Fichtes „Bestimmung des Menschen“ und Schleiermachers „Monologen“

von

Dr. B. Pansch.

Beilage zum Programm des Realprogymnasiums zu Buxtehude.

REALGYMNASIUM DES LANDES BIBLIOTHEK

1885, Progr. № 304.

Buxtehude.
Druck von J. Vetterli.

9ba
16 (1885)

19956

UNIVERSITÄTS- UND LANDESBIBLIOTHEK DÜSSELDORF

Auf eine vergleichende Zusammenstellung von Fichtes „Bestimmung des Menschen“ und Schleiermachers „Monologen“ weist Dilthey hin*). Und in der That fordert schon die Gleichzeitigkeit des Erscheinens beider Schriften zu einem Vergleiche auf; beide, im Jahre 1800 an die Öffentlichkeit getreten, erscheinen als Abschied vom alten und Gruſs an das neue Jahrhundert. Von unserer Zeit aus betrachtet, wird dem Realismus der Gegenwart der kühne Idealismus jener Zeit zunächst als Gegensatz erscheinen, aber unschwer wird man sich davon überzeugen, daſs nicht von sich ausschlieſsenden Gegensätzen die Rede sein kann, daſs vielmehr in diesem Idealismus doch eine notwendige und bleibende Grundlage gegeben ist, welche die weitere Entwicklung nimmer einfach verleugnen darf. Dies gilt ganz besonders auf ethischem Gebiete. Nicht nur seine Freude wird man haben dürfen an dem reinen Glanz edlen Metalls, das dieser Idealismus zu Tage gefördert, sondern es wird auch gut sein, sich immer wieder auf die ewigen Grundlagen unseres praktischen Lebens zu besinnen und in allem Realismus den ewigen Wert des sittlichen Idealismus fest im Auge zu behalten.

Fichte und Schleiermacher stehen beide fest auf dem Boden einer idealistischen Weltanschauung. Beide fuſsen, wenn auch Schl. noch von anderen Seiten her wesentlich beeinfluſst ist, auf dem durch Kant in die Wissenschaft eingeführten Kriticismus, und beide bauen die in ihm liegenden ethischen Keime mit besonderer Wärme und Hingebung aus. Die Geschichte der Philosophie pflegt bei F. höher als sein System der Wissenschaftslehre den strengen Ernst seiner Ethik zu stellen, und nicht mit Unrecht hat man Schl. einen in hervorragender Weise ethischen Charakter genannt. So sind denn auch die beiden von uns in Betracht zu ziehenden Schriften wesentlich ethischer Natur. Es läſst sich darnach ermessen, welches Interesse es gewähren muſs, zweien auf ähnlicher Grundlage fuſsenden Männern, wie F. und Schl., auf demselben Felde zu begegnen. Dazu kommt noch, daſs die beiden Schriften, um die es sich hier handelt, in der Form wenigstens darin sich gleichen, daſs sie nicht im Ton der strengen Wissenschaft reden, sondern für weitere Kreise bestimmt sind.

*) W. Dilthey, Leben Schleiermachers, Bd. 1. 1870, S. 449 fg. — Im folgenden ist aus J. G. Fichte citiert nach der Ausgabe seiner sämtlichen Werke von seinem Sohne; die „Bestimmung des Menschen“ ist in Bd. II enthalten; auch Schleiermacher ist nach der Ausgabe seiner sämtlichen Werke citiert; die „Monologen“ stehn im 1. Band der 3. Abteilung. — Vgl. ausserdem noch die Geschichten der neuern Philosophie von K. Fischer, E. Zeller (Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz), und J. E. Erdmann (Grundriss d. G. d. Ph., Bd. II).

Aber wenn nun auch ein fester Boden für eine Vergleichung vorhanden ist, so bietet eine solche doch ihre eigentümlichen Schwierigkeiten. Jede der beiden Schriften ist ein einzelnes Moment in der eigenen Entwicklung ihres Verfassers. Aber nicht nach diesem Entwicklungsstande, sondern nach dem zufälligen zeitlichen Zusammentreffen sollen zwei an sich ganz verschiedene Entwicklungsstadien der beiden Männer neben einander gestellt werden. Es mufs darum dieser Entwicklungspunkt festgestellt werden. F. hatte den stolzen Bau seiner Wissenschaftslehre schon 1794 vollendet und auf dieser Grundlage 1798 sein „System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre" herausgegeben. Er hat später sein System wesentlich umgestaltet; von der Ich-Philosophie ausgehend, hat er sich der in Schelling vollendeten Philosophie des Absoluten genähert, und den ersten entschiedenen Schritt auf dieser Bahn dürfte unsere Schrift bezeichnen durch die Fortführung des sittlichen Glaubens zum religiösen. F. selbst bezeichnet unsere Schrift als die, in welcher er bis dahin diese Entwicklung am weitesten fortgeführt. (Vgl. Fischer, Bd. V. S. 794.) Aber das fertige System der Wissenschaftslehre liegt doch zu Grunde, und als reifer und seines Zieles klar bewufster Mann bietet er dem Leser sich an zum sichern Führer.

Ganz anders Schl. Er weifs sich eben erst zu voller Klarheit über sein wissenschaftliches und praktisches Ziel gelangt; der erste Ausdruck dieser Überzeugung waren die „Reden über die Religion" 1799, der zweite sind die „Monologen". Weit entfernt also davon, die hier ausgesprochenen Gedanken systematisch schon durchgearbeitet und gesichert zu haben, sind sie vielmehr der erste begeisterte, aber noch nicht reife Ausdruck seines Geistes. Die Form der Reden wie der Monologen ist ihm daher vorläufig die einzig mögliche, während F.s „Bestimmung" in absichtlicher Weise aus dem Kreis der Schule heraustreten und für den Nichtphilosophen verständlich reden will.

Aus dieser Unreife Schl.s gegenüber F. entsteht aber noch ein anderes Verhältnis beider. Schl. ist in seinem Bildungsgang von F. ungleich mehr beeinflufst, als umgekehrt; er hat dessen Anregungen auf sich wirken lassen, wogegen F. sich Schl. gegenüber wesentlich ablehnend verhalten hat. So erscheint in unsern Schriften in mancher Hinsicht Schl. als der F. Ergänzende und Weiterführende. Damit verwandt ist es, dafs Schl. sich nicht nur in den 1803 erschienenen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" mit F.s ethischen Principien eingehender auseinandersetzt, sondern dafs er in A. W. Schlegels Athenäum eine Besprechung von F.s „Bestimmung des Menschen" veröffentlicht hat. (S. W. III, 1. S. 524 fg.) Indessen kann unsere Absicht nicht sein, sie gegenseitig den einen vom Standpunkt des andern aus zu beurteilen, sondern sie haben ihr gemeinsames Mafs in dem praktischen Werte einer im Leben dargestellten Sittlichkeit. Hier nehmen wir daher unsern Standpunkt für die Betrachtung.

Es wird nun zuerst nötig sein, in kurzen Zügen uns den Gedankengang beider Schriften vorzuführen.

Fichtes Bestimmung des Menschen. Das erste Buch der Schrift, „Zweifel" überschrieben, geht aus von der Notwendigkeit, selbst wie über die Dinge der Natur, so auch über Sein und Bestimmung des eigenen Wesens nachzudenken und Klarheit zu gewinnen. In fest fortschreitendem Gange wird nun die Bestimmtheit jedes einzelnen Gegenstandes in der Welt erwiesen, sofern jede Erscheinung Resultat aus einer Reihe zusammenwirkender Ursachen ist. Unter diesen

Gegenständen, die auf das mannigfachste mit einander verknüpft sind, ist auch der Mensch ein völlig Bestimmtes, nur dafs bei ihm zu der allgemein bildenden Naturkraft, welche in der Pflanzenwelt wirkt, und der eigentümlichen Bewegungskraft, welche, mit jener verbunden, des Tieres Eigentümlichkeit ausmacht, noch die mit Bewufstsein verbundene Denkkraft hinzukommt. Die auf die mannigfaltigste Weise zusammenwirkenden und niemals in gleicher Kombination wiederkehrenden Äufserungen dieser Kräfte bilden die stets von einander verschiedenen Individuen der Menschen. Als Individuum bin ich mir meiner Selbstthätigkeit bewufst und fühle mich, sofern ich den in mir liegenden Kräften gemäfs handeln kann, frei, aber diese Freiheit ist nur ein Glied in der allgemeinen Notwendigkeit der Dinge. Diese Weltanschauung der Notwendigkeit alles Geschehens, die in dem Individuum zum Bewufstsein kommt, ist eine in sich geschlossene Weltanschauung, in der auch die sittlichen Begriffe ihre Stelle finden. Ein Wollen ist das unmittelbare Bewufstsein der Wirksamkeit einer unserer innern Naturkräfte. Ist das Bewufstsein noch nicht wirksam, so ist es Neigung oder Begierde, der Kampf der streitenden Kräfte ist Unentschlossenheit, der Sieg der einen, Willensentschlufs. Ist das Streben unserer höhern Natur gemäfs, so ist es ein tugendhafter Wille, wenn gegen dieselbe, Untugend und Laster. Das unangenehme Gefühl, dafs das Edle in uns besiegt worden, ist Reue, und das Gewissen das fortdauernde Bewufstsein des eigentlich Menschenwürdigen. Aber alles, was geschieht, geschieht notwendig, und Verschuldung und Zurechnung giebt es nur allenfalls für das äufsere Recht, nicht für die Sittenlehre. — Indessen kann ich mich hierbei nicht beruhigen. Meine Freiheit soll nicht die Äufserung einer Naturkraft sein, sondern ich will mich selbst bestimmen können, selbst als Naturkraft wirken, aber nicht wie diese in ihren Äufserungen durch fremde Kraft bestimmt sein, sondern lediglich durch mich selbst in Denken und Wollen. „Ich will nach einem frei entworfenen Zweckbegriffe mit Freiheit wollen". Damit treten sich das Princip der Naturnotwendigkeit und das der Freiheit gegenüber. Sie stimmen mit einander überein in der Auffassung der intelligenzlosen Welt, welche dem Gesetze der Notwendigkeit gehorcht; in der Welt der Intelligenzen aber herrscht dort Notwendigkeit, hier Freiheit. Eine Entscheidung ist unmöglich, denn beweisen kann ich keins von beiden; im System der Notwendigkeit habe ich einen in seinem Gebiete richtigen Satz ohne weiteres auf Intelligenzen ausgedehnt, beim System der Freiheit kann ich nur die Denkbarkeit erkennen. Die Liebe und Neigung, die mich zu dem letzteren zieht, wird von ersterem sogar aus ihrem Princip als notwendig abgeleitet, aber ich bleibe im Zweifel stehn, ob ich die Ansprüche des Herzens auf Kosten des Verstandes, oder die des Verstandes auf Kosten des Herzens befriedigen soll.

Das zweite Buch führt zum „Wissen". Es ist ein Gespräch mit einem Geist, der das unphilosophische Ich in die Sphäre der Fichteschen Wissenschaftslehre hinaufführt. Bisher galten alle Dinge und Erscheinungen ohne weiteres als wirklich, jetzt mufs der Grund, auf dem unsere Erfahrung ruht, untersucht werden. Es wird bewiesen, dafs alles Wissen niemals aus dem Subjekt herauskommt und ein reales Objekt ergreift, sondern es immer nur mit seinen eigenen Vorstellungen zu thun hat. Es wird gerechtfertigt sein, diese Beweisführung, die für das Weitere für uns nicht von Belang ist, hier nur kurz zu berühren. In den Sinnenwahrnehmungen nimmt man lediglich die verschiedenen Affektionen des eigenen Ich wahr, nicht die dahinter liegenden Dinge. Aber die Empfindung giebt nach dem uns unmittelbar gewissen Satz des Grundes das Bewufstsein von aufser uns vorhandenen Dingen, durch welche die Empfindung hervorgerufen ist. Doch auch unabhängig von unserer Empfindung stellen wir die Dinge uns als aufser uns bestehende Gegenstände vor, in äufserer Anschauung denken wir sie uns als im Raum befindlich. Also durch Em-

pfindung und Anschauung wird die allgemeine Vorstellung von Dingen aufser uns bewirkt. Ein Vergleichen der Dinge geschieht durch das messende und ordnende Denken, und nach der Stärke der Empfindung schreiben wir den Dingen eine Kraft zu, welche sogar die Ausdehnung im Raum bewirkt. — Es ist demnach „das Bewufstsein eines Dinges aufser uns absolut nichts weiter, als das Produkt unsres eigenen Vorstellungsvermögens" (Empfindung, Anschauung, Denken). Als einzig Reales bleibt das Ich, und der Bann der Naturnotwendigkeit, auf den das erste Buch hinwies, ist geschwunden, das Ich ist frei. Aber die Realität des Ich selbst verschwindet, denn es ist nur empfindend, anschauend, denkend, eine bestimmte Modifikation des Bewufstseins, für sich selbst aber nichts Reales, sondern auch nur ein Bild. Das Wissen kann nie aus sich herausgehn, es kann nur ein Wissen, nicht ein Reales hervorbringen. Dazu bedarf es eines andern Organes.

Dieses wird im dritten Buch „Glauben" gefunden. Es handelt sich um ein aufser der Vorstellung und unabhängig von ihr liegendes Reales, dies ist das Thun. Hiermit haben wir ein selbständiges Sein, durch das wir für unser Denken und Sein die alleinige Ursache sind. (Wir entwerfen Zweckbegriffe und verwirklichen sie dann). Dies theoretisch gefafst, führt freilich wieder in die vorige Scheinwelt zurück, aber ich fasse den Entschlufs, das vom Zweckbegriff mir als Vorbild Gesetzte und den innern Trieb, der mich zum Handeln führt, gelten zu lassen. Das ist kein Wissen, sondern ein Glauben. Auf diesem Glauben ruht die Gewifsheit aller Realität, auf dem Gewissen alle Wahrheit. Dieser Glaube bildet die Denkart; ich bin nicht genötigt, mit dem Denken zwecklos umherzuflattern, sondern bilde mein Denken nach meinem Willen aus und kann deshalb sicher auf Erfolg meines Denkens hoffen. Ich gewinne durch die jedesmaligen bestimmten Forderungen des Gewissens bestimmte Realitäten, zunächst andere Wesen meinesgleichen. Ich denke sie nicht eigentlich zuerst, sondern das Gewissen fordert, im bestimmten Falle fremde Zwecke zu ehren, die eigne Freiheit zu beschränken. Ebenso aber gewinne ich die Realität unvernünftiger Dinge durch Bedürfnis, Begierde und Genufs, die durch das Gewissen geheiligt und beschränkt werden. Überall aber giebt es für mich Realität nur gerade soweit, als meine Bestimmung reicht, sittlich zu handeln. Also die Pflicht begründet die Wirklichkeit der Dinge, oder, wo keine Pflicht empfunden werden sollte, das Recht, dafs jeder sich für die Ausführung seiner Zwecke fordert. — Das Handeln ist das erste, aber das Handeln geht auf einen zu verwirklichenden Zweck, der in der Welt liegt. Die Welt soll besser werden. Noch ist die dem Menschen feindselige vernunftlose Natur nicht ganz bezwungen, sie schadet dem Menschen noch vielfach, sie mufs aber dahin gebracht werden, dafs sie ganz dem Menschen unterthan und vom Menschengeiste bestimmt wird. Schlimmer noch ist die Feindschaft der Menschen gegen einander. Da müssen alle die wilden Völker noch einmal civilisiert und die auf Gewalt und Eigennutz gegründeten Gemeinschaften der Menschen zu rechten Staaten werden. Jenes geschieht, indem erst alle Völker auf eine gewisse Höhe sich erheben, worauf dann ein gemeinsames Fortschreiten der Menschheit stattfindet; der rechte Staat aber entsteht, wenn der Druck der Gewaltherrschaft das höchste Mafs erreicht hat, die Unterdrückten sich derselben entledigen und sich nun untereinander zu einem Gemeinwesen mit gleichen Rechten aller zusammenthun. Durch die Errichtung solcher wahren Staaten hört zugleich aller Krieg auf. Dieses Ideal des Gemeinschaftslebens mufs erreicht werden können, damit hätte die Menschheit ihre höchste irdische Bestimmung erreicht. Aber thatsächlich geht die Welt nicht durch den sittlichen Willen allein vorwärts, sondern oft durch schlechte Handlungen, ja die sittliche Gesinnung ist hier gar nicht mafsgebend, sondern äufsere Thaten. Die Freiheit ist in der irdischen Welt überflüssig und zwecklos, um so sicherer aber weist uns dies auf eine übersinnliche

Welt, in welcher der Wille Grundgesetz ist, wie in der Sinnenwelt die That. Die Realität dieser übersinnlichen Welt wird durch das Sittengesetz gefordert. Der Wille umfaſst beide Welten, als That ist er in der Sinnenwelt, als Gesinnung in der übersinnlichen, dem eigentlichen Reiche der Freiheit; verantwortlich ist der Mensch aber nur für seinen guten Willen, nicht für den Erfolg in der Sinnenwelt, der durch andere Verhältnisse bedingt ist, der aber doch immer wieder vom Willen erstrebt werden muſs. Es ist ein Glaubenssatz, daſs es eine andere Welt giebt, wo der gute Wille unbedingt Erfolg hat; für diese bildet die Sinnenwelt Anfang und Grundlage. Der reine Wille zeigt sich aber erst, wenn man von jedem Zweck, der doch nur auf die niedere Welt gehn kann, absieht. Dieser reine Wille, dessen Wirkung in der übersinnlichen Welt mir freilich ganz unerklärlich und unfaſsbar ist, ist Quelle und Richtschnur für alles Vernünftige. — Daſs der Wille in jener Welt notwendig Folgen hat, geschieht vermöge eines Gesetzes. Dieses Gesetz der geistigen Welt ist ein höherer Wille, „der absolut durch sich selbst zugleich That ist und Produkt". Dieser Wille ist mit dem des Menschen eng verbunden, der ihn in seinem Gewissen vernimmt, und der durch ihn mit anderen Einzelwillen in Verbindung tritt. Der Wille schafft eine Harmonie der Geister, die nicht möglich wäre ohne Übereinstimmung der Gefühle, sinnlichen Anschauungen und diskursiven Denkgesetze in der Sinnenwelt. Und diese Übereinstimmung ist auch das Werk jenes unendlichen Willens, der darnach auch Weltschöpfer heiſsen kann. Dies Bewuſstsein Gottes als des ewigen, unendlichen Willens giebt die einzig vollkommen befriedigende Weltanschauung; alles in der Welt ist nur durch ihn, und des Menschen Bestimmung wird nun erst recht klar. Alles, selbst das Böse ist in seinen Plan aufgenommen, und es ist „nur eine Welt möglich, eine durchaus gute". Was ich thue, soll der Pflicht dienen und ist ein Teil im groſsen Weltplan, worin sich alles als ein zusammenhängendes Leben zeigt, das trotz aller scheinbaren Hindernisse sicher und fest immer reiner sich entfaltet.

Schleiermachers Monologen. Nach kurzen Worten der „Darbietung" über den Wert, den ein Aussprechen des innersten Gemütslebens für einen andern hat, beginnt der erste Abschnitt, „Betrachtung" überschrieben, mit der im Menschengeiste lebendigen Aufforderung, von dem Schauplatze und dem äuſsern Wirken des Geistes in der Sinnenwelt und in der Zeit absehend, das eigentliche, zeitlose Wesen des eignen Geistes zu betrachten. Wer bei jenem stehn bleibt, ist „der Zeit und der Notwendigkeit ein Sklave", denn unter diesen steht die ganze Welt der Erscheinung, wer aber zur Betrachtung des wahren Wesens des Geistes sich erhebt, der steht auf dem Boden der Freiheit. So kann man jeden Moment seines Lebens nicht nur als einen Teil der Zeit verstreichen lassen, sondern als Element der Ewigkeit festhalten und als inneres, freies Leben anschauen. Die Auſsenwelt als Reich des Stoffs ist der groſse Leib, in dem der Geist wirken, den er durchdringen soll; und zwar wirkt er mit Freiheit. Aber das wichtigste Objekt für den Einzelgeist ist die Geisterwelt, in der eine gegenseitige Einwirkung stattfindet, „die hohe Harmonie der Freiheit"; hier ist eigentlich allein das Gebiet der Notwendigkeit. „Mein Thun ist frei, nicht so mein Wirken in der Welt der Geister, das folgt ewigen Gesetzen"; aber die Freiheit ist das erste, und die Selbstbetrachtung hat es mit dieser Freiheit zu thun, sie ist das Göttliche in mir; „der Geist wird sein schöpferisches Wesen inne" und erkennt die Kraft, ganz abgesehn von der Wirkung des Handelns, das entweder auf Bilduug der Welt oder auf Bildung des

eigenen Geistes gerichtet ist. Die Selbstanschauung erblickt statt der Widersprüche der verschiedenen Handlungen die Einheit des eigenen Wesens, ferner die ganze Menschheit, von der ich ein Teil bin, und strebt „ins unermefsliche Gebiet aller Gestaltungen und Stufen des Geistes". So ist sie das ewige, göttliche Leben schon in der Gegenwart.

Der zweite Monolog, „Prüfungen", geht auf die Selbstbetrachtung näher ein. Sie hat es vor allem zu thun mit dem hinter allen Handlungen liegenden stetigen und sich selbst gleichen Selbstbewufstsein, das der höhern Natur des Menschen angehört. Dies ist das „Bewufstsein der Menschheit in mir", das wie es aus wahrhaft menschlichem Handeln hervorgeht, auch kein anderes als der Menschheit würdiges Handeln zuläfst. Wer dies Bewufstsein einmal gewonnen hat, dem ist es unverlierbar. Aber dem Redner ist allmählich zur Überzeugung geworden, dafs dies allein nicht genügt, es wird ergänzt durch das Bewufstsein des Individuellen, d. h. das Bewufstsein, dafs jeder auf eigentümliche Art die Menschheit darstellen soll. Dies Bewufstsein ist aber das spätere und darum nicht immer so wirksam für die Ausgestaltung des Einzellebens. Aber die Selbstbetrachtung soll grade die Richtung und die Schranken der eigenen Individualität sich klar machen. Von den beiden Hauptrichtungen der menschlichen Thätigkeit, der Bildung der Welt und der Bildung der eigenen Persönlichkeit, nimmt der Redner die zweite für sein eigentümliches Wesen in Anspruch und lehnt den Titel eines Künstlers entschieden ab. Nicht auf Ausgestaltung vollendeter Werke kommt es ihm an, er sucht die Gemeinschaft der Geister, um im Verkehr mit ihnen seiner Individualität immer klarer sich bewufst zu werden und dieselbe immer reiner herauszubilden. Dazu tritt neben das allgemeine sittliche Bewufstsein die Liebe, „die Anziehungskraft der geistigen Welt". Aus der Notwendigkeit einer individuellen Besitzergreifung aller geistigen Bildungselemente rechtfertigt sich der Redner gegen den doppelten Vorwurf des Mangels an Beschränkung und der Streitsucht, ebenso erklärt er der Anklage gegenüber, dafs er Liebe und Freundschaft oft kalt von sich stofse, dafs die festgewordene Individualität vielmehr mitteilsam sei, aber sich nur einer andern Individualität öffnen könne, dieser aber sich in Freundschaft und Liebe notwendig hingebe.

Der dritte Monolog, „Weltansicht", stellt dem stolzen Ruhm, dafs der Mensch sich zum Herrn der äufsern Welt gemacht, die beklagenswerte Thatsache gegenüber, dafs zur individuellen Geistesbildung kaum ein schwacher Anfang gemacht ist. So mufs in der Gegenwart der Mensch sich einsam fühlen, der um der eigenen Vollendung willen die geistige Gemeinschaft anderer sucht. Die auf irdische Zwecke gerichtete Gemeinschaft der Menschen beschränkt den einzelnen, so in der Freundschaft, so in der ehelichen Liebe, so im Staat, und duldet diese Beschränkung in dem Bewufstsein vermehrten Schutzes und verstärkter Kraft zur Abwehr; die rechte Gemeinschaft der Geister vollendet und befreit den einzelnen. Aus dieser trüben Gegenwart führt die „göttliche Phantasie" heraus, sie zeigt die bessere Zeit, von der die Gegenwart noch ebenso weit entfernt ist, wie diese von der anfänglichen rohen Herrschaft der Natur. Der Redner fühlt sich in der Gegenwart als Fremdling, als Bürger einer bessern Zeit, zu der doch schon Keime vorhanden sind. Er ist sich seiner Pflicht bewufst, an seinem Teil zur Herbeiführung dieser Zeit zu helfen. Die Äufserung dieses Strebens in Worten ist zwar mifsverständlich, weil die Sprache Gemeingut aller ist, aber eine individuelle Ausbildung der Sprache, in der sich die Weisen und Guten erkennen können, ist anzustreben.

Hieraus entwickelt der vierte Monolog erfreulichere „Aussicht". Die Kraft, die sie verwirklicht, ist wieder die Freiheit, die hier erst ihre volle Entfaltung findet. Das der eigenen

Natur gemäfse und ihre Vollendung erstrebende Handeln mufs doch notwendig ein freies sein, denn nichts von aufsen Herankommendes kann der eigenen Bildung Wachstum hindern. Wie der Redner in dieser Freiheit sich seinen Lebensweg bestimmt hat (durch Austritt aus der ihn beengenden Brüdergemeinde), so blickt er auch vertrauensvoll in die Zukunft, wo noch grofse Gebiete von ihm zu ergründen, viele edle Naturen zu betrachten sind. Er fürchtet nicht, jemals von der Möglichkeit solcher Betrachtung abgeschnitten zu werden, denn nur durch Selbstverkauf gerät der Mensch in Knechtschaft. So hofft er auch den idealen Ehebund seiner Zeit schliefsen zu können. Aber freilich, die Ausführung ist von andern Mächten abhängig und nicht allein Werk der Freiheit; da tritt, wo äufsere Verwirklichung gehindert ist, die Phantasie ein, und ihre Bilder, durch inneres Handeln reines Bewufstsein geworden, haben die gleiche Kraft für die Geistesbildung, wie die Wirklichkeit, die doch immer durch sie ergänzt und bereichert werden mufs. Sie stiftet dauernde Freundschaft, die auch der Tod nicht scheidet. Der Tod hindert nicht die Einwirkung der Gestorbenen auf den Zurückbleibenden, wohl aber umgekehrt, so dafs der von vielen Freunden Zurückbleibende schliefslich durch sie stirbt, indem der Geist, seines sich Äufserns beraubt, schliefslich sich selbst verzehrt. Das ist das eine notwendige Ende des Menschen, das andere ist die Vollendung der Individualität. Das Zeichen dafür und damit die Todesahnung für des Redners Wesen ist das Übergehn in künstlerische Darstellung.

Dieser Ausbildung der eigenen Individualität gegenüber, und das setzt der fünfte Monolog, „Jugend und Alter", auseinander, giebt es kein Altern des Menschen. Die geistige Jugend kann man sich immer bewahren, sie ist unabhängig vom Körper. Die Vorzüge des Alters, nüchterne Weisheit und Erfahrung, können auch mit dem treibenden Leben der Jugend sich verbinden, ja sie müssen es. Jugend und Alter müssen im Menschen verbunden sein: die nach aufsen gerichteten Handlungen fordern die Eigenschaften des Alters, die innere Selbstbildung die Kraft der Jugend. Wie in der Pflanze für die Welt die Frucht das Höchste ist, für ihre eigene Entfaltung die Blüte, so ist nach aufsen das besonnene Handeln das Ziel, nach innen die Kraft der Jugend. Beides mufs aber zusammen sein.

Die gegebenen Übersichten zeigen, dafs beide Schriften mit ihren grofsen Verschiedenheiten doch, ganz allgemein betrachtet, es mit demselben Gegenstande zu thun haben, denn augenscheinlich kann man doch auch als Gegenstand der Monologen die Bestimmung des Menschen ansehn. Aber eine vergleichende Betrachtung wird gut thun, zunächst einen Punkt zu berühren, welcher der Form mehr als dem Inhalt zuzurechnen, dessen Verständnis aber für Beurteilung des Inhalts nicht ohne Wert ist. Beide Schriften reden nämlich in der ersten Person. Was damit gemeint ist, spricht Fichte am Schlufs der kurzen Vorrede zu seiner Schrift selbst aus. Der Ich, welcher im Buche redet, soll keineswegs der Verfasser selbst sein, sondern dieser wünscht, sein Leser möge es werden; er möge wirklich so, wie das Buch es thut, „mit sich selbst reden" und durch eigene, nachschaffende Arbeit „diejenige Denkart in sich entwickeln und sie in sich aufbauen, deren blofses Bild ihm im Buche vorgelegt wird". Da nun vorher ausdrücklich erklärt ist, dies Buch sei nicht „für Philosophen von Profession bestimmt", sondern „es sollte verständlich sein für alle Leser, die überhaupt ein Buch zu verstehen vermöchten", deren Nachdenken „kunstlos" ist, so ergiebt sich ein klarer Gegensatz des Ichs der Schrift gegen ihren Verfasser. Dieser steht

mit seiner Persönlichkeit über dem Leser, der der Ich sein soll, weist mit überlegenem Geiste als Lehrer den Weg, den er gehn müsse, und zwar notwendig gehn müsse. Diese Notwendigkeit könnte allerdings liegen in der eigenen Erfahrung, dann wäre der Ich zunächst der Verfasser, der die eigene Lebenserfahrung als allgemein menschliche begreiflich machte und in diesem Sinne wünschte, jeder Leser möge der Ich werden. Aber das ist schwerlich F.s Meinung; ihm liegt es fern, den Wert der persönlich erlebten Wahrheit in die Wagschale zu werfen und ihn zum Beweise der Notwendigkeit des Gesagten zu verwerten, die Notwendigkeit soll vielmehr eine durch streng logische Gedankenreihe hervorgerufene und darum unanfechtbare sein, auf alle andern Beweismittel leistet er Verzicht. Wenn das Ziel seines persönlichen Ich auch offenbar gleich sein mufs dem hier aufgestellten Ziel, so kann der Weg, den er selbst eingeschlagen hat, doch ein anderer sein, als den er hier aufzeigt; ja es ist sogar wahrscheinlich, dafs er, der Philosoph, zu dieser Wahrheit auf andern Pfaden gelangt ist. Auf welchen, das thut hier nichts zur Sache, denn er ist der Fertige, der Wissende, der vom sichern Boden seines fertigen Systems andern die helfende Hand entgegenstreckt, um sie aus dem Sumpfe auf festen Boden zu ziehen. Demnach ist der Ich für den Verfasser eine durchaus objektive Gröfse, der unphilosophische Mensch, ihm, dem Philosophen, gegenüber, und derselbe ist, wenn er auch den ganzen vorgeschriebenen Gang des Buches durchgemacht hat, damit doch noch kein Philosoph geworden; denn obwohl er an dasselbe Ziel gelangt ist, was die Philosophie ebenfalls als ihr Ziel erreicht hat, ja auch ihre Betrachtungsweise sich angeeignet hat, vom Dogmatismus zum Kriticismus fortgeschritten ist, so fehlt ihm zum Philosophen noch die historische Fachbildung.

Ist dieser Ich nun aber eine ganz objektive Gröfse, so fragt sich, worauf seine Wahrheit sich gründet. Gewifs nicht auf die Erfahrung, sondern F. hat diese Gröfse gewonnen, indem er dem wissenschaftlichen Geiste seine charakteristischen Eigentümlichkeiten nahm und so ein „kunstloses Nachdenken", einen „natürlichen Verstand" gewann. Bei der Abneigung F.s gegen empirische Wahrheiten ist also die Furcht gerechtfertigt, es möchte dieser Ich überall nichts Reales sein, sondern ein Geschöpf des Fichteschen Geistes, ein Wesen, das so ist, wie F. es für seine Zwecke braucht. Diesen Punkt erörtert auch Schleiermacher in seiner oben erwähnten Recension von Fichtes „Bestimmung des Menschen" unter Nr. II.

Die Vorteile und die Nachteile einer derartigen Sonderung des persönlichen Ich von dem in der Schrift redenden Ich liegen auf der Hand. Unzweifelhaft gewinnt der Gedankengang an ruhiger Klarheit, und die Furcht, es möchte nur subjektiv Wahres diesen Gedankengang trüben, eigenste Neigung ihn falsch leiten, scheint ausgeschlossen. Dies ist thatsächlich auch der Fall, nur ist deshalb subjektive Wahrheit und Neigung doch nicht ausgeschlossen, sondern hat sich eben in der Gestaltung des Ich lebendig gezeigt. Die Nachteile liegen in der Beschränkung auf rein intellektuelle Beweisführung, in der Verachtung aller andern, für persönliche praktische Überzeugung stets mitwirkenden Gründe. Wenn F. dies freilich grade als Vorzug preist, so zeigt es sich doch als entschiedener Nachteil bei dem erwähnten in der Luft schwebenden Ich der Schrift. Dafs dieses gänzlich der Wahrheit entbehrte, wird nicht zu behaupten sein, aber nur der Leser wird den Zweck des Buches erfüllen, dessen Züge sich zufällig mit denen des dargestellten Ich decken. Wer sich nicht mit diesem Ich deckt, den wird es auch nicht überzeugen; und dafs dieses bei den meisten der Fall ist, dafür ist Beweis die Vergessenheit, in die diese Schrift für das gröfsere Publikum, für das sie bestimmt war, geraten ist.

Und doch gilt das Gesagte in vollem Mafse nur von den zwei ersten Teilen der Schrift.

Die Ausführungen des dritten Teils zeigen meist einen wärmeren Ton, und so sehr die Identität dieses Ich mit dem der ersten Teile festgehalten ist, so deckt es sich hier am Ziele offenbar mit dem Ich des Verfassers, das zeigt der höhere Schwung der Rede, die sich bis zur Anrede an den göttlichen Willen erhebt (S. 303 fg.). Und es ist kein Zufall, dafs gerade dieser Teil stets als der beachtungswerteste erscheint, nicht nur, weil er das Resultat zieht, sondern auch, weil der begeistert sich aussprechenden sittlichen Überzeugung niemand ohne die Ehrfurcht begegnen wird, die einem Fichte gebührt. Wenn F. in der Vorrede von Begeisterung spricht, mit der er an die Arbeit gegangen, so liegt diese seinerseits freilich in allen Teilen, wenn er auch zugiebt, dafs während der Mühe der Ausführung oft das Feuer verschwunden sei, aber für den Leser bleibt sie wahrnehmbar im dritten Teil, und nur in ihm kann sich F.s Absicht erfüllen, dafs die Schrift „anziehn und erwärmen" sollte „und den Leser kräftig von der Sinnlichkeit zum Übersinnlichen fortreifsen". Und diese Wirkung ruht wesentlich darauf, dafs der Ich der Schrift sich mit dem Ich des Schreibenden vermischt, also die blofse Objektivität des Ich aufgegeben wird.

Ganz anders liegen die Dinge in Schleiermachers Schrift. Schon der Titel: Monologen weist darauf hin, dafs der Verfasser mit seiner eigenen Persönlichkeit im Mittelpunkte steht, und die ersten Worte: „Keine vertrautere Gabe vermag der Mensch dem Menschen anzubieten, als was er im Innersten des Gemütes zu sich selbst geredet hat", lassen darüber keinen Zweifel, dafs es sich um Selbstbekenntnisse handelt. „Es war eine unbezwingliche Sehnsucht, mich auszusprechen, so ganz ins Blaue hinein, ohne den mindesten Gedanken einer Wirkung". „Als ich die Idee fafste, wollte ich eigentlich etwas ganz Objektives machen, und das Subjektive sollte nur die Einkleidung sein. Aber im Entwerfen des Planes wuchs mir das Subjektive so über den Kopf, dafs auf einmal die Sache so, wie sie jetzt ist, vor mir stand".*) Darüber also, dafs in dem Ich der Monologen die Persönlichkeit des Verfassers stecke, kann nicht wohl Zweifel sein; dies tritt im Gegenteil so stark hervor, dafs man zu der Frage berechtigt ist, ob in diesem Ich überhaupt noch mehr stecke, als die empirische Person des Verfassers. Manche Partieen sprechen sicher nur von letzterer. Dies gilt besonders vom vierten Monolog, wo Schl. S. 399 fg. seine eigene Entwicklungsgeschichte berührt, seine Trennung von der Brüdergemeinde und seinen Aufenthalt in Schlobitten. Auch weiterhin gedenkt er seiner nicht schönen Gestalt und lehnt gewisse Charaktereigenschaften, die ihm zugeschrieben werden, ab; er erwähnt des aus seinem Freundeskreise zu früh geschiedenen Novalis (S. 406 fg.). Auch im fünften Monolog geht er von seinem jugendlichen, noch aufsteigenden Alter (S. 412) aus. Derartiges rein Empirisches zeigen die ersten Monologen nicht in gleichem Mafse, indessen treffen wir doch auf Verschiedenes, was wenigstens auch eine empirische Seite hat. Wenn er S. 373 sich gegen die Vorwürfe seiner Freunde verteidigt, dafs er sich einerseits nicht beschränken könne, andererseits vor vielem Schönen gleichgültig vorübergehe, und dafs er streitsüchtig sei, so ist dies an ganz bestimmte Adresse gerichtet und wird, wie der Briefwechsel zeigt, auch dort richtig verstanden. Aber dieses hat doch auch eine mehr oder minder stark hervortretende allgemeine Seite. Bei jener schönen Stelle im Anfang des zweiten Monologs (S. 365), wo er mit stolzer Freude der Zeit denkt, da er das Bewufstsein der Menschheit gefunden, als innere Offenbarung eines seligen Augenblicks, und wie ihm später dazu das Bewufstsein des Individuellen aufgegangen, kann man allerdings zweifelhaft sein, wie weit sie rein persönlich, wie weit allgemeiner zu fassen ist. Mit richtigem Takte äufsert sich gerade hierüber Dilthey S. 457: „Ich wage nicht zu scheiden, wieviel

*) Bei Dilthey S. 449. (Aus dem Briefwechsel?)

von dieser Schilderung der Entwicklung des Mannes wirklich angehört, in welchem sich auf dem Grunde des Idealismus der sittliche Gedanke der Individualität zuerst erhob und sich daher in einem zweiten, besondern Vorgang gestalten mufste, und wieviel in ihr nur Darstellungsform, gewissermafsen ein platonischer Mythos ist."

Sicher ist in manchen Punkten das Ich der Monologen auch ein allgemeines. So im ersten Monolog, der die Selbstbetrachtung fordert; diese Aufforderung, zur wahren Freiheit des Geistes durchzudringen, ist eine allgemein menschliche. Und mag man auch geneigt sein, im zweiten Monolog in der zeitlichen Trennung der beiden Hauptbegriffe der Menschheit und der Individualität persönliche Momente zu finden, so sind die beiden Begriffe selbst doch allgemeine. Beschränkter wird dies allgemeine Ich dann sofort, wenn Schl. von den beiden sich hieraus ergebenden Hauptrichtungen der menschlichen Thätigkeit die zweite, die Bildung der eigenen Persönlichkeit, für sich in Anspruch nimmt. Indem dies freilich nur durch das empirische Ich vermittelt wird, ist doch eine allgemeine Fassung dieses gewissermafsen die halbe Menschheit umfassenden Ichs zugleich möglich. Dasselbe gilt von der Klage des dritten Monologs, dafs Redner sich in der Gegenwart als Fremdling fühle, und von seinem Bewufstsein, dafs er Bürger einer bessern Zeit sei, von der froh in die Zukunft blickenden Aussicht und der Verbindung von Jugend und Alter in den zwei letzten Monologen. Unbedingt mufs hier das Ich eine allgemeine Seite haben.

Alles in allem bestätigt sich dadurch Schl.s eigener Ausspruch, dafs er eigentlich Objektives schaffen wollte, also ein allgemeines Ich, dafs ihm aber das Subjektive, das nur Einkleidung sein sollte, über den Kopf gewachsen sei, d. h. dafs vielfach an Stelle des allgemeinen Ich das empirische Ich getreten sei. Das ist ein entschiedener Mangel, wenn man die allgemeinen ethischen Wahrheiten der Schrift zu gewinnen sucht; die Monologen sind, wissenschaftlich betrachtet, ein unreifes Werk. Doch ist nicht zu leugnen, dafs sie stets einen gewissen Zauber ausgeübt haben und ausüben werden, und dieser beruht nicht zum kleinsten Teile grade auf dem Hervortreten des empirisch Individuellen, das nicht das Allgemeine zurückdrängt, wohl aber färbt. Oder mit andern Worten, die Wirkung der Monologen ist zum Teil eine poetische. Zu einer rein poetischen Wirkung sind die Gedanken wieder zu allgemein, der Charakter des Werks schwankt vielmehr zwischen dem Wissenschaftlichen und Poetischen, und so kann die ganze Schrift ein platonischer Mythos heifsen; dieser Zwittercharakter spiegelt sich auch in der Form wieder, in welcher Schl., entgegen seiner Behauptung, er sei dem Streben nach künstlerischer Formvollendung fremd (S. 371), poetische Wirkung zu erzielen versucht hat durch gekünstelte Rhythmisierung der Sprache. Demnach werden wir von dem Ich der Monologen behaupten, dafs es einerseits stets ein subjektives sei, andererseits teilweise ein allgemeines, wissenschaftlich zu verwertendes, teilweise ein poetisches Ich.

Wenn die gegebene Betrachtung über das Ich der beiden Schriften die Verschiedenheit der Wirkung beider begreiflich machen kann und in dieser Hinsicht Schl.s Werk durch seine ethisch-poetische Form jedenfalls das Übergewicht hat, so ist damit über den objektiven Wert beider Schriften noch nichts entschieden. Von vorn herein erscheint hier F. im Vorteil durch die ruhige Klarheit und die feste Reife seiner Schrift gegenüber dem Unfertigen, Unklaren, das die Monologen zur Schau tragen. Indem wir damit zu einer Vergleichung der Forderungen beider Schriften geführt werden, müssen für beide feste Grenzen gezogen werden, innerhalb derer wir uns zu bewegen haben. In den Monologen darf nur das herangezogen werden, was nach dem oben Ausgeführten allgemeinen über des Verfassers empirische Persönlichkeit hinausgehenden Wert hat. Dieses sind nun jedenfalls Fragen, die ins Gebiet des Ethischen fallen, die es mit der Bildung

und dem Wirken der Persönlichkeit zu thun haben, und so dürfte es nicht unberechtigt sein, von diesen Ausführungen zu behaupten, dafs sie es mit der Bestimmung des Menschen zu thun haben; nämlich der Gesamtinhalt der Monologen sucht Klarheit über das ethische Problem in des Verfassers eigenem Leben, die allgemeine Seite dieser Ausführungen wird also die Hauptzüge zu der ethischen Aufgabe oder Bestimmung des Menschen geben. Indem damit die Monologen auf den Ausdruck der F.schen Schrift zurückgeführt sind, ist in bezug auf letztere aber auch eine Beschränkung gegeben. Nämlich die Antwort auf die Frage, worin denn nun eigentlich die Bestimmung des Menschen liege, wird nicht in der ganzen Schrift gegeben, sondern nur im dritten Teil. Die zwei ersten Teile sind negativ, noch mehr aber grundlegend für den Bau des dritten Teiles. Dieser beansprucht unser Hauptinteresse, und die zwei ersten Teile dürften nur heranzuziehen sein, wenn eine weitere Untersuchung der Grundlage sich als notwendig erweisen sollte.

Dafs nun die Bestimmung des Menschen bei F. wie bei Schl. in einem transcendenten Geistesleben ihre eigentliche Grundlage habe, ist aus den gegebenen Übersichten ohne weiteres deutlich. Aber von vornherein ist es notwendig, dafs man die Verschiedenheit, in welcher dieser Grundbegriff bei beiden erscheint, nicht aus den Augen läfst. Wenn dieser Begriff als grundlegender bezeichnet wurde, so ist das für Schl. klar, der gleich im ersten Monolog die Forderung stellt, sich zu diesem Übersinnlichen zu erheben. Nicht in gleicher Weise aber für F. Dieser geht aus vom Zweifel, kommt von da zum Wissen und stellt dem Wissen das Glauben entgegen, und erst als Gegenstand dieses Glaubens erscheint der freie Wille. Augenscheinlich tritt in diesem Gedankengang F.s der kritische Ausgangspunkt Kants deutlicher hervor, er wird selbst beibehalten, wo es sich um einen Gegenstand handelt, der aus dem Rahmen des in engerem Sinn Philosophischen heraustritt. Die in kurzen Zügen in dieser Schrift gegebene Summe von F.s theoretischer Wissenschaftslehre wird aufgeboten, um für die Lösung der eigentlichen Hauptfrage nach der Bestimmung des Menschen den Grund zu legen. F.s Ausgangspunkt ist also ein theoretischer; aber er geht von da fort zum Praktischen, er gewinnt ein Thun, es ist ihm um wirkliches Leben und Wirken des freien Willens zu thun. Schl. dagegen nimmt seinen Ausgangspunkt nicht in den allgemeinen Grundbegriffen. „Es war mir gleich klar, dafs eine Entwicklung der Principien darin nirgends vorkommen dürfte", schreibt Schl. an Brinkmann (Briefw. IV. S. 66). Dem realen Leben steht der zeitlose freie Wille als ebenso real gegenüber, von hier verfolgt er seine Aufgabe, die Selbstbetrachtung, die also zu einem theoretischen Ziele führt. Also Ausgangspunkt für F.: Glauben und Wissen — theoretisch, für Schl.: der Strom des menschlichen Lebens und das Feste und Ewige des Geistes dem gegenüber — praktisch; Ziel für F.: die Gestaltung des sittlichen Lebens — praktisch, für Schl.: die Selbstbetrachtung, d. h. für uns die Betrachtung dieses sittlichen Ideals — theoretisch. Es ergiebt sich daraus, dafs freilich für die Betrachtung nicht die sittliche Freiheit für beide in gleicher Weise Ausgangspunkt ist, dafs aber dieselbe doch für beide in der Frage nach der Bestimmung des Menschen der grundlegende Begriff ist.

Beide also weisen mit Entschiedenheit für die Bestimmung des Menschen auf das Gebiet des Transcendenten hin, das scharf der Sinnenwelt entgegengestellt wird: in letzterer herrscht Notwendigkeit, in ersterem Freiheit. Damit stehen beide auf dem gemeinsamen Boden der Kantischen Philosophie, und wenn F. das innerste Leben des Geistes als den guten Willen bezeichnet, so stimmt er hier auch im Ausdruck mit Kant, aber Schl.s „innerstes freies Leben", „innerstes Handeln" (S. 355) meint wesentlich dasselbe, sofern es gleicherweise wie bei F. der

Welt der Notwendigkeit gegenübergestellt wird. Aber nicht gleichwertig stehen sich beide Welten einander gegenüber, der Geist ist das erste, er schafft sich die übrige Welt. So ist das Verhältnis beider nicht ein blofser Gegensatz, sondern hauptsächlich ein causales, der Geist wirkt auf die Welt der Notwendigkeit. Von dieser Einwirkung ist in beiden Schriften die Rede, und dieser Punkt der Vergleichung dürfte als der leichteste und greifbarste zuerst zu besprechen sein.

Der freie Wille wirkt also auf die Welt der Notwendigkeit. Nach F. setzt dieser Wille sich einen Zweck oder genauer, aus dem Handeln selbst folgt die Notwendigkeit der Vorstellung eines gewissen Zwecks, eines Zustandes, der durch das Thun erreicht werden soll, und zwar eines solchen, der besser ist als der gegenwärtige Zustand und deshalb einen Gegenstand des Strebens und damit der Pflicht bildet. Dies gilt zunächst vom Verhältnis des Menschen zur vernunftlosen Natur. Die jetzt noch vielfach feindliche und zum Zerstören geneigte soll der Menschengeist erkennend und lenkend immer mehr durchdringen und allmählich ganz seinem Willen unterthan machen; der Mensch darf nicht im Kampfe mit der Natur aufgehn, sondern er soll schliefslich leicht und ohne Anstrengung die Natur beherrschen. „Es soll allmählich keines gröfsern Aufwandes an mechanischer Arbeit bedürfen, als ihrer der menschliche Körper bedarf zu seiner Entwicklung, Ausbildung und Gesundheit, und diese Arbeit soll aufhören, Last zu sein; — denn das vernünftige Wesen ist nicht zum Lastträger bestimmt“ (S. 268 fg.).

Im ersten Monolog stellt Schl. der Anschauung, die den kleinen Geist von der grofsen Masse der Aufsenwelt gleichsam erdrückt werden läfst, die Gleichberechtigung, ja vielmehr die Herrschaft des Geistes über das Reich des Stoffs gegenüber (S. 356). Nach Analogie der Vermählung des Menschengeistes mit seinem Leibe erscheint die ganze Stoffwelt als der „grofse gemeinschaftliche Leib der Menschheit, wie der eigene Leib dem einzelnen gehört, ihr angehörig, nur durch sie möglich und ihr mitgegeben, dafs sie ihn beherrsche, sich durch ihn verkünde“. Dies ist hier zwar nur in bestimmter Absicht gesagt, nämlich um in allem Thun des Geistes Freiheit zu finden, aber man erkennt unschwer hier die Keime, die sich in Schl.s Ethik später entfalten. Dasselbe gilt von dem S. 358 ausgeführten Handeln, „der Menschheit ihren grofsen Körper zu eignen, ihn zu nähren, die Organe ihm zu schärfen, oder mimisch und kunstreich ihn zu bilden zum Abdruck der Vernunft und des Gemütes“. Aus einem andern Gesichtspunkt ist im dritten Monolog von der Herrschaft des Menschen über die Natur die Rede (S. 382). Es wird scharfer Tadel über die ausgesprochen, welche in dieser Herrschaft ihren höchsten Ruhm suchen. Dabei wird hervorgehoben, wie diesem Ziel die Menschheit in der Gegenwart näher gekommen sei als je. Aber (S. 383) „es würde mich peinigen wie Vernichtung, wenn dies sollte das ganze Werk der Menschheit sein, und nur daran unheilig ihre heilige Kraft verschwendet“. Hieraus ist klar, dafs dieser ganze Punkt in den Monologen keine positive, selbständige Bedeutung hat, während er bei F. an den Anfang der Ausführung des pflichtmäfsigen Handelns gestellt ist. Demgemäfs hebt F. mehr das noch Unvollendete des gegenwärtigen Zustandes hervor, Schl. die schon weit ausgedehnte Herrschaft. Vom Standpunkt der Bestimmung des Menschen betrachtet, hat F. hier offenbar recht, denn dieses Streben nach Vollendung der Herrschaft über die Natur gehört in die Aufgabe des Menschen, und so wenig dies Schl. freilich leugnet, so will uns doch die hier zur Schau getragene Mifsachtung eines wesentlichen Teils von der sittlichen Aufgabe des Menschen fast verletzend erscheinen und nur erklärlich aus der Luft der Romantik, in der er dazumal lebte. Aber es ist oben auch schon auf seine spätere Entwicklung hinge-

wiesen, welche diese Einseitigkeit vollständig gut gemacht. Und zu den fruchtbaren Gedanken seiner Sittenlehre vom organisierenden und symbolisierenden Handeln sind hier die Keime deutlich sichtbar, und diese verleihen Schl. doch andererseits wieder ein Übergewicht über F. Zunächst ist bei F. die Herrschaft des Menschen über die Natur ein Abwehren und Vernichten der Feindschaft derselben, dem allerdings auch eine Ausbildung sich zugesellt, welche „das uns bestimmte Wohnhaus“ fertig macht. Wie viel tiefer ist Schl.s Aufstellung der vernunftlosen Natur als des Leibes für die Menschheit! Diese Anschauung ist jener gerade so weit überlegen, als der organische Leib des Menschen wertvoller und vielseitiger nützlich für den Menschen ist, als das von ihm gezimmerte Wohnhaus, und wäre es auch der schönste Palast. So ist schon die organisierende Einwirkung auf die Natur, welche alles zu brauchbaren und handgerechten Werkzeugen des Geistes machen will, gröſser als das pflichtmäſsige Handeln F.s, welches in dieser Natur wesentlich nur ein Hemmnis für die Geistesfreiheit erblickt, und dazu kommt dann noch das F völlig fremde symbolisierende Handeln, welches auf der schon erreichten Herrschaft beruhend, die Natur zum Ausdruck, zum Symbol des Geistes künstlerisch gestaltet.

An die Herrschaft des Menschen über die Natur schlieſst F. das Verhältnis der Menschen unter einander, denn schlimmer als der Kampf mit der Natur sei der Kampf der Menschen unter einander (S. 269 fg.), und zwar nicht nur wilder, sondern auch civilisierter Völker, und im Innern der Staaten der Kampf gegen die Tyrannei der Machthaber, ja endlich auch Miſstrauen und Eigenliebe der Guten gegen einander. Das Ziel ist Kultivierung der wilden Völker und schlieſsliche Vereinigung des ganzen Menschengeschlechts „zu einem einigen, in allen seinen Teilen durchgängig mit sich selbst bekannten und allenthalben auf die gleiche Weise ausgebildeten Körper“ (S. 271), und innerhalb der Staaten auf freie Gleichberechtigung aller gegründete Rechtsverfassung. Durch beides zusammen wird äuſserer und innerer Krieg schlieſslich zur Unmöglichkeit. Die Hinführung der ganzen hier gegebenen Auseinandersetzung auf dies letztgenannte Ziel zeigt, daſs F. auch das Verhältnis der Menschen unter einander in ähnlich einseitiger und unvollkommener Weise auffaſst, wie das vorher besprochene Verhältnis des Menschen zur Natur. Ähnlich wie da handelt es sich auch hier wesentlich um ein Freimachen von einem Druck, den die Menschen gegenseitig auf sich ausüben. Dies geschieht durch Feststellung und Abgrenzung der Rechte der einzelnen gegen einander; in einem dies festsetzenden Vertrage besteht auch nach den weiteren Ausführungen F.s in seiner „Grundlage des Naturrechts“ das Wesen des Staats; genauer noch in dem dreifachen Vertrage: dem Eigentums-, Schutz- und Vereinigungsvertrag, worauf weiter einzugehn nicht dieses Orts ist.

In ähnlicher Weise spricht auch Schl. im Anschluſs an das Verhältnis des Menschen zur Natur von der Gemeinschaft der Menschen im dritten Monolog, zunächst ablehnend und tadelnd, aber doch wesentlich kräftiger das Positive hervorhebend als dort. Denn es ist ihm um geistige Gemeinschaft zu thun. Aber (S. 386) „was vorhanden ist von geistiger Gemeinschaft, ist herabgewürdigt zum Dienst der irdischen; nur dieser nützlich, wirkt es dem Geiste Beschränkung, thut dem innern Leben Abbruch“. Denn thatsächlich sind alle bestehenden Gemeinschaften der Menschen beschränkend, während sie doch erweiternd und befreiend sein sollen. In der Freundschaft opfert jeder dem andern etwas von seiner Eigenheit, ebenso in der Ehe. Und die staatliche Gemeinschaft erscheint nur als „notwendiges Übel“, als „unentbehrliches Maschinenwerk, um seine Gebrechen zu verbergen und unschädlicher zu machen“ und darum auch als Beschränkung. (S. 388 fg.) Mit den letzten Worten trifft Schl. offenbar F.s Staat. Es mag aber auf-

fallen, dafs F. mit keinem Worte die Gemeinschaft der Familie berührt. Der für die Familie grundlegende Begriff der Ehe nimmt bei F. eine eigentümliche Stellung ein, er findet für ihn keinen Platz in den Rechtsverhältnissen, so behandelt er ihn in einem Anhang zur Sittenlehre und schreibt ihr einen natürlich-moralischen Charakter zu; in der Ehe sei die Aufgabe gelöst, das Menschengeschlecht von Natur aus zur Tugend zu führen (F. S. W. Bd. IV, S. 315). Aber hier zeigt sich der anerkannt gröfste Mangel der Fichteschen Spekulation, der Formalismus seiner Betrachtungsweise, seine Abneigung gegen alles Empirische, denn nur notgedrungen zieht er nachträglich einen Begriff wie die Ehe in seine Betrachtung und sucht ihr mit Mühe ein bescheidenes Plätzchen in seinem System. So wird es erklärlich, dafs er hier bei dem allgemeinsten Begriff der menschlichen Gemeinschaft stehn bleibt, und als solche tritt ihm der Staat entgegen. Aber wie ungeschichtlich und unzureichend erscheint uns Kindern des 19. Jahrhunderts eine solche Staatsidee, wie wenig auch nur dem entsprechend, was der moderne Staat bereits verwirklicht hat, geschweige was sein Ideal ist. So begeistert F. selbst auch gegenüber der Willkürherrschaft die allgemeine Freiheit und Gleichheit preist, so läfst dies doch kalt, wenn wir daneben die schönen Worte Schl.s stellen, worin er sehnsüchtig und auch zugleich prophetisch sein Staatsideal zeichnet (S. 388): „Wo sind vom Staat die alten Märchen der Weisen? wo ist die Kraft, die diese höchste Entwicklung des Daseins dem Menschen geben, das Bewufstsein, das jeder haben soll, ein Teil zu sein von des Vaterlandes Vernunft und Phantasie und Stärke? Wo ist die Liebe zu diesem höhern selbstgeschaffenen Dasein, die lieber das enge, persönliche Bewufstsein opfern als jenes verlieren will, die lieber das Leben wagt, als dafs das Vaterland gemordet werde? Wo ist die Vorsicht, welche sorgsam wacht, dafs auch Verführung ihm nicht nahe und sein Gemüt verderbe? Wo ist der eigene Charakter jedes Staates, und wo die Werke, durch die er sich verkündet?“ Doch diesen Punkt dürfen wir nicht weiter in Schl.s Ethik und Staatslehre hinein verfolgen, wir müfsten dann auch F.s spätere patriotische Ansichten herbeiziehen; beides liegt jenseits unserer Aufgabe; aber bemerkt mufs werden, dafs sich auch hier wieder in den Monologen die Keime zu fruchtbarer und geschichtlich wahrer ethischer Ausgestaltung der verschiedenen menschlichen Gemeinschaften zeigen.

Diese nach aufsen hin gerichtete Wirksamkeit des Geistes ist indessen nicht nur für Schl., sondern ebensowohl für F. nur eine niedrigere Seite des Geisteslebens, weil sie keine reine Wirksamkeit desselben darstellt. Die Welt, wo der freie Geist seine eigentliche Lebensluft atmet, ist beiden eine übersinnliche, welche über der Sinnenwelt stehend, parallel mit ihr ihren Fortgang hat. Der Wille gehört beiden Welten an, aber sein eigentliches Wesen kommt in jener Welt zu Tage. Das transcendente Wesen des Geistes ist für Schl. der eigentliche Gegenstand der Selbstbetrachtung, so dafs wir hiermit erst in das Fahrwasser der Monologen kommen. Die Aufgabe ist jetzt, von den Wirkungen auf die äufsere Welt abzusehn und das Leben des freien Willens, das innerste freie Leben und Handeln in der Auffassung F.s und Schl.s eingehender zu beleuchten.

F. spricht (S. 249) von der innern, dem Menschen unmittelbar gewissen Stimme, dem „Trieb zu absoluter, unabhängiger Selbstthätigkeit“. Ich soll als ein schlechthin selbständiges Wesen handeln, und durch dieses Handeln erst mein Denken frei bestimmen. Diese Stimme ist das Gewissen, das „in jeder Lage meines Daseins gebietet, was ich bestimmt in dieser Lage zu thun, was ich in ihr zu meiden habe“ (S. 258). Dieser Trieb, als ein dem Menschen unmittelbar gewisser, bildet das innerste Leben des Menschen. Aber neben ihn tritt der Naturtrieb. Die

genauere wissenschaftliche Auseinandersetzung giebt F. in der „Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre“ von 1798 (Sämtliche Werke, Bd. IV), und ihre Bestimmungen sind hier zur Verdeutlichung heranzuziehn. Als Grund, auf dem alle Sittenlehre wurzelt, erscheint hier ebenso der originale Trieb zu absoluter Selbstthätigkeit oder der „reine Trieb.“ Aufserdem ist aber im Menschen mit gleicher Ursprünglichkeit vorhanden der „Naturtrieb“, nämlich in der sinnlichen Seite seines Wesens. Ersterer ist rein formal, letzterer empirisch, von einem Stoff abhängig. Eine Sittenlehre kann sich nur bauen auf eine richtige Vereinigung beider, d. h. auf die Bestimmung des Naturtriebs, der die Materie, durch den reinen Trieb, der die Form giebt, und diese Bestimmung ist der „sittliche Trieb“ (§ 12). In diesem ist das Bestimmende der reine Trieb als der Trieb zu unbedingter Selbstbestimmung, wogegen der Naturtrieb das Bestimmte ist. Darnach ist offenbar das, was F. vorhin das Gewissen nannte, der reine Trieb, den F. (Sittenlehre S. 145) als ein unbedingtes Fordern beschreibt, Kants kategorischer Imperativ. Dies Gewissen ist in allem Thun das „unmittelbare Bewufstsein unserer bestimmten Pflicht“ (Sittenlehre S. 173). Geschichtlich betrachtet, erscheint dieser sittliche Trieb als Ziel der ethischen Entwicklung der Menschen, die vom reinen Naturtrieb zum reflektierenden Naturtrieb, von da zum autokratischen Freiheitstrieb und endlich zum sittlichen Trieb fortschreitet. Fragen wir nun nach dem wirklichen Inhalt der sittlichen Handlungen, so ergiebt sich eine Übersicht derselben leicht aus dem Triebe nach absoluter Selbständigkeit des ganzen Ich (§ 18 der Sittenlehre). Zunächst in bezug auf das leibliche Ich als das System der Naturtriebe gilt die Forderung, den Leib nie als letzten Zweck zu behandeln, ihn möglichst für alle Zwecke der Freiheit tauglich zu machen und alles zu meiden, was diesem Zwecke nicht dient. Ferner in bezug auf das Ich als Intelligenz gilt das Gebot, mit absoluter Freiheit und stetem Eifer zu forschen, aber nie aus blofser Wifsbegierde, sondern aus Pflicht, und endlich in bezug auf das Ich als einzelnes, die Freiheit anderer Individuen zu ehren und zu deren Gunsten die eigene Freiheit einzuschränken. Diesen letzten Punkt führt F. auch in der „Bestimmung des Menschen“ S. 259 fg. aus, und ebenso spricht er ebenda von vernunftlosen Sachen, die ich durch Bedürfnis, Begierde und Genufs erfasse, wobei aber das Gewissen dazu treten soll, „indem es diesen Naturtrieb zugleich heiliget und beschränket.“ „Du sollst dich selbst und deine sinnliche Kraft erhalten, üben, stärken, denn es ist im Plane der Vernunft auf diese Kraft mit gerechnet. Aber du kannst sie nur erhalten durch zweckmäfsigen, durch einen den eigenen innern Gesetzen dieser Sachen angemessenen Gebrauch.“ Das ist wesentlich die Forderung des ersten Punktes. Das pflichtmäfsige Forschen des Ich als Intelligenz aber glaubte F. offenbar in einer nicht für Philosophen bestimmten Schrift übergehen zu dürfen.

Schl. fordert die Betrachtung des eigentlichen Selbst, des innern Lebens des Geistes, auf das als bleibende Einheit des ganzen Wesens jedes Thun zurückführt (S. 360). In diesem zeitlosen Wesen des Geistes liegt die Quelle alles Thuns. Der zweite Monolog beschreibt dieses innere Geistesleben als das „Bewufstsein der Menschheit,“ aus welchem als einem, wenn einmal gewonnen, unverlierbaren Besitztum, jedes sittliche Thun hervorgeht. Dies entspricht also dem F.schen reinen Trieb oder Gewissen; ja auch Schl. braucht einmal (S. 364) den letzteren Ausdruck: „Das Gewissen, dieses Bewufstsein der Menschheit.“ Dabei darf uns nicht irre machen, wenn er etwas weiter unten sagt (S. 365): „Was sie Gewissen nennen, kenne ich so nicht mehr, so straft mich kein Gefühl, so braucht mich keins zu mahnen,“ denn die zweite Hälfte dieser Worte zeigt deutlich, dafs hier nur ein strafendes und mahnendes Gewissen zurückgewiesen wird, da es eben keine Gelegenheit mehr findet, sich geltend zu machen, nicht aber das Gewissen als der positiv sittliche

Trieb. Mit dem Bewufstsein der Menschheit ist aber die Klarheit über das sittliche Ideal des Menschen gemeint, das richtige Gefühl für das Menschenwürdige; ohne dieses kann der Mensch nicht wissen, „ob er nicht in plumpe Tierheit ist hinabgestürzt" (S. 364). Dies letztere deutet nun offenbar in Übereinstimmung mit F. auf die Unterordnung des Naturtriebs, ohne die es kein sittliches Handeln giebt, auf seine Heiligung und Beschränkung. Aber nach F. fordert, wenn wir hier mit F. und Schl. von einem sittlichen Forschen der Intelligenz absehn, das Gewissen weiter auch als sittliche Pflicht, dafs das eigene Ich sich beschränke in seiner Freiheit gegenüber fremdem, selbständigem Willen, dafs man fremde Freiheit ehre, oder dafs der einzelne sich als Individuum betrachte. Dies führt auf die sehr interessante Frage nach dem Individuellen, denn gerade auch für Schl. wird die sittliche Aufgabe durch den Begriff des Individuums erst vollendet.

F. spricht schon im ersten Teil seiner „Bestimmung des Menschen" vom Individuum. Die allgemeine menschenbildende Naturkraft bringt, durch äufsere Umstände mitbestimmt, deren Zusammenwirken nie und nirgend sonst wiederkehrt, die jedesmal ganz bestimmte Person, das Individuum, hervor. Daher kann es nie zwei gleiche Individuen geben. Jedes Individuum setzt sich seine Aufsenwelt, es setzt aber auch andere Individuen. „Die denkende Natur in mir denkt Gedanken, die aus ihr selbst als individueller Naturbestimmung sich entwickelt haben sollen, andere, die sich nicht aus ihr selbst entwickelt haben sollen" (S. 186), die aber eben deshalb in andern denkenden Wesen ihren Ursprung haben müssen. — „In jedem Individuum erblickt die Natur sich selbst aus einem besonderen Gesichtspunkte", und nur „im Individuum ist vollendete Bestimmtheit und Wirklichkeit." Dies wäre also ein intelligentes Individuum, eine „persönliche Intelligenz" (S. 300). Aber nicht um ein solches kann es sich im letzten Grunde handeln, sondern um ein sittliches Individuum, und ein solches wird in ganz analoger Weise bestimmt. Es liegt wesentlich darin ausgesprochen, dafs das Gewissen (S. 258 fg.) mir gebietet, „in jeder besonderen Lage meines Daseins, was ich bestimmt in dieser Lage zu thun, was ich in ihr zu meiden habe." „Um dies zu erkennen, habe ich Verstand; um es zu vollbringen, Kraft." Das Individuum ist darnach das durch äufsere Verhältnisse bestimmte sittliche Ich. Der Begriff entsteht aus der durch die Verhältnisse bestimmten, in einem begrenzten Wirkungskreise sich bewegenden Thätigkeit, welche den Schlufs auf ein ebenfalls beschränktes Wesen, ebenso aber die Setzung verschiedener Individuen mit besonderen, beschränkten Wirkungskreisen fordert. Genauer wird die Individualität abgeleitet in F.s „Grundlage des „Naturrechts" und in seinem „System der Sittenlehre" (S. W. Bd. III, S. 30—69, IV, S. 218 fg.). Es wird ausgeführt, wie das freie Wirken des Ich ausgeht von der Selbstbestimmung; diese mufs von aufsen geschehn und kann doch keine zwingende sein, wir müssen also in freier Weise dazu aufgefordert werden, und zwar mufs das Auffordernde selbst ein Wille, also ein vernünftiges Wesen sein. Damit ist die Notwendigkeit wenigstens e i n e s andern Ich gesetzt. Dieses beschränkt das erste, das sich damit also als ein begrenztes Ich einem andern entgegenstellt. Durch weitere Individualitäten wird der Wirkungskreis des Ich immer genauer bestimmt, und so hat jedes seine ihm ausschliefslich gehörige Freiheitssphäre, in der es als Individuum wirkt. Darnach liegt in der Individualität notwendig der Begriff des Beschränkten. Dies wirkende Individuum ist aber auch körperlich. Das äufserlich anschauende Ich findet sich als Körper; er ist „der Ausdruck oder die Erscheinung der ausschliefsenden, dem Ich allein zugehörigen Freiheitssphäre, der Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person, das Gebiet und die Sphäre des individuellen Willens." Daher „keine Individualität ohne Körper" (Bd. III S. 59).

Auf diesen Begriff des Individuellen bezieht sich nun Schl. im zweiten Monolog (S. 366):

„Lange genügte es auch mir, nur die Vernunft gefunden zu haben; und die Gleichheit des einen Daseins als das Einzige und Höchste verehrend glaubte ich, es gebe nur ein Rechtes für jeden Fall, es müsse das Handeln in allen dasselbe sein, und nur wiefern doch jedem seine eigene Lage, sein eigener Ort gegeben sei, unterscheide sich einer vom andern". Aber dies ist nicht das Höchste, nur ist es schwer, sich höher empor zu heben. „Wenn einer die unwürdige Einzelheit des sinnlichen, tierischen Lebens verschmähend das Bewufstsein der allgemeinen Menschheit gewinnt und vor der Pflicht sich niederwirft, vermag er nicht sogleich auch zu der höhern Eigenheit der Bildung und der Sittlichkeit empor zu blicken und die Natur, die durch die Freiheit ausgebildet, mit ihr ganz eins geworden, zu schauen und zu verstehen." Er sucht nach tieferer Begründung der Persönlichkeit, und so ist ihm aufgegangen und klar geworden, „dafs jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in eigener Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare und alles wirklich werde in der Fülle des Raumes und der Zeit, was irgend Verschiedenes aus ihrem Schofse hervorgehn kann." Damit ist das Individuelle in das Wesen des Sittlichen selbst hineinverlegt und in einen gewissen Gegensatz zum Bewufstsein der Menschheit gestellt. Es wird (S. 367 fg.), hervorgehoben, wie viel leichter der Mensch das allgemein Menschliche in sich durchschaue, wie schwer er aber zum vollen Bewufstsein seiner Eigentümlichkeit komme, wie er Bedenken trage, „ob ihm gebühre, sich als eigenes Wesen wieder gewissermafsen loszureifsen aus der Gemeinschaft", ob er damit nicht wieder auf die sinnliche Stufe der äufsern Persönlichkeit zurückfalle. Selbstverständlich ist die Meinung nicht die, dafs das allgemeine Menschheitsbewufstsein dadurch irgendwie leiden oder eingeschränkt werden soll, sondern das Bewufstsein des Individuellen soll ergänzend sein. Zur vollen sittlichen Bestimmtheit einer Handlung ist dieser zweite Grundsatz nötig, denn der erste läfst in der That noch Unbestimmtheit. „Wo ich jetzt, was es sei, nach meinem Geist und Sinne betreibe, da stellt die Phantasie zum deutlichsten Beweise der innern Bestimmtheit noch tausend Arten vor, wie ohne der Menschheit Gesetze zu verletzen, anders gehandelt werden konnte, in anderem Geist und Sinn; ich denke mich in tausend Bildungen hinein, um desto deutlicher die eigene zu erblicken."

Während also das F.sche Individuelle etwas Äufserliches ist, welches den einen sittlichen Trieb nach aufsen modifiziert, ist für Schl. das Individuelle eine innere Bestimmtheit des Sittlichen. Diese Bestimmungen ergeben an einem Punkte einen direkten Widerspruch der Behauptungen, nämlich F. kennt nur ein Sittliches in jedem Fall, das von dem betreffenden Individuum, ebenso gut aber von einem andern, das an dessen Stelle rückt, ausgeführt wird (Sittenlehre S. 226 fg.). Schl. statuiert für jeden Fall viele Möglichkeiten der Ausführung, ja principiell doch wohl so viele, als es Individuen giebt, d. h. unzählig viele. Doch mag dieser Gegensatz vorläufig stehn bleiben. Wir müssen zunächst nach dem Verhältnis der Individuen zu einander fragen. In der schon oben betrachteten äufsern Wirksamkeit der Menschen ist nach F. ein Zusammenschliefsen zu gemeinsamer Arbeit geboten, und diese Gemeinsamkeit verstärkt die Kraft, aber hier handelt es sich um das transcendente Verhältnis der als Individuen vorhandenen Einzelwillen zu einander, ihr Verhältnis zu einander in der höhern Ordnung. Da ist nun für F. eine direkte Wechselwirkung der Geister auf einander ganz ausgeschlossen, denn es soll der blofse Wille wirksam sein, jeder bestimmte Zweck würde in die sinnliche Welt und ihre Gesetze zurückfallen. Die reine transcendente Wirksamkeit des Willens nötigt zur Annahme eines eben dort geltenden Gesetzes der geistigen Welt, welches dem Naturgesetz der sinnlichen Welt entspricht. Dieses Gesetz in der Welt der Freiheit mufs ein Wille sein, und zwar ein Wille, der durch sich selbst wirkt, der selbst That ist, nämlich ein ewi-

ger, göttlicher Wille. Mit diesem unendlichen Willen hat der Einzelwille Verbindung, er vernimmt seine Stimme im Gewissen, und erscheint so als ein Teil in der Ordnung der Geisteswelt in der „Harmonie der Geister," wo jedem durch das Gewissen seine Aufgabe zugewiesen ist. „Die Stimme des Gewissens, die jedem seine besondere Pflicht auflegt, ist der Strahl, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehn und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden; sie zieht die Grenzen unserer Persönlichkeit, sie also ist unser wahrer Urbestandteil, der Grund und Stoff alles Lebens, welches wir leben" (S. 299). Mit diesem causalen Verhältnis, das allerdings über das Nötige hinausgeht, wird jedenfalls die enge Verbindung bezeichnet, in der der Einzelgeist zum Allgemeinen steht; aber damit ist absolut keine direkte Verbindung der Einzelwillen mit einander gegeben, sondern diese geht durch den allgemeinen Willen. „Diese gegenseitige Erkenntnis und Wechselwirkung freier Wesen schon in dieser Welt ist nach Natur- und Denkgesetzen völlig unbegreiflich und läfst sich erklären lediglich durch das Eine, in dem sie zusammenhängen, nachdem sie für sich getrennt sind, durch den unendlichen Willen, der alle in seiner Sphäre hält und trägt. Nicht unmittelbar von Dir zu mir und von mir zu Dir strömt die Erkenntnis, die wir von einander haben; wir für uns sind durch eine unübersteigliche Grenzscheidung abgesondert. Nur durch unsere gemeinschaftliche geistige Quelle wissen wir von einander; nur in ihr erkennen wir einander, und wirken wir auf einander" (S. 301).

Ganz anders steht die Sache bei Schl. Indem er durch die Selbstbetrachtung in die trans ist die Ausführung des ersten Monologs (S. 356 fg.): „Was mir zunächst Welt ist, Allgegenwart cendente Welt erhebt, handelt es sich für ihn auch sofort um Gemeinschaft der Geister. Bedeutungsvoll und Allmacht in sich schliefsend, das ist die ewige Gemeinschaft der Geister, ihr Einflufs auf einander, ihr gegenseitig Bilden, die hohe Harmonie der Freiheit. Und ihr gebührt es zu verwandeln und zu bilden die Oberfläche meines Wesens und auf mich einzuwirken. Hier und nur hier ist der Notwendigkeit Gebiet. Mein Thun ist frei, nicht so mein Wirken in der Welt der Geister; das folget ewigen Gesetzen. Es stöfst die Freiheit an der Freiheit sich, und was geschieht, träg, der Beschränkung und Gemeinschaft Zeichen". So ist das Thun frei, das Gethane ist notwendig, die Elemente der Geisteswelt, die ich an meinem Teil mit erbaut, „der bald steigenden, bald fallenden Gefühle Gehalt," „die Bilder, die kommen und vergehen, und was sonst wechselnd ins Gemüt die Zeit bringt und hinwegnimmt, als Zeichen, dafs Geist und Geist sich liebevoll begegnet, als den Kufs der Freundschaft zwischen beiden, der sich anders immer wiederholt." Noch schärfer tritt das Unentbehrliche der Gemeinschaft hervor, nachdem das Bewufstsein des Individuellen zur Aufgabe gestellt hat die stets klarere Herausbildung des Individuums, denn diese geschieht in der Gemeinschaft mit andern Geistern, im freien und lebendigen Verkehr, um „auch immer fester durch Geben und Empfangen das eigene Wesen zu bestimmen" (S. 371). „Drum mag ich alles gerne in Gemeinschaft treiben; beim innern Denken, beim Anschaun, beim Aneignen des Fremden bedarf ich irgend eines geliebten Wesens Gegenwart, dafs gleich an die innere That sich reihe die Mitteilung." So ist die Liebe „die Anziehungskraft der geistigen Welt," ohne sie ist „kein eigenes Leben und keine Bildung möglich," ohne sie „müfste alles in gleichförmige, rohe Masse zerfliefsen" (S. 373). Sie ist deshalb auch denen ein „unbrauchbares Kleinod," denen „Gesetz und Pflicht, gleichmäfsig Handeln und Gerechtigkeit" genügt, wie F. — In dieser geistigen Gemeinschaft selbst aber vollendet sich erst das Leben, und damit erscheint diese nicht nur für Vollendung des Individuums, sondern an sich notwendig und als ein Ziel, das im dritten Monolog auf polemischer Grundlage besprochen wird. Es soll sich ein Leben auf dieser Geistergemeinschaft aufbauen, die

verschiedenen Gemeinschaften hierin ihr eigentliches Leben haben. Die ersten Keime sind da, die Aufgabe ist damit für jeden gegeben, an seinem Teil zur Herbeiführung dieses Ideals beizutragen.

An diesem Punkte geht das freie Geistesleben wieder über auf die äufsere Welt, in deren Gestaltung es seine Aufgabe erblickt. Indem vom Höhepunkt der sittlichen Erkenntnis, dem Individuellen, wieder auf das äufsere Gestalten hingeführt wird, erweisen sich Schl.s Principien als fruchtbar für eine Sittenlehre. Das gilt nicht in gleichem Mafse von F., sein freies Geistesleben endigt im Anschaun des moralischen Gottesbegriffs, weist also über das ethische Gebiet hinaus auf das religiöse, während Schl. ganz im Ethischen stehn bleibt. Das wird spekulativ betrachtet als ein Vorzug Schl.s gelten können, ob es aber für das praktische Verständnis der Bestimmung des Menschen vorzüglicher ist, kann damit noch nicht entschieden sein, vielleicht mag F.s religiöse Richtung der Ethik vielmehr als ein Vorzug erscheinen.

Vergleicht man indessen Wesen und Gestaltung des sittlichen transcendentalen Lebens bei F. und bei Schl., so macht letzterer freilich den Anspruch, ein reicheres Leben gewonnen zu haben, er will mit dem Individuellen eine wesentliche Ergänzung des F.schen allgemeinen Sittlichen geben. Auf Grund des oben stehn gebliebenen Widerspruchs, wonach F. in jedem Falle nur eine, Schl. unzählig viele gleich sittliche Handlungen für möglich erklärten, könnte man freilich an einen Gegensatz der sittlichen Anschauungen beider denken, wobei nur auf empirischem Wege die Entscheidung zu finden wäre. Indessen modifiziert Schl. in der oben angeführten Stelle (S. 368 der Monologen) das „anders Handeln" durch den Zusatz: „in anderm Geist und Sinn." Wenn nun damit gesagt scheint, dafs die äufsere Handlung an sich die gleiche bleibt, so wäre es doch offenbar falsch, die Lösung darin zu suchen, dafs F. nur von der That, Schl. von der Gesinnung, aus der die That hervorgeht, redete. Denn auf das deutlichste betont es doch F., dafs nur in der streng sittlichen Gesinnung der Wert der That beruhe, und eine solche wird stets bei Schl. vorausgesetzt, wie der Zusatz sagt: „ohne der Menschheit Gesetze zu verletzen," d. h. ohne das „Bewufstsein der Menschheit" oder das allgemeine Sittengesetz zu verletzen. „Geist und Sinn", der die sittliche Handlung nach Schl. modifiziert, kann demnach nicht im reinen Triebe des Menschen, in seinem Gewissen liegen, sondern mufs auf andern Geisteskräften beruhen. Diese aber werden von F. nicht gewürdigt, er fürchtet ängstlich, sie möchten die Reinheit des sittlichen Willens trüben. Er geht aus von der Spaltung des Urtriebs in den reinen Trieb und den Naturtrieb; diese umfassen alles, und es müfste demnach alles, was in dem nur formalen reinen Trieb kein Unterkommen findet, dem Naturtrieb zugerechnet werden. Aber das Wesen des Naturtriebes ist gar nicht untersucht, Blick und Streben bleiben immer dem reinen Trieb zugewendet, und beim sittlichen Trieb interessiert nur dieser. Weil dieser aber der kategorische Imperativ Kants ist, so wird aus ihm eine Pflichtenlehre konstruiert, wobei als sittliche Aufgabe erscheint, in allem Thun den reinen Trieb zur Herrschaft zu bringen, ohne dafs eine Garantie gegeben wird, dafs auch wirklich alle Naturtriebe oder besser die gesamte Natur des Menschen berücksichtigt wird. Wie wenig F. hieran denkt, zeigt schon der Name „Naturtrieb," dem gegenüber der reine Trieb also nicht als natürlicher Trieb angesehen wird, sondern rein formal gehalten werden soll. Was das sagen will, erkennen wir sofort durch die Gegenüberstellung Schl.s, der für reinen Trieb vielmehr Bewufstsein der Menschheit sagt. Damit ist die Sache ungleich positiver bezeichnet, dies Bewufstsein als etwas, was einen gewissen Inhalt hat, was einen Teil des Gesamtbewufstseins des Menschen bildet, also in seiner Natur im

weitesten Sinne des Wortes begründet ist, hingestellt, und damit die Möglichkeit offen gelassen, diesem ein zweites Princip an die Seite zu stellen. Das Kant-Fichtesche rein formale Princip, das doch die Sittenlehre konstruieren soll, ist nach Schl.s treffendem Ausdruck (Sittenlehre S. 74 Anm.) „kein konstitutives, sondern nur ein kritisches Princip.“ Schl.s Princip, das auf die Gesamtnatur des Menschen sich stützt, ist für eine Sittenlehre dagegen konstitutiv, diese wird aber in erster Linie nicht zu einer Pflichten-, sondern zu einer Güterlehre, denn auch in den Ausdrücken: „Bewufstsein der Menschheit‘, und „Bewufstsein des Eigentümlichen“ ist nicht ein Gesetz für das Thun, auch nicht die Kraft des sittlichen Handelns, sondern ein Zustand beschrieben. Die Unterschiede der drei Behandlungsweisen der Ethik, als Güter-, Tugend- und Pflichtlehre, treten in den Monologen noch nicht in ihrer einschneidenden Unterscheidung auf, wie wenige Jahre später in Schl.s „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre,“ aber so sehr Schl. auch dort, wie später in seiner „Sittenlehre“, betont, dafs jede dieser drei die gesamte Ethik umfassen müsse, so beweisen die Monologen durch die That, dafs die Güterlehre am natürlichsten an die Spitze tritt. Von Interesse sind hierzu die Ausführungen in den „Grundlinien“ S. 309—313. Es wird da gezeigt, dafs Pflichten- und Tugendlehre, wie sie bisher behandelt sind, allein ungenügend bleiben müssen und auf eine gewisse Erkenntnis der menschlichen Natur hinweisen, aus der das Ziel des Menschen zunächst objektiv, d. h. als höchstes Gut erkannt wird, dafs dann aber allerdings die Güterlehre der Pflichten- und der Tugendlehre zur Bewährung ihrer Realität bedarf und so die vollendete Ethik alle drei vereinigen müsse. Weiter wird dann noch gezeigt, wie der Begriff der Güter sicherer Anwendung fähig ist und hier dem Irrtum weniger Spielraum bleibt, als bei der Pflichten- und der Tugendlehre.

Durch das Aufgeben des rein formalen Begriffs der Sittlichkeit und die Begründung der Sittenlehre auf die Gesamtnatur des Menschen hat nun Schl. ganze Gebiete für eine sittliche Betrachtung neu gewonnen, ja erst eine sittliche Beurteilung aller menschlichen Vermögen möglich gemacht. Freilich will auch F. jeden Augenblick des menschlichen Lebens von dem Bewufstsein der Pflicht erfüllt wissen, aber indem diese ihrem Wesen nach ein allgemeines Gesetz ist, handelt es sich in jedem Augenblicke nur um die Herausbildung desselben, und das Persönliche tritt dadurch in einen Gegensatz zu diesem pflichtmäfsigen Handeln. Schl. lehrt aber eine sittliche Wertschätzung gerade auch der individuellen Verhältnisse kennen, und das ist anerkanntermafsen sein bleibendstes Verdienst in der Geschichte der Ethik. Diese Verhältnisse werden später in der „Sittenlehre“ systematisch durchgeführt, indem der Gegensatz des Allgemeinen und des Eigentümlichen zu einem Haupteinteilungsgrunde wird, aber auch die Monologen behandeln, wie die zu Anfang gegebene Übersicht zeigt, die meisten der hierher gehörigen Punkte. So wird die freie Geselligkeit gewürdigt als notwendig zur Bildung der Individualität, und der Freundschaft ein hoher Rang eingeräumt, ja für den höchsten Begriff der Liebe erst Raum geschafft, so wird aber auch der sittliche Wert der Phantasie hervorgehoben, die in ihrem steten Lebendigmachen des Ziels dem sittlichen Streben stets neuen Antrieb giebt, die aber auch die Wirklichkeit geradezu ergänzt und vervollständigt und damit die der Bildung des Individuums entgegenstehenden Hindernisse überwindet. Schl. hat die praktische Frage nach der sittlichen Aufgabe des Menschen, seiner Bestimmung, vollständiger und in gröfserem Umfange gelöst, als F., und zwar vorzüglich durch den Begriff des Individuellen, wodurch die sittliche Aufgabe als eine von jedem besonders und für sich selbst eigentümlich zu lösende hingestellt wird.

Aber gerade für eine so praktische Frage kommt es nicht nur auf die Vollständigkeit

des Inhalts an, also auf das Was, sondern auch auf das Wie. Und in dieser Hinsicht kann allerdings für F. ins Gewicht fallen die gröfsere Energie, die in der Aufstellung der Pflicht liegt gegenüber einer Darstellung des höchsten Gutes. Indessen darf dabei nicht verkannt werden, dafs die Bezeichnung „Bestimmung des Menschen," die F., nicht Schl. gewählt, an und für sich mindestens ebenso sehr auf eine Güterlehre, als auf Pflichtenlehre weist. Es liegt aber im Wesen der verschiedenen Darstellungsarten die verschiedene Betonung des Begriffs der Freiheit begründet. Die Freiheit erscheint am stärksten betont bei F., wie schon die Gegenüberstellung einer scheinbaren gegen eine wahre, volle Freiheit im ersten Teil zeigt. Bei dieser subjektiven Betrachtung bleibt F. stehn, und statt zu einer Welt der Freiheit fortzugehn, die in ihrem Zusammenhange einer gewissen Notwendigkeit hätte Raum geben müssen, erhebt er sich zum göttlichen Willen, in dem diese Welt enthalten ist. Bei dem göttlichen Willen bleibt natürlich die Freiheit der oberste Begriff. Schl. geht auch aus von dem Begriff der Freiheit, aber bei seiner objektiven Betrachtungsweise spricht er dabei ebensowohl von Notwendigkeit, eben in der Welt der Freiheit (S. 357). Man kann demnach F. die gröfsere Energie bezüglich des in seiner praktischen Bedeutung so wichtigen Freiheitsbegriffs zuschreiben. Doch es liegt zwischen Schl. und F. noch eine tiefere Differenz vor. Schon oben war darauf hingewiesen, wie die Monologen vom Gesichtspunkte der Romantik wesentlich beeinflufst sind. Die theoretischen und praktischen Bedenklichkeiten der romantischen Schule vom Standpunkt einer nüchternen Sittlichkeit sind oft genug gewürdigt. Wie nahe Schl. selbst an der Grenze des Zulässigen steht, zeigen die im gleichen Jahr wie die Monologen geschriebenen „Vertrauten Briefe über Schlegels Lucinde." Der romantische Geist zeigte sich oben, wo es sich um das nach aufsen gerichtete Thun handelte, in der Einseitigkeit, mit der über einen wesentlichen Teil der sittlichen Aufgabe zu gunsten eines rein geistigen Lebens hinweggesehen wurde. Wie ist es nun mit diesem selbst? Die theoretische Aufgabe der Monologen, die Selbstbetrachtung, liegt ja eigentlich schon im Fahrwasser der Romantik Indessen mufs doch auch F., um den reinen Trieb zum Bewufstsein zu bringen, eingehende Selbstbetrachtung fordern. In Schl.s Gegenüberstellung des Bewufstseins der Menschheit und des individuellen Bewufstseins liegt an sich keine Richtung auf das Romantische, denn das letztere soll ja nicht die Gültigkeit des ersteren beschränken, sondern sie nur näher bestimmen. Das Bewufstsein der Menschheit ist ja das erste, das Individuelle das zweite, so entstehen sie zeitlich so ist aber auch ihr Wertverhältnis. Wenn das einmal gewonnene Bewufstsein der Menschheit, geschädigt würde, würde der Mensch „in plumpe Tierheit hinabgestürzt," also ganz aus der sittlichen Sphäre herausgeraten. Eine Verletzung des Bewufstseins des Individuellen ist aber möglich, ohne dafs dies geschieht, nur ist die Sittlichkeit nicht so rein herausgebildet. Wenn nun aber diese beiden Arten des Bewufstseins neben einander gestellt werden, erscheinen sie leicht als unbedingt gleich berechtigt, und wenn nun von den beiden eigentlich nur das zweite ausgeführt wird, während das erste immer mehr nur vorausgesetzt als in den Vordergrund geschoben wird, so gerät der Begriff des Individuellen allerdings in Gefahr, einen gröfseren Wert zu erhalten, als ihm zukommt. Die Freude des ersten Entdeckers mögen wir mit vollem Recht zu Schl.s gunsten anführen, aber einem bedenklichen Übergewicht des Individualismus ist hier nicht kräftig genug gewehrt. Das „Gebiet der höchsten Sittlichkeit" (Monologen S. 372) ist an sich freilich eine richtige Bezeichnung für das durch das Individuelle genauer bestimmte Bewufstsein der Menschheit, aber der romantische Irrtum liegt dabei doch sehr nahe, diese Sittlichkeit für eine nicht etwa durch feinere Ausbildung des sittlichen Gedankens reichere und in dem Sinne

höhere zu halten, sondern sie in ihrem Werte eine Stufe über die gewöhnliche Sittlichkeit zu erheben und auf diese nicht ohne Verachtung als auf eine niedere Sittlichkeit des gemeinen Mannes herabzusehn. Und davon ist Schl. hier nicht ganz frei zu sprechen. Ihm erscheint als der stärkste Gegensatz im Beruf und Thun der Menschen (S. 369), die Menschheit in sich zu einer entschiedenen Gestalt durch wechselreiches Handeln bilden, und sie kunstreiche Werke verfertigend äufserlich so darstellen, dafs jeder, was man zeigen wollte, erkennen mufs.“ Hiermit ist allerdings wesentlich ebenso eingeteilt, wie schon früher (S. 358). Aber während an der frühern Stelle die nach aufsen gerichtete Thätigkeit als organisierend und symbolisierend geschildert wurde, ist diese an der spätern Stelle nur als die symbolisierende, künstlerische Thätigkeit aufgefafst. Wenn wir nun in Betracht ziehn, in wie engem Zusammenhang in den „Reden über die Religion“ die Kunst mit der Religion steht, und wie auch in der Sittenlehre“ die Kunst in das individuell symbolisierende Handeln verlegt wird, so ist klar, dafs hier das individuelle Handeln, das der höchsten Sittlichkeit, geradezu als einziges Handeln erscheint. Nach diesen Worten giebt es also für den im Gebiet der höchsten Sittlichkeit Lebenden eigentlich nur zwei würdige Thätigkeiten, die künstlerische Thätigkeit und die Ausbildung der eigenen Individualität. Für sich nimmt Schl. die zweite Aufgabe in Anspruch und fordert dazu als sein Recht freie Mufse und anregende Geselligkeit. Er sieht herab auf die, welche noch „in den äufseren Vorhöfen der Sittlichkeit“ verweilend (S. 369), unklar zwischen beiden Aufgaben schwanken. In der That ist ja eine Entscheidung notwendig, nur ist damit erst ein fester Punkt gewonnen, von dem aus schliefslich alles sittliche Handeln im weitesten Sinne, besonders auch das allgemein sittliche wiedererobert werden mufs, wie das die spätere „Sittenlehre“ zeigt. Indem in letzterer an die Stelle einer einseitigen Thätigkeit eine Mischung der verschiedensten Thätigkeiten, nur mit Vorwiegen der einen oder andern, tritt, hat Schl. später selbst das romantische Ideal seiner Monologen aufgegeben. — Schl.s Schrift erweckt also allerdings bei aller Erweiterung des sittlichen Gesichtskreises doch durch die einseitige Hervorhebung eines Teils, der an Wert über die andern gestellt wird, Bedenklichkeiten, wenn es sich um die sittliche Aufgabe des Menschen handelt.

Wie wohlthuend berührt daneben F.s einfache Forderung, überall nur nach seinem Gewissen zu handeln. Damit ist ein gleicher Mafsstab gegeben für die verschiedenartigsten Gebiete des Handelns, da kann nicht von verschiedenwertigen Gebieten des Sittlichen die Rede sein, sondern nur von gröfserer oder geringerer Reinheit des sittlichen Strebens, auf welchem Gebiete es auch sei. — Gegen den speciell angewandten Begriff des Gewissens lassen sich ja Bedenken erheben, und Schl. hebt das Ungenügende dieser F.schen Aufstellung in den „Grundlinien“ S. 241 fg. hervor, wie einerseits mit dem Gewissen, das die Entscheidung für den bestimmten Fall giebt, noch nicht eine Vollkommenheit des sittlichen Gefühls überhaupt gegeben sei, und wie andererseits das Gewissen entbehrlich wäre, wenn ein vollendetes Sittensystem aufgestellt wäre, in dem jeder Handlung ihr sicherer Platz zukäme, aber der in der Allgemeinheit der Sittlichkeit liegende Vorzug der Aufstellung F.s (und Kants) bleibt davon unberührt.

Es ist nun noch darauf aufmerksam zu machen, dafs in unserer Schrift F. dieses Gewissen verknüpft mit dem Gottesbegriff, darin wesentlich im Gegensatz zu den Monologen, die den Gottesbegriff ganz aufser dem Spiele lassen. Nicht die Frage aber ist für uns zu entscheiden, ob eine Ethik mit oder ohne Gottesbegriff an sich vorzüglicher ist, sondern ob F. für die praktische Frage nach der sittlichen Bestimmung des Menschen durch die Hereinziehung des Gottesbegriffs Vorzüge vor Schl. hat, der sie ohne diesen Begriff löst. Es ist dabei ja allerdings wahr, dafs be-

F. der Gottesbegriff nicht lediglich für die Zwecke populärer Redeweise herangezogen wird, sondern vielmehr in der Richtung der Umbildung seines Systems zum absoluten Ich liegt, aber unsere Aufgabe kann nur sein, den etwaigen praktischen Vorzug F.s vor Schl. in diesem Punkte abzuwägen. Dafs nun Schl. in den Monologen den Gottesbegriff nicht berührt, ist kein Zufall, sondern ergiebt sich aus seiner in den „Reden über die Religion" ein Jahr vor den Monologen ausgeführten Grundanschauung über diesen Begriff. Der Gottesbegriff gehört in die Darstellung der Religion, Religion und Sittlichkeit sind aber an sich ganz getrennte Begriffe, und so würde Schl. nie zugeben, dafs der ewige sittliche Wille, der selbst Gesetz für die sittliche Welt ist, das sei, was der religiöse Glaube Gott nennt. Die Notwendigkeit einer rein religiösen Fassung des Gottesbegriffs ist aber durch Schl.s Verdienst eine so klare und allgemein anerkannte, dafs wir den auf dem Boden der Ethik entstandenen Gottesbegriff für religiös unvollkommen halten und denselben nicht als religiösen, sondern als ethischen betrachten müssen. Aber vielleicht liegt hier F.s Vorzug auch nicht in der Hineinziehung eines religiösen Begriffs, sondern eben darin, dafs er einen ethischen Begriff kennt, den wir bei Schl. vermissen. Dafs dies bei F. nicht zu einer gröfseren Vollständigkeit der Erkenntnis von der Bestimmung des Menschen geführt hat, ist oben gezeigt. Es bliebe also nur der Wert, den eine moralische Gottesidee an sich hat, übrig; und in dieser Hinsicht wird die Wärme, mit der F. das Wesen dieser Idee auseinandersetzt, ohne Zweifel von jedem Leser empfunden werden und empfänglichen Herzen begegnen. — Schl. ist dagegen hier in ähnlicher Lage wie in andern Punkten, wo ihm F. überlegen schien. Denn wenn auch der Gottesbegriff der Reden noch unvollkommen ist, so hat er sich doch auch nach der ethischen Seite hin entwicklungsfähiger gezeigt, als der starre, leblose ethische Gottesbegriff F.s, von dem aus ein rein religiöser Gottesbegriff nicht gewonnen werden kann.

Alles in allem liegt innerhalb der Grenzen der beiden Schriften der Vorzug F.s in der Kraft und Reinheit seiner sittlichen Forderung, sowie in der reifen und abgeschlossenen Klarheit seiner Gedanken, der Mangel in der zu engen Erfassung der sittlichen Aufgabe; der Mangel Schl.s in der romantischen Einseitigkeit der Hervorhebung eines Teils des Sittlichen, sein Vorzug in der Grundlegung zu einer allseitigen Fassung des ethischen Problems. Aus diesem Grunde werden stets die Monologen anregender wirken als die Bestimmung des Menschen, wozu die halbpoetische Haltung derselben, die sich in dem Ich zeigt gegenüber dem kalten Ich F.s, noch aufserdem wesentlich beiträgt. Beide Schriften stehen an der Grenze zweier Jahrhunderte; es hat eine gewisse Wahrheit, wenn wir F.s Schrift das reife Resultat des 18. Jahrhunderts, Schl.s eine die Geistesentwicklung des 19. Jahrhunderts ahnende und anbahnende nennen, dort die engere Beschränkung, in der die Energie der Sittlichkeit als wertvollster Schatz gewonnen und dem neuen Jahrhundert vermacht wird, hier auf der gegebenen Grundlage die freie Entfaltung aller Kräfte der freien Persönlichkeit. Das vielfach gestaltete Leben des 19. Jahrhunderts hat zu reicher Entwicklung geführt; sorgen wir, dafs der Grund fest bleibt!

Anhangsweise möge noch der eingangs erwähnten Kritik Schl.s von F.s Schrift gedacht werden*). Sie ist in ihrer Art ein Meisterwerk, in ihrer geistreichen Form und ihrem tief

*) Man vergl. hierüber besonders Dilthey, Leben Schleiermachers Bd. 1, S. 344—347.

erfassenden Inhalt würdig eines Schl. Die feine Ironie erschwert ohne Zweifel das Verständnis. Dilthey spricht von „objektiver Ironie, welche die Schwächen eines Werkes in einen Gesichtspunkt zusammenfafst, von welchem aus sie zum Schein mit grofsem Wohlwollen erklärt, in Wirklichkeit in scharfem Lichte beleuchtet werden. Diese Entdeckung imaginärer Mittelpunkte ist der Scherz eines Denkers, welcher unaufhaltsam jeder Erscheinung gegenüber zu dem wahren Mittelpunkt vordrang.“ Inhaltlich betrachtet tritt hier aber der Gegensatz beider Männer noch schärfer hervor, als durch Vergleichung der beiden obigen Schriften.

Die Kritik geht aus von dem Bedenklichen, das in der künstlichen Popularisierung einer Philosophie liegt, ehe die Natur der Sache selbst auf eine Popularisierung hindrängt. Glück genug, wenn eine in solchem Geiste abgefafste Schrift die Keime zu wirklicher Popularisierung enthält, wie es bei F.s Schrift der Fall ist, nämlich wenn sie richtig in Schl.s Weise ausgelegt wird. Eine richtige Beurteilung der „Bestimmung“ läfst sich nur gewinnen, wenn man sich in das Ich der Schrift selbst hineinversetzt und dieses Ich, das weder Dilettant noch Philosoph ist, sondern das nur F.s hier ausgesprochene Gedanken hat auf sich wirken lassen, seine Meinung und seine Bedenken aussprechen läfst. Dies geschieht in drei Punkten, die in ihrer äufsern Gestaltung, wie einzelne Redewendungen und die dialogische Form von II zeigen, offenbar den drei Teilen der „Bestimmung“ nachgebildet sind.

Nach gebührender Hervorhebung des „hohen Geistes echter Sittlichkeit“ wird gleich der Titel der Schrift beanstandet. Dieser meint entweder eine Bestimmung des Menschen durch etwas aufserhalb des Menschen Daseiendes, dann wäre es ein Widerspruch mit der unbedingt geforderten Freiheit und Selbständigkeit des Menschen, oder es wird damit ein Werden des Geistes selbst gemeint, dann ist die Frage nach des Menschen Bestimmung gleich der nach seinem Wesen. Wenn nun dieses nicht als seine Natur bezeichnet werden soll, welcher Ausdruck für F. eine zu enge Bedeutung hat, so müfste man diese Frage nach dem alten Ausdruck die nach dem höchsten Gut nennen. Dann ist aber das Ziel, auf das alles hinausgeht, der unendliche Wille, nicht verständlich. Wenn man nur seinen Zweck klar im Auge behält und ihn vom Objektiven scheidet, so ist dieser überflüssig. Die praktische Deduktion des Kantischen Gottesbegriffs kann man sich viel eher gefallen lassen. — Ebenso ist der Ausgangspunkt F.s von der äufsern Natur bedenklich; schliefslich wird ja doch die Bestimmung unmittelbar auf das Gewissen gegründet und die Ausführung des theoretischen Idealismus, die Sache der Schule ist, ist überflüssig. Statt von ihm aus auf den Moralismus hinzuführen, sollte er vielmehr aus diesem erst abgeleitet werden.

Der zweite Teil bespricht das F.sche Ich. Es ist so, wie F. es braucht, gesättigt mit Naturerkenntnis und mit eben erwachtem moralischen Gefühl. Weil dieses sich bisher immer auf denselben Standpunkt mit den Dingen gestellt, fragt es nach seiner Bestimmung, denn diese Frage führt am unmittelbarsten auf das Verhältnis des endlichen Vernunftwesens zum unendlichen, auf dessen Auseinandersetzung es vorzüglich abgesehen war. Dieses Ich ist aber eigentlich ein ganz unmögliches; der Entwicklung der Gedanken zuliebe giebt es einerseits manches viel zu leicht zu und geht zu rasch vorwärts, andererseits hält es sich bei anderen unnötig lange auf. Dazu kommt im zweiten Teile noch der farblose Geist, der dem Ich helfen mufs zum theoretischen Idealismus durchzudringen, ja auch den praktischen durchzuführen, indem er im dritten Teil noch über dem Ich schwebt. Dieser Geist ist aber eigentlich der Geist der wahren Philosophie, der das Ich auf die innere Anschauung führt.

Der dritte Teil endlich hebt hervor, wie der Schlufs nicht erfüllt, was der Anfang wünscht

Das Ich erschrak im ersten Teil vor der Naturnotwendigkeit, weil seine Selbständigkeit, Liebe, Persönlichkeit, Verdienst und Schuld, dabei verloren ging. Aber die Selbständigkeit wird am Ende nicht erreicht, sondern statt dessen gehen alle Einzelstrebungen in dem unendlichen Willen auf; dieser Anschauung des Ziels, als des unendlichen Vernunftzwecks, wobei das Einzelwesen ganz untergeht, wird die Einigung des Endlichen mit dem Unendlichen erreicht.

Diese Kritik hebt ja unzweifelhaft die hauptsächlichsten schwachen Punkte der F.schen Schrift hervor, wie besonders die allerdings nicht aus der Natur der Sache zu begründende Vorausschickung des theoretischen Idealismus und das künstlich konstruierte Ich, interessanter aber noch ist dieselbe dadurch, dafs Schl. die Gedanken F.s in seinem eigenen Sinne weiterführt, so wenn er von der Bestimmung des Menschen auf die Notwendigkeit einer Güterlehre schliefst, damit auf eine wesentliche Ergänzung des F.schen Idealismus durch (kurz ausgedrückt) spinozistische Elemente hinweist, und dadurch den schroffen F.schen Gegensatz von Natur und Freiheit aufheben will, wenn er dann die Hineinziehung des unendlichen Willens bei der Frage nach dem höchsten Gut für überflüssig erklärt, wenn er ferner als Hauptfrage die nach dem Verhältnis des endlichen Vernunftwesens zum unendlichen erklärt, was so schwerlich F.s Meinung ist, und wenn er endlich dieses Verhältnis seinem Begriff vom Individuellen annähert.

erfassenden Inhalt würdig rt ohne Zweifel das Verständnis. Dilthey spricht von „objekt nes Werkes in einen Gesichts- punkt zusammenfafst, von w m Wohlwollen erklärt, in Wirk- lichkeit in scharfem Lichte imaginärer Mittelpunkte ist der Scherz eines Denkers, welch genüber zu dem wahren Mittel- punkt vordrang.“ Inhaltlich atz beider Männer noch schärfer hervor, als durch Vergleichu

Die Kritik geht künstlichen Popularisierung ei- ner Philosophie liegt, ehe di pularisierung hindrängt. Glück genug, wenn eine in solchem zu wirklicher Popularisierung enthält, wie es bei F.s Schri htig in Schl.s Weise ausgelegt wird. Eine richtige Beurteil gewinnen, wenn man sich in das Ich der Schrift selbst hineinve nt noch Philosoph ist, sondern das nur F.s hier ausgesproch sen, seine Meinung und seine Bedenken aussprechen läfst. n ihrer äufsern Gestaltung, wie einzelne Redewendungen und offenbar den drei Teilen der „Bestimmung“ nachgebildet s

Nach gebührender ter Sittlichkeit“ wird gleich der Titel der Schrift beanstandet. ung des Menschen durch etwas aufserhalb des Menschen Dase mit der unbedingt geforderten Freiheit und Selbständigkeit Werden des Geistes selbst ge- meint, dann ist die Frage na er nach seinem Wesen. Wenn nun dieses nicht als seine Na usdruck für F. eine zu enge Bedeutung hat, so müfste ma k die nach dem höchsten Gut nennen. Dann ist aber das Z liche Wille, nicht verständlich. Wenn man nur seinen Zweck bjektiven scheidet, so ist dieser überflüssig. Die praktische D kann man sich viel eher ge- fallen lassen. — Ebenso ist de Natur bedenklich; schliefslich wird ja doch die Bestimmung ndet und die Ausführung des theoretischen Idealismus, die S Statt von ihm aus auf den Mo- ralismus hinzuführen, sollte er erden.

Der zweite Teil be e F. es braucht, gesättigt mit Naturerkenntnis und mit eben dieses sich bisher immer auf denselben Standpunkt mit den Bestimmung, denn diese Frage führt am unmittelbarsten auf d wesens zum unendlichen, auf dessen Auseinandersetzung es ist aber eigentlich ein ganz unmögliches; der Entwicklung rseits manches viel zu leicht zu und geht zu rasch vorwärts en unnötig lange auf. Dazu kommt im zweiten Teile noch muſs zum theoretischen Ide- alismus durchzudringen, ja auch er im dritten Teil noch über dem Ich schwebt. Dieser Geis hren Philosophie, der das Ich auf die innere Anschauung führ

Der dritte Teil endlich hebt hervor, wie der Schlufs nicht erfüllt, was der Anfang wünscht