist, hatte er zwar in der Schrift: Philosophie und Religion berührt, aber nicht aufgehoben; in der gegenwärtigen Abhandlung soll dieß alles genügend geleistet werden. Nec. findet es nicht nothwendig, auf das Interesse aufmerksam zu machen, welches sie nicht nur für den wissenschaftlichen Denker, sondern für jeden, nach höherer Bildung und nach einer, auf Ueberzeugung sich gründenden Einheit mit sich selbst strebenden Menschen haben muß. Die tief sinnigsten Denker haben von jeher dieß für den Mittelpunkt alles Philosophirens angesehen, und so oft auch andere die Aufmerksamkeit davon abzulenken, und sie theils für unnöthig, theils für Gegenstände der bloßen Neugier darzustellen suchten, so lehrte der menschliche Geist doch immer mit erneuertem Eifer darauf zurück, wohl wissend, daß in ihrer Erkenntniß allein Veruhigung für den, an die Nothwendigkeit des Wissens überhaupt Glaubenden zu finden sey. Unsere Zeit kann sich freylich nicht rühmen, viel Mühe auf ihre Erforschung verwendet zu haben; um so willkommener muß es seyn, dieß nach den Principien einer Philosophie geleistet zu sehen, welche schon so mächtig in anderer Rücksicht ihren Einfluß auf die Vernichtung verjährter Irrthümer, und die Bekräftigung wichtiger Wahrheiten bewiesen hat. Die Abhandlung ist an vielen Stellen mit einer speculativen Tiefe geschrieben, wie vielleicht noch keine Schrift desselben Verfs. Das Verstehen derselben ist daher keine leichte Sache. Dazu kommt noch, daß bey aller Vollkommenheit der Darstellung doch unter manchen Stellen die Verbindung zu fehlen scheint; bey dem Feuer der Ausarbeitung, wo ihm alles klar ist, bleiben manche nähere Bestimmungen in der Feder, während er sie in Gedanken er-

gänzt; denn daß er auch hier, seinen Stoff ganz beherrschend, mit hoher Begeisterung gearbeitet habe, wird kein unparteyischer Leser leugnen. Nec. hat dem Ganzen eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, und er glaubt im Stande zu seyn, nicht nur die Grundideen, sondern auch die Einheit der scheinbaren Widersprüche mit der Idee des Ganzen dem Leser genügend vor Augen legen zu können.

Von S. 399—428 wird der Gegenstand der Untersuchung von allen Seiten her vorbereitet, wesentliche Begriffe und Mißverständnisse werden berichtigt, und die Forderungen, welche hier unablässig gemacht und befriedigt werden müssen, mit Strenge und Bestimmtheit angegeben. Es ist wichtig sie zu kennen, ehe man zur Sache selbst schreitet. Die meisten Philosophen haben sich bloß bemüht, einen richtigen Begriff von der Freyheit zu geben, ohne den Zusammenhang dieses Begriffes mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht nachzuweisen, welches doch zur letzten wissenschaftlichen Vollendung nothwendig ist. Andere behaupten, der Begriff der Freyheit sey mit einem System unvereinbar, S. 400, allein da die individuelle Freyheit doch auf irgend eine Weise mit dem Weltganzen zusammenhängen muß, so muß doch irgend ein System, wenigstens im göttlichen Verstande, vorhanden seyn, mit dem die Freyheit zusammenbesteht. Freylich, erwiedern jene, müsse die Vernunft so denken; aber, leider, führe jeder Weg der Demonstration zum Fatalismus; das einzig mögliche System der Vernunft sey Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus. Dieses, in unserm Zeitalter von Halbwissern und Dilettanten wiedererregte Klaggeschrey über Pantheismus und Fatalismus veranlaßte den Verf., diesen Herrn die Augen über ihr bedeutungsloses Geschwätz zu öffnen. Daß Pantheismus und Fatalismus nicht correlative Dinge seyen, und daß jener diesen nicht nothwendig zur Folge habe, wird durch die ganze Abhandlung bewiesen, und kann schon daraus eingesehen werden, daß viele Menschen gerade durch das lebendigste Gefühl der Freyheit zu dem Glauben an die Immanenz der Dinge in

