

Philosophische Bibliothek · BoD

Johann Gottlieb Fichte
Die Grundzüge des gegenwärtigen
Zeitalters

Meiner



JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Die Grundzüge
des gegenwärtigen Zeitalters

Mit einer Einleitung von
ALWIN DIEMER

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 247

- 1908 Erste Auflage innerhalb der Ausgabe »Johann Gottlieb Fichtes Werke« (6 Bänder), später als Band 130b. Herausgegeben von Fritz Medicus.
- 1922 Zweite Auflage. Herausgegeben von Fritz Medicus.
- 1956 Neudruck als Band 247 auf der Grundlage der Ausgabe von 1922; jedoch mit der Interpunktion der Erstausgabe von 1806. Mit einer Einleitung und einem Sachregister von Alwin Diemer.
- 1978 Vierte, anhand der Erstausgabe von 1806 durchgesehene Auflage. Mit einer Einleitung von Alwin Diemer, einem Sachregister und mit Bibliographischen Hinweisen zu Fichtes Geschichtsphilosophie von Erich Fuchs.

Vorliegende Ausgabe: Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der Ausgabe von 1978 identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0448-6
ISBN eBook: 978-3-7873-2604-4

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1978. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Von Alwin Diemer	VII
Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Dargestellt von Johann Gottlieb Fichte, in Vorlesungen, gehalten zu Berlin, im Jahre 1804–5 (Titelblatt der Ausgabe von 1806)	1
Vorrede	3
Inhaltsanzeige	4
Erste Vorlesung	7
Zweite Vorlesung	19
Dritte Vorlesung	37
Vierte Vorlesung	52
Fünfte Vorlesung	68
Sechste Vorlesung	82
Siebente Vorlesung	100
Achte Vorlesung	116
Neunte Vorlesung	133
Zehnte Vorlesung	149
Elfte Vorlesung	163
Zwölfte Vorlesung	178
Dreizehnte Vorlesung	193
Vierzehnte Vorlesung	206
Fünfzehnte Vorlesung	221
Sechzehnte Vorlesung	235
Siebzehnte Vorlesung	248
Sachregister. Von Erich Fuchs	265
Bibliographische Hinweise zu Fichtes Geschichtsphilosophie. Von Erich Fuchs	274
Vergleichende Seitenübersicht	277

EINLEITUNG

Selten wohl gab es einen Philosophen, dem Leben und Lehre, theoretisches Forschen und praktisches Gestaltenwollen so sehr eine notwendige und innerliche Einheit bedeutete wie Fichte. Philosophieren ist für ihn nicht einfach nur grübelndes Nachsinnen über die verschlungenen Pfade der Wahrheit, wie es etwa noch bei Kant der Fall war, sondern für ihn bedeutet es Menschsein schlechthin, das auch immer nach äußerer Gestaltung drängt. Unzählig sind seine diesbezüglichen Äußerungen, angefangen von dem bekannten Ausspruch: »Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat« bis zu dem selbst bekennenden Satz: »Ich bin ein Priester der Wahrheit«, gesprochen in einer der Vorlesungen, in denen er immer wieder versucht, über das »Wesen« und die »Bestimmung« des Gelehrten, d. h. aber im letzten des Philosophen selbst, Klarheit zu schaffen.

Diese Grundüberzeugung erfordert notwendig, die Wahrheit nicht nur in der wissenschaftlichen, d. h. philosophisch-systematischen Form an das gelehrte Publikum heranzubringen, sei dies nun das Forum der Universität oder das der gelehrten Welt; vielmehr fühlt sich Fichte immer wieder verpflichtet — und dies vor allem in den geschichtlich bedeutsamen Entscheidungsstunden seiner Zeit —, auch in »populärer« Darstellung an die gesamte Gesellschaft und die öffentliche Welt heranzutreten. Es sind meist äußere Anlässe, die zu derartigen Vorlesungen und Veröffentlichungen führen. Und wenn sich diese auch während seines ganzen Lebens finden, so sind es doch vor allem die schick-

VIII Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters

salsreichen Jahre um die Mitte des ersten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts, in denen sie sich besonders häufen, ja wo die eigentliche Philosophie Fichtes fast nur in populärer Form in Erscheinung tritt. Diese Schriftengruppe hat ihre Overture in der »Bestimmung des Menschen« (1800) und findet ihre eigentliche zusammenfassende Gesamtdarstellung in ihrem »Gipfel und hellsten Lichtpunkt«, der »Anweisung zum seligen Leben, oder auch Religionslehre« (1806). Ist gerade dieses Werk mehr oder fast ausschließlich auf das »Metaphysische« gerichtet, so wendet sich Fichte in zwei anderen Vorlesungsreihen mehr dem »Historischen« selbst zu, zunächst in den »Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters« (1804/5), wo er versucht »ein philosophisches Gemälde des gegenwärtigen Zeitalters« zu geben, und schließlich in deren Fortsetzung, die vor allem durch das äußere Zeitgeschehen bestimmt sind, den »Reden an die deutsche Nation« (1807/8). Eine besondere Vorlesung »Über das Wesen des Gelehrten« (1805) gibt auch in dieser Zeit wieder Rechenschaft über das Philosophieren selbst.

Wenn nun hierbei immer wieder von populärer Darstellung gesprochen wird, so muß diese im echten Fichteschen Sinne verstanden werden. Keineswegs besteht ihre Aufgabe darin, die »abstrakte« Philosophie so mundgerecht zu machen, daß sie auch der »gesunde Menschenverstand« sich einverleiben und verdauen könne. Das hatten z. B. C. L. Reinholds »Briefe über die Kantische Philosophie« gewollt. Demgegenüber haben für Fichte die populären Vorlesungen und Schriften primär gerade keinen rein theoretischen, sondern einen ausgesprochen praktischen Sinn. Ihre Aufgabe besteht darin, das Historische, d. h. das wirkliche zeitlich-geschichtliche Leben und Menschsein mit den Augen des Metaphysikers, und das heißt mit den Augen des göttlichen Lebens selbst zu sehen und zu beurteilen, um dadurch den Menschen dieser Welt und Zeit wiederum die Augen zu öffnen für das Übersinnliche und Göttliche, den absoluten Grund, von dem her und auf den hin sich alles geschichtliche und menschliche Sein bestimmt.

Demgemäß unterscheiden sich der wissenschaftliche und der populäre Vortrag, wenn auch nicht im Gehalt, so doch

in der Weise der Darstellung grundsätzlich. Während der erste »die Wahrheit vor unseren Augen aus einer Welt voll Irrtum *werden* und *sich erzeugen*« läßt, d. h. anders gesagt die Wahrheit systematisch deduziert, ist dies beim populären Vortrag nicht der Fall: »*Beweisen* kann dieser Vortrag nicht, wohl aber muß er *verstanden* werden«. Das bedeutet, daß hierbei alle die philosophischen und spekulativen Grundbegriffe und Grundsätze wie auch die methodischen Grundprinzipien, auf denen er aufgebaut ist, nicht bewiesen, sondern immer schon als selbstverständlich vorausgesetzt werden.

Ein volles Verständnis einer populären Fichteschen Schrift, wie sie die vorliegenden »Grundzüge« sind, erfordert daher als Einleitung notwendig einen kurzen Aufriß eben dieser Voraussetzungen. Fichtes Philosophieren sowohl in seinem allgemeinen systematischen Grundgehalt wie auch in seiner spezifischen Gestaltung im Gesamt seiner Entwicklung ist getragen und bestimmt durch das Grundproblem der neuzeitlichen Philosophie, wie es vor allem in der Kantischen Philosophie Gestalt gewonnen hatte: *das Problem der Freiheit*. Dieses hatte die bisherige Philosophie grundsätzlich vor zwei Antinomien gestellt, die zwar gesehen wurden, zu denen man auch Lösungen vorgebracht zu haben glaubte, die aber nach Fichtes Meinung erst durch ihn ihre endgültige Auflösung und systematische Begründung erfahren. Von der ersten Antinomie war ursprünglich Kants Philosophieren ausgegangen: Wie ist Freiheit möglich? Wie kann der Mensch frei sein, wenn er zugleich unter den Gesetzen der Notwendigkeit der Natur steht. Daraus ergab sich zugleich die Frage nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt, das durch die Natur dargestellt wird, die Frage nach den »Bedingungen der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt«. Kant hatte den alten Dualismus und Dogmatismus überwunden, indem er die objektive Welt auf die Reihe der Erscheinungen reduzierte. Dadurch war einmal die Möglichkeit einer transzendentalen Begründung der Erfahrung und damit der Konstitution einer Welt überhaupt aufgezeigt. Zum andern war dabei zugleich auch die Möglichkeit der Freiheit begründet: Freiheit ist An-sich-sein, alle

Natur bzw. alle Naturgesetzlichkeit ist weiter nichts als Erscheinungsgesetzlichkeit, die wiederum durch die transcendente Struktur der Subjektivität begründet ist. Damit ist Freiheit der absolute Grund.

Doch dabei waren eine Reihe von Fragen offen und manche Begriffe zweideutig geblieben, allem voran der dann so umstrittene Begriff des »Dinges an sich«, an dem sich gerade das idealistische Denken so sehr entzündete. Im Zusammenhang damit war auch die Frage nach der einheitlichen Begründung der Philosophie als System bzw. die Frage der einheitlichen Deduktion des subjektiven, d. h. des theoretischen und praktischen Vermögens nicht klar entschieden worden. Dies zeigt sich vor allem in der »Kritik der Urteilskraft«, die — was meist übersehen wird — den eigentlichen Übergang der kritischen Philosophie Kants zum deutschen Idealismus darstellt. Wie jeder der großen Philosophen dieser Epoche sich ganz besonders mit dieser Schrift, sei es kritisch, sei es positiv, auseinandersetzt, so beschäftigt sich auch der junge Fichte ganz eingehend mit derselben und schreibt auch einen kritischen Kommentar dazu.

Gerade hier taucht dann auch die zweite Antinomie auf, die schon Kants Dialektik beunruhigte, die Gegensätzlichkeit von Endlichkeit und Unendlichkeit: Wie kann ein individuelles, d. h. endliches Ich frei sein gegenüber einem absoluten Grund, wenn in diesem alles begründet sein soll, ja wie ist überhaupt ein Individuum als freie Einzelexistenz möglich? Anders gewendet lautet diese Frage auch: wie ist ein einheitlicher absoluter Grund möglich gegenüber der Vielfalt freier Einzelexistenzen?

Die Lösung dieser beiden Antinomiengruppen: Freiheit und Notwendigkeit und im Zusammenhang damit das Verhältnis von Subjekt und Objekt auf der einen und das Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit auf der anderen Seite — das sind die zentralen Anliegen des deutschen Idealismus. Fichte ist der erste, der diese Antinomien von einem absoluten Prinzip her auflöst und damit ein einheitliches System schafft. Dieses Prinzip findet er in der *Ichheit des Ich*. Sie ist das oberste und absolute Prinzip, aus dem sich der absolute Grundsatz: Ich = Ich, Ich bin Ich, ergibt.

Daraus wird dann mit innerer Notwendigkeit das ganze System Schritt für Schritt deduziert und entwickelt und damit erst eine Philosophie als Wissenschaft, was ja das gleiche besagt, geschaffen — das ist zumindest die Überzeugung von Fichte.

In kurzen Strichen sei diese Deduktion angezeigt: Ich kann nicht Ich sein, wenn es sich nicht selbst als Ich setzt, das Wissen des Ich um sich als Ich, also Selbstbewußtsein in diesem Sinne, ist die entscheidende Bestimmung des Ich. Selbstbewußtsein aber ist nur möglich als Rückwendung auf sich selbst. Das aber besagt, daß dem Wissen als Selbstbewußtsein in der Reflexion eine absolute Tätigkeit oder eine Tätigkeit ins Unendliche voraufgehen und zugrundeliegen muß, die natürlich als solche nie ins Bewußtsein treten kann, vor allem Bewußtsein liegen muß. Andererseits aber muß aus der Bestimmung des Ich als Selbstbewußtsein notwendig ein Anderes, ein Nicht-Ich gefolgert werden, an dem diese Tätigkeit sich auf sich selbst reflektiert. Hier ist der kritische Punkt, an dem sich das natürliche Bewußtsein als gesunder Menschenverstand und das philosophische Selbstbewußtsein grundsätzlich unterscheiden. Dem ersten ist das Nicht-Ich immer nur als das Gegenüber, das Andere, die Natur gegeben; dem philosophischen Selbstbewußtsein aber, das in der »intellektuellen Anschauung« sich selbst in seiner unendlichen Tätigkeit zuschaut, zeigt sich das Andere nur als das Nicht-Ich, d. h. als die Selbstbegrenzung der absoluten Tätigkeit, die sich dadurch jeweils als endliches Ich konkretisiert, »bestimmt«, wie es bei Fichte heißt. Diese Konstitution erweist sich zugleich als die Selbstbestimmung des Ich als freies Ich, das es nur sein kann im Gegensatz, oder besser gesagt, in der Gegensetzung der Notwendigkeit zur Freiheit. Ich kann nicht sein ohne Nicht-Ich wie Freiheit nicht sein kann ohne Unfreiheit, welches Verhältnis aber nicht als absoluter Gegensatz gesehen werden darf — das ist immer nur die Sicht der Endlichkeit — sondern als Identität in der Nicht-Identität.

Das aber besagt zugleich, daß diese Setzung bzw. Gegensetzung kein stehendes Verhältnis, sondern vielmehr ein

dynamischer Prozeß ist, der wiederum nichts anderes darstellt als die Konkretisierung der absoluten Tätigkeit. Damit erweist sich zugleich, daß diese nur möglich ist als Selbstentfaltung des unendlichen Lebens in die unendliche Mannigfaltigkeit der endlichen Individuen. So wird in der Lösung der ersten Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit zugleich auch die zweite, der Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit überwunden. Dieser wird vor allem noch dadurch aufgehoben, daß, wie das endliche Ich Ich werden »soll«, dadurch zugleich das Unendliche Ich wird, wodurch wiederum die Einheit des gesamten Prozesses garantiert ist, der sich dann als Geschichte erweist.

Allerdings war diese Einheitslehre nicht von vornherein bei Fichte entwickelt worden, wenn sie sich auch als die notwendige Folgerung daraus zeigen wird. Fichtes Philosophieren war ausgegangen von der Kantischen, vor allem der praktischen Philosophie Kants. Sie war so sein eigen geworden, daß die wissenschaftliche Welt sein erstes, anonym veröffentlichtes Werk »Versuch einer Kritik aller Offenbarung« (1792) für die schon lange erwartete Kantische Religionsphilosophie ansah. Die Berichtigung dieser Annahme stellte den bislang Unbekannten über Nacht in die erste Reihe der philosophischen Zeitgenossen, und Fichte wurde bald auf den philosophischen Lehrstuhl nach Jena berufen. 1794 erscheint auch das grundlegende Werk für eine neue Philosophie: »Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre«, die in ihrer formal-methodischen Struktur bestimmend bleibt für das ganze Fichtesche Philosophieren. Dabei läßt sich in der Inhaltlichkeit eine entscheidende Entwicklung feststellen: Fichtes Ansatz war zunächst weitgehend von Kant her bestimmt: das Absolute mußte notwendig dem endlichen Ich als ein Transcendentes gegenübergestellt werden, das jenem im absoluten »Sollen« zur Gegebenheit kommt. Natürlich konnte dabei das Unendliche nie als ein persönlicher Gott verstanden werden, als absolutes Sollen hat es kein »Sein«, wie es etwa das Nicht-Ich hat, es läßt sich nur als »moralische Weltordnung« verstehen. Diese Lehre, in einer geistig-religiös gespannten Situation vorgetragen, wie sie Ende der neunziger Jahre gerade in

Jena gegeben war, mußte zum Vorwurf des Atheismus führen.

Der von beiden Seiten mit wenig gegenseitigem Verständnis geführte »Atheismusstreit« führt 1799 zum Abgang Fichtes, der schließlich in Berlin eine neue Bleibe findet. Damit beginnt auch eine neue Phase seines geistigen Schaffens, die zum Teil durch den Verkehr mit den Berliner Romantikern mitbestimmt ist. Nun weicht das Moralische mehr und mehr dem Religiösen. Während bislang das Absolute im Sollen der Endlichkeit immer transcendent geblieben war, wird jetzt das Endliche in das Unendliche selbst einbezogen: es gibt nun kein Jenseits mehr, weder im Sinne eines jenseitigen Gottes noch einer über das Grab hinausreichenden (individuellen) Seligkeit des Menschen, sondern alles Jenseitige ist immer schon auch diesseitig. Das sittlich-moralische Leben, dessen Fundamente bei Kant der kategorische Imperativ und die Achtung waren, erweist sich jetzt als eine Vorstufe des wahren und seligen Lebens, an die Stelle der Forderung der Pflicht tritt nun das Leben der Liebe.

Es ist interessant, wie sich diese Entwicklung auch terminologisch bemerkbar macht: Leben, Seligkeit, Sein werden nun synonym verwandt, wo doch z.B. im Atheismusstreit Fichte dem Absoluten das Sein abgesprochen hatte, damals nur deswegen, weil der Begriff des Seins nur für die Realität, wie sie vor allem durch die Natur repräsentiert wird, gebraucht worden war. Jetzt aber erweist sich das Absolute selbst als Leben und Sein.

Diese neue Lehre findet ihre ausführliche und zusammenfassende Darstellung vor allem in der »Anweisung zum seligen Leben«. Hier wird dann zugleich auch der Grund gelegt für eine Geschichtsphilosophie, so wie es zuvor angedeutet worden ist. Geschichte ist eben dieser Prozeß des Werdens des Absoluten selbst, sie ist als dessen Selbstentfaltung zugleich die Rückkehr zu sich selbst. Die Entwicklung, wie sie als System deduktiv abgeleitet worden war, ist als wirkliches Geschehen in Raum und Zeit eben die Geschichte, sie ist einmal das Werden als Weg von der Unfreiheit zur Freiheit und zugleich damit das Werden aus

der unendlichen Vielfalt freier Einzelexistenzen hin zum immanenten Telos der absoluten Einheit des Unendlichen. Der Sinn der Geschichte als »Weltenplan« läßt sich dann auch so bestimmen:

»Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichtet«.

Aus diesem Wesen der Geschichte als dem Weg von der Unfreiheit zur Freiheit bestimmt sich dann auch notwendig der Gang der Geschichte und damit die Einteilung ihrer Epochen: sie gliedert sich zunächst in die beiden Hauptepochen, die der Unfreiheit und die der Freiheit. Diese beiden Antithesen aber widersprechen sich absolut und können sich demgemäß nicht einfach aneinanderreihen, da sich Widersprechendes nicht miteinander verbinden läßt. Es bedarf dazu vielmehr einer Vermittlung, die den Übergang zwischen den beiden Antithesen ermöglicht. In der spekulativen Überwindung der wie hier im besonderen, d. h. im geschichtlichen Bereich, so sonst überhaupt auftretenden Antithesen besteht eine der großen und gewaltigen Leistungen des deutschen Idealismus, der hierzu eine eigene *Methode* entwickelt hat. Während Kant in seiner transcendentalen Dialektik die absoluten Antinomien einander gegenübergestellt und dabei die jeweilige Position dann auch gerechtfertigt, d. h. also keine Synthesis dazu gefunden hatte, ergibt sich für seine nächsten Nachfolger die Aufgabe, diese Widersprüchlichkeiten in der Einheit eines Systems zu vereinigen.

Fichte ist der erste, der diese Methode in ihrer wesentlichen Gedankenführung ausbildet, die dann als »dialektische Methode« durch Hegel ihre bekannte Ausprägung und Fixierung erfährt. Dabei ist es interessant zu sehen, wie sich in der jeweils verschiedenen Gestaltung und Durchführung der Methode immer auch die ganz besondere individuelle Charakterprägung der beiden Philosophen bekundet: Fichte setzt an den Anfang immer die absoluten Gegensätze, die extremsten Antithesen: der These des Ich steht die absolute Antithese des Nicht-Ich gegenüber, genau so wie auch in der Geschichte der Unfreiheit die Frei-

heit bzw. umgekehrt der Freiheit die Unfreiheit. Das »Geschäft der Wissenschaftslehre« — wie er selbst in der »Grundlage der Wissenschaftslehre« (1794) seine Methode charakterisiert — besteht dann darin, immer wieder »Mitteglieder zwischen die Entgegengesetzten einzuschieben«, durch die die Vermittlung der Gegensätze schrittweise ermöglicht wird. — Demgegenüber fängt Hegel nur an einem Ende an, etwa in der »Phänomenologie des Geistes« bei der Sinnlichkeit des individuellen Bewußtseins, entwickelt aus dieser zunächst gesetzten These die zugehörige Antithese, dann wird der Widerspruch in einem Neuen »aufgehoben«, wobei dieser Terminus drei Sinnmomente zeigt: Aufheben einmal im Sinne des Wegschaffens, eben des Gegensatzes, aufheben zweitens im Sinne des Einbehaltens, eben der beiden Antithesen, und aufheben drittens im Sinne des Emporhebens, eben die Gewinnung einer neuen thematischen Ebene. So geht dieser Prozeß weiter, bis er schließlich im Absoluten absolut »aufgehoben« ist. — Während so Hegel nur von einer These ausgeht und dann synthetisch schrittweise die Vermittlung vorantreibt, läßt sich Fichtes Methode dahingehend bestimmen, daß er von der absoluten Antithese ausgeht und die Vermittlung mehr analytisch durchführt.

Die verschiedene Durchführung der Methode bei Fichte und Hegel ließe sich am besten vielleicht an der Geschichtsphilosophie demonstrieren, in der beide von der gleichen Grundkonzeption ausgehen, da sie beide Geschichte als die Entwicklung von der Unfreiheit zur Freiheit verstehen. Doch wir müssen uns hier auf Fichte beschränken. Es hatte sich gezeigt, daß die beiden Hauptepochen antithetisch zueinander stehen und daher einer Vermittlung bedürfen, die sich dann als eine neue Epoche zwischen beide schiebt. Sie muß ferner wesensmäßig eine Zeit des Überganges darstellen, die Zeit der größten Widersprüchlichkeiten und Spannungen. Diese sind wiederum so groß, daß noch eine Vermittlung erforderlich ist, und dann natürlich jeweils eine neue Epoche zwischen die Ursituation und die mittlere einerseits und außerdem zwischen diese und die Endzeit andererseits

eingeschoben werden muß. So gliedert sich dann schließlich die Geschichte in fünf Epochen, die nacheinander von der Menschheitsgeschichte durchlaufen werden müssen, soll Geschichte das Selbstwerden und Lichtwerden des göttlichen Lebens darstellen.

Dieser Prozeß ist notwendig zugleich auch ein Prozeß der Vereinheitlichung, der sich ebenso notwendig aus der ursprünglichen vielfältigen Mannigfaltigkeit heraus entwickeln muß. Dabei hat das geschichtliche Geschehen immer eine äußere und eine innere Seite, eine äußere Erscheinung und ein inneres Ansichsein. Kant hatte die Erscheinung als Natur bestimmt, dem sich das subjektive Ansichsein als Freiheit gegenüberstellt. Bei Fichte tritt dieser Gegensatz von Subjekt und Objekt, vor allem im Bereich der Geschichtsphilosophie, ganz in den Hintergrund, ja diese Fragestellung wird hier sogar abgelehnt; bringt sie doch zu sehr die Gefahr mit sich, in eine »Naturphilosophie« abzugleiten, zu der einer der besten Schüler, Schelling, abgefallen war, und die Fichte nie scharf genug ablehnen kann. Statt dieser Gegensätzlichkeit tritt eine andere in den Vordergrund: das Einandergegenübersein bzw. das Aufeinanderangewiesensein der Individuen untereinander, wie es sich vor allem im Staatsleben konkretisiert. Auf keinen Fall kann es in der Geschichte so etwas geben wie »Naturgeschichte«, wie Schelling lehrte, sondern Geschichte ist immer Menschheitsgeschichte.

Die innere Seite des geschichtlichen Lebens wird in erster Linie repräsentiert durch das religiöse Leben; denn Religion ist gleichsam der rote Faden, der die geschichtlichen Ereignisse in ihren inneren Sinnzusammenhang bringt. Daher hat es auch in der Geschichte niemals eine Zeit ohne Religion gegeben, während die anderen Seiten nicht immer gleichermaßen ausgeprägt waren: so das wissenschaftliche Leben und nicht zuletzt das sittlich-moralische Leben, das aber mehr und mehr im eigentlich religiösen Leben aufgeht.

Die äußere Seite dieses Lebens ist, wie gesagt, das staatliche Leben. Das Wesen des Staates — das hatte schon die »Rechtslehre« aufgewiesen — besteht darin, das innere

Leben als solches zu ermöglichen, seine Aufgabe ist daher weitgehend negativ, nämlich die Sphären der einzelnen Individuen gegeneinander abzugrenzen, um dadurch jedem einen Wesensspielraum zur Entfaltung seiner ihm immanent vorgegebenen Freiheit zu gewährleisten. Gerade weil sich so das Wesen des Staates von der Freiheit her bestimmt, darf dieser seinerseits sich nie das Recht anmaßen, in Fragen der Freiheit selbst mitbestimmen und eingreifen zu wollen: Religion, Wissenschaft, Tugend, sie liegen außerhalb des staatlichen Machtbereiches.

Umgekehrt aber geht natürlich die Entwicklung der Staatsverfassung immer auch parallel zur Entwicklung der Freiheit selbst: so wie sich diese von der Unfreiheit zur Freiheit über die vorgezeichneten Zwischenstufen entwickelt, so die Staatsverfassung von der Bestimmung des Staatsangehörigen als Untertanen zu der als freier Bürger.

Wenn nun damit auch das Wesen der Geschichte in ihrer reinen Möglichkeit philosophisch, d. h. spekulativ aufgezeigt wird, so fehlt, um Geschichte Wirklichkeit werden zu lassen, noch das entscheidende Movens, das eine erste Antithese hervorruft, durch deren Gegensätzlichkeit zum Vorgegebenen der Prozeß dann anläuft. Hier muß Fichte zu einer Hilfskonstruktion greifen, auf die er später, vor allem in den »Reden an die deutsche Nation«, wieder zurückgreift: es ist seine Theorie des Urvolkes oder des Normalvolkes. Dieses ist gewissermaßen die Hefe, die den unbestimmten Stoff der Menschheit erst zum Gären bringt und damit die Geburt der Geschichte bedingt.

Alle diese Grundbegriffe und Grundsätze einer Metaphysik der Geschichte werden in einer populären Darstellung wie der vorliegenden zwar auch kurz vorgeführt, aber in ihrer eigentlichen Begründung immer schon vorausgesetzt, um an das eigentliche Anliegen besser herangehen zu können, nämlich den geschichtlichen Ort der Gegenwart zu bestimmen. Diese Aufgabe erfordert natürlich zunächst einmal, die Grundzüge und Grundelemente der Gegenwart aufzuzeigen, und dies sowohl in Hinsicht auf das innere, d. h. das wissenschaftliche, sittliche und religiöse Leben als aber auch in Hinsicht auf die Gestaltung

des äußeren, d. h. des staatlichen Lebens. Es nimmt nicht wunder — in dieser Hinsicht ließe sich fast von einem geistesgeschichtlichen Gesetz sprechen, das vor allem für reformatorische Gestalten der Geschichte gilt —, daß auch Fichte seine Zeit als den »Stand der vollendeten Sündhaftigkeit« ansieht, in der alles im Argen liegt. Das gilt vor allem gerade für das innere Leben: in der Wissenschaft herrscht der »bloße nackte Erfahrungsbegriff« und das bloß formale Wissen, ein Zustand, der seinerseits wiederum zum Widerspruch herausfordert: dieser aber besteht in einer anderen Sünde, der Schwärmerei, wie sie vor allem in der »Naturphilosophie« (Schelling) zu finden ist. Ebenso ist es im sittlichen und religiösen Leben: Sucht nach Erfolg und Genuß, die dem Grundübel entwachsen sind, der radikalen Selbstsucht, in der das Individuum nur sich selbst kennt, anstatt sich der Liebe für die Menschheit und dem göttlichen Leben zu öffnen.

Ist mit dieser Charakterisierung der Zeitsituation zugleich auch ihre metaphysische Ortsbestimmung gegeben — wir, d. h. Fichte und seine Zeitgenossen, leben in der dritten Epoche —, so ergibt sich umgekehrt daraus der Sinn einer populären Vorlesung: nicht von ungefähr handelt die abschließende Vorlesung wiederum von der Religion, die eben darin besteht, »daß man alles Leben als notwendige Entwicklung des Einen, ursprünglichen, vollkommen guten und seligen Lebens betrachte und anerkenne«. Nicht in theoretischer Sicht liegt diese Aufgabe, vielmehr in praktischer oder, besser gesagt, in religiöser. Denn — selbst das Wissen ist nicht das Letzte, es kann nie das eigentliche Leben, das selige Leben des Göttlichen, erreichen: nicht mit logischen Beweisen oder metaphysischen Deduktionen kann man dahin geführt werden; jeder derartige Versuch wäre genau so ungerechtfertigt wie etwa äußere Gewalt. Vielmehr bedarf es dazu des eigenen Entschlusses der Freiheit, die aber immer zugleich Liebe ist. Daher können und sollen derartige Vorlesungen immer sein »Anweisungen« zur »Sammlung des Gemüts« und »Einkehr in sich selber«.

Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.

D a r g e s t e l l t

von

Johann Gottlieb Fichte,

in Vorlesungen,

gehalten zu Berlin, im Jahre 1804—5.

Berlin 1806.

Im Verlage der Realschulbuchhandlung.

VORREDE

Die eigentliche Absicht, und der letzte Zweck der folgenden Vorlesungen spricht, wie ich glaube, sich selbst hinlänglich aus; und sollte sich doch jemand finden, der eines deutlicheren Fingerzeiges bedürfte, so rate ich diesem, die siebzehnte Vorlesung als eine Vorrede anzusehen. Ebenso muß die Entschließung zum Abdrucke, und zur Mitteilung an ein größeres Publikum, selbst für sich sprechen; und, falls sie dies nicht tut, ist alle andere Fürsprache verloren. Ich habe darum, bei der Herausgabe dieser Schrift, dem Publikum nichts weiter zu sagen, als daß ich ihm nichts zu sagen habe.

Berlin, im März 1806.

Fichte

INHALTSANZEIGE

- Erste Vorlesung.* Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit sei der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte; wodurch dieses Leben in fünf Hauptepochen zerfalle 7
- Zweite Vorlesung.* In welche dieser Epochen die gegenwärtige Zeit fallen möge. Grundmaxime eines solchen Zeitalters. Der angeborene Verstand desselben, der ihm als Kriterium aller Realität dient. Allgemeine Schilderung seines darauf erfolgenden Welt- und Glaubenssystems. Seine Erhebung der Erfahrung zum Höchsten, sein wissenschaftlicher Skeptizismus, seine artistischen, politischen, moralischen und religiösen Grundsätze 19
- Dritte Vorlesung.* Im Gegensatze mit dem Leben eines solchen Zeitalters bestehe das vernunftmäßige Leben darin, daß das Individuum sein Leben an den Zweck der Gattung, oder an die Idee, setze. Versuch an den Gemütern der Zuhörer, ob sie sich entbrechen könnten, ein solches Leben zu billigen, und zu bewundern; und was aus diesem Versuche, falls er gelingen sollte, folgen würde 37
- Vierte Vorlesung.* Fortsetzung des Versuchs. Beschreibung des Genusses des Lebens in der Idee, falls jemand es selber lebt 52
- Fünfte Vorlesung.* Man müsse, um ein Zeitalter, wie das, der Voraussetzung nach, gegenwärtige, in seiner Wurzel zu erfassen, von der Beschreibung seines wissenschaftlichen Zustandes ausgehen. Form dieses Zustandes. Kraftlosigkeit in Bearbeitung, und Mitteilung der Wissenschaft. Langeweile, die es durch Scherz, der ihm aber unzugänglich bleibt, auszufüllen sucht 68
- Sechste Vorlesung.* Beschreibung des wissenschaftlichen Zustandes des vorausgesetzten Zeitalters in seiner Materie. Begriffe von der Freiheit, und Publizität. Vielschreiberei

und Vielleserei. Literaturzeitungen — Anhang über die Kunst zu lesen	82
<i>Siebente Vorlesung.</i> Wie der Buchstabe den hohen Wert erhalten, den er im Zeitalter habe. — Wie, im Gegensatz mit einem solchen Zeitalter, der wissenschaftliche Zustand sein solle	100
<i>Achte Vorlesung.</i> Von der Reaktion eines solchen Zeitalters gegen sich selber durch Aufstellung des Unbegreiflichen, als höchsten Prinzips. Woher, falls ein bestimmtes Unbegreifliches aufgestellt werde, dieses entstehe. Bestimmung des Begriffs der Schwärmerei; insbesondere der wissenschaftlichen	116
<i>Neunte Vorlesung.</i> Die zunächst zu berührenden Grundzüge jedes Zeitalters seien von der Ausbildung des Staates in demselben Zeitalter abhängig; darum sei zuvörderst diese letztere im gegenwärtigen Zeitalter, anzugeben. Könne nur durch Geschichte geschehen; weshalb wir zuvörderst über unsere Ansicht der Geschichte überhaupt, Rechenschaft abzulegen hätten. Ablegung dieser Rechenschaft	133
<i>Zehnte Vorlesung.</i> Begriff des absoluten Staats. Drei mögliche Grundformen des wirklichen, zur Vollkommenheit fortschreitenden Staats. — Unterschied zwischen bürgerlicher und politischer Freiheit	149
<i>Elfte Vorlesung.</i> Materiale des absoluten Staats	163
<i>Zwölfte Vorlesung.</i> Wie der Staat in Mittelasien entstanden sei, und in Griechenland, und Rom zur Gleichheit <i>des Rechts</i> Aller, als seiner zweiten Grundform, sich heraufgebildet habe. Vereinigung aller vorhandenen Kultur zu Einem Staate im römischen Reiche	178
<i>Dreizehnte Vorlesung.</i> Zerstörung dieses Reichs, und Erschaffung eines neuen Staats, sowie einer ganz neuen Zeit, durch das Christentum	193
<i>Vierzehnte Vorlesung.</i> Freiere Entwicklung des Staats, seit dem Falle der geistlichen Zentralgewalt, in den besonderen Reichen der Einen christlichen Völkerrepublik: garantiert durch die notwendige Sorge jedes einzelnen Staates für seine Selbsterhaltung innerhalb des sich immerfort bekämpfenden Ganzen. Gleichstellung aller, in Ansehung <i>der Rechte</i> . Das Bestreben des Staats den Bürger ganz zu seinem Werkzeuge zu machen, möge der politische Grundzug des Zeitalters sein	206

<i>Fünfzehnte Vorlesung.</i> Der Charakter der allgemeinen und öffentlichen Sitte des Zeitalters	221
<i>Sechzehnte Vorlesung.</i> Religiöser Charakter des Zeitalters	235
<i>Siebzehnte Vorlesung.</i> Schlußrede, über den eigentlichen Zweck; und möglichen Erfolg dieser Vorlesungen	248

ERSTE VORLESUNG

Ehrwürdige Versammlung!

Wir heben hiermit an eine Reihe von Betrachtungen, welche jedoch im Grunde nur einen einzigen, durch sich selbst eine organische Einheit ausmachenden Gedanken ausdrücken. Könnte ich diesen Einen Gedanken in derselben Klarheit, mit der er mir beiwohnen mußte, ehe ich an das Unternehmen ging, und mit welcher er mich leiten muß bei jedem einzelnen Worte, das ich sagen werde, auch Ihnen sogleich mitteilen; so würde von dem ersten Schritte an, das vollkommenste Licht sich verbreiten über den ganzen Weg, den wir miteinander zu machen haben. Aber, ich bin genötigt, diesen Einen Gedanken vor Ihren Augen erst allmählich aus allen seinen Teilen aufzubauen, und aus allen seinen bedingenden Ingredienzien herauszuläutern: dies ist die notwendige Beschränkung, welche jedwede Mitteilung drückt; und durch dieses ihr Grundgesetz allein, wird zu einer Reihe von Gedanken und Betrachtungen ausgedehnt und zerspalten, was an sich nur ein einziger Gedanke gewesen wäre.

Da dieses sich also verhält, so muß ich, zumal weil hier nicht alte bekannte Sachen nur wiederholt, sondern neue Ansichten der Dinge gegeben werden sollen, voraussetzen, und darauf rechnen, daß es Sie nicht befremde, wenn im Anfange nichts diejenige Klarheit hat, die es nach dem Grundgesetze aller Mitteilung erst durch das nachfolgende erhalten kann: und ich muß Sie ersuchen, die vollkommene Klarheit erst am Schlusse, und nachdem die Übersicht des Ganzen möglich geworden, zu erwarten. Daß jedoch jedweder Gedanke an seine Stelle zu stehen komme, und die-

jenige Klarheit erhalte, die er an dieser ihm gebührenden Stelle erhalten kann, es versteht sich für diejenigen, die der deutschen Büchersprache mächtig, und fähig sind einem zusammenhängenden Vortrage zu folgen, ist die Pflicht eines jeden, der es unternimmt etwas vorzutragen, und ich werde mit ernster Mühe mich bestreben, diese Pflicht zu erfüllen.

Lassen Sie uns jetzo, E. V., nach dieser ersten und einzigen Vorerinnerung, ohne weiteren Aufhalt an unser Geschäft gehen.

Ein philosophisches Gemälde des gegenwärtigen Zeitalters ist es, was diese Vorträge versprechen. Philosophisch aber kann nur diejenige Ansicht genannt werden, welche ein vorliegendes Mannigfaltiges der Erfahrung auf die Einheit des Einen gemeinschaftlichen Prinzips zurückführt, und wiederum aus dieser Einheit jedes Mannigfaltige erschöpfend erklärt, und ableitet. — Der bloße Empiriker, falls er an eine Beschreibung des Zeitalters ginge, würde manche auffallende Phänomene desselben, so wie sie sich ihm in der zufälligen Beobachtung darböten, auffassen, und herzählen, ohne je sicher sein zu können, daß er sie alle erfaßt hätte, und ohne je einen andern Zusammenhang derselben angeben zu können, als den, daß sie nun eben in Einer und derselben Zeit beisammen seien. Der Philosoph, der sich die Aufgabe einer solchen Beschreibung setzte, würde unabhängig von aller Erfahrung einen Begriff des Zeitalters, der als Begriff in gar keiner Erfahrung vorkommen kann, aufsuchen, und die Weisen, wie dieser Begriff in der Erfahrung eintritt, als die notwendigen Phänomene dieses Zeitalters darlegen, und er würde in dieser Darlegung die Phänomene begreiflich erschöpft, und sie in der Notwendigkeit ihres Zusammenhanges untereinander vermittelst ihres gemeinsamen Grundbegriffs abgeleitet haben. Jener wäre der Chronikermacher des Zeitalters, dieser erst hätte einen Historiographen desselben möglich gemacht.

Zuvörderst: Hat der Philosoph die in der Erfahrung möglichen Phänomene aus der Einheit seines vorausgesetzten Begriffs abzuleiten, so ist klar, daß er zu seinem Geschäft durchaus keiner Erfahrung bedürfe, und daß er bloß

als Philosoph, und innerhalb seiner Grenzen streng sich haltend, ohne Rücksicht auf irgendeine Erfahrung und schlechthin *a priori*, wie sie dies mit dem Kunstausdrucke benennen, sein Geschäft treibe, und in Beziehung auf unseren Gegenstand, die gesamte Zeit, und alle möglichen Epochen derselben *a priori* müsse beschreiben können. Ganz eine andere Frage aber ist es, ob nun insbesondere die Gegenwart durch diejenigen Phänomene, welche aus dem aufgestellten Grundbegriffe fließen, charakterisiert werde, und ob somit das vom Redner geschilderte Zeitalter das gegenwärtige sei, falls er auch dieses behaupten sollte, wie Wir z. B. das behaupten werden. Hierüber hat ein jeder bei sich selber die Erfahrungen seines Lebens zu befragen, und sie mit der Geschichte der Vergangenheit, sowie mit seinen Ahnungen von der Zukunft zu vergleichen: indem an dieser Stelle das Geschäft des Philosophen zu Ende ist, und das des Welt- und Menschenbeobachters seinen Anfang nimmt. Wir unseres Ortes gedenken hier nichts weiter zu sein, denn Philosophen, und haben uns zu nichts anderem verbunden: die letztere Beurteilung wird daher, sobald wir zur Stelle sein werden, ganz Ihnen anheimfallen. Jetzt bleiben wir bei unserem Vorhaben, unsere Grundaufgabe erst recht festzusetzen und zu bestimmen.

Sodann: Jede einzelne Epoche der gesamten Zeit, deren wir soeben erwähnten, ist Grundbegriff eines besonderen Zeitalters. Diese Epochen aber und Grundbegriffe der verschiedenen Zeitalter können nur neben- und durcheinander, vermitteltst ihres Zusammenhanges zu der gesamten Zeit, gründlich verstanden werden. Es ist daher klar, daß der Philosoph, um auch nur ein einziges Zeitalter, und, falls er will, das seinige, richtig zu charakterisieren, die gesamte Zeit, und alle ihre möglichen Epochen schlechthin *a priori* verstanden, und innigst durchdrungen haben müsse.

Dieses Verstehen der gesamten Zeit setzt, so wie alles philosophische Verstehen, wiederum einen Einheitsbegriff dieser Zeit voraus, einen Begriff einer vorher bestimmten, obschon allmählich sich entwickelnden Erfüllung dieser Zeit, in welcher jedes folgende Glied bedingt sei durch sein vorhergehendes; oder, um dies kürzer und auf die gewöhnliche

Weise auszudrücken: es setzt voraus *einen Weltplan*, der in seiner Einheit sich klärllich begreifen, und aus welchem die Hauptepochen des menschlichen Erdenlebens sich vollständig ableiten, und in ihrem Ursprunge sowie in ihrem Zusammenhange untereinander sich deutlich einsehen lassen. Der erstere, jener Weltplan, ist der Einheitsbegriff des gesamten, menschlichen Erdenlebens; die letzteren, die Hauptepochen dieses Lebens, sind die eben erwähnten Einheitsbegriffe jedes besonderen Zeitalters, aus denen wiederum desselben Phänomene abzuleiten sind.

Wir haben folgendes: Zuvörderst einen Einheitsbegriff des gesamten Lebens, der sich spaltet in verschiedene Epochen, die nur neben- und durcheinander begreiflich sind; sodann jede dieser besonderen Epochen ist wiederum Einheitsbegriff eines besonderen Zeitalters, und erscheint in mannigfaltigen Phänomenen.

Erdenleben der Menschheit gilt uns hier für das gesamte Eine Leben, und die irdische Zeit für die gesamte Zeit; dies ist die Grenze, in welche die beabsichtigte Popularität unseres Vortrages uns einschränkt; indem von dem Überirdischen und Ewigen sich nicht gründlich reden läßt, und zugleich populär. Hier, sage ich, in diesen Vorträgen, gilt sie uns dafür; denn an sich und für den höheren Aufschwung der Spekulation ist das menschliche Erdenleben, und die irdische Zeit selbst nur eine notwendige Epoche der Einen Zeit, und des Einen ewigen Lebens, und dieses Erdenleben samt seinen Nebengliedern, läßt sich aus dem schon hienieden vollkommen möglichen Einheitsbegriffe des ewigen Lebens ableiten. Bloß unsere dermalen freiwillige Beschränkung verbietet uns, diese streng erweisende Ableitung zu unternehmen, und verstattet uns nur den Einheitsbegriff des Erdenlebens deutlich anzugeben, mit der Anmutung an jeden Zuhörer, diesen Begriff an seinem eigenen Wahrheitsgeföhle zu erproben, und ihn richtig zu finden, falls er es vermag. Erdenleben der *Menschheit* haben wir gesagt, und Epochen dieses Erdenlebens der Menschheit. Wir reden hier nur vom Fortschreiten des Lebens der *Gattung*, keineswegs dem der Individuen, welches letztere durch alle diese Vorträge hindurch an seinen Ort gestellt

bleibt, — und ich ersuche, daß Sie diesen Gesichtspunkt sich nie verschwinden lassen.

Der Begriff eines Weltplans also wird unserer Untersuchung vorausgesetzt, den ich, aus dem angegebenen Grunde hier keineswegs abzuleiten, sondern nur anzuzeigen habe. Ich sage daher, — und lege damit den Grundstein des aufzuführenden Gebäudes — ich sage: *der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte.*

Mit *Freiheit* habe ich gesagt, ihre eigene, der Menschheit Freiheit, diese Menschheit als Gattung genommen; und diese Freiheit ist die erste Nebenbestimmung unseres aufgestellten Hauptbegriffs, aus der ich zu folgern gedenke, indes ich die übrigen Nebenbestimmungen, welche wohl ebenfalls einer Erklärung bedürfen möchten, den folgenden Vorträgen überlasse. Diese Freiheit soll in dem Gesamtbewußtsein der Gattung erscheinen, und eintreten als ihre eigene Freiheit, als wahre wirkliche Tat, und als Erzeugnis der Gattung in ihrem Leben, und hervorgehend aus ihrem Leben: daß sonach die Gattung, als überhaupt existierend, dieser ihr zuzuschreibenden Tat vorausgesetzt werden müßte. (Soll eine genannte Person etwas getan haben, so wird vorausgesetzt, daß sie vor der Tat, um den Entschluß zu fassen, und während der Tat, um ihn auszuführen, existiert habe; und jedermann dürfte wohl den Beweis der Nichtexistenz derselben zu *der* Zeit, zugleich für den Beweis des Nichtgetanhabens zu derselben Zeit, gelten lassen. Gleichermaßen — soll die Menschheit, als Gattung, etwas getan haben, und erscheinen, als es getanhabend, so muß dieser Tat notwendig die Existenz der Gattung in einer Zeit, da sie es noch nicht getan hatte, vorausgesetzt werden.)

Durch diese Bemerkung zerfällt zuvörderst, nach dem aufgestellten Grundbegriffe, das Erdenleben des Menschengeschlechts in zwei Hauptepochen und Zeitalter: die Eine, da die Gattung lebt, und ist, ohne noch mit Freiheit ihre Verhältnisse nach der Vernunft eingerichtet zu haben; und die andere, da sie diese vernunftmäßige Einrichtung mit Freiheit zustande bringt.

Um unsere weitere Folgerung von der ersten Epoche anzuheben — daraus, daß die Gattung noch nicht mit freier Tat ihre Verhältnisse nach der Vernunft eingerichtet, folgt nicht, daß diese Verhältnisse überhaupt sich nicht nach ihr richten, und es soll darum durch das erstere keineswegs das letztere zugleich mitgesagt sein. Es wäre ja möglich, daß die Vernunft durch sich selber, und ihre eigene Kraft, ohne alles Zutun der menschlichen Freiheit, die Verhältnisse der Menschheit bestimmte und ordnete. Und so verhält es sich denn wirklich. Die Vernunft ist das Grundgesetz des Lebens einer Menschheit, so wie alles geistigen Lebens; und auf diese, und keine andere Weise soll in diesen Vorträgen das Wort Vernunft genommen werden. Ohne die Wirksamkeit dieses Gesetzes kann ein Menschengeschlecht gar nicht zum Dasein kommen, oder, wenn es dazu kommen könnte, es kann ohne diese Wirksamkeit keinen Augenblick im Dasein bestehen. Demnach, wo, wie in der ersten Epoche, die Vernunft noch nicht vermittelt der Freiheit wirksam sein kann, ist sie als Naturgesetz und Naturkraft wirksam; doch also, daß sie im Bewußtsein, nur ohne Einsicht der Gründe, somit in dem dunklen Gefühle (denn also nennen wir das Bewußtsein ohne Einsicht der Gründe,) eintrete und sich wirksam erzeige.

Kurz, und auf die gewöhnliche Weise dieses ausgedrückt: die Vernunft wirkt als dunkler Instinkt, wo sie nicht durch die Freiheit wirken kann. So wirkt sie in der ersten Hauptepoche des Erdenlebens der menschlichen Gattung; und hierdurch wäre denn diese erste Epoche näher charakterisiert und genauer bestimmt.

Durch diese genauere Bestimmung der ersten Epoche ist, vermittelt des Gegensatzes, zugleich auch die zweite Hauptepoche des Erdenlebens näher bestimmt. Der Instinkt ist blind, ein Bewußtsein, ohne Einsicht der Gründe. Die Freiheit, als der Gegensatz des Instinktes, ist daher sehend, und sich deutlich bewußt der Gründe ihres Verfahrens. Aber der Gesamtgrund dieses Verfahrens der Freiheit ist die Vernunft; der Vernunft sonach ist sie sich bewußt, deren der Instinkt sich nicht bewußt war. Demnach tritt zwischen beides, die Vernunft Herrschaft durch den bloßen Instinkt,