



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Schopenhauer's sämtliche Werke

in fünf Bänden

Parerga und Paralipomena - Teil 1

Schopenhauer, Arthur

Leipzig, 1909

Skizze Einer Geschichte Der Lehre Vom Idealen Und Realen

[urn:nbn:de:hbz:466:1-47850](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-47850)

SKITZE
EINER GESCHICHTE DER LEHRE
VOM
IDEALEN UND REALEN

*Plurimi pertransibunt
et multiplex erit scientia.*

Dan. 12, 4

Das Problem vom Idealen und Realen, d. h. die Frage, was in unserer Erkenntnis objektiv und was dann subjektiv ist, also was darin erzwungen, von uns verschiedenen Dingen, und was uns selber zugeschrieben sei. — In unserem Kopfe nämlich entstehen nicht zu einem, — etwa von der Willkür, oder dem Gedanken zusammenhänge ausgehenden — zufällig auf äußeren Anlaß; Bilder. Diese Bilder selbst sind aber unmittelbar bekannt, das Gegebene. Welchen Verhältnis mögen sie haben zu Dingen, die völlig getrennt und unabhängig von uns existieren und irgendeine Ursache dieser Bilder werden? Haben wir Gewisheit, daß überhaupt solche Dinge überhaupt existieren, in jedem Fall, und wenn auch über deren Beschaffenheit Aufschluß? — Dies ist das Problem, und in Folge desselben ist, seit 200 Jahren, das Hauptbestreben der Philosophen, das Ideale, d. h. Das, was unserer Erkenntnis allein und als solcher angehört, von dem Realen, d. h. dem unabhängig von ihr Vorhandenen, rein zu sondern durch einen in der rechten Linie wohlgeführten Schritte, und so das Verhältnis beider zu einander festzustellen.

Wirklich scheinen weder die Philosophen des Altertums, noch auch die Scholastiker, zu einem deutlichen Bewußtsein dieses philosophischen Urproblems gekommen zu sein; wiewohl sich eine Spur davon, als Idealismus, ja auch als Lehre von der Identität der Zeit, im *Plotinos* findet, und zwar Ennead III. lib. 7, c. 10, woselbst er lehrt, die Seele habe die Welt gemacht, indem sie aus der

SKITZE
EINER GESCHICHTE DER LEHRE
VOM
IDEALEN UND REALEN
Plurimi pertransibunt
et nullus ex eis scietur
Dom. 17. 4

ei
ih
hi
fu
er
ur
dr
Fr
su
de
In
—
ha
D
da
D
ex
H
da
üb
bl
H
w
vo
ha
L
de
W
no
w
zu
at
fi
di

SKITZE EINER GESCHICHTE DER LEHRE VOM IDEALEN UND REALEN.

CARTESIUS GILT MIT RECHT FÜR DEN VATER der neuern Philosophie, zunächst und im Allgemeinen, weil er die Vernunft angeleitet hat, auf eigenen Beinen zu stehn, indem er die Menschen lehrte, ihren eigenen Kopf zu gebrauchen, für welchen bis dahin die Bibel einerseits und der Aristoteles andererseits funktionirten; im besondern aber und engern Sinne, weil er zuerst sich das Problem zum Bewußtsein gebracht hat, um welches seitdem alles Philosophiren sich hauptsächlich dreht: das Problem vom Idealen und Realen, d. h. die Frage, was in unserer Erkenntniß objektiv und was darin subjektiv sei, also was darin etwanigen, von uns verschiedenen Dingen, und was uns selber zuzuschreiben sei.— In unserm Kopfe nämlich entstehen, nicht auf innern, —etwan von der Willkür, oder dem Gedankenzusammenhange ausgehenden,—folglichsich auf äußern Anlaß, Bilder. Diese Bilder allein sind das uns unmittelbar Bekannte, das Gegebene. Welches Verhältniß mögen sie haben zu Dingen, die völlig gesondert und unabhängig von uns existirten und irgendwie Ursache dieser Bilder würden? Haben wir Gewißheit, daß überhaupt solche Dinge nur dasind? und geben, in diesem Fall, die Bilder uns auch über deren Beschaffenheit Aufschluß?—Dies ist das Problem, und in Folge desselben ist, seit 200 Jahren, das Hauptbestreben der Philosophen, das Ideale, d. h. Das, was unserer Erkenntniß allein und als solcher angehört, von dem Realen, d. h. dem unabhängig von ihr Vorhandenen, rein zu sondern, durch einen in der rechten Linie wohlgeführten Schnitt, und so das Verhältniß Beider zu einander festzustellen.

Wirklich scheinen weder die Philosophen des Alterthums, noch auch die Scholastiker, zu einem deutlichen Bewußtsein dieses philosophischen Urproblems gekommen zu sein; wiewohl sich eine Spur davon, als Idealismus, ja auch als Lehre von der Idealität der Zeit, im *Plotinos* findet, und zwar Enneas III, lib. 7. c. 10, woselbst er lehrt, die Seele habe die Welt gemacht, indem sie aus der

Ewigkeit in die Zeit getreten sei. Da heißt es z. B. ου γαρ τις αυτου τουτου του παντος τοπος, ή ψυχη. (neque datur alius hujus universi locus, quam anima.) wie auch: δει δε ουκ εξωθεν της ψυχης λαμβανειν τον χρονον, ωσπερ ουδε τον αιωνα εκει εξω του οντος. (oportet autem nequaquam extra animam tempus accipere, quemadmodum neque aeternitatem ibi extra id, quod ens appellatur.); womit eigentlich schon Kants Idealität der Zeit ausgesprochen ist. Und im folgenden Kapitel: ουτος ο βιος τον χρονον γεννα: διο και ειρηται αμα τωδε τω παντι γεγονεναι, οτι ψυχη αυτον μετα τουδε του παντος εγεννησεν (haec vita nostra tempus gignit: quamobrem dictum est, tempus simul cum hoc universo factum esse; quia anima tempus una cum hoc universo progenuit). Dennoch bleibt das deutlich erkannte und deutlich ausgesprochene Problem das charakteristische Thema der *neuern* Philosophie, nachdem die hiezu nöthige Besonnenheit im *Cartesius* zuerst erwacht war, als welcher ergriffen wurde von der Wahrheit, daß wir zunächst auf unser eigenes Bewußtsein beschränkt sind und die Welt uns allein als *Vorstellung* gegeben ist: durch sein bekanntes *dubito, cogito, ergo sum* wollte er das allein Gewisse des subjektiven Bewußtseins, im Gegensatz des Problematischen alles Übrigen, hervorheben und die große Wahrheit aussprechen, daß das Einzige wirklich und unbedingt *Gegebene* das Selbstbewußtsein ist. Genau betrachtet ist sein berühmter Satz das Äquivalent dessen, von welchem ich ausgegangen bin: "die Welt ist meine Vorstellung." Der alleinige Unterschied ist, daß der seinige die Unmittelbarkeit des Subjekts, der meinige die Mittelbarkeit des Objekts hervorhebt. Beide Sätze drücken das Selbe von zwei Seiten aus, sind Kehrseiten von einander, stehn also in dem selben Verhältniß, wie das Gesetz der Trägheit und das der Kausalität, gemäß meiner Darlegung in der Vorrede zur Ethik. (Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften, von Dr. Arthur Schopenhauer. Frankfurt am Main 1841, Seite XXIV. Zweite Auflage, Leipzig 1860, Seite XXIV fg.) Allerdings hat man seitdem seinen Satz unzählige Mal nachgesprochen, im bloßen Gefühl seiner Wichtigkeit, und

ohne vom eigentlichen Sinn und Zweck desselben ein deutliches Verständniß zu haben. (Siehe Cartes. Meditationes. Med. II, p. 14.) Er also deckte die Kluft auf, welche zwischen dem Subjektiven, oder Idealen, und dem Objektiven, oder Realen liegt. Diese Einsicht kleidete er ein in den Zweifel an der Existenz der Außenwelt: allein durch seinen dürftigen Ausweg aus diesem,—daß nämlich der liebe Gott uns doch wohl nicht betrügen werde,—zeigte er, wie tief und schwer zu lösen das Problem sei. Inzwischen war durch ihn dieser Skrupel in die Philosophie gekommen und mußte fortfahren beunruhigend zu wirken, bis zu seiner gründlichen Erledigung. Das Bewußtsein, daß ohne gründliche Kenntniß und Aufklärung des dargelegten Unterschiedes kein sicheres und genügendes System möglich sei, war von Dem an vorhanden, und die Frage konnte nicht mehr abgewiesen werden.

Sie zu erledigen, erdachte zunächst *Malebranche* das System der gelegentlichen Ursachen. Er faßte das Problem selbst, in seinem ganzen Umfange, deutlicher, ernstlicher, tiefer auf, als *Cartesius*. (Recherches de la vérité, livre III, seconde partie.) Dieser hatte die Realität der Außenwelt auf den Kredit Gottes angenommen; wobei es sich freilich wunderlich ausnimmt, daß, während die andern theistischen Philosophen aus der Existenz der Welt die Existenz Gottes zu erweisen bemüht sind, *Cartesius* umgekehrt erst aus der Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes die Existenz der Welt beweist: es ist der umgekehrte kosmologische Beweis. Auch hierin einen Schritt weiter gehend, lehrt *Malebranche*, daß wir alle Dinge unmittelbar in Gott selbst sehn. Dies heißt freilich ein Unbekanntes durch ein noch Unbekannteres erklären. Überdies sehen wir, nach ihm, nicht nur alle Dinge in Gott; sondern dieser ist auch das allein Wirkende in denselben, so daß die physischen Ursachen es bloß scheinbar, bloße causes occasionnelles sind. (Rech. d. l. vér., liv. VI, seconde partie, ch. 3.) So haben wir denn schon hier im Wesentlichen den Pantheismus des *Spinoza*, der mehr von *Malebranche*, als von *Cartesius* gelernt zu haben scheint.

Überhaupt könnte man sich wundern, daß nicht schon im

17. Jahrhundert der Pantheismus einen vollständigen Sieg über den Theismus davon getragen hat; da die originellsten, schönsten und gründlichsten Europäischen Darstellungen desselben (denn gegen die Upanischaden der Veden gehalten ist freilich das Alles nichts) sämmtlich in jenem Zeitraum ans Licht traten: nämlich durch *Bruno*, *Malebranche*, *Spinoza* und *Skotus Erigena*, welcher Letztere, nachdem er viele Jahrhunderte hindurch vergessen und verloren gewesen war, zu Oxford wiedergefunden wurde und 1681, also 4 Jahre nach *Spinoza's* Tode, zum ersten Male gedruckt an's Licht trat. Dies scheint zu beweisen, daß die Einsicht Einzelner sich nicht geltend machen kann, so lange der Geist der Zeit nicht reif ist, sie aufzunehmen; wie denn gegentheils in unsern Tagen der Pantheismus, obzwar nur in der eklektischen und konfusen Schellingischen Auffrischung dargelegt, zur herrschenden Denkungsart der Gelehrten und selbst der Gebildeten geworden ist; weil nämlich Kant mit der Besiegung des theistischen Dogmatismus vorangegangen war und ihm Platz gemacht hatte, wodurch der Geist der Zeit auf ihn vorbereitet war, wie ein gepflühtes Feld auf die Saat. Im 17. Jahrhundert hingegen verließ die Philosophie wieder jenen Weg und gelangte danach einerseits zu *Locke*, dem *Baco* und *Hobbes* vorgearbeitet hatten, und andererseits, durch *Leibniz*, zu *Christian Wolf*; diese Beiden herrschten sodann, im 18. Jahrhundert, vorzüglich in Deutschland, wenn gleich zuletzt nur noch sofern sie in den synkretistischen Eklektismus aufgenommen worden waren.

Des *Malebranche* tiefsinnige Gedanken aber haben den nächsten Anlaß gegeben zu *Leibnizens* System der harmonia praestabilita, dessen zu seiner Zeit ausgebreiteter Ruhm und hohes Ansehn einen Beleg dazu giebt, daß das Absurde am leichtesten in der Welt Glück macht. Obgleich ich mich nicht rühmen kann, von *Leibnizens* Monaden, die zugleich mathematische Punkte, körperliche Atome und Seelen sind, eine deutliche Vorstellung zu haben; so scheint mir doch soviel außer Zweifel, daß eine solche Annahme, wenn ein Mal festgestellt, dazu dienen könnte, alle ferneren Hypothesen zur Erklärung des Zu-

sammenhangs zwischen Idealem und Realem sich zu ersparen und die Frage dadurch abzufertigen, daß Beide schon in den Monaden völlig identifiziert seien, (weshalb auch in unsern Tagen *Schelling*, als Urheber des Identitätssystems, sich wieder daran geletzt hat). Dennoch hat es dem berühmten philosophirenden Mathematikus, Polyhistor und Politiker nicht gefallen, sie dazu zu benutzen; sondern er hat, zum letzteren Zweck, eigens die prästabilierte Harmonie formuliert. Diese nun liefert uns zwei gänzlich verschiedene Welten, jede unfähig, auf die andere irgend zu wirken (*principia philos.* § 84 und *examen du sentiment du P. Malebranche*, p. 500 sq. der *Oeuvres de Leibniz*, publ. p. Raspe), jede die völlig überflüssige Doublette der andern, welche nun aber doch ein Mal beide dasein, genau einander parallel laufen und auf ein Haar mit einander Takt halten sollen; daher der Urheber beider, gleich Anfangs, die genaueste Harmonie zwischen ihnen stabilirt hat, in welcher sie nun schönstens neben einander fortlaufen. Beiläufig gesagt, ließe sich die *harmonia praestabilita* vielleicht am besten durch die Vergleichung mit der Bühne faßlich machen, als woselbst sehr oft der *influxus physicus* nur scheinbar vorhanden ist, indem Ursach und Wirkung bloß mittelst einer vom Regisseur prästabilirten Harmonie zusammenhängen, z. B. wann der Eine schießt und der Andre a tempo fällt. Am krassesten, und in der Kürze, hat *Leibniz* die Sache in ihrer monstrosen Absurdität dargestellt in §§ 62, 63 seiner *Theodicee*. Und dennoch hat er bei dem ganzen Dogma nicht einmal das Verdienst der Originalität, indem schon *Spinoza* die *harmonia praestabilita* deutlich genug dargestellt hat im zweiten Theil seiner *Ethik*, nämlich in der 6ten und 7ten Proposition, nebst deren Korollarien, und wieder im fünften Theil, prop. 1, nachdem er in der 5ten Proposition des zweiten Theils die so sehr nahe verwandte Lehre des *Malebranche*, daß wir alles in Gott sehn, auf seine Weise ausgesprochen hatte †). Also ist *Malebranche*

†) *Eth. P. II.*, prop. 7: *Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.*—*P. V.*, prop. 1: *Prout cogitationes rerumque ideae concatenantur in Mente, ita corporis affectiones, seu rerum*

allein der Urheber dieses ganzen Gedankenganges, den sowohl Spinoza als Leibniz, jeder auf seine Art, benutzt und zurechtgeschoben haben. Leibniz hätte sogar der Sache wohl entrathen können, denn er hat hierbei die bloße Thatsache, welche das Problem ausmacht, daß nämlich die Welt uns unmittelbar bloß als unsere Vorstellung gegeben ist, schon verlassen, um ihr das Dogma von einer Körperwelt und einer Geisterwelt, zwischen denen keine Brücke möglich sei, zu substituiren; indem er die Frage nach dem Verhältniß der Vorstellungen zu den Dingen an sich selbst zusammenflcht mit der nach der Möglichkeit der Bewegungen des Leibes durch den Willen, und nun beide zusammen auflöst, durch seine *harmonia prae-stabilita* (S. *Système nouveau de la nature*, in Leibniz. Opp. ed. Erdmann, p. 125.—Brucker hist. ph. Tom. IV. P. II, p. 425). Die monströse Absurdität seiner Annahme wurde schon durch einige seiner Zeitgenossen, besonders *Bayle*, mittelst Darlegung der daraus fließenden Konsequenzen, ins hellste Licht gestellt. (Siehe, in Leibnizens kleinen Schriften, übersetzt von Huth anno 1740, die Anmerkung zu S. 79, in welcher Leibniz selbst die empörenden Folgen seiner Behauptung darzulegen sich genöthigt sieht.) Jedoch beweist gerade die Absurdität der Annahme, zu der ein denkender Kopf, durch das vorliegende Problem, getrieben wurde, die Größe, die Schwierigkeit, die Perplexität desselben und wie wenig man es durch bloßes Wegleugnen, wie in unsern Tagen gewagt worden ist, beseitigen und so den Knoten zerhauen kann.—

Spinoza geht wieder unmittelbar vom *Cartesius* aus: daher behielt er Anfangs, als Cartesianer auftretend, sogar den Dualismus seines Lehrers bei, setzte demnach eine *substantia cogitans* und eine *substantia extensa*, jene als Subjekt, diese als Objekt der Erkenntniß. Später hingegen, *imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in Corpore*.—P. II, prop. 5: *Esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, pro causa agnoscit, et non quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt: sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.*

als er auf eigenen Füßen stand, fand er, daß beide eine und dieselbe Substanz wären, von verschiedenen Seiten angesehen, also Ein Mal als *substantia extensa*, das andere als *substantia cogitans* aufgefaßt. Dies heißt nun eigentlich, daß die Unterscheidung von Denkendem und Ausgedehntem, oder Geist und Körper, eine ungegründete, also unstatthafte sei; daher nun nicht weiter von ihr hätte geredet werden sollen. Allein er behält sie insofern immer noch bei, als er unermüdlich wiederholt, daß Beide Eins seien. Hieran knüpft er nun noch, durch ein bloßes *Sic etiam*, daß *modus extensionis et idea illius modi una eademque est res* (*Eth. P. II, prop. 7 schol.*); womit gemeint ist, daß unsere Vorstellung von Körpern und diese Körper selbst Eins und Dasselbe seien. Hierzu ist jedoch das *Sic etiam* ein ungenügender Übergang: denn daraus, daß der Unterschied zwischen Geist und Körper oder zwischen dem Vorstellenden und dem Ausgedehnten, ungegründet ist, folgt keineswegs, daß der Unterschied zwischen unserer Vorstellung und einem außerhalb derselben vorhandenen Objektiven und Realen, dieses von Cartesius aufgeworfene Ur-Problem, auch ungegründet sei. Das Vorstellende und das Vorgestellte mögen immerhin gleichartig sein; so bleibt dennoch die Frage, ob aus Vorstellungen in meinem Kopf auf das Dasein von mir verschiedener, an sich selbst, d. h. unabhängig davon, existirender Wesen sicher zu schließen sei. Die Schwierigkeit ist nicht die, wozu vorzüglich *Leibniz* (z. B. *Theodic. Part. I, § 59*) sie verdrehen möchte, daß zwischen den angenommenen Seelen und der Körperwelt, als zweien ganz heterogenen Arten von Substanzen, gar keine Einwirkung und Gemeinschaft Statt haben könne, weshalb er den physischen Einfluß leugnete: denn diese Schwierigkeit ist bloß eine Folge der rationalen Psychologie, braucht also nur, wie von Spinoza geschieht, als eine Fiktion bei Seite geschoben zu werden: und überdies ist gegen die Behaupter derselben, als *argumentum ad hominem*, ihr Dogma geltend zu machen, daß ja Gott, der doch ein Geist sei, die Körper-Welt geschaffen habe und fortwährend regiere, also ein Geist unmittelbar auf Körper

wirken könne. Vielmehr ist und bleibt die Schwierigkeit bloß die Cartesianische, daß die Welt, welche allein uns unmittelbar gegeben ist, schlechterdings nur eine ideale d. h. aus bloßen Vorstellungen in unserm Kopf bestehende ist; während wir, über diese hinaus, von einer realen, d. h. von unserm Vorstellen unabhängig daseienden Welt zu urtheilen unternehmen. Dieses Problem also hat *Spinoza*, dadurch daß er den Unterschied zwischen *substantia cogitans* und *substantia extensa* aufhebt, noch nicht gelöst, sondern allenfalls den physischen Einfluß jetzt wieder zulässig gemacht. Dieser aber taugt doch nicht, die Schwierigkeit zu lösen: denn das Gesetz der Kausalität ist erwiesenermaßen subjektiven Ursprungs; aber auch wenn es umgekehrt aus der äußern Erfahrung stammte, dann würde es eben mit zu jener in Frage gestellten, uns bloß ideell gegebenen Welt gehören; so daß es keinen Falls eine Brücke zwischen dem absolut Objektiven und dem Subjektiven abgeben kann, vielmehr bloß das Band ist, welches die Erscheinungen unter einander verknüpft. (Siehe Welt als W. und V. Bd. 2. S. 12.)

Um jedoch die oben angeführte Identität der Ausdehnung und der Vorstellung von ihr näher zu erklären, stellt *Spinoza* etwas auf, welches die Ansicht des *Malebranche* und die des *Leibniz* zugleich in sich faßt. Ganz gemäß nämlich dem *Malebranche*, sehen wir alle Dinge in Gott: *rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas, pro causa agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans*, Eth. P. II, pr. 5; und dieser Gott ist auch zugleich das Reale und Wirkende in ihnen, eben wie bei *Malebranche*. Da jedoch *Spinoza* mit dem Namen *Deus* die Welt bezeichnet; so ist dadurch am Ende nichts erklärt. Zugleich nun aber ist bei ihm, wie bei *Leibniz*, ein genauer Parallelismus zwischen der ausgedehnten und der vorgestellten Welt: *ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*. P. II, p. 7 und viele ähnliche Stellen. Dies ist die *harmonia praestabilita* des *Leibniz*; nur daß hier nicht, wie bei diesem, die vorgestellte und die objektiv seiende Welt völlig getrennt bleiben, bloß vermöge einer zum voraus und von außen regulirten har-

monia einander entsprechend; sondern wirklich Eines und Dasselbe sind. Wir haben hier also zuvörderst einen gänzlichen *Realismus*, sofern das Dasein der Dinge ihrer Vorstellung in uns ganz genau entspricht, indem ja Beide Eins sind; demnach erkennen wir die Dinge an sich: sie sind an sich selbst *extensa*, wie sie auch, sofern sie als *cogitata* auftreten, d. h. in unsrer Vorstellung von ihnen, sich als *extensa* darstellen. (Beiläufig bemerkt, ist hier der Ursprung der Schellingischen Identität des Realen und Idealen.) Begründet wird nun alles Dieses eigentlich nur durch die bloße Behauptung. Die Darstellung ist schon durch die Zweideutigkeit des in einem ganz uneigentlichen Sinne gebrauchten Wortes *Deus*, und auch noch außerdem, undeutlich; daher er sich in Dunkelheit verliert und es am Ende heißt: *nec impraesentiarum haec clarius possum explicare*. Undeutlichkeit der Darstellung entspringt aber immer aus Undeutlichkeit des eigenen Verstehens und Durchdenkens der Philosopheme. Sehr treffend hat *Vauvenargues* gesagt: *La clarté est la bonne foi des philosophes*. (S. *Revue des deux Mondes* 1853, 15. Août p. 635.) Was in der Musik der "reine Satz", das ist in der Philosophie die vollkommene Deutlichkeit, sofern sie die *conditio sine qua non* ist, ohne deren Erfüllung Alles seinen Werth verliert und wir sagen müssen: *quodcumque ostendis mihi sic incredulus odi*. Muß man doch sogar in Angelegenheiten des gewöhnlichen, praktischen Lebens sorgfältig, durch Deutlichkeit, möglichen Mißverständnissen vorbeugen; wie denn sollte man im schwierigsten, abstrusesten, kaum erreichbaren Gegenstände des Denkens, den Aufgaben der Philosophie, sich unbestimmt, ja räthselhaft ausdrücken dürfen? Die gerügte Dunkelheit in der Lehre des Spinoza entspringt daraus, daß er nicht, unbefangen von der Natur der Dinge, wie sie vorliegt, ausging, sondern vom Cartesianismus, und demnach von allerlei überkommenen Begriffen, wie *Deus*, *substantia*, *perfectio* etc., die er nun, durch Umwege, mit seiner Wahrheit in Einklang zu setzen bemüht war. Er drückt, besonders im 2ten Theil der Ethik, das Beste sehr oft nur indirekt aus, indem er stets *per ambages* und fast

allegorisch redet. Andererseits nun wieder legt Spinoza einen unverkennbaren *transscendentalen Idealismus* an den Tag, nämlich eine wenn auch nur allgemeine Erkenntniß der von Locke und zumal von Kant deutlich dargelegten Wahrheiten, also eine wirkliche Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich und Anerkennung, daß nur Erstere uns zugänglich ist. Man sehe Eth. P. II, prop. 16 mit dem 2ten Corollar; prop. 17, Schol.; prop. 18, Schol.; prop. 19; prop. 23, die es auf die Selbsterkenntniß ausdehnt; prop. 25, die es deutlich ausspricht, und endlich als résumé das Coroll. zu prop. 29, welches deutlich besagt, daß wir weder uns selbst noch die Dinge erkennen, wie sie an sich sind, sondern bloß, wie sie erscheinen. Die Demonstration der prop. 27, P. III spricht, gleich am Anfang, die Sache am deutlichsten aus. Hinsichtlich des Verhältnisses der Lehre Spinoza's zu der des Cartesius erinnere ich hier an Das, was ich in der "Welt als W. und V.", Bd. 2. S. 639, (3. Auflage S. 739) darüber gesagt habe. Aber durch jenes Ausgehen von den Begriffen der Cartesianischen Philosophie ist nicht nur viel Dunkelheit und Anlaß zum Mißverstehn in die Darstellung des Spinoza gekommen; sondern er ist dadurch auch in viele schreiende Paradoxien, offenbare Falschheiten, ja Absurditäten und Widersprüche gerathen, wodurch das viele Wahre und Vortreffliche seiner Lehre eine höchst unangenehme Beimischung von schlechterdings Unverdaulichem erhalten hat und der Leser zwischen Bewunderung und Verdruß hin und her geworfen wird. In der hier zu betrachtenden Rücksicht aber ist der Grundfehler des Spinoza, daß er die Durchschnittslinie zwischen dem Idealen und Realen, oder der subjektiven und objektiven Welt, vom unrechten Punkte aus gezogen hat. Die *Ausdehnung* nämlich ist keineswegs der Gegensatz der *Vorstellung*, sondern liegt ganz innerhalb dieser. Als ausgedehnt stellen wir die Dinge vor, und sofern sie ausgedehnt sind, sind sie unsere Vorstellung: ob aber, unabhängig von unserm Vorstellen, irgend etwas ausgedehnt, ja überhaupt irgend etwas vorhanden sei, ist die Frage und das ursprüngliche Problem. Dieses wurde später, durch *Kant*, soweit un-

leugbar richtig, gelöst, daß die Ausdehnung, oder Räumlichkeit, einzig und allein in der Vorstellung liege, also dieser anhängen, indem der ganze Raum die bloße Form derselben sei; wonach denn unabhängig von unserm Vorstellen kein Ausgedehntes vorhanden sein kann, und auch ganz gewiß nicht ist. Die Durchschnittslinie des Spinoza ist demnach ganz in die ideale Seite gefallen und er ist bei der *vorgestellten* Welt stehn geblieben: diese also, bezeichnet durch ihre Form der Ausdehnung, hält er für das Reale, mithin für unabhängig vom Vorgestelltwerden, d. h. an sich, vorhanden. Da hat er dann freilich Recht zu sagen, daß Das, was ausgedehnt ist, und Das, was vorgestellt wird,—d. h. unsere Vorstellung von Körpern und diese Körper selbst,—Eines und Dasselbe sei (P. II, pr. 7, schol.). Denn allerdings sind die Dinge nur als Vorgestellte ausgedehnt und nur als Ausgedehnte vorstellbar: die Welt als Vorstellung und die Welt im Raume ist una eademque res: dies können wir ganz und gar zugeben. Wäre nun die Ausdehnung eine Eigenschaft der Dinge an sich; so wäre unsere Anschauung eine Erkenntniß der Dinge an sich: er nimmt es auch so an, und hierin besteht sein Realismus. Weil er aber diesen nicht begründet, nicht nachweist, daß unserer Anschauung einer räumlichen Welt eine von dieser Anschauung unabhängige räumliche Welt entspricht; so bleibt das Grundproblem ungelöst. Dies aber kommt eben daher, daß die Durchschnittslinie zwischen dem Realen und Idealen, dem Objektiven und Subjektiven, dem Ding an sich und der Erscheinung, nicht richtig getroffen ist: vielmehr führt er, wie gesagt, den Schnitt mitten durch die ideale, subjektive, erscheinende Seite der Welt, also durch die Welt als Vorstellung, zerlegt diese in das Ausgedehnte oder Räumliche, und unsere Vorstellung von demselben, und ist dann sehr bemüht zu zeigen, daß Beide nur Eines sind; wie sie es auch in der That sind. Eben weil Spinoza ganz auf der idealen Seite der Welt bleibt, da er in dem zu ihr gehörigen Ausgedehnten schon das Reale zu finden vermeinte, und wie ihm demzufolge die anschauliche Welt das einzige Reale *außer* uns und das Erkennende

(cogitans) das einzige Reale *in* uns ist;—so verlegt er auch andererseits das alleinige wahrhafte Reale, den Willen, ins Ideale, indem er ihn einen bloßen *modus cogitandi* sein läßt, ja, ihn mit dem *Urtheil* identifizirt. Man sehe Eth. II. die Beweise der prop. 48 et 49, wo es heißt: *per voluntatem intelligo affirmandi et negandi facultatem.*—und wieder: *concipiamus singularem aliquam volitionem*, nempe modum cogitandi, quo mens affirmat, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, worauf das Korollarium folgt: *Voluntas et intellectus unum et idem sunt.*—Überhaupt hat Spinoza den großen Fehler, daß er absichtlich die Worte mißbraucht zur Bezeichnung von Begriffen, welche in der ganzen Welt andere Namen führen, und dagegen ihnen die Bedeutung nimmt, die sie überall haben: so nennt er "Gott", was überall "die Welt" heißt; "das Recht", was überall "die Gewalt" heißt; und "den Willen", was überall "das Urtheil" heißt. Wir sind ganz berechtigt, hierbei an den Hetman der Kosaken in Kotzebue's Benjowsky zu erinnern.—

Berkeley, wenn gleich später und schon mit Kenntniß *Locke's*, ging auf diesem Wege der Cartesianer konsequent weiter und wurde dadurch der Urheber des eigentlichen und wahren *Idealismus*, d. h. der Erkenntniß, daß das im Raum Ausgedehnte und ihn Erfüllende, also die anschauliche Welt überhaupt, sein Dasein als ein solches schlechterdings nur in unserer *Vorstellung* haben kann, und daß es absurd, ja widersprechend ist, ihm als einem solchen noch ein Dasein außerhalb aller Vorstellung und unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen und demnach eine an sich selbst existirende Materie anzunehmen†). Dies

†) Den Laien in der Philosophie, zu denen viele Doktoren derselben gehören, sollte man das Wort "*Idealismus*" ganz aus der Hand nehmen, weil sie nicht wissen, was es heißt, und allerlei Unfug damit treiben; sie denken sich unter *Idealismus* bald *Spiritualismus*, bald so ungefähr das Gegentheil der *Philisterei*, und werden in solcher Ansicht von den vulgären Litteraten bestärkt und bestätigt. Die Worte "*Idealismus* und *Realismus*" sind nicht herrenlos, sondern haben ihre feststehende philosophische Bedeutung; wer etwas Anderes meint, soll eben ein anderes Wort gebrauchen.—Der Gegensatz von *Idealismus* und *Realismus* betrifft das *Erkannte*, das Ob-

ist eine sehr richtige und tiefe Einsicht: in ihr besteht aber auch seine ganze Philosophie. Das Ideale hat er getroffen und rein gesondert; aber das Reale wußte er nicht zu finden, bemüht sich auch nur wenig darum und erklärt sich nur gelegentlich, stückweise und unvollständig darüber. Gottes Wille und Allmacht ist ganz unmittelbar Ursache aller Erscheinungen der anschaulichen Welt, d. h. aller unserer Vorstellungen. Wirkliche Existenz kommt nur den erkennenden und wollenden Wesen zu, dergleichen wir selbst sind: diese also machen, neben Gott, das Reale aus. Sie sind Geister, d. h. eben erkennende und wollende Wesen: denn Wollen und Erkennen hält auch er für schlechterdings unzertrennlich. Er hat mit seinen Vorgängern auch Dies gemein, daß er Gott für bekannter, als die vorliegende Welt, und daher eine Zurückführung auf ihn für eine Erklärung hält. Überhaupt legte sein geistlicher, sogar bischöflicher Stand ihm zu schwere Fesseln an und beschränkte ihn auf einen beengenden Gedankenkreis, gegen den er nirgends anstoßen durfte; daher er denn nicht weiter konnte, sondern, in seinem Kopfe, Wahres und Falsches lernen mußte, sich zu vertragen, so gut es gehn wollte. Dies läßt sich sogar auf die Werke aller dieser Philosophen, mit Ausnahme des Spinoza, ausdehnen: sie alle verdirbt der jeder Prüfung unzugängliche, jeder Untersuchung abgestorbene, mithin wirklich als eine fixe Idee auftretende jüdische Theismus, der bei jedem Schritte sich der Wahrheit in den Weg stellt: so daß der Schaden, den er hier im Theoretischen anrichtet, als Seitenstück desjenigen auftritt, den er, ein Jahrtausend hindurch, im Praktischen, ich meine in Religionskriegen, Glaubenstribunalen und Völkerbekehrungen durch das Schwert angerichtet hat.

Die genaueste Verwandtschaft zwischen *Malebranche*, *Spinoza* und *Berkeley* ist nicht zu verkennen: auch sehn wir sie sämtlich ausgehn vom *Cartesius*, sofern sie das von ihm in der Gestalt des Zweifels an der Existenz der Außenwelt, hingegen der zwischen *Spiritualismus* und *Materialismus* das *Erkennende*, das Subjekt. (Die heutigen unwissenden Schmierer verwechseln Idealismus und Spiritualismus.)

welt dargelegte Grundproblem festhalten und zu lösen suchen, indem sie die Trennung und Beziehung der idealen, subjektiven, d. h. in unserer Vorstellung allein gegebenen, und der realen, objektiven, unabhängig davon, also an sich bestehenden Welt zu erforschen bemüht sind. Daher ist, wie gesagt, dieses Problem die Axe, um welche die ganze Philosophie neuerer Zeit sich dreht.

Von jenen Philosophen unterscheidet nun *Locke* sich dadurch, daß er, wahrscheinlich weil er unter *Hobbes'* und *Bako's* Einfluß steht, sich so nahe als möglich an die Erfahrung und den gemeinen Verstand anschließt, hyperphysische Hypothesen möglichst vermeidend. Das *Reale* ist ihm die *Materie*, und ohne sich an den Leibnizischen Skrupel über die Unmöglichkeit einer Kausalverbindung zwischen der immateriellen, denkenden und der materiellen, ausgedehnten Substanz zu kehren, nimmt er zwischen der *Materie* und dem erkennenden Subjekt geradezu physischen Einfluß an. Hiebei aber geht er, mit seltener Besonnenheit und Redlichkeit, so weit, zu bekennen, daß möglicherweise das Erkennende und Denkende selbst auch *Materie* sein könne (on hum. underst. L. IV, c. 3, § 6); was ihm später das wiederholte Lob des großen *Voltaire*, zu seiner Zeit hingegen die boshaften Angriffe eines verschmitzten anglikanischen Pfaffen, des Bischofs v. Worcester, zugezogen hat.*) Bei ihm nun erzeugt das *Reale*, d. i. die

*) Es giebt keine lichtscheuere Kirche, als die englische; weil eben keine andere so große pekuniäre Interessen auf dem Spiel hat, wie sie, deren Einkünfte 5 Millionen Pfund Sterling betragen, welches 40000 Pfd. St. mehr sein soll, als die des gesammten übrigen Christlichen Klerus beider Hemisphären zusammen genommen. Andererseits giebt es keine Nation, welche es so schmerzlich ist, durch den degradirendesten Köhlerglauben methodisch verdummt zu sehn, wie die an Intelligenz alle übrigen übertreffende englische. Die Wurzel des Übels ist, daß es in England kein Ministerium des öffentlichen Unterrichts giebt, daher dieser bisher ganz in den Händen der Pfaffenschaft geblieben ist, welche dafür gesorgt hat, daß $\frac{2}{3}$ der Nation nicht lesen und schreiben können, ja sogar sich gelegentlich erfrecht, mit der lächerlichsten Vermessenheit gegen die Naturwissenschaften zu belfern. Es ist daher Menschenpflicht, Licht, Aufklärung und Wissenschaft durch alle nur ersinnliche Kanäle nach England einzuschwärzen, damit jenen wohlgemästetsten aller

Materie, im Erkennenden, durch "Impuls", d. i. Stoß, Vorstellungen, oder das *Ideale* (ibid. L. I, c. 8, § 11). Wir haben also hier einen recht massiven Realismus, der, eben durch seine Exorbitanz den Widerspruch hervorruhend, den Berkeley'schen Idealismus veranlaßte, dessen spezieller Entstehungspunkt vielleicht Das ist, was *Locke* am Ende des 2. § des 21. Kap. des 2. Buchs, mit so auffallend geringer Besonnenheit vorbringt und unter Anderm sagt: *solidity, extention, figure, motion and rest, would be really in the world, as they are, whether there were any sensible being to perceive them, or not.* (Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Ruhe würden, wie sie sind, wirklich in der Welt sein, gleichviel ob es irgend ein empfindendes Wesen, sie wahrzunehmen, gäbe, oder nicht.) Sobald man nämlich sich hierüber besinnt, muß man es als falsch erkennen: dann aber steht der Berkeley'sche Idealismus da und ist unleugbar. Inzwischen übersieht auch *Locke* nicht jenes Grundproblem, die Kluft zwischen den Vorstellungen in uns und den unabhängig von uns existirenden Dingen, also den Unterschied des Idealen und Realen: in der Hauptsache fertigt er es jedoch ab durch Argumente des gesunden, aber rohen Verstandes und durch Berufung auf das Zureichende unserer Erkenntniß von den Dingen für praktische Zwecke (ibid. L. IV, c. 4 et 9); was offenbar nicht zur Sache ist und nur zeigt, wie tief hier der Empirismus unter dem Problem bleibt. Nun aber führt eben sein Realismus ihn dahin, das in unserer Erkenntniß dem

Pfaffen ihr Handwerk endlich gelegt werde. Engländern von Bildung auf dem Festlande soll man, wenn sie ihren jüdischen Sabbatsaberglauben und sonstige stupide Bigoterie zur Schau tragen, mit unverhohlenem Spotte begegnen—until they be shamed into common sense. Denn Dergleichen ist ein Skandal für Europa und darf nicht länger geduldet werden.—Daher soll man niemals, auch nur im gemeinen Leben, der englischen Kirchensuperstition die mindeste Koncession machen, sondern wo immer sie laut werden will, ihr sofort auf das Schneidendeste entgegen treten. Denn die Dreistigkeit Anglikanischer Pfaffen und Pfaffenknechte ist, bis auf den heutigen Tag, ganz unglaublich, soll daher auf ihre Insel gebannt bleiben und, wenn sie es wagt, sich auf dem Festlande sehn zu lassen, sofort die Rolle der Eule bei Tage spielen müssen.

Realen Entsprechende zu beschränken auf die den Dingen, wie sie an sich selbst sind, inhärenten Eigenschaften und diese zu unterscheiden von den bloß unsrer Erkenntniß derselben, also allein dem *Idealen*, angehörenden: demgemäß nennt er nun diese die *sekundären*, jene erstere aber die *primären* Eigenschaften. Dieses ist der Ursprung des später, in der Kantischen Philosophie, so höchst wichtig werdenden Unterschiedes zwischen Ding an sich und Erscheinung. Hier also ist der wahre genetische Anknüpfungspunkt der Kantischen Lehre an die frühere Philosophie, nämlich an *Locke*. Befördert und näher veranlaßt wurde jene durch *Hume's* skeptische Einwürfe gegen *Locke's* Lehre: hingegen hat sie zur Leibniz-Wolffischen Philosophie nur ein polemisches Verhältniß.

Als jene *primären* Eigenschaften nun, welche ausschließlich Bestimmungen der Dinge an sich selbst sein, mithin ihnen auch außerhalb unsrer Vorstellung und unabhängig von dieser zukommen sollen, ergeben sich lauter solche, welche man an ihnen *nicht wegdenken* kann: nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt, Bewegung oder Ruhe, und Zahl. Alle übrigen werden als *sekundär* erkannt, nämlich als Erzeugnisse der Einwirkung jener primären Eigenschaften auf unsere Sinnesorgane, folglich als bloße Empfindungen in diesen: dergleichen sind Farbe, Ton, Geschmack, Geruch, Härte, Weiche, Glätte, Rauigkeit u. s. w. Diese haben demnach mit der sie erregenden Beschaffenheit in den *Dingen an sich* nicht die mindeste Ähnlichkeit, sondern sind zurückzuführen auf jene primären Eigenschaften als ihre Ursachen, und diese allein sind rein objektiv und wirklich in den Dingen vorhanden. (ibid. L. I, c. 8, § 7, seqq.) Von diesen sind daher unsere Vorstellungen derselben wirklich getreue Kopien, welche genau die Eigenschaften wiedergeben, die in den Dingen an sich selbst vorhanden sind (l. c. § 15. Ich wünsche dem Leser Glück, welcher hier das Possirlichwerden des Realismus wirklich empfindet.) Wir sehn also, daß *Locke* von der Beschaffenheit der Dinge an sich, deren Vorstellungen wir von außen empfangen, in Abrechnung bringt, was Aktion der Nerven der *Sinnesorgane* ist: eine

leichte, faßliche, unbestreitbare Betrachtung. Auf diesem Wege aber that später *Kant* den unermesslich größern Schritt, auch in Abrechnung zu bringen was Aktion unsers *Gehirns* (dieser ungleich größern Nervenmasse) ist; wodurch alsdann alle jene angeblich primären Eigenschaften zu sekundären und die vermeintlichen Dinge an sich zu bloßen Erscheinungen herabsinken, das wirkliche Ding an sich aber, jetzt auch von jenen Eigenschaften entblößt, als eine ganz unbekante Größe, ein bloßes x, übrig bleibt. Dies erforderte nun freilich eine schwierige, tiefe, gegen Anfechtungen des Mißverständes und Unverständes lange zu vertheidigende Analyse.

Locke deducirt seine primären Eigenschaften der Dinge nicht, giebt auch weiter keinen Grund an, warum gerade diese und keine andern rein objektiv seien, als nur den, daß sie unvertilgbar sind. Forschen wir nun selbst, warum er diejenigen Eigenschaften der Dinge, welche ganz unmittelbar auf die Empfindung wirken, folglich geradezu von außen kommen, für *nicht* objektiv vorhanden erklärt, hingegen Dies denen zugesteht, welche (wie seitdem erkannt worden) aus den selbsteigenen Funktionen unsers Intellekts entspringen; so ist der Grund hiervon dieser, daß das objektiv anschauende Bewußtsein (das Bewußtsein anderer Dinge) nothwendig eines complicirten Apparats bedarf, als dessen Funktion es auftritt, folglich seine wesentlichsten Grundbestimmungen schon von innen festgestellt sind, weshalb die allgemeine Form, d. i. Art und Weise, der Anschauung, aus der allein das a priori Erkennbare hervorgehn kann, sich darstellt als das Grundgewebe der angeschauten Welt und demnach auftritt als das schlechthin Nothwendige, Ausnahmslose und auf keine Weise je Wegzubringende, so daß es als Bedingung alles Übrigen und seiner mannigfaltigen Verschiedenheit schon zum voraus feststeht. Bekanntlich ist Dies zunächst Zeit und Raum und was aus ihnen folgt und nur durch sie möglich ist. An sich selbst sind Zeit und Raum leer: soll nun etwas hineinkommen; so muß es auftreten als *Materie*, d. h. aber als ein *Wirkendes*, mithin als Kausalität: denn die Materie ist durch und durch lautere Kausa-

lität: ihr Sein besteht in ihrem Wirken, und umgekehrt: sie ist eben nur die objektiv aufgefaßte Verstandesform der Kausalität selbst. (Üb. die vierf. Wurzel d. Satzes v. Grund, 2. Aufl., S. 77; wie auch Welt als W. und V., Bd. 1, S. 9 und Bd. 2, S. 48 und 49; 3. Aufl., Bd. 1, S. 10 und Bd. 2, S. 52.) Daher also kommt es, daß *Locke's* primäre Eigenschaften lauter solche sind, die sich nicht wegdenken lassen,—welches eben deutlich genug ihren subjektiven Ursprung anzeigt, indem sie unmittelbar aus der Beschaffenheit des Anschauungsapparats selbst hervorgehn,—daß er mithin gerade Das, was, als Gehirnfunktion, noch viel subjektiver ist, als die direkt von außen veranlaßte, oder doch wenigstens näher bestimmte Sinnesempfindung, für schlechthin objektiv hält.

Inzwischen ist es schön zu sehn, wie, durch alle diese verschiedenen Auffassungen und Erklärungen, das von *Cartesius* aufgeworfene Problem des Verhältnisses zwischen dem Idealen und dem Realen immer mehr entwickelt und aufgehellt, also die Wahrheit gefördert wird. Freilich geschah Dies unter Begünstigung der Zeitumstände, oder richtiger der Natur, als welche in dem kurzen Zeitraum zweier Jahrhunderte über ein halbes Dutzend denkender Köpfe in Europa geboren werden und zur Reife gedeihen ließ; wozu, als Angebinde des Schicksals, noch kam, daß diese, mitten in einer nur dem Nutzen und Vergnügen fröhnenden, also niedrig gesinnten Welt, ihrem erhabenen Berufe folgen durften, unbekümmert um das Belfern der Pfaffen und das Faseln, oder absichtsvolle Treiben, der jedesmaligen Philosophieprofessoren.

Da nun *Locke*, seinem strengen Empirismus gemäß, auch das Kausalitätsverhältniß uns erst durch die Erfahrung bekannt werden ließ, bestritt *Hume* nicht, wie Recht gewesen wäre, diese falsche Annahme; sondern, indem er sofort das Ziel überschob, die Realität des Kausalitätsverhältnisses selbst, und zwar durch die an sich richtige Bemerkung, daß die Erfahrung doch nie mehr, als ein bloßes Folgen der Dinge auf einander, nicht aber ein eigentliches Erfolgen und Bewirken, einen nothwendigen Zusammenhang, sinnlich und unmittelbar, geben könne. Es ist all-

bekannt, wie dieser skeptische Einwurf *Hume's* der Anlaß wurde zu *Kant's* ungleich tieferen Untersuchungen der Sache, welche ihn zu dem Resultat geführt haben, daß die Kausalität, und dazu auch noch Raum und Zeit, a priori von uns erkannt werden, d. h. vor aller Erfahrung in uns liegen, und daher zum *subjektiven* Antheil der Erkenntniß gehören; woraus dann weiter folgt, daß alle jene primären, d. i. absoluten Eigenschaften der Dinge, welche *Locke* festgestellt hatte, da sie sämmtlich aus reinen Bestimmungen der Zeit, des Raums und der Kausalität zusammengesetzt sind, nicht den Dingen an sich selbst eigen sein können, sondern unserer Erkenntnißweise derselben inhären, folglich nicht zum Realen, sondern zum Idealen zu zählen sind; woraus dann endlich sich ergibt, daß wir die Dinge in keinem Betracht erkennen, wie sie *an sich* sind, sondern einzig und allein in ihren *Erscheinungen*. Hiernach nun aber bleibt das Reale, das Ding an sich selbst, als ein völlig Unbekanntes, ein bloßes x, stehn, und fällt die ganze anschauliche Welt dem Idealen zu, als eine bloße Vorstellung, eine Erscheinung, der jedoch, eben als solcher, irgendwie ein Reales, ein Ding an sich, entsprechen muß.—

Von diesem Punkte aus habe endlich ich noch einen Schritt gethan und glaube, daß es der letzte sein wird; weil ich das Problem, um welches seit *Cartesius* alles Philosophiren sich dreht, dadurch gelöst habe, daß ich alles Sein und Erkennen zurückführe auf die beiden Elemente unseres Selbstbewußtseins, also auf etwas, worüber hinaus es kein Erklärungsprincip mehr geben kann; weil es das Unmittelbarste und also Letzte ist. Ich habe nämlich mich darauf besonnen, daß zwar, wie sich aus den hier dargelegten Forschungen aller meiner Vorgänger ergibt, das absolut Reale, oder das Ding an sich selbst, uns nimmermehr geradezu von außen, auf dem Wege der bloßen *Vorstellung*, gegeben werden kann, weil es unvermeidlich im Wesen dieser liegt, stets nur das Ideale zu liefern; daß hingegen, weil doch wir selbst unstreitig real sind, aus dem Innern unsers eigenen Wesens die Erkenntniß des Realen irgendwie zu schöpfen sein muß. In der

That nun tritt es hier, auf eine unmittelbare Weise, ins Bewußtsein, nämlich als *Wille*. Danach fällt nunmehr bei mir die Durchschnittslinie zwischen dem Realen und Idealen so aus, daß die ganze anschauliche und objektiv sich darstellende Welt, mit Einschluß des eigenen Leibes eines Jeden, sammt Raum und Zeit und Kausalität, mithin sammt dem Ausgedehnten des Spinoza und der Materie des Locke, als *Vorstellung*, dem *Idealen* angehört; als das *Reale* aber allein der *Wille* übrig bleibt, welchen meine sämtlichen Vorgänger unbedenklich und unbesehens, als ein bloßes Resultat der Vorstellung und des Denkens, ins Ideale geworfen hatten, ja, welchen Cartesius und Spinoza sogar mit dem Urtheil identifizirten*). Dadurch ist nun auch bei mir die *Ethik* ganz unmittelbar und ohne allen Vergleich fester mit der Metaphysik verknüpft, als in irgend einem andern Systeme, und so die moralische Bedeutung der Welt und des Daseins fester gestellt, als jemals. *Wille* und *Vorstellung* allein sind von Grund aus verschieden, sofern sie den letzten und fundamentalen Gegensatz in allen Dingen der Welt ausmachen und nichts weiter übrig lassen. Das vorgestellte Ding und die Vorstellung von ihm ist das Selbe, aber auch nur das *vorgestellte* Ding, nicht das Ding *an sich* selbst: dieses ist stets *Wille*, unter welcher Gestalt auch immer er sich in der Vorstellung darstellen mag.

ANHANG.

LESER, welche mit Dem, was im Laufe dieses Jahrhunderts in Deutschland für Philosophie gegolten hat, bekannt sind, könnten vielleicht sich wundern, in dem Zwischenraume zwischen *Kant* und mir, weder den Fichte'schen Idealismus noch das System der absoluten Identität des Realen und Idealen erwähnt zu sehn, als welche doch unserm Thema ganz eigentlich anzugehören scheinen. Ich habe sie aber deswegen nicht mit aufzählen können, weil, meines Erachtens, *Fichte*, *Schelling* und *Hegel* keine Philosophen sind, indem ihnen das erste Erforderniß hiezu,

*) Spinoza, I. c. — Cartesius, in meditationibus de prima philosophia, Medit. 4, p. 28.

Ernst und Redlichkeit des Forschens, abgeht. Sie sind bloße Sophisten: sie wollten scheinen, nicht sein, und haben nicht die Wahrheit, sondern ihr eigenes Wohl und Fortkommen in der Welt gesucht. Anstellung von den Regierungen, Honorar von Studenten und Buchhändlern und, als Mittel zu diesem Zweck, möglichst viel Aufsehn und Spektakel mit ihrer Scheinphilosophie,—Das waren die Leitsterne und begeisternden Genien dieser Schüler der Weisheit. Daher bestehn sie nicht die Eintrittskontrolle und können nicht eingelassen werden in die ehrwürdige Gesellschaft der Denker für das Menschengeschlecht.

Inzwischen haben sie in Einer Sache excellirt, nämlich in der Kunst, das Publikum zu berücken und sich für Das, was sie nicht waren, geltend zu machen; wozu unstreitig Talent gehört, nur nicht philosophisches. Daß sie hingegen in der Philosophie nichts Wirkliches leisten konnten, lag, im letzten Grunde, daran, daß *ihr Intellekt nicht frei geworden*, sondern im Dienste des *Willens* geblieben war: da kann er zwar für diesen und dessen Zwecke außerordentlich viel leisten, für die Philosophie hingegen, wie für die Kunst, nichts. Denn diese machen gerade zur ersten Bedingung, daß der Intellekt bloß aus eigenem Antriebe thätig sei und, für die Zeit dieser Thätigkeit, aufhöre, dem Willen dienstbar zu sein, d. h. die Zwecke der eigenen Person im Auge zu haben. Er selbst aber, wenn allein aus eigenem Triebe thätig, kennt, seiner Natur nach, keinen andern Zweck, als eben nur die Wahrheit. Daher reicht es, um ein Philosoph, d. h. ein Liebhaber der Weisheit (die keine andere als die Wahrheit ist) zu sein, nicht hin, daß man die Wahrheit liebe, soweit sie mit dem eigenen Interesse, oder dem Willen der Vorgesetzten, oder den Satzungen der Kirche, oder den Vorurtheilen und dem Geschmack der Zeitgenossen, vereinbar ist: so lange man es dabei bewenden läßt, ist man nur ein φιλαυτος, kein φιλοσοφος. Denn dieser Ehrentitel ist eben dadurch schön und weise ersonnen, daß er besagt, man liebe die Wahrheit ernstlich und von ganzem Herzen, also unbedingt, ohne Vorbehalt, über Alles, ja, nöthigenfalls, Allem zum Trotz. Hiervon nun aber ist

der Grund eben der oben angegebene, daß der Intellekt *frei* geworden ist, in welchem Zustande er gar kein anderes Interesse auch nur kennt und versteht, als das der Wahrheit: die Folge aber ist, daß man alsdann gegen allen Lug und Trug, welches Kleid er auch trage, einen unveröhnlichen Haß faßt. Damit wird man freilich es in der Welt nicht weit bringen; wohl aber in der Philosophie.— Hingegen ist es, für diese, ein schlimmes Auspicious, wenn man, angeblich auf die Erforschung der Wahrheit ausgehend, damit anfängt, aller Aufrichtigkeit, Redlichkeit, Lauterkeit, Lebewohl zu sagen, und nur darauf bedacht ist, sich für Das geltend zu machen, was man nicht ist. Dann nimmt man, eben wie jene drei Sophisten, bald ein falsches Pathos, bald einen erkünstelten hohen Ernst, bald die Miene unendlicher Überlegenheit an, um zu imponiren, wo man überzeugen zu können verzweifelt, schreibt unüberlegt, weil man, nur um zu schreiben denkend, das Denken bis zum Schreiben aufgespart hatte, sucht jetzt palpable Sophismen als Beweise einzuschwärzen, beruft sich auf intellektuelle Anschauung, oder auf absolutes Denken und Selbstbewegung der Begriffe, perhorrescirt ausdrücklich den Standpunkt der "Reflexion", d. h. der vernünftigen Besinnung, unbefangenen Überlegung und redlichen Darstellung, also überhaupt den eigentlichen, normalen Gebrauch der Vernunft, deklarirt demgemäß eine unendliche Verachtung gegen die "Reflexionsphilosophie", mit welchem Namen man jeden zusammenhängenden, Folgen aus Gründen ableitenden Gedankengang, wie er alles frühere Philosophiren ausmacht, bezeichnet, und wird demnach, wenn man dazu mit genugsamer und durch die Erbärmlichkeit des Zeitalters ermuthigter Frechheit ausgestattet ist, sich etwan so darüber auslassen: "es ist nicht schwer einzusehn, daß die *Manier*, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen, und den entgegengesetzten durch Gründe eben so zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an sich selbst" u. s. w. (Hegel, Vorrede zur Phänomenologie des Geistes, S. LVII, in der Gesamtausgabe S. 36.) Ich denke, es ist nicht schwer

*)
im
lich
so g
Or
ten
etw
ma
De
Ge
alle
We
mu

einzusehn, daß wer Dergleichen voranschickt, ein unverschämter Scharlatan ist, der die Gimpel bethören will und merkt, daß er an den Deutschen des 19. Jahrhunderts seine Leute gefunden hat.

Wenn man also demgemäß, angeblich dem Tempel der Wahrheit zueilend, die Zügel dem Interesse der eigenen Person übergibt, welches seitabwärts und nach ganz andern Leitsternen blickt, etwan nach dem Geschmack und den Schwächen der Zeitgenossen, nach der Religion des Landes, besonders aber nach den Absichten und Winken der Regierenden,—o wie sollte man da den auf hohen, abschüssigen, kahlen Felsen gelegenen Tempel der Wahrheit erreichen!—Wohl mag man dann, durch das sichere Band des Interesses, eine Schaar recht eigentlich hoffnungsvoller, nämlich Protektion und Anstellungen hoffender Schüler an sich knüpfen, die zum Schein eine Sekte, in der That eine Faktion bilden, von deren vereinigten Stentorstimmen man nunmehr als ein Weiser ohne Gleichen in alle vier Winde ausgeschrien wird: das Interesse der Person wird befriedigt, das der Wahrheit ist verrathen.

Aus diesem Allen erklärt sich die peinliche Empfindung, von der man ergriffen wird, wenn man, nach dem Studio der im Obigen durchmusterten wirklichen Denker, an die Schriften Fichtes und Schellings, oder gar an den, mit grenzenlosem, aber gerechtem Vertrauen zur deutschen Niaiserie, frech hingeschmierten Unsinn Hegels geht*).

*) Die Hegel'sche Afterweisheit ist recht eigentlich jener Mühlstein im Kopfe des Schülers im Faust. Wenn man einen Jüngling absichtlich verdummen und zu allem Denken völlig unfähig machen will; so giebt es kein probateres Mittel als das fleißige Studium Hegelscher Originalwerke: denn diese monstrosen Zusammenfügungen von Worten, die sich aufheben und widersprechen, so daß der Geist irgend etwas dabei zu denken vergeblich sich abmartert, bis er endlich ermattet zusammensinkt, vernichten in ihm allmählig die Fähigkeit zum Denken so gänzlich, daß, von Dem an, hohle, leere Floskeln ihm für Gedanken gelten. Dazu nun noch die durch Wort und Beispiel aller Respektspersonen dem Jünglinge beglaubigte Einbildung, jener Wortkram sei die wahre, hohe Weisheit!—Wenn ein Mal ein Vor- mund besorgen sollte, seine Mündel könnte für seine Pläne zu klug

Bei Jenen hatte man überall ein *redliches* Forschen nach Wahrheit und ein eben so *redliches* Bemühen, ihre Gedanken Andern mitzutheilen, gefunden. Daher fühlt wer im Kant, Locke, Hume, Malebranche, Spinoza, Cartesius liest sich erhoben und von Freude durchdrungen: dies wirkt die Gemeinschaft mit einem edlen Geiste, welcher Gedanken hat und Gedanken erweckt. Das Umgekehrte von diesem Allen findet Statt, beim Lesen der oben genannten drei deutschen Sophisten. Ein Unbefangener, der ein Buch von ihnen aufmacht und dann sich fragt, ob Dies der Ton eines Denkers, der belehren, oder der eines Scharlatans, der täuschen will, sei, kann nicht fünf Minuten darüber in Zweifel bleiben: so sehr athmet hier Alles *Unredlichkeit*. Der Ton ruhiger Untersuchung, der alle bisherige Philosophie charakterisirt hatte, ist vertauscht gegen den der unerschütterlichen Gewißheit, wie er der Scharlatanerie in jeder Art und jeder Zeit eigen ist, die aber hier beruhen soll auf vorgeblich unmittelbarer, intellektueller Anschauung, oder absolutem d. h. vom Subjekt, also auch seiner Fehlbarkeit, unabhängigem Denken. Aus jeder Seite, jeder Zeile spricht das Bemühen, den Leser zu berücken, zu betrügen, bald ihn durch Imponiren zu verdutzen, bald ihn durch unverständliche Phrasen, ja durch baaren Unsinn, zu betäuben, bald ihn durch die Frechheit im Behaupten zu verblüffen, kurz, ihm Staub in die Augen zu streuen und ihn nach Möglichkeit zu mystifiziren. Daher kann die Empfindung, welche man bei dem in Rede stehenden Übergange, in Hinsicht auf das Theoretische, spürt, derjenigen verglichen werden, welche in Hinsicht auf das Praktische, Einer haben mag, der, aus einer Gesellschaft von Ehrenmännern kommend, in eine Gaunerherberge gerathen wäre. Welch ein würdiger Mann ist doch der von eben jenen drei Sophisten so gering geschätzte und verspottete *Christian Wolf*, in Vergleich mit ihnen! Er hatte und gab doch wirkliche Gedanken: sie aber bloße Wortgebilde, Phrasen, in der Absicht zu täuschen. Demnach ist der wahre unterscheidende Charakter; so ließe sich durch ein fleißiges Studium der Hegel'schen Philosophie diesem Unglück vorbeugen.

rakter der Philosophie dieser ganzen, sogenannten Nachkantischen Schule *Unredlichkeit*, ihr Element blauer Dunst und persönliche Zwecke ihr Ziel. Ihre Koryphäen waren bemüht, zu *scheinen*, nicht zu *sein*: sie sind daher Sophisten, nicht Philosophen. Spott der Nachwelt, der sich auf ihre Verehrer erstreckt, und dann Vergessenheit warten ihrer. Mit der angegebenen Tendenz dieser Leute hängt, bei- läufig gesagt, auch der zankende, scheltende Ton zusammen, der, als obligate Begleitung, überall Schellings Schriften durchzieht.—Wäre nun diesem Allen nicht so, wäre mit Redlichkeit, statt mit Imponiren und Windbeuteln zu Werke gegangen worden; so könnte *Schelling*, als welcher entschieden der Begabteste unter den Dreien ist, in der Philosophie doch den untergeordneten Rang eines vor der Hand nützlichen Eklektikers einnehmen; sofern er aus den Lehren des Plotinos, des Spinoza, Jakob Böhmes, Kants und der Naturwissenschaft neuerer Zeit ein Amalgam bereitet hat, das die große Leere, welche die negativen Resultate der Kantischen Philosophie herbeigeführt hatten, einstweilen ausfüllen konnte, bis ein Mal eine wirklich neue Philosophie herankäme und die durch jene geforderte Befriedigung eigentlich gewährte. Namentlich hat er die Naturwissenschaft unsers Jahrhunderts dazu benutzt, den Spinoza'schen abstrakten Pantheismus zu beleben. Spinoza nämlich, ohne alle Kenntniß der Natur, hatte bloß aus abstrakten Begriffen in den Tag hinein philosophirt und daraus, ohne die Dinge selbst eigentlich zu kennen, sein Lehrgebäude aufgeführt. Dieses dürre Skelett mit Fleisch und Farbe bekleidet, ihm, so gut es gehn wollte, Leben und Bewegung ertheilt zu haben, mittelst Anwendung der unterdessen herangereiften Naturwissenschaft, wenn gleich oft mit falscher Anwendung, dies ist das nicht abzuleugnende Verdienst Schellings in seiner Naturphilosophie, die eben auch das Beste unter seinen mannigfaltigen Versuchen und neuen Anläufen ist.

Wie Kinder mit den zu ernsten Zwecken bestimmten Waffen, oder sonstigem Geräthe der Erwachsenen spielen, so haben die hier in Betracht genommenen drei Sophisten es mit dem Gegenstande, über dessen Behandlung ich

hier referire, gemacht, indem sie zu den mühseligen, zweihundertjährigen Untersuchungen grübelnder Philosophen das komische Widerspiel lieferten. Nachdem nämlich *Kant* das große Problem des Verhältnisses zwischen dem an sich Existirenden und unsern Vorstellungen mehr als je auf die Spitze gestellt und dadurch es der Lösung um ein Vieles näher gebracht hatte, tritt *Fichte* auf mit der Behauptung, daß hinter den Vorstellungen weiter nichts stäke; sie wären eben nur Produkte des erkennenden Subjekts, des Ich. Während er hiedurch *Kanten* zu überbieten suchte, brachte er bloß eine Karikatur der Philosophie desselben zu Tage, indem er, unter beständiger Anwendung der jenen drei Pseudophilosophen bereits nachgerühmten Methode, das Reale ganz aufhob und nichts als das Ideale übrig ließ. Dann kam *Schelling*, der, in seinem System der absoluten Identität des Realen und Idealen, jenen ganzen Unterschied für nichtig erklärte und behauptete, das Ideale sei auch das Reale, es sei eben Alles Eins; wodurch er das so mühsam, mittelst der allmählig und schrittweise sich entwickelnden Besonnenheit, Gesonderte wieder wild durch einander zu werfen und Alles zu vermischen trachtete (*Schelling*, vom Verhältniß der Naturphil. zur Fichte'schen, S. 14—21). Der Unterschied des Idealen und Realen wird eben dreist weggeleugnet, unter Nachahmung der oben gerügten Fehler *Spinoza's*. Dabei werden sogar *Leibnizens* Monaden, diese monstrose Identifikation zweier Udinge, nämlich der Atome und der untheilbaren, ursprünglich und wesentlich erkennenden Individuen, genannt Seelen, wieder hervorgeholt, feierlich apotheosirt und zu Hülfe genommen (*Schelling*, Ideen z. Naturphil. 2. Aufl. S. 38 u. 82). Den Namen der Identitätsphilosophie führt die *Schelling'sche* Naturphilosophie, weil sie, in *Spinoza's* Fußstapfen tretend, drei Unterschiede, die dieser aufgehoben hatte, ebenfalls aufhebt, nämlich den zwischen Gott und Welt, den zwischen Leib und Seele, und endlich auch den zwischen dem Idealen und Realen in der angeschauten Welt. Dieser letztere Unterschied aber hängt, wie oben, bei Betrachtung *Spinoza's*, gezeigt worden,

keineswegs von jenen beiden andern ab; so wenig, daß, je mehr man ihn hervorgehoben hat, desto mehr jene beiden andern dem Zweifel unterlegen sind: denn sie sind auf dogmatische Beweise (die Kant umgestoßen hat) gegründet, er hingegen auf einen einfachen Akt der Besinnung. Dem Allen entsprechend wurde von Schelling auch die Metaphysik mit der Physik identifiziert, und demgemäß auf eine bloß physikalisch-chemische Diatribe der hohe Titel "von der Weltseele" gesetzt. Alle eigentlich metaphysischen Probleme, wie sie dem menschlichen Bewußtsein sich unermüdlich aufdringen, sollten durch ein dreistes Wegleugnen, mittelst Machtsprüchen, beschwichtigt werden. Hier ist die Natur eben weil sie ist, aus sich selbst und durch sich selbst, wir ertheilen ihr den Titel Gott, damit ist sie abgefunden und wer mehr verlangt ist ein Narr: der Unterschied zwischen Subjektivem und Objektivem ist eine bloße Schulfakse, so auch die ganze Kantische Philosophie, deren Unterscheidung von a priori und a posteriori nichtig ist: unsere empirische Anschauung liefert ganz eigentlich die Dinge an sich u. s. w. Man sehe "Über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Fichte'schen" S. 51 und 67, woselbst auch S. 61 ausdrücklich gespottet wird über Die, "welche recht eigentlich darüber erstaunen, daß nicht nichts ist, und sich nicht satt darüber wundern können, daß wirklich etwas existirt." So sehr also scheint dem Herrn von Schelling sich Alles von selbst zu verstehn. Im Grunde aber ist ein dergleichen Gerede eine in vornehme Phrasen gehüllte Appellation an den sogenannten gesunden, d. h. rohen Verstand. Übrigens erinnere ich hier an das im 2. Bande meines Hauptwerks, Kap. 17 gleich Anfangs, Gesagte. Für unsern Gegenstand bezeichnend und gar naiv ist im angeführten Buche Schellings noch die Stelle S. 69: "hätte die Empirie ihren Zweck vollkommen erreicht; so würde ihr Gegensatz mit der Philosophie und mit diesem die Philosophie selbst, als eigene Sphäre oder Art der Wissenschaft, verschwinden: alle Abstraktionen lösten sich auf in die unmittelbare 'freundliche' Anschauung: das Höchste wäre ein Spiel der Lust und der *Einfalt*, das Schwerste

leicht, das Unsinnlichste sinnlich, und der Mensch dürfte froh und frei im Buche der Natur lesen."—Das wäre freilich allerliebste! Aber so steht es nicht mit uns: dem Denken läßt sich nicht so die Thüre weisen. Die ernste, alte Sphinx mit ihrem Räthsel liegt unbeweglich da und stürzt sich darum, daß ihr sie für ein Gespenst erklärt, nicht vom Felsen. Als, eben deshalb Schelling später selbst merkte, daß die metaphysischen Probleme sich nicht durch Machtsprüche abweisen lassen, lieferte er einen eigentlich metaphysischen Versuch, in seiner Abhandlung über die Freiheit, welche jedoch ein bloßes Phantasiestück, ein *conte bleu*, ist, daher es eben kommt, daß der Vortrag, so oft er den demonstrierenden Ton annimmt (z. B. S. 453, ff.), eine entschieden komische Wirkung hat.

Durch seine Lehre von der Identität des Realen und Idealen hatte demnach *Schelling* das Problem, welches, seit *Cartesius* es auf die Bahn gebracht, von allen großen Denkern behandelt und endlich von Kant auf die äußerste Spitze getrieben war, dadurch zu lösen gesucht, daß er den Knoten zerhaute, indem er den Gegensatz zwischen Beiden ableugnete. Mit Kant, von dem er auszugehen vorgab, trat er dadurch eigentlich in geraden Widerspruch. Inzwischen hatte er wenigstens den ursprünglichen und eigentlichen Sinn des Problems festgehalten, als welcher das Verhältniß zwischen unserer *Anschauung* und dem Sein und Wesen, an sich selbst, der in dieser sich darstellenden Dinge betrifft: allein, weil er seine Lehre hauptsächlich aus dem *Spinoza* schöpfte, nahm er bald von Diesem die Ausdrücke *Denken* und *Sein* auf, welche das in Rede stehende Problem sehr schlecht bezeichnen und später Anlaß zu den tollsten Monstrositäten wurden. *Spinoza* hatte mit seiner Lehre, daß *substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur* (II, 7. sch.); oder *scilicet mens et corpus una eademque est res, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur* (III, 2. sch.), zunächst den Cartesianischen Gegensatz von Leib und Seele aufheben

w
O
ist
un
od
tui
er
da
un
Ge
da
ba
sin
las
wo
fal
Kl
ha
ein
mi
die
anc
zu
rer
De
Au
Sch
Ha
ver
Sin
We
als
jek
der
der
wal
abs
*) ü

wollen: auch mag er erkannt haben, daß das empirische Objekt von unserer Vorstellung desselben nicht verschieden ist. *Schelling* nahm nun von ihm die Ausdrücke *Denken* und *Sein* an, welche er allmählig denen von *Anschauung*, oder vielmehr Angeschautem, und Ding an sich substituirte. (Neue Zeitschrift für spek. Physik, ersten Bandes erstes Stück: "Fernere Darstellungen" u. s. w.) Denn das Verhältniß unserer *Anschauung* der Dinge zum *Sein* und *Wesen an sich* derselben ist das große Problem, dessen Geschichte ich hier skizzire; nicht aber das unserer *Gedanken*, d. h. *Begriffe*; da diese ganz offenbar und unleugbar bloße Abstraktionen aus dem anschaulich Erkannten sind, entstanden durch beliebiges Wegdenken, oder Fallenlassen, einiger Eigenschaften und Beibehalten anderer; woran zu zweifeln keinem vernünftigen Menschen einfallen kann*). Diese *Begriffe* und *Gedanken*, welche die Klasse der *nichtanschaulichen* Vorstellungen ausmachen, haben daher zum *Wesen und Sein an sich* der Dinge nie ein *unmittelbares* Verhältniß, sondern allemal nur ein *mittelbares*, nämlich unter Vermittelung der *Anschauung*: diese ist es, welche einerseits ihnen den Stoff liefert, und andererseits in Beziehung zu den Dingen an sich, d. h. zu dem unbekanntem, in der Anschauung sich objektivirenden, selbsteigenen Wesen der Dinge steht.

Der von Schelling dem Spinoza entnommene, ungenaue Ausdruck gab nun später dem geist- und geschmacklosen Scharlatan *Hegel*, welcher in dieser Hinsicht als der Hanswurst Schellings auftritt, Anlaß, die Sache dahin zu verdrehen, daß das *Denken* selbst und im eigentlichen Sinn, also die *Begriffe*, identisch sein sollten mit dem Wesen an sich der Dinge: also das in abstracto Gedachte als solches und unmittelbar sollte Eins sein mit dem objektiv Vorhandenen an sich selbst, und demgemäß sollte denn auch die Logik zugleich die wahre Metaphysik sein: demnach brauchten wir nur zu denken, oder die Begriffe walten zu lassen, um zu wissen, wie die Welt da draußen absolut beschaffen sei. Danach wäre Alles, was in einem

*) Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grund, 2. Aufl. § 26.

Hirnkasten spukt, sofort wahr und real. Weil nun ferner "je toller je besser" der Wahlspruch der Philosophaster dieser Periode war; so wurde diese Absurdität durch die zweite gestützt, daß nicht *wir* dächten, sondern die Begriffe allein und ohne unser Zuthun den Gedankenprozeß vollzögen, welcher daher die dialektische Selbstbewegung des Begriffs genannt wurde und nun eine Offenbarung aller Dinge in et extra naturam sein sollte. Dieser Fratze lag nun aber eigentlich noch eine andere zum Grunde, welche ebenfalls auf Mißbrauch der Wörter beruhte und zwar nie deutlich ausgesprochen wurde, jedoch unzweifelhaft dahinter steckt. *Schelling* hatte, nach *Spinoza's* Vorgang, die Welt *Gott* betitelt. *Hegel* nahm Dies nach dem Wortsinn. Da nun das Wort eigentlich ein persönliches Wesen, welches, unter andern mit der Welt durchaus inkompatibeln Eigenschaften, auch die der *Allwissenheit* hat, bedeutet; so wurde von ihm nun auch *diese* auf die *Welt* übertragen, woselbst sie natürlich keine andere Stelle erhalten konnte, als unter der albernen Stirn des Menschen; wonach denn dieser nur seinen Gedanken freien Lauf (dialektische Selbstbewegung) zu lassen brauchte, um alle Mysterien Himmels und der Erde zu offenbaren, nämlich in dem absoluten Gallimathias der *Hegel'schen* Dialektik. *Eine* Kunst hat dieser *Hegel* wirklich verstanden, nämlich die, die Deutschen bei der Nase zu führen. Das ist aber keine große. Wir sehn ja, mit welchen Possen er die deutsche Gelehrtenwelt 30 Jahre lang in Respekt halten konnte. Daß die Philosophieprofessoren es noch immer mit diesen drei Sophisten ernstlich nehmen und wichtig damit thun, ihnen eine Stelle in der Geschichte der Philosophie einzuräumen, geschieht eben nur, weil es zu ihrem *gagne-pain* gehört, indem sie daran Stoff haben zu ausführlichen, mündlichen und schriftlichen Vorträgen der Geschichte der sogenannten Nach-Kantischen Philosophie, in welchen die Lehrmeinungen dieser Sophisten ausführlich dargelegt und ernsthaft erwogen werden;—während man vernünftiger Weise sich nicht darum bekümmern sollte, was diese Leute, um etwas zu scheinen, zu Markte gebracht haben;

es wäre denn, daß man die Schreibereien des Hegel für officinell erklären und in den Apotheken vorräthig haben wollte, als psychisch wirkendes Vomitiv; indem der Ekel, den sie erregen, wirklich ganz specifisch ist. Doch genug von ihnen und ihrem Urheber, dessen Verehrung wir der Dänischen Akademie der Wissenschaften überlassen wollen, als welche in ihm einen summus philosophus nach ihrem Sinn erkannt hat und daher Respekt vor ihm fordert, in ihrem, meiner Preisschrift über das Fundament der Moral, zu bleibendem Andenken, beingedrucktem Urtheile, welches eben so sehr wegen seines Scharfsinns, als wegen seiner denkwürdigen Redlichkeit, der Vergessenheit entzogen zu werden verdiente, wie auch, weil es einen lukulenten Beleg liefert zu *Labruyère's* gar schönem Ausspruch: du même fonds, dont on néglige un homme de mérite, l'on sait encore admirer un sot.