Gott (Pantheismus) hingezo- gen werden. Denn die individuar- liche Freyheit erscheint ihnen mit allen Eigenschaften eines höch- stens Wesens im Widerspruch, z. B. der Allmacht; indem durch die Freyheit eine, dem Prinzip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet wird. Es ist hier also kein anderer Ausweg, als den Menschen mit seiner Freyheit in das göttliche Wesen selbst zu retten, und zu sagen, daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre. „Aber der Pantheismus identifi- cirt ja die Dinge mit Gott!“ Keineswegs; der classische Pantheist, Spinoza, unterscheidet die Dinge sehr von Gott. Gott ist ihm das, was in sich ist, und allein aus sich begriffen wird; das End- liche aber das, was nothwendig in einem Andern ist, und nur allein aus diesen begriffen werden kann. Nach andern hebt der Pantheismus die Individua- lität der Dinge auf, welches eben so falsch ist. Denn wenn Spinoza behauptet, das einzelne Ding sey die Substanz selbst in einer ihrer Modificationen betrachtet, so daß z. B. A die unendliche Substanz, dieselbe aber in einer ihrer Folgen  $\frac{A}{a}$  sey, so ist das Positive allerdings  $= A$ , aber  $\frac{A}{a}$  ist nicht  $= A$ . Wenn endlich andere meinen, im Pan- theismus gehe die Freyheit unter, da sie im Gegensatz mit Gott sich nicht halten könne, so ist dieß eine falsche Vorstel- lung des Identitätsgesetzes, daß nicht eine unlebendige Einere- leyheit ausdrückt, sondern eine schöpferische. Das Ewige muß unmittelbar, so wie es in sich ist, auch Grund seyn; das, wovon es durch sein Wesen Grund ist, ist ein Abhängiges; aber Abhängigkeit hebt Selbststän- digkeit, hebt sogar Freyheit nicht auf; sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daß das Abhängige, was es doch immer sey, nur als Folge von dem seyn könnte, von dem es abhängig ist. S. 413. u. f. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes; Gott aber kann sich nur offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freyen, aus sich selbst handelnden Wesen, für deren Seyn es

keinen Grund gibt, als Gott, und die sind, wie Gott sind. S. 417—419 stellt Schelling nach unserer Ueberzeugung den einzig richtigen Begriff von dem System des Spinoza, und von dem Verhältnisse seines eigenen Systems zu dem Spinoziz- mus auf. Der Spinozismus ist nicht Fatalismus, weil er die Dinge in Gott begriffen seyn läßt, indem der Pantheismus, wie eben gezeigt worden, die formelle Freyheit nicht unmöglich macht. Der Fehler dieses Systems liegt keinesweges darin, daß es die Dinge in Gott setzt, sondern darin, daß es Dinge sind; ja die unendliche Substanz selber ist ihm ein Ding. Daher sind seine Argumente gegen die Freyheit deterministisch, nicht pantheistisch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweist dann sehr natürlich, daß er in jedem Fall des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt seyn müsse; dar- her auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht, es ist ein einseitig realistisches System. Die Philo- sophie des Verfs. dagegen ist Wechseldurchdringung des Neas- ticismus und Idealismus. Die Naturphilosophie ist nur der eine, der reelle Theil, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Einheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig wird. In der Freyheit findet sich der letzte potenzirende Act, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verklärt; in der höchsten Instanz gibt es kein anderes Seyn als Wollen; Wollen ist Urseyn. Bis zu diesem Punkt ist die Philosophie zu unserer Zeit durch den Idealismus gehoben worden, und ihm verdanken wir zuerst den wahren Begriff der formellen Freyheit; aber das Wesen der menschlichen Freyheit lehrt er uns nicht; indem das An- sich, das Intelligible, worauf der Idealismus sie gründet auch das Wesen der Dinge an sich ist. Auch wird der Pantheismus durch den Idealismus nicht aufgehoben. Denn ob einzelne Dinge in einer absoluten Substanz, oder ob einzelne Willen in einem Urwillen begriffe- nen sind, ist für den Pantheismus gleich. Der Idealismus für sich hebt also die, mit der Freyheit verbundenen Schwierigkeiten nicht, er gibt nur einen formellen Begriff von



Freiheit; der reale und lebendige ist, daß sie ein Vermögen des Guten und Bösen sey. S. 422. Wie ist dieser Begriff mit dem Begriff der Immanenz in Gott zu vereinigen, ohne diesen zum Urheber des Bösen zu machen? Noch ist es keiner Philosophie gelungen, die Möglichkeit des Bösen darzuthun, ohne Gott damit zu compliciren. Man hebt entweder das Böse auf, und macht alles dem Wesen nach gleich, oder man macht Gott zum Urheber des Bösen. Daß diese Schwierigkeiten alle Systeme drücken, nicht bloß den Pantheismus, oder die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott, zeigt der Verf. S. 422—428, und geht nach dieser Vorbereitung zur Darstellung seiner eigenen Ueberzeugung darvon über. Er hat den streng wissenschaftlichen Weg gewählt entsprechend den Principien der ersten Darstellung seines Systems in der Zeitschrift für speculative Physik V. II. Heft 2. Rec. muß sich begnügen, um die ihm vorgesezten Grenzen nicht zu überschreiten, nur die Hauptideen im Zusammenhange wieder zu geben, ohne die strenge wissenschaftliche Form beizubehalten, ob sie gleich eine ausgezeichnetere Vollkommenheit der Abhandlung selbst ist.

Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, so fern es bloß Grund von Existenz ist. S. 429 u. folg. Darauf gründet sich nun auch das Wesen der menschlichen Freiheit, und die Möglichkeit des Guten und Bösen. Dieß läßt sich auch so ausdrücken. Das Wesen der menschlichen Freiheit, so wie die Möglichkeit des Guten und Bösen, gründet sich auf die notwendige Unterscheidung eines doppelten Willens in Gott rückfichtlich seiner Selbstoffenbarung (S. 432.), des Willens des Grundes, und des Willens der Liebe. Der Wille des Grundes stammt aus dem Wesen Gottes, so fern es Grund von Realität oder Existenz ist; der Wille der Liebe stammt aus dem Wesen Gottes, so fern er unabhängig von dem Grunde existirt, und doch zugleich in demselben sein eigenes Wesen erkennt. Vermöge

des Willens der Liebe verbindet Gott den ewigen Verstand (das Ideale, das vom Grunde unabhängig Existirende) mit dem Willen des Grundes, wodurch die, im Grunde noch chaotisch enthaltene, unendliche Realität sich entfaltet, und die Welt geboren wird. In Gott sind beyde Willen unzertrennlich Eins, so wie das Wesen des Grundes, und das Wesen der Existenz selbst in Gott ewig Eins sind, welche Einheit gerade die Persönlichkeit Gottes ausmacht.

In dem ewigen Grunde zur Existenz Gottes ist das Wesen Gottes auch enthalten, eben weil es der Grund zur Existenz Gottes ist; aber das, in dem Grunde als Mittelpunkt aller Kräfte (Realitäten) enthaltene Wesen Gottes ist für sich ein Dunkles, sich selbst nicht erkennendes, aber doch selbstständiges Princip. Die erste Wirkung der Verbindung des Verstandes mit dem Willen des Grundes ist die Scheidung der Kräfte, indem er dadurch die, in ihm unbewußt, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag. (S. 434.) Der Wille des Grundes, oder die Sehnsucht desselben zur Offenbarung, vom Verstande erregt, widersezt sich der Scheidung der in ihr begriffenen Kräfte, welches nothwendig ist zur vollkommenen Geburt, bis das allerinnerste Band der Kräfte in einer stufenweise geschehenden Entfaltung gelöst wird. Die, in der Scheidung getrennten Kräfte sind der Stoff, woraus der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung aus der Tiefe des natürlichen Grundes als Mittelpunkt der Kräfte entstehende, lebendige Band ist die Seele. Jede Seele, die aus dem Grund emporgehoben wird, als Einheit eines Ganzen, ist eine ganz eigene und einzige Seele, die aber durch diese ihre Wurzel von Gott geschieden, und ein von ihm unabhängiges Wesen ist. Je mehr nun das, im Grunde enthaltene Wesen Gottes durch das ihm dem Wesen nach gleiche und mit dem Grunde wirkende Prinzip des göttlichen Verstandes, das göttliche Wort, durch gänzliche Scheidung der Kräfte aus der Dunkelheit erhoben wird, desto vollkommener sind die dadurch gewordenen Dinge, bis es endlich im

Menschen ganz verklärt und Eins wird mit dem Lichte des göttlichen Verstandes, denn der ganze Proceß der Schöpfung geht auf eine innere Transmutation oder Verklärung des ursprünglich dunkeln Princips in das Licht; der Verstand sucht in dem Grunde nur das ihm verwandte Licht. (S. 456.) Allen Dingen außer dem Menschen steht der Verstand als Universal-Wille entgegen, der jene gebräucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet. Im Menschen dagegen vereinigen sich die zwey Principien, das des Grundes, und das des göttlichen Verstandes, das der Finsterniß, und das des Lichtes. Sofern nur das Wesen des Menschen aus dem, von dem ursprünglichen Verstande unabhängigen Grunde abstammt, ist er selbstständig und unabhängig; so fern aber auch in ihm das innerste Band der Kräfte des Grundes entfaltet ist, welches Band durch den göttlichen Verstand, erklärt ist, so ist er eben so göttlich als irdisch; (S. 457.) und die menschliche Seele, als lebendige Identität bey den Principien, ist Geist, Persönlichkeit. Im Menschen ist die actuelle Identität des im Grunde verborgenen Bandes, und des göttlichen, in dem Grund gesprochenen Wortes; aber es ist eine auflöbliche Identität, und darin liegt die Möglichkeit des Guten und Bösen. In Gott ist die Identität beyden Principien unaufheblich; wäre dieß auch der Fall im Menschen, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar.

Dadurch, daß der, aus dem Centrum des Grundes, entwichene Wille im Menschen Geist geworden ist, ist der Mensch frey und unabhängig von beyden Principien, von dem des Grundes, das im Menschen den Eigenwillen bildet, und von dem des göttlichen Verstandes, das jene zum Geist erhoben hat. Die Freyheit des Menschen beruht also auf einer doppelten Freyheit, der von Gott, durch die Unabhängigkeit des Grundes, aus der sie entspringt; der von dem Grunde, durch das höhere, göttliche Princip. Er kann sich mit Freyheit für beyde bestimmen; je nachdem er dem einem oder aus

bern huldigt, ist er gut oder böse. Die Wurzel der menschlichen Freyheit bleibt immer das im Grunde verborgene, im Menschen aber ganz entfaltete Centrum aller Kräfte des Grundes; die Wirklichkeit der Freyheit tritt aber ein mit der vollen Erleuchtung dieses Princips durch den ursprünglichen göttlichen Verstand. Das Böse und Gute beruht auf der Herrschaft des einen oder andern Princips, in beyden Fällen aber ist der Mensch frey, er mag gut oder böse seyn, weil er nie, weder allein mit dem Willen des Grundes, noch allein mit dem göttlichen Princip des Lichtes handelt, sondern immer ist es die, durch den göttlichen Verstand verklärte Selbstheit, welche im Menschen handelt, und diese eben ist das Princip der Freyheit im Menschen. (S. 459.) So lange der Eigenwille des Menschen als Centralwille im Grunde bleibt, so daß das göttliche Verhältniß der Principien besteht, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung, d. h. der Eigenwille muß immer Werkzeug und Organ des Universalwillens des Geistes seyn; dann bleibt er im Grunde, er ist die Masse, der Geist ist die Ursache, die durch ihn wirkt. Wenn aber der, durch den göttlichen Verstand verklärte Wille aus seiner Hebernaturlichkeit heraustritt, um sich als allgemeinen Willen zugleich particular zu machen, wenn der Geist dem Eigenwillen dient, so wird das Verhältniß der Principien umgekehrt, und der Wille ist böse. Wollte nun hier jemand fragen; warum wird denn die Herrschaft des Eigenwillens für das Princip des Bösen gehalten, da er doch aus dem Grunde erhoben, und der verklärte Mittelpunkt, und seinem Wesen nach dem Wesen Gottes gar nicht entgegengesetzt ist? so würde der Verf. seinen Principien gemäß etwa so antworten: 1) der Eigenwille des einzelnen Menschen ist keineswegs gleich dem Wesen Gottes, sondern der Wille des Grundes, aus dem der menschliche Eigenwille abstammt, ist in sofern nur auch Wille (und Wesen) Gottes, als er zu dem Wesen Gottes gehört, aber er ist doch nicht das Wesen Gottes selbst absolut betrachtet. Nur im weitesten Verstande kann der Wille des Grundes

göttlich heißen, nämlich so, wie auch im Menschen ein Princip ist, (der Sitz der Begierden u. s. w.) das zum Menschen gehört, in sofern auch menschlich, aber doch nicht Er selbst ist. 2) Daß der Eigenwille nicht an sich, sondern nur die Herrschaft des Eigenwillens das Princip des Bösen sey, versteht sich für sich; warum aber die Herrschaft desselben? so ist die Antwort diese: weil A<sup>1</sup> nur A<sup>1</sup> seyn soll, und als dieses gut ist, so muß es nothwendig, wenn es sich zum A<sup>2</sup> erhoben, und dagegen dieses zum A<sup>1</sup> herabsetzen will, böse seyn. Das Böse liegt also nicht in dem A<sup>1</sup> (dem Grund; oder Individual; Willen) für sich, sondern in der verkehrten Ordnung. Dies läßt sich auch einsehen aus dem Begriff der Potenzen, durch welchen der Begriff einer nothwendigen Unterordnung, trotz innerer Gleichheit des Wesens bezeichnet wird. Was der Verf. von S. 442 u. folg. über die mangelhaften Erklärungen des Bösen sagt, daß es z. B. nicht aus der Limitation oder Privation des Guten entspringe, und nicht in der Sinnlichkeit liege, so wenig als die Freyheit in der bloßen Herrschaft des intelligenten Principis bestehe, bitten wir im Werke selbst nachzulesen.

Bis jetzt ist bloß die Möglichkeit des Bösen erklärt, nun ist noch dessen Wirklichkeit darzuthun; d. h. nicht bloß, wie es im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern seine universelle Wirksamkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampfe liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. (S. 451.) Das Böse ist zur Offenbarung Gottes nothwendig; denn wenn im Menschen die beyden Principien eben so unauslösbar als in Gott wären, so wäre der Mensch nicht von Gott verschieden, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden; Liebe nur in Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Principien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht beweisen. Die Nothwendigkeit des Bösen liegt schon in dem ursprünglichen Schöpfungs-

act, indem der Wille des Grundes gleich bey der ursprünglichen Trennung der Kräfte den Eigenwillen der Creatur erregt, (welches zur vollkommenen Geburt nothwendig ist.) Daher z. B. in der Natur neben den präformirten sittlichen Verhältnissen unverkennbare Vorzeichen des Bösen wahrgenommen werden. (S. 455.) Aber hier erscheint das Böse nur in seinen Wirkungen; es selbst bricht erst am Ziele hervor im Menschen, wo es eben so nothwendig ist zur vollen Geburt, oder Offenbarung des Geistes, als der Grund nothwendig ist zur Existenz überhaupt, wie in der anfänglichen Schöpfung das finstere Princip als Grund seyn mußte, damit das Licht aus ihm erhoben werden konnte, so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes, und daher ein zweytes Princip der Finsterniß seyn, das um so viel höher seyn muß, als der Geist höher seyn muß, denn das Licht, dies ist der allgemeine Grund der Versuchung zum Bösen. Aber dem Princip des Bösen steht das Princip des Guten entgegen, (S. 457) indem, wie die Selbstheit im Bösen das Wort sich eigen machte, und dadurch das Princip des Bösen ward, eben so auch das göttliche Wort die Selbstheit annehmen muß, um selber persönlich und das Princip des Guten zu werden, dies geschieht in der eigentlichen Offenbarung, wo das Princip des Guten in dem menschgewordenen Gott dem Princip des Bösen entgegen erscheint. Die Darstellung der göttlichen Offenbarung in der Geschichte nach ihren verschiedenen Stufen ist dem Verf. S. 456—461 mit tiefen Blicke in den Gang der Entwicklung der Menschheit, und hoher Klarheit gelungen, und kann als eine nähere Bestimmung der VIII. Vorles. über die historische Construction des Christenthums in der Schrift über die Methode des academischen Studiums angesehen werden.

Bis jetzt ist nur noch eine Sollicitation zum Bösen im Menschen gesetzt, und begreiflich gemacht; wie wird aber der Mensch wirklich böse? denn ungeachtet der allgemeinen Nothwendigkeit des Bösen bleibt es doch immer die eigene Wahl des Menschen, und jede Creatur fällt durch ihre eigene Schuld. Wie geht nun im Menschen die Entscheidung

für das Gute und Böse vor? Es ist dieß der mächtigste Punkt der ganzen Abhandlung, und zugleich auch der, wo Hr. Schelling wegen der Darstellung am leichtesten missverstanden werden kann; Nec. hofft seinen Sinn getroffen zu haben, und will ihm dem Leser so faßlich und kurz als möglich mittheilen. Ueber die Entscheidung des Menschen für das Gute und Böse gibt der Begriff der Freyheit nach ihrem formellen Wesen Aufschluß; bis jetzt ist nur das reale Wesen der Freyheit erforscht worden, daß nun die Freyheit weder als ein völlig unbestimmtes Vermögen, als ein zufälliges Handeln nach Willkür, noch als ein, durch empirische Nothwendigkeit bestimmtes Vermögen zu denken sey, ist S. 464 und 465 dargethan. Das intelligible Wesen des Menschen, worin die Möglichkeit der Freyheit liegt, geht allem, was er ihm ist oder wird, als absolute Einheit voran, die immer schon ganz und vollendet ist, damit die einzelne Bestimmung in ihr möglich sey. Die freye Handlung folgt unmittelbar aus dem intelligiblen Wesen des Menschen, aber sie ist nothwendig eine bestimmte Handlung, eine gute oder böse. (S. 466) Die Freyheit des Menschen besteht also in dem, seinem intelligiblen Wesen nothwendigen Handeln, welches eine, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende, demnach eine höhere, und von der empirischen toto genere verschiedene Nothwendigkeit ist. Das intelligible Wesen jedes Menschen ist aber immer ein bestimmtes, weil in der Schöpfung nichts zweydeutiges seyn kann, und Gott nothwendig sich offenbaren muß. Woher kommt aber dem intelligiblen Wesen des Menschen die Bestimmtheit? durch den Menschen selbst; es ist seine That, er bestimmt sich selbst. Diese Selbstbestimmung fällt aber außer aller Zeit, und mit der ersten Schöpfung zusammen, wo er sich in bestimmter Gestalt ergreift hat; und in der Zeit erscheint er so, wie er sich dort bestimmt hat. Durch diese That reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung. (S. 469.) „Der Mensch ist anfänglich Handlung und That, er hat als geistiges Wesen kein Seyn vor und unabhängig von seinem Willen: schon von

Ewigkeit und im Anfang der Schöpfung hat er so gehandelt, wie er hier handelt.“ Nach S. 471 und 472 sollte man nun glauben, alle Menschen hätten sich ursprünglich für das Böse entschieden, und müßten nothwendig böse seyn und bleiben; da doch wieder nach S. 473 eine Transmutation zum Guten, und gute Menschen möglich seyn sollen. Allein nach den Prämissen und dem ganzen Zusammenhang kann folgendes nur der wahre Sinn seyn. In der ersten intelligiblen That, wo durch das Wesen für alles Zeitleben bestimmt wird, haben sich nicht alle Menschen in der Eigenheit und Selbstsucht ergreifen, oder nicht alle haben den Eigenwillen zum effectiv herrschenden Princip gemacht, sondern Andere haben die Selbstheit dem göttlichen Verstande dem Lichte untergeordnet. Die Stellen S. 472 und 473 können also nur den Sinn haben. Nachdem einmal in der Schöpfung das Princip des Bösen allgemein erregt worden, hat der Mensch die Neigung oder Liebe zur Erhebung seines Eigenwillens gefaßt, und alle die geboren werden, werden mit den anhängenden finstern, aber noch nicht actuellen, Princip des Bösen geboren. Die Neigung zur Erhebung seines eingebornen A<sup>1</sup> über das A<sup>2</sup> ist in jedem Menschen, und eigentlich das radicale Böse, welches in sofern zwischen dem bloß potentiellen und dem effectiven Bösen in der Mitte steht, wie der Begriff der Neigung überhaupt ein solcher mittlere Begriff ist. Das Streben aber des A<sup>1</sup>, sich über A<sup>2</sup> zu erheben, ist nur als Gegensatz nöthig, damit die Liebe, das Gute, die Tugend offenbar werde. Nicht alle Menschen sind also böse, so wie nicht alle gut sind; was für einer aber ein jeder ist, dazu hat er sich selbst gemacht; in dem guten Menschen wirkt aber beständig noch der Eigenwille als Sollicitation zum Bösen fort, damit eben dadurch das Gute, der Wille der Liebe verherrlicht werde. Nach diesen Erörterungen kann es für den Leser keine Schwierigkeiten haben, mit dem Zeitlichen alles das in Uebereinstimmung zu bringen, was S. 474 u. folg. über die Erscheinung des Guten und Bösen im Menschen, über das Gewissen, die Sittlichkeit und Religiosität gesagt wird; es sind herrliche Wahrheiten,

und besonders beziehungsweise von unserem, an so vielen Nebeln kränkelnden Zeitalter, welches die strenge und ernsthafte Sittlichkeit und den Heroismus der Religiosität eben so schent, als die Strenge in der Kunst und der Wissenschaft. Den Freunden ernster Wissenschaft müssen wir aber noch besonders empfehlen das Studium des letzteren Theiles der Abhandlung von S. 480—501 welcher eben so speculativ als klar und begeisternd geschrieben ist. Er zeigt den Gegenstand der ganzen Abhandlung von einer neuen Seite, stellt das schon früher bewiesene auf neue Weise dar, begegnet möglichen Einwendungen, und löst andere entsprechend den Grundideen des ganzen Systems. S. 480 wird die Frage aufgeworfen: wie ist Gott gegen das Böse zu rechtfertigen, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbstoffenbarung abhängt? und bis S. 492 beantwortet. Die Begriffe von der Persönlichkeit, und Vorsehung Gottes, von seinem Verhältnisse zur Welt, vom Guten und Bösen in der Natur und Menschenwelt erhalten hier die strengste wissenschaftliche Bestimmung. Mit eben der wissenschaftlichen Genauigkeit und dem tiefen Blicke in den Zusammenhang aller Welterscheinungen sind die Fragen beantwortet. Endet das Böse und wie? hat die Schöpfung eine Endabsicht, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht? warum ist das Vollkommene nicht gleich im Anfang? S. 493—496. Der höchste Punkt endlich der speculativen und dialectischen Untersuchung wird erörtert S. 497 u. folg. wo die Gründe und Bestimmungen der Unterscheidung zwischen dem Bösen, sofern es Grund ist, und in wiefern es existirt, mit bewunderungswürdiger dialectischer Kunst, ungeachtet alles Widerstrebens der Sprache, solche übersinnliche Beziehungen zu bezeichnen, festgesetzt werden. Die Begriffe: Indifferenz und Identität erhalten hier zugleich ihre eigenthümliche Bedeutung. S. 496 und 500 wird dargethan, daß auch der Geist noch nicht das Höchste sey, sondern die Liebe; „sie ist das, was da war, ehe der Grund und ehe das Existirende (als Getrennte) waren, aber noch nicht war als „Liebe.“ Nach der Vereinigung ist sie die allgemeine, gegen alles Gleiche, und

von nichts ergriffene Einheit, und alles durchwirkende Wohlthun, mit einem Wort, die Liebe, die Alles in Allem ist.“ Diese Abhandlung, bey deren Anzeige Rec. sich lediglich auf die Hauptideen mit Uebergang der vielen, jenen verwandten und darin begriffenen Gegenstände, beschränkte, beweist auffallend, wie wenig bloße Begriffe, und die, durch die gewöhnliche Sprache dargebotenen Hilfsmittel hinreichen, die Natur übersinnlicher Gegenstände verständlich zu machen, wenn nicht lebendige Uebersetzung und Anschauung sich paaren mit hoher Fertigkeit der dialectischen Darstellung, um alle die Mißverständnisse abzuhalten, welche daraus entstehen können, daß der Philosoph bey der Bestimmung des Intelligiblen und Zeitlosen, wo alles Vor und Nach wegfällt, sich doch der Zeitverhältnisse bedienen muß, um jenes zu versinnlichen und zu verständigen. Der Verf. hat in den beyden letztern Abhandlungen eine, von keinem Neuern noch erreichte Vollkommenheit in dieser dialectischen Darstellung bewiesen. Das endlich die letzte als eine vollständige Theodicee und zwar als eine ganz originelle, nach den strengsten wissenschaftlichen Forderungen unternommene, müsse angesehen werden; glauben wir nicht nöthig zu haben, besonders daran zu erinnern. Der Verf. hat darmit zugleich die Fundamente zur Darstellung des ideellen Theils seiner Philosophie gelegt, und damit ein ganzes Heer von Irrthümern niedergeschlagen, welche Freunde und Gegner rücksichtslich der dahin gehörenden Gegenstände ihm aufgebürdet haben, daß sein System zum Pantheismus und Fatalismus führe, und Gott mit der Natur identificire; was erst unlängst Fried. Schlegel und mit ihm die nebelnden Romantiker unter den jetzigen Philosophen, so wie die, von der crassesten Aufklärerey zum jacobischen Pietismus übergetretenen Kritiker in jeder Broschüre wiederholen. Daß es alle Freyheit des Menschen und den Unterscheid zwischen dem Guten und Bösen aufhebe, alles dieß kann Niemand mehr behaupten, bevor er nicht zeigt, daß die, in gegenwärtiger Abhandlung aufgestellten Grundätze und Lehren in keinem realen Zusammenhange mit dem wesentlichen, und bis jetzt noch ganz unerschütterten Prin-

eipien der Naturphilosophie stehen, welches jenen Herrn nicht weniger schwer fallen wird, als diese Abhandlung und jene Principien ihrer vollen Bedenung nach zu verstehen. Der Verf. hat zwar an mehreren Stellen auf diese Leute Rücksicht genommen, und den Unfug nachgewiesen, den sie mit der Philosophie trieben; aber es ist nicht wohl zu hoffen, daß sie dadurch gebessert, und der Philosophie als einer ernstlichen Wissenschaft mit gewissenhaftem Eifer sich widmen werden.

Versuch einer allgemein verständlichen Darstellung der Kritischen Philosophie, für Freunde des philosophischen Studiums. Münster bei P. Waldeck. 1808. 35 S. gr. 8. 1 Rthlr.

Nach eine Erläuterung der kritischen Philosophie, nach dem vielen, zum Theil trefflichen Arbeiten dieser Art, scheint in der That überflüssig, da die Resultate derselben so offen darliegen, daß sich auch der Laie darin leicht orientiren kann. An ein Werk demnach, das sich als eine nochmalige Darstellung jener Philosophie ankündigt, kann mit Recht die Forderung ergehen, daß es, nach der Vielheit dergleichen Vorarbeiten, aufhöre ein Versuch zu seyn, und der Idee einer solchen Darstellung vollkommen entspreche. Es sind aber zwey Haupttugenden, durch welche eine solche Schrift sich auszeichnen muß; die erste und vorzüglichste, auf die Form sich beziehende, ist die Klarheit, diese ist aber eine doppelte, die der Worte und Sachen, oder der Sprache und der Composition. Die Sprache muß klar seyn, ohne gemein zu seyn, d. h. sie darf nicht philosophisch seyn, da sie nicht für Philosophen bestimmt ist, und nur solche Ausdrücke brauchen, welche jedem Gebildeten verständlich seyn können, denn die eigenthümlichen Bezeichnungen des Systems soll sie eben erläutern; die Composition aber beruht auf der Vertheilung von Licht und Schatten, die Hauptpartieen müssen gehörig herausgehoben und markirt

seyn, damit der Leser auf diese vorzüglich achte; die Nebenpartieen aber an diese so angegliedert, daß daraus eine gewisse Einheit und Harmonie hervorgehe. Die zweyte Haupttugend ist die Vollständigkeit, die Darstellung muß sich auf alle Theile des Systems ausdehnen, damit dem andern daraus ein vollkommenes und gleiches Bild erwachse. Dazu kommt noch die Bündigkeit, denn die Darstellung ist nicht Nachahmung, denn darstellen heißt eine Vorstellung bis zur Anschaulichkeit für andre bringen. Gesetzt also, daß der Urheber des Systems sich einer schwerfälligen, ausspinnenden und langathmigen Schreibart bedient hätte, so hat der Darsteller diese nicht nachzuahmen; er brauche vielmehr eine gedrängte, um den Leser nicht zu ermüden, und durch allzugroße Ausbreitung des Auffassens der Hauptmomente unnötig zu erschweren. Von vorliegendem Werke müssen wir nun bekennen, daß es nicht Eine dieser Tugenden besitze. Die Sprache und der ganze Vortrag sind nichts weniger als musterhaft, das ganze Werk ist gleichsam eine einzige, in einem Athem gesprochene Periode, fast nirgends ist durch Ruhepunkte für die Erholung der Leser gesorgt, und wenn man sich denn endlich glücklich hindurchgearbeitet hat, so findet sich, daß der Verf. gerade da, wo die Darstellung für die Dilettanten am interessantesten gewesen wäre, abbricht. Denn die Erläuterung enthält außer der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft nur die transcendente Aesthetik, und von der transcendentalen Logik nur den ersten Theil, nämlich die transcendente Analytik. Von der transcendentalen Dialectik, der Kritik der practischen Vernunft ic. kein Wort, auch hat der Verf. nirgends etwas gesagt von einer Fortsetzung, wozu wir ihn auch nicht aufmuntern wollen. „Es sind Vorlesungen, und sie sind, so wie sie dem Publicum hier vorgelegt werden, vor einem gebildeten Cirkel wirklich gehalten worden.“ Wir zweifeln aber, daß dieser gebildete Cirkel nach Beendigung dieser Vorlesungen gebildeter war, als vorher. Sein Glaubensbekenntniß hat der Verf. in folgenden Worten niedergelegt: