



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Schopenhauer's sämtliche Werke

in fünf Bänden

Parerga und Paralipomena - Teil 1

Schopenhauer, Arthur

Leipzig, 1909

Fragmente Zur Geschichte Der Philosophie

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

FRAGMENTE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

Die Geschichte der Philosophie ist eine Geschichte der Ideen, die sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelt haben. Sie ist eine Geschichte der menschlichen Vernunft, die sich bemüht hat, die Welt zu verstehen und sich selbst zu erkennen. Die Philosophie ist eine Disziplin, die sich mit den grundlegenden Fragen des menschlichen Daseins beschäftigt. Sie ist eine Disziplin, die sich mit den Fragen der Existenz, der Erkenntnis, der Moral und der Politik beschäftigt. Die Philosophie ist eine Disziplin, die sich mit den Fragen der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Freiheit beschäftigt. Die Philosophie ist eine Disziplin, die sich mit den Fragen der Liebe, des Todes und der Unsterblichkeit beschäftigt. Die Philosophie ist eine Disziplin, die sich mit den Fragen der Natur, der Kunst und der Wissenschaft beschäftigt. Die Philosophie ist eine Disziplin, die sich mit den Fragen der Religion, der Ethik und der Politik beschäftigt. Die Philosophie ist eine Disziplin, die sich mit den Fragen der Philosophie beschäftigt.

FRAGMENTE
ZUR GESCHICHTE
DER PHILOSOPHIE

Di
wi
las
we
ge
Hi
ih
zu
Ph
sic
un
di
er
fäl
zu
Ph
Ph
sic
da
sch
Pa
sie
gel
klu
so
sop
er
wi
sar
Ze
geg
bes
Ze
SCH

FRAGMENTE ZUR GESCHICHTE DER PHILO-
SOPHIE.

ÜBER DIESELBE.

¶ I STATT DER SELBSTEIGENEN WERKE DER Philosophen allerlei Darlegungen ihrer Lehren, oder überhaupt Geschichte der Philosophie zu lesen, ist wie wenn man sich sein Essen von einem Andern kauen lassen wollte. Würde man wohl Weltgeschichte lesen, wenn es Jedem freistände, die ihn interessirenden Begebenheiten der Vorzeit mit eigenen Augen zu schauen? Hinsichtlich der Geschichte der Philosophie nun aber ist ihm eine solche Autopsie ihres Gegenstandes wirklich zugänglich, nämlich in den selbsteigenen Schriften der Philosophen; woselbst er dann immerhin, der Kürze halber, sich auf wohlgewählte Hauptkapitel beschränken mag; um so mehr, als sie alle von Wiederholungen strotzen, die man sich ersparen kann. Auf diese Weise also wird er das Wesentliche ihrer Lehren authentisch und unverfälscht kennen lernen, während er aus den, jetzt jährlich zu halben Dutzenden erscheinenden Geschichten der Philosophie bloß empfängt, was davon in den Kopf eines Philosophieprofessors gegangen ist und zwar so, wie es sich daselbst ausnimmt; wobei es sich von selbst versteht, daß die Gedanken eines großen Geistes bedeutend einschrumpfen müssen, um im drei-pfund-Gehirn so eines Parasiten der Philosophie Platz zu finden, aus welchem sie nun wieder, in den jedesmaligen Jargon des Tages gekleidet, hervorkommen sollen, begleitet von seiner altklugen Beurtheilung.—Überdies läßt sich berechnen, daß so ein geldverdienender Geschichtsschreiber der Philosophie kaum den zehnten Theil der Schriften, darüber er Bericht erstattet, auch nur gelesen haben kann: ihr wirkliches Studium erfordert ein ganzes, langes und arbeitssames Leben, wie es ehemals, in den alten, fleißigen Zeiten, der wackere *Brucker* daran gesetzt hat. Was hingegen können wohl solche Leutchen, die, abgehalten durch beständige Vorlesungen, Amtsgeschäfte, Ferienreisen und Zerstreungen, meistens schon in ihren früheren Jahren

SCHOPENHAUER IV 4.

mit Geschichten der Philosophie auftreten, Gründliches erforscht haben? Dazu aber wollen sie auch noch pragmatisch sein, die Nothwendigkeit des Entstehens und der Folge der Systeme ergründet haben und darthun, und nun gar noch jene ernsten, ächten Philosophen der Vorzeit beurtheilen, zurechtweisen und meistern. Wie kann es anders kommen, als daß sie die älteren, und Einer den Andern, ausschreiben, dann aber, um Dies zu verbergen, die Sachen mehr und mehr verderben, indem sie ihnen die moderne Tournüre des laufenden Quinquenniums zu geben bestrebt sind, wie sie denn auch nach dem Geiste desselben solche beurtheilen.—Sehr zweckmäßig dagegen würde eine von redlichen und einsichtigen Gelehrten gemeinschaftlich und gewissenhaft gemachte Sammlung der wichtigen Stellen und wesentlichen Kapitel sämtlicher Hauptphilosophen sein, in chronologisch-pragmatischer Ordnung zusammengestellt, ungefähr in der Art, wie zuerst *Gedicke*, und später *Ritter* und *Preller* es mit der Philosophie des Alterthums gemacht haben; jedoch viel ausführlicher: also eine mit Sorgfalt und Sachkenntniß gefertigte große und allgemeine Chrestomathie.

Die Fragmente, welche nun ich hier gebe, sind wenigstens nicht traditionell, d. h. abgeschrieben; vielmehr sind es Gedanken, veranlaßt durch das eigene Studium der Originalwerke.

VORSOKRATISCHE PHILOSOPHIE.

① **D**IE Eleatischen Philosophen sind wohl die ersten, welche des Gegensatzes inne geworden sind, zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten, *φαινόμενα* und *νοούμενα*. Das Letztere allein war ihnen das wahrhaft Seiende, das *ὄντως ὄν*.—Von diesem behaupteten sie sodann, daß es Eines, unveränderlich und unbeweglich sei; nicht aber eben so von den *φαινόμενοις*, d. i. dem Angeschauten, Erscheinenden, empirisch Gegebenen, als von welchem so etwas zu behaupten geradezu lächerlich gewesen wäre; daher denn einst der so mißverständliche Satz, auf die bekannte Art, vom Diogenes widerlegt wurde. Sie unterschieden also eigentlich schon zwischen

Erscheinung, φαινόμενον, und *Ding an sich*, οὐτως οὐ.
Letzteres konnte nicht sinnlich angeschaut, sondern nur
denkend erfaßt werden, war demnach νοούμενον. (Arist.
metaph. I, 5, p. 986 et Scholia edit. Berol. p. p. 429,
430, et 509.) In den Scholien zum Aristoteles (p. 460,
536, 544 et 798) wird des Parmenides Schrift τα κατὰ
δόξαν erwähnt: das wäre also die Lehre von der *Erschei-*
nung, die Physik, gewesen: ihr wird ohne Zweifel ein
anderes Werk, τα κατ' ἀληθειαν, die Lehre vom *Ding an*
sich, also die Metaphysik, entsprochen haben. Von *Me-*
lissos sagt ein Scholion des Philoponos geradezu: ἐν τοῖς
πρὸς ἀληθειαν ἐν εἰναί λεγὼν τὸ οὐ, ἐν τοῖς πρὸς δόξαν δύο
(müßte heißen πολλὰ) φησὶν εἶναι.—Der Gegensatz der
Eleaten, und wahrscheinlich auch durch sie hervorge-
rufen, ist *Herakleitos*, sofern er unaufhörliche Bewegung
aller Dinge lehrte, wie *sie* die absolute Unbeweglichkeit:
er blieb demnach beim φαινόμενον stehn. (Arist. de
coelo, III, 1, p. 298. edit. Berol.) Dadurch nun wieder
rief er, als *seinen* Gegensatz, die Ideenlehre *Plato's* her-
vor; wie dies aus der Darstellung des Aristoteles (Metaph.
p. 1078) sich ergibt.

Es ist bemerkenswerth, daß wir die leicht zu zählenden
Haupt-Lehrsätze der vorsokratischen Philosophen, welche
sich erhalten haben, in den Schriften der Alten unzählige
Mal wiederholt finden; darüber hinaus jedoch sehr wenig:
so z. B. die Lehren des Anaxagoras vom νοῦς und den
ὁμοιομερῆαι,—die des Empedokles von φιλία καὶ νεῖκος
und den vier Elementen,—die des Demokritos und Leu-
kippos von den Atomen und den εἰδωλοῖς,—die des Hera-
kleitos vom beständigen Fluß der Dinge,—die der Ele-
aten, wie oben auseinandergesetzt,—die der Pythagoreer
von den Zahlen, der Metempsychose u. s. f. Indessen
kann es wohl sein, daß dieses die Summa alles ihres
Philosophirens gewesen; denn wir finden auch in den
Werken der Neueren, z. B. des Cartesius, Spinoza, Leib-
niz und selbst Kants die wenigen Fundamentalsätze ihrer
Philosophien zahllose Male wiederholt; so daß diese Philo-
sophen sämtlich den Waidspruch des Empedokles, der
auch schon ein Liebhaber des Repetitionszeichens ge-

wesen sein mag, δις και τρις το καλον (S. Sturz, Empedocl. Agrigent. p. 504), adoptirt zu haben scheinen.

Die erwähnten beiden Dogmen des *Anaxagoras* stehn übrigens in genauer Verbindung.—Nämlich παντα εν πασιν ist seine symbolische Bezeichnung des Homoio-meriendogma's. In der chaotischen Urmasse staken demnach, ganz fertig vorhanden, die partes similes (im physiologischen Sinne) aller Dinge. Um sie auszuscheiden und zu specifisch verschiedenen Dingen (partes dissimiles) zusammenzusetzen, zu ordnen und zu formen, bedurfte es eines νοϋς, der, durch Auslesen der Bestandtheile, die Konfusion in Ordnung brächte; da ja das Chaos die vollständigste Mischung aller Substanzen enthielt (Scholia in Aristot. p. 337). Jedoch hatte der νοϋς diese erste Scheidung nicht vollkommen zu Stande gebracht; daher in jedem Dinge noch immer die Bestandtheile aller übrigen, wenn gleich in geringerem Maaße, anzutreffen waren: παλιν γαρ παν εν παντι μεμιχται (ibid.).—

Empedokles hingegen hatte, statt zahlloser Homoio-merien, nur vier Elemente,—aus welchen nunmehr die Dinge als Produkte, nicht, wie beim *Anaxagoras*, als Edukte hervorgehn sollten. Die verneinende und scheidende, also ordnende Rolle des νοϋς aber spielen bei ihm φιλια και νεικος, Liebe und Haß. Das ist Beides gar sehr viel gescheuter. Nicht dem *Intellekt* (νοϋς) nämlich, sondern dem *Willen* (φιλια και νεικος) überträgt er die Anordnung der Dinge, und die verschiedenartigen Substanzen sind nicht, wie beim *Anaxagoras*, bloße Edukte; sondern wirkliche Produkte. Ließ *Anaxagoras* sie durch einen sondernden Verstand, so läßt sie hingegen *Empedokles* durch blinden Trieb, d. i. erkenntnißlosen Willen, zu Stande gebracht werden.

Überhaupt ist *Empedokles* ein ganzer Mann, und seinem φιλια και νεικος liegt ein tiefes und wahres apperçu zum Grunde. Schon in der unorganischen Natur sehn wir die Stoffe, nach den Gesetzen der Wahlverwandtschaft, einander suchen oder fliehen, sich verbinden und trennen. Die aber, welche sich chemisch zu verbinden die stärkste Neigung zeigen, welche jedoch nur im Zustande der

Flüssigkeit befriedigt werden kann, treten in den entschiedensten elektrischen Gegensatz, wenn sie im festen Zustande in Berührung mit einander kommen: sie gehn jetzt in entgegengesetzte Polaritäten feindlich auseinander, um sich sodann wieder zu suchen und zu umarmen. Und was ist denn überhaupt der in der ganzen Natur unter den verschiedensten Formen durchgängig auftretende polare Gegensatz Anderes, als eine stets erneuerte Entzweiung, auf welche die inbrünstig begehrte Versöhnung folgt? So ist denn wirklich *φιλια και νεικος* überall vorhanden und nur nach Maaßgabe der Umstände wird jedesmal das Eine, oder das Andere hervortreten. Demgemäß können auch wir selbst mit jedem Menschen, der uns nahe kommt, augenblicklich befreundet, oder verfeindet sein: die Anlage zu Beidem ist da und wartet auf die Umstände. Bloß die Klugheit heißt uns, auf dem Indifferenzpunkt der Gleichgültigkeit verharren; wiewohl er zugleich der Gefrierpunkt ist. Eben so ist auch der fremde Hund, dem wir uns nähern, augenblicklich bereit, das freundliche, oder das feindliche Register zu ziehn und springt leicht vom Bellen und Knurren zum Wedeln über; wie auch umgekehrt. Was diesem durchgängigen Phänomene des *φιλια και νεικος* zum Grunde liegt ist allerdings zuletzt der große Urgegensatz zwischen der Einheit aller Wesen, nach ihrem Sein an sich, und ihrer gänzlichen Verschiedenheit in der Erscheinung, als welche das principium individuationis zur Form hat. Imgleichen hat Empedokles die schon ihm bekannte Atomenlehre als falsch erkannt und dagegen unendliche Theilbarkeit der Körper gelehrt, wie uns Lukretius berichtet Lib. I, v. 747 ff.

Vor Allem aber ist, unter den Lehren des Empedokles, sein entschiedener Pessimismus beachtenswerth. Er hat das Elend unseres Daseins vollkommen erkannt und die Welt ist ihm, so gut wie den wahren Christen, ein Jammerthal, — *Ατης λειμων*. Schon er vergleicht sie, wie später Plato, mit einer finstern Höhle, in der wir eingesperrt wären. In unserm irdischen Dasein sieht er einen Zustand der Verbannung und des Elends, und der Leib ist der Kerker der Seele. Diese Seelen haben einst sich in

einem unendlich glücklichen Zustande befunden und sind durch eigene Schuld und Sünde in das gegenwärtige Verderben gerathen, in welches sie, durch sündigen Wandel, sich immer mehr verstricken und in den Kreislauf der Metempsychose gerathen, hingegen durch Tugend und Sittenreinheit, zu welcher auch die Enthaltung von thierischer Nahrung gehört, und durch Abwendung von den irdischen Genüssen und Wünschen wieder in den ehemaligen Zustand zurückgelangen können.—Also die selbe Urweisheit, die den Grundgedanken des Brahmanismus und Buddhismus, ja, auch des wahren Christenthums (darunter nicht der optimistische, jüdisch-protestantische Rationalismus zu verstehn ist) ausmacht, hat auch dieser uralte Grieche sich zum Bewußtsein gebracht; wodurch der consensus gentium darüber sich vervollständigt. Daß Empedokles, den die Alten durchgängig als einen Pythagoreer bezeichnen, diese Ansicht vom Pythagoras überkommen habe, ist wahrscheinlich; zumal, da im Grunde auch Plato sie theilt, der ebenfalls noch unter dem Einflusse des Pythagoras steht. Zur Lehre von der Metempsychose, die mit dieser Weltansicht zusammenhängt, bekennt Empedokles sich auf das Entschiedenste.—Die Stellen der Alten, welche, nebst seinen eigenen Versen, von jener Weltauffassung des Empedokles Zeugniß ablegen, findet man mit großem Fleiße zusammengestellt in Sturzii Empedocles Agrigentinus, S. S. 448—458.—Die Ansicht, daß der Leib ein Kerker, das Leben ein Zustand des Leidens und der Läuterung sei, aus welchem der Tod uns erlöst, wenn wir der Seelenwanderung quitt werden, theilen Ägypter, Pythagoreer, Empedokles, mit Hindu und Buddhaisten. Mit Ausnahme der Metempsychose ist sie auch im Christenthum enthalten. Jene Ansicht der Alten bezeugen Diodorus Sikulus und Cicero. (S. Wernsdorf, de metempsychosi Veterum, p. 31 und Cic. fragmenta, p. 299 [somm. Scip.], 316, 319, ed. Bip.) Cicero giebt an diesen Stellen nicht an, welcher Philosophenschule solche angehören; doch scheinen es Überreste Pythagorischer Weisheit zu sein.

Auch in den übrigen Lehrmeinungen dieser vorsokrati-

sch
vor
Na
He
a p
Lo
En
san
du
Jah
Du
Ari
un
pla
div
p.
sto
üb
de
hei
wi
St
zur
ov
τρ
Da
an
nik
ge
Ci
im
Di
les
wo
ste
Ak
di
Le
xo

schen Philosophen läßt sich viel Wahres nachweisen, davon ich einige Beispiele geben will.

Nach *Kant's* und *Laplace's* Kosmogonie, welche durch *Herschels* Beobachtungen noch eine faktische Bestätigung a posteriori erhalten hat, die nun wieder wankend zu machen, Lord *Rosse* mit seinem Riesenreflektor, zum Trost des Englischen Klerus, bemüht ist,—gestalten sich aus langsamgerinnenden und dann kreisenden, leuchtenden Nebeln, durch Kondensation, die Planetensysteme: da behält, nach Jahrtausenden, wieder *Anaximenes* Recht, welcher Luft und Dunst für den Grundstoff aller Dinge erklärte (Schol. in Arist. p. 514). Zugleich aber auch erhalten *Empedokles* und *Demokritos* Bestätigung; da schon sie, eben wie *Laplace*, Ursprung und Bestand der Welt aus einem Wirbel, $\delta\iota\nu\eta$, erklärten (Arist. op. ed. Berol. p. 295, et Scholia p. 351), worüber, als eine Gottlosigkeit, auch schon *Aristophanes* (Nubes v. 820) spottet; eben wie heut zu Tage über die Laplace'sche Theorie die englischen Pfaffen, denen dabei, wie bei jeder zu Tage kommenden Wahrheit, unwohl zu Muthe, nämlich um ihre Pfründen Angst wird.—Ja, sogar führt gewissermaßen unsere chemische Stöchiometrie auf die Pythagorische Zahlenphilosophie zurück: $\tau\alpha\ \gamma\alpha\rho\ \pi\alpha\theta\eta\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\iota\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omega\upsilon\ \alpha\rho\iota\theta\mu\omega\upsilon\ \tau\omega\upsilon\ \epsilon\upsilon\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\ \pi\alpha\theta\omega\upsilon\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\omega\upsilon\ \alpha\iota\tau\iota\alpha$, οἷον το διπλασιον, το επιτριτον, και ἡμιολιον (Schol. in Arist. p. 543 et 829).—Daß das Kopernikanische System von den *Pythagoreern* anticipirt worden war ist bekannt; ja, es war dem Kopernikus bekannt, der seinen Grund-Gedanken geradezu geschöpft hat aus der bekannten Stelle über Hicetas in Cicero's quaestionibus acad. (II, 39) und über *Philolaos* im Plutarch de placitis philosophorum (Lib. III, c. 13). Diese alte und wichtige Erkenntniß hat nachher Aristoteles verworfen, um seine Flausen an deren Stelle zu setzen, wovon weiter unten § 5. (Vergl. Welt als Wille und Vorstellung, II, p. 342 der 2. Aufl.; II, p. 390 der 3. Aufl.) Aber selbst *Fourier's* und *Cordier's* Entdeckungen über die Wärme im Innern der Erde sind Bestätigungen der Lehre Jener: $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\omicron\upsilon\ \delta\epsilon\ \Pi\upsilon\theta\alpha\gamma\omicron\rho\epsilon\iota\omicron\iota\ \pi\upsilon\rho\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\iota\ \kappa\omicron\upsilon\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omicron\ \mu\epsilon\sigma\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\epsilon\upsilon\tau\rho\omicron\upsilon\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma$, το αναθαλπουν

την γην και ζωοποιουν. Schol. in Arist. p. 505. Und wenn, in Folge eben jener Entdeckungen, die Erdrinde heut zu Tage angesehen wird als eine dünne Schichte zwischen zwei Medien (Atmosphäre und heiße, flüssige Metalle und Metalloide), deren Berührung einen Brand verursachen muß, der jene Rinde vernichtet; so bestätigt Dies die Meinung, daß die Welt zuletzt durch Feuer verzehrt werden wird; in welcher alle alten Philosophen übereinstimmen und welche auch die *Hindu* theilen (lettres édifiantes édit. de 1819. Vol. 7, p. 114).—Bemerkt zu werden verdient auch noch, daß, wie aus Aristoteles (Metaph. I, 5. p. 986) zu ersehn, die Pythagoreer, unter dem Namen der *δεκα αρχαι*, gerade das *Yn* und *Yang* der Chinesen aufgefaßt hatten.

Daß die Metaphysik der Musik, wie ich solche in meinem Hauptwerke (Bd. 1, § 52 und Bd. 2, Kap. 39) dargelegt habe, als eine Auslegung der Pythagorischen Zahlenphilosophie angesehen werden kann, habe ich schon dort kurz angedeutet und will es hier noch etwas näher erläutern; wobei ich nun aber die eben angeführten Stellen als dem Leser gegenwärtig voraussetze.—Demzufolge also drückt die *Melodie* alle Bewegungen des Willens, wie er sich im menschlichen Selbstbewußtsein kund giebt, d. h. alle Affekte, Gefühle u. s. w. aus; die *Harmonie* hingegen bezeichnet die Stufenleiter der Objektivation des Willens in der übrigen Natur. Die Musik ist, in diesem Sinn, eine zweite Wirklichkeit, welche der ersten völlig parallel geht, übrigens aber ganz anderer Art und Beschaffenheit ist; also vollkommene Analogie, jedoch gar keine Ähnlichkeit mit ihr hat. Nun aber ist die Musik, *als solche*, nur in unserm Gehörnerven und Gehirn vorhanden: außerhalb oder *an sich* (im *Lockischen* Sinne verstanden) besteht sie aus lauter Zahlenverhältnissen: nämlich zunächst, ihrer Quantität nach, hinsichtlich des Takts; und dann, ihrer Qualität nach, hinsichtlich der Stufen der Tonleiter, als welche auf den arithmetischen Verhältnissen der Vibrationen beruhen; oder, mit anderen Worten, wie in ihrem rhythmischen, so auch in ihrem harmonischen Element. Hienach also ist das ganze Wesen der Welt, sowohl als

Und Mikrokosmos, wie als Makrokosmos, allerdings durch bloße Zahlenverhältnisse auszudrücken, mithin gewissermaßen auf sie zurückzuführen: in diesem Sinne hätte dann Pythagoras Recht, das eigentliche Wesen der Dinge in die Zahlen zu setzen.—Was sind nun aber Zahlen?—Successionsverhältnisse, deren Möglichkeit auf *der Zeit* beruht.

Wenn man liest was über die Zahlenphilosophie der Pythagoreer in den Scholien zum Aristoteles (p. 829 ed. Berol.) gesagt wird; so kann man auf die Vermuthung gerathen, daß der so seltsame und geheimnißvolle, an das Absurde streifende Gebrauch des Wortes λογος im Eingang des dem Johannes zugeschriebenen Evangeliums, wie auch die früheren Analoga desselben beim Philo, von der Pythagorischen Zahlenphilosophie abstammen, nämlich von der Bedeutung des Wortes λογος im arithmetischen Sinn, als Zahlenverhältniß, ratio numerica; da ein solches Verhältniß, nach den Pythagoreern, die innerste und unzerstörbare Essenz jedes Wesen ausmacht, also dessen erstes und ursprüngliches Principium, αρχη, ist; wonach denn von jedem Dinge gälte εν αρχη ην ο λογος. Man berücksichtige dabei, daß Aristoteles (de anima I, 1) sagt: τα παθη λογoi ενυλοι εισι, et mox: ο μεν γαρ λογος ειδος του πραγματος. Auch wird man dadurch an den λογος σπερματικος der Stoiker erinnert, auf welchen ich bald zurückkommen werde.

Nach der Biographie des *Pythagoras* von Jamblichos hat derselbe seine Bildung hauptsächlich in Ägypten, wo er von seinem 22. bis zum 56. Jahre gewelt, und zwar von den Priestern daselbst, erhalten. Im 56. Jahre zurückgekehrt, hatte er wohl eigentlich die Absicht, eine Art Priesterstaat, eine Nachahmung der Ägyptischen Tempelhierarchien, wiewohl unter den bei Griechen nothwendigen Modifikationen, zu gründen: dies gelang ihm nicht im Vaterlande Samos, doch gewissermaßen in Kroton. Da nun Ägyptische Kultur und Religion ohne Zweifel aus Indien stammte, wie dies die Heiligkeit der Kuh, nebst hundert anderen Dingen, beweiset (Herod. II, 41); so erklärt sich hieraus des Pythagoras Vorschrift der Ent-

haltung von thierischer Nahrung, namentlich das Verbot Rinder zu schlachten (Jambl. vit. Pyth. c. 28, § 150), wie auch die anbefohlene Schonung aller Thiere, desgleichen seine Lehre von der Metempsychose, seine weißen Gewänder, seine ewige Geheimnißkrämerei, welche die symbolischen Sprüche veranlaßte und sich sogar auf mathematische Theoreme erstreckte, ferner die Gründung einer Art Priesterkaste, mit strenger Disciplin und vielem Ceremoniell, das Anbeten der Sonne (c. 35, § 256) und viel Anderes. Auch seine wichtigeren astronomischen Grund-Begriffe hatte er von den Ägyptern. Daher wurde die Priorität der Lehre von der Schiefe der Ekliptik ihm streitig gemacht von *Önopides*, der mit ihm in Ägypten gewesen war. (Man sehe darüber den Schluß des 24. Kap. des ersten Buches der Eklogen des Stobäos mit Heerens Note aus dem Diodorus.) Überhaupt aber, wenn man die von Stobäos (besonders Lib. I, c. 25 ff.) zusammengestellten astronomischen Elementar-begriffe sämtlicher Griechischer Philosophen durchmustert, so findet man, daß sie durchgängig Absurditäten zu Markte gebracht haben, mit alleiniger Ausnahme der Pythagoreer, welche in der Regel das ganz Richtige haben. Daß dieses nicht aus eigenen Mitteln, sondern aus Ägypten sei, ist nicht zu bezweifeln. Des Pythagoras bekanntes Verbot der Bohnen ist rein Ägyptischen Ursprungs und bloß ein von dort herüber genommener Aberglaube, da Herodot (II, 37) berichtet, daß in Ägypten die Bohne als unrein betrachtet und verabscheuet werde, so daß die Priester nicht einmal ihren Anblick ertragen.

Daß übrigens des Pythagoras Lehre entschiedener Pantheismus war, bezeugt so bündig wie kurz, eine von Clemens Alexandrinus, in der Cohortatio ad gentes, uns aufbehaltene Sentenz der Pythagoreer, deren Dorischer Dialekt auf Ächtheit deutet; sie lautet: *Οὐκ ἀποκρυπτεον οὐδὲ τοὺς ἀμφὶ τὸν Πυθαγοραν, οἱ φασιν· Ὁ μὲν θεὸς εἰς ἕ ὁὗτος δὲ οὐχ, ὡς τινες ὑπονοοῦσιν, ἔκτος τὰς διακοσμησῖος, ἀλλ' ἐν αὐτᾷ, ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ κυκλῷ, ἐπισκοπὸς πασᾶς γενεσῖος, κρασῖος τῶν ὀλῶν· ἀεὶ ὦν, καὶ ἐργατὰς τῶν αὐτοῦ δυναμῖων καὶ ἐργῶν ἀπαντῶν ἐν οὐρανῷ φωστῆρ, καὶ*

παντων πατηρ, νους και ψυχωσις τω όλω κυκλω, παντων κινασις. (S. Clem. Alex. Opera Tom. I, p. 118 in Sanctorum Patrum oper. polem. Vol. IV., Wirceburgi 1778.) Es ist nämlich gut sich bei jeder Gelegenheit zu überzeugen, daß eigentlicher Theismus und Judenthum Wechselbegriffe sind.

Nach dem Apulejus wäre Pythagoras sogar bis Indien gekommen und von den Brahmanen selbst unterrichtet worden. (S. Apulej. Florida, p. 130 ed. Bip.) Ich glaube demnach, daß die allerdings hoch anzuschlagende Weisheit und Erkenntniß des Pythagoras nicht sowohl in Dem bestanden hat, was er gedacht, als in Dem, was er gelernt hatte; also weniger eigene, als fremde war. Dies bestätigt ein Ausspruch des Herakleitos über ihn. (Diog. Laert. Lib. VIII, c. 1, § 5.) Sonst würde er sie auch aufgeschrieben haben, um seine Gedanken vom Untergange zu retten: hingegen das erlernte Fremde blieb an der Quelle gesichert.

SOKRATES.

3 DIE Weisheit des *Sokrates* ist ein philosophischer Glaubensartikel. Daß der Platonische Sokrates eine ideale, also poetische Person sei, die Platonische Gedanken ausspricht, liegt am Tage; am Xenophontischen hingegen ist nicht gerade viel Weisheit zu finden. Nach Lukianos (Philopseudes, 24) hätte Sokrates einen dicken Bauch gehabt; welches eben nicht zu den Abzeichen des Genies gehört.—Eben so zweifelhaft jedoch steht es, hinsichtlich der hohen Geistesfähigkeiten, mit allen Denen, welche nicht geschrieben haben, also auch mit dem Pythagoras. Ein großer Geist muß doch allmählig seinen Beruf und seine Stellung zur Menschheit erkennen, folglich zu dem Bewußtsein gelangen, daß er nicht zur Heerde, sondern zu den Hirten, ich meine zu den Erziehern des Menschengeschlechtes, gehört: hieraus aber wird ihm die Verpflichtung klar werden, seine unmittelbare und gesicherte Einwirkung nicht auf die Wenigen, welche der Zufall in seine Nähe bringt, zu beschränken; sondern sie auf die Menschheit auszudehnen, damit sie, in dieser, die Ausnahmen

von ihr, die Vorzüglichen, also Seltenen, erreichen könne. Das Organ aber, womit man *zur Menschheit* redet, ist allein die Schrift: mündlich redet man bloß zu einer Anzahl Individuen; daher was so gesagt wird, im Verhältniß zum Menschengeschlechte, Privatsache bleibt. Denn solche Individuen sind für die edle Saat meistens ein schlechter Boden, in welchem sie entweder gar nicht treibt, oder in ihren Erzeugnissen schnell degenerirt: die Saat selbst also muß bewahrt werden. Dies aber geschieht nicht durch Tradition, als welche bei jedem Schritte verfälscht wird, sondern allein durch die Schrift, dieser einzigen treuen Aufbewahrerin der Gedanken. Zudem hat nothwendig jeder tiefdenkende Geist den Trieb, zu seiner eigenen Befriedigung, seine Gedanken festzuhalten und sie zu möglicher Deutlichkeit und Bestimmtheit zu bringen, folglich sie in Worten zu verkörpern. Dies aber geschieht vollkommen allererst durch die Schrift: denn der schriftliche Vortrag ist ein wesentlich anderer, als der mündliche; indem er allein die höchste Präcision, Koncision und prägnante Kürze zuläßt, folglich zum reinen Ektypos des Gedankens wird. Diesem Allen zufolge wäre es in einem Denker ein wunderlicher Übermuth, die wichtigste Erfindung des Menschengeschlechts unbenutzt lassen zu wollen. Sonach wird es mir schwer, an den eigentlich großen Geist Derer zu glauben, die nicht geschrieben haben: vielmehr bin ich geneigt, sie für hauptsächlich praktische Helden zu halten, die mehr durch ihren Charakter, als durch ihren Kopf wirkten. Die erhabenen Urheber des Upanischads der Veden haben geschrieben: wohl aber mag die Sanhita der Veden, aus bloßen Gebeten bestehend, sich Anfangs nur mündlich fortgepflanzt haben.

Zwischen *Sokrates* und *Kant* lassen sich gar manche Ähnlichkeiten nachweisen. Beide verwerfen allen Dogmatismus: Beide bekennen eine völlige Unwissenheit in Sachen der Metaphysik und setzen ihre Eigenthümlichkeit in das deutliche Bewußtsein dieser Unwissenheit. Beide behaupten, daß hingegen das Praktische, Das, was der Mensch zu thun und zu lassen habe, völlig gewiß sei und zwar

durch sich selbst, ohne fernere theoretische Begründung. Beide hatten das Schicksal, daß ihre nächsten Nachfolger und deklarierten Schüler dennoch in eben jenen Grundlagen von ihnen abwichen und, die Metaphysik bearbeitend, völlig dogmatische Systeme aufstellten; daß ferner diese Systeme höchst verschieden ausfielen, jedoch alle darin übereinstimmten, daß sie von der Lehre des Sokrates, respektive Kants, ausgegangen zu sein behaupteten.—Da ich selbst Kantianer bin, will ich hier mein Verhältniß zu ihm mit Einem Worte bezeichnen. Kant lehrt, daß wir über die Erfahrung und ihre Möglichkeit hinaus nichts wissen können: ich gebe Dies zu, behaupte jedoch, daß die Erfahrung selbst, in ihrer Gesammtheit, einer Auslegung fähig sei, und habe diese zu geben versucht, indem ich sie wie eine Schrift entzifferte, nicht aber wie alle frühern Philosophen, mittelst ihrer bloßen Formen über sie hinauszugehn unternahm, was eben Kant als unstatthaft nachgewiesen hatte.—

Der Vortheil der *Sokratischen Methode*, wie wir sie aus dem Plato kennen lernen, besteht darin, daß man sich die Gründe der Sätze, welche man zu beweisen beabsichtigt, vom Kollokutor oder Gegner, einzeln zugeben läßt, ehe er die Folgen derselben übersehn hat; da er hingegen aus einem didaktischen Vortrage, in fortlaufender Rede, Folgen und Gründe gleich als solche zu erkennen Gelegenheit haben und daher diese angreifen würde, wenn ihm jene nicht gefielen.—Inzwischen gehört zu den Dingen, die Plato uns aufbinden möchte, auch dieses, daß, mittelst Anwendung jener Methode, die Sophisten und andere Narren sich so in aller Gelassenheit hätten vom Sokrates darthun lassen, daß sie es sind. Daran ist nicht zu denken; sondern etwan beim letzten Viertel des Wegs, oder überhaupt sobald sie merkten wo es hinaus sollte, hätten sie, durch Abspringen, oder Leugnen des vorher Gesagten, oder absichtliche Mißverständnisse, und was noch sonst für Schliche und Schikanen die rechtshaberische Unredlichkeit instinktmäßig anwendet, dem Sokrates sein künstlich angelegtes Spiel verdorben und sein Netz zerrissen; oder aber sie wären so grob und be-

leidigend geworden, daß er bei Zeiten seine Haut in Sicherheit zu bringen rathsam gefunden haben würde. Denn, wie sollte nicht auch den Sophisten das Mittel bekannt gewesen sein, durch welches Jeder sich Jedem gleich setzen und selbst die größte intellektuelle Ungleichheit augenblicklich ausgleichen kann: es ist die Beleidigung. Zu dieser fühlt daher die niedrige Natur eine sogar instinktive Aufforderung, sobald sie geistige Überlegenheit zu spüren anfängt.—

PLATO.

4 SCHON beim *Plato* finden wir den Ursprung einer gewissen falschen Dianoiologie, welche in heimlich metaphysischer Absicht, nämlich zum Zweck einer rationalen Psychologie und daran hängender Unsterblichkeitslehre aufgestellt wird. Dieselbe hat sich nachmals als eine Truglehre vom zähesten Leben erwiesen; da sie, durch die ganze alte, mittlere und neue Philosophie hindurch, ihr Dasein fristete, bis *Kant*, der Alleszermalmer, ihr endlich auf den Kopf schlug. Die hier gemeinte Lehre ist der Rationalismus der Erkenntnißtheorie, mit metaphysischem Endzweck. Sie läßt sich, in der Kürze, so resumieren. Das Erkennende in uns ist eine, vom Leibe grundverschiedene immaterielle Substanz, genannt Seele: der Leib hingegen ist ein Hinderniß der Erkenntniß. Daher ist alle durch die Sinne vermittelte Erkenntniß trügerisch; die allein wahre, richtige und sichere hingegen ist die von aller Sinnlichkeit (also aller Anschauung) freie und entfernte, mithin das *reine Denken*, d. i. das Operiren mit abstrakten Begriffen ganz allein. Denn dieses verrichtet die *Seele* ganz aus eigenen Mitteln: folglich wird es am besten, nachdem sie sich vom Leibe getrennt hat, also wenn wir todt sind, von Statten gehn.—Dergestalt also spielt hier die Dianoiologie der rationalen Psychologie, zum Behuf ihrer Unsterblichkeitslehre, in die Hände. Diese Lehre, wie ich sie hier resumirt habe, findet man ausführlich und deutlich im *Phädo* Kap. 10. Etwas anders gefaßt ist sie im *Timäus*, aus welchem *Sextus Empirikus* sie sehr präcis und klar mit folgenden Worten

referirt: Παλαια τις παρα τοις φυσικοις κυλιεται δοξα περι του τα ὅμοια των ὁμοιων ειναι γνωριστικα. Mox: Πλατων δε, εν τῷ Τιμαιῳ, προς παραστασιν του ασωματον ειναι την ψυχην, τῷ αυτῷ γενει της αποδειξεως κεχρηται. Ει γαρ ἡ μεν ὄρασις, φησι, φωτος αντιλαμβανομενη, ευθυς εστι φωτοειδης, ἡ δε ακοη αερα πεπληγμενον κρινουσα, ὅπερ εστι την φωνην, ευθυς αεροειδης θεωρεται, ἡ δε οσφρησις ατμους γνωριζουσα παντως εστι ατμοειδης, και ἡ γευσις χυλους, χυλοειδης: κατ' αναγκην και ἡ ψυχη τας ασωματους ιδεας λαμβανουσα, καθαπερ τας εν τοις αριθμοις και τας εν τοις περασι των σωματων (also reine Mathematik) γινεται τις ασωματος (adv. Math. VII, 116 et 119). (vetus quaedam, a physicis usque probata, versatur opinio, quod similia similibus cognoscantur.— Mox: Plato, in Timaeo, ad probandum, animam esse incorpoream, usus est eodem genere demonstrationis: "nam si visio", inquit, "apprehendens lucem statim est luminosa, auditus autem aërem percussum judicans, nempe vocem, protinus cernitur ad aëris accedens speciem, odoratus autem cognoscens vapores, est omnino vaporis aliquam habens formam, et gustus, qui humores, humoris habens speciem; necessario et anima, ideas suscipiens incorporeas, ut quae sunt in numeris et in finibus corporum, est incorporea.")

Selbst Aristoteles läßt, wenigstens hypothetisch, diese Argumentation gelten, da er im ersten Buch de anima (c. 1) sagt, daß die gesonderte Existenz der Seele danach auszumachen wäre, ob dieser irgend eine Äußerung zukäme, an welcher der Leib nicht Theil hätte: eine solche schiene vor Allem das Denken zu sein. Sollte aber selbst dieses nicht ohne Anschauung und Phantasie möglich sein; dann könne dasselbe auch nicht ohne den Leib statt finden. (εἰ δὲ ἐστὶ καὶ τὸ νοεῖν φαντασία τις, ἢ μὴ ἀνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδεχοίτ' ἂν οὐδὲ τοῦτο ἀνευ σώματος εἶναι.) Eben jene oben gestellte Bedingung nun aber, also die Prämisse der Argumentation, läßt Aristoteles nicht gelten, sofern er nämlich Das lehrt, was man später in den Satz nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus formulirt hat: man sehe hierüber de anima

III, 8. Schon er also sah ein, daß alles rein und abstrakt Gedachte seinen ganzen Stoff und Inhalt doch erst vom Angeschauten erborgt hat. Dies hat auch die Scholastiker beunruhigt. Deshalb bemühte man sich schon im Mittelalter darzuthun, daß es *reine Vernunftkenntnisse* gäbe, d. h. Gedanken, die auf keine Bilder Bezug hätten, also ein Denken, welches allen Stoff aus sich selbst nähme. Die Bemühungen und Kontroverse über diesen Punkt findet man im Pomponatius, de immortalitate animi, zusammengestellt, da dieser eben sein Hauptargument daher nimmt.—Dem besagten Erforderniß zu genügen sollten nun die Universalia und die Erkenntnisse a priori, als aeternae veritates aufgefaßt, dienen. Welche Ausführung die Sache sodann durch *Cartesius* und seine Schule erhalten hat, habe ich bereits dargelegt in der dem § 6 meiner Preisschrift über die Grundlage der Moral beigefügten ausführlichen Anmerkung, in welcher ich auch die lesenswerthen eigenen Worte des Cartesianers *de la Forge* beigebracht habe. Denn gerade die falschen Lehren jedes Philosophen findet man, in der Regel, am deutlichsten von seinen Schülern ausgedrückt; weil diese nicht, wie wohl der Meister selbst, bemüht sind, diejenigen Seiten seines Systems, welche die Schwäche desselben verrathen könnten, möglichst dunkel zu halten; da sie noch kein Arg daraus haben. *Spinoza* nun aber stellte bereits dem ganzen Cartesianischen Dualismus seine Lehre Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur entgegen, und zeigte dadurch seine große Überlegenheit. *Leibniz* hingegen blieb fein artig auf dem Wege des *Cartesius* und der Orthodoxie. Dies aber eben rief sodann das der Philosophie so überaus heilsame Streben des vortrefflichen *Locke* hervor, als welcher endlich auf Untersuchung des *Ursprungs der Begriffe* drang und den Satz no innate ideas (keine angeborne Begriffe), nachdem er ihn ausführlich dargethan, zur Grundlage seiner Philosophie machte. Die Franzosen, für welche seine Philosophie durch *Condillac* bearbeitet wurde, gingen, wiewohl aus demselben Grunde,

in c
sent
ist c
jede
Ans
thei
körp
die
ist T
Sch
der
sch
Leib
rich
auc
um
Kar
und
lich
geb
die
gief
prio
auc
ver
ken
sch
und
wer
Ein
die
Sto
hin
abe
sein
dur
fall
wir
der
sch

in der Sache bald zu weit, indem sie den Satz *penser est sentir* aufstellten und ihn urgirten. Schlechthingenommen ist dieser Satz falsch: jedoch liegt das Wahre darin, daß jedes Denken theils das Empfinden, als Ingrediens der Anschauung, die ihm seinen Stoff liefert, voraussetzt, theils selbst, eben sowohl wie das Empfinden, durch körperliche Organe bedingt ist; nämlich wie dieses durch die Sinnennerven, so jenes durch das Gehirn, und Beides ist Nerventhätigkeit. Nun aber hielt auch die französische Schule jenen Satz nicht seiner selbst wegen so fest, sondern ebenfalls in metaphysischer, und zwar materialistischer, Absicht; eben wie die Platonisch-Cartesianisch-Leibnizischen Gegner den falschen Satz, daß die allein richtige Erkenntniß der Dinge im reinen Denken bestehe, auch nur in metaphysischer Absicht festgehalten hatten, um daraus die Immaterialität der Seele zu beweisen.— *Kant* allein führt zur Wahrheit aus diesen beiden Irrwegen und aus einem Streit, in welchem beide Parteien eigentlich nicht redlich verfahren; da sie Dianoiologie vorgeben, aber auf Metaphysik gerichtet sind und deshalb die Dianoiologie verfälschen. *Kant* also sagt: allerdings giebt es reine Vernunfterkennniß, d. h. Erkenntnisse a priori, die aller Erfahrung vorhergängig sind, folglich auch ein Denken, das seinen Stoff keiner durch die Sinne vermittelten Erkenntniß verdankt: aber eben diese Erkenntniß a priori, obwohl nicht *aus* der Erfahrung geschöpft, hat doch nur *zum Behuf* der Erfahrung Werth und Gültigkeit: denn sie ist nichts Anderes als das Innenwerden unsers eigenen *Erkenntnißapparats* und seiner Einrichtung (Gehirnfunktion), oder wie *Kant* es ausdrückt, die *Form* des erkennenden Bewußtseins selbst, die ihren *Stoff* allererst durch die, mittelst der Sinnesempfindung, hinzukommende empirische Erkenntniß erhält, ohne diese aber leer und unnütz ist. Dieserhalb eben nennt sich seine Philosophie die *Kritik der reinen Vernunft*. Hiedurch nun fällt alle jene metaphysische Psychologie und fällt mit ihr alle reine Seelenthätigkeit des *Plato*. Denn wir sehn, daß die Erkenntniß, ohne die Anschauung, welche der Leib vermittelt, keinen Stoff hat, daß mithin das ER-SCHOPENHAUER IV 5.

kennende, als solches, ohne Voraussetzung des Leibes, nichts ist, als eine leere Form; noch zu geschweigen, daß jedes Denken eine physiologische Funktion des Gehirns ist, eben wie das Verdauen eine des Magens.

Wenn nun demnach *Plato's* Anweisung, das Erkennen abzuziehn und rein zu halten von aller Gemeinschaft mit dem Leibe, den Sinnen und der Anschauung, sich als zweckwidrig, verkehrt, ja unmöglich ergibt; so können wir jedoch als das berichtigte Analogon derselben meine Lehre betrachten, daß nur das von aller Gemeinschaft mit dem *Willen* rein gehaltene, und doch intuitive Erkennen die höchste Objektivität und deshalb Vollkommenheit erreicht;—worüber ich auf das dritte Buch meines Hauptwerks verweise.

ARISTOTELES.

5 **A**LS Grundcharakter des *Aristoteles* ließe sich angeben der allergrößte Scharfsinn, verbunden mit Umsicht, Beobachtungsgabe, Vielseitigkeit und Mangel an Tiefsinn. Seine Weltansicht ist flach, wenn auch scharfsinnig durchgearbeitet. Der Tiefsinn findet seinen Stoff in uns selbst; der Scharfsinn muß ihn von außen erhalten, um Data zu haben. Nun aber waren zu jener Zeit die empirischen Data theils ärmlich, theils sogar falsch. Daher ist heut zu Tage das Studium des Aristoteles nicht sehr belohnend, während das des Plato es im höchsten Grade bleibt. Der gerügte Mangel an Tiefsinn beim Aristoteles wird natürlich am sichtbarsten in der *Metaphysik*, als wo der bloße Scharfsinn nicht, wie wohl anderwärts, ausreicht; daher er dann in dieser am allerwenigsten befriedigt. Seine *Metaphysik* ist größtentheils ein Hin- und Herreden über die Philosopheme seiner Vorgänger, die er von seinem Standpunkt aus, meistens nach vereinzeltten Aussprüchen derselben, kritisirt und widerlegt, ohne eigentlich in ihren Sinn einzugehn, vielmehr wie Einer, der von außen die Fenster einschlägt. Eigene Dogmen stellt er wenige, oder keine, wenigstens nicht im Zusammenhange, auf. Daß wir seiner Polemik einen großen Theil unsrer Kenntniß der älteren Philosopheme ver-

danken ist ein zufälliges Verdienst. Den Plato feindet er am meisten gerade hier an, wo dieser so ganz an seinem Platz ist. Die "Ideen" desselben kommen ihm, wie etwas, das er nicht verdauen kann, immer wieder in den Mund: er ist entschlossen, sie nicht gelten zu lassen.— Scharfsinn reicht in den Erfahrungswissenschaften aus: daher hat Aristoteles eine vorwaltend empirische Richtung. Da nun aber, seit jener Zeit, die Empirie solche Fortschritte gemacht hat, daß sie zu ihrem damaligen Zustande sich verhält wie das männliche Alter zu den Kinderjahren; so können die Erfahrungswissenschaften heute zu Tage direkte nicht sehr durch sein Studium gefördert werden, wohl aber indirekte, durch die Methode und das eigentlich Wissenschaftliche, was ihn charakterisiert und durch ihn in die Welt gesetzt wurde. In der Zoologie jedoch ist er auch noch jetzt, wenigstens im Einzelnen, von direktem Nutzen. Überhaupt nun aber giebt seine empirische Richtung ihm den Hang, stets in die Breite zu gehn; wodurch er von dem Gedankenfaden, den er aufgenommen, so leicht und so oft seitwärts abspringt, daß er fast unfähig ist, irgend einen Gedankengang auf die Länge und bis ans Ende zu verfolgen: nun aber besteht gerade hierin das *tiefe* Denken. Er hingegen jagt überall die Probleme auf, berührt sie jedoch nur und geht, ohne sie zu lösen, oder auch nur gründlich zu diskutieren, sofort zu etwas Anderm über. Daher denkt sein Leser so oft "jetzt wird's kommen"; aber es kommt nichts: und daher scheint, wann er ein Problem angeregt hat und auf eine kurze Strecke es verfolgt, so häufig die Wahrheit ihm auf der Zunge zu schweben; aber plötzlich ist er bei etwas Anderm und läßt uns im Zweifel stecken. Denn er kann nichts festhalten, sondern springt von Dem, was er vorhat, zu etwas Anderm, das ihm eben einfällt, über, wie ein Kind ein Spielzeug fallen läßt, um ein anderes, welches es eben ansichtig wird, zu ergreifen: Dies ist die schwache Seite seines Geistes: es ist die Lebhaftigkeit der Oberflächlichkeit. Hieraus erklärt es sich, daß, obwohl Aristoteles ein höchst systematischer Kopf war, da von ihm die Sonderung und Klassifikation der Wissen-

schaften ausgegangen ist, es dennoch seinem Vortrage durchgängig an systematischer Anordnung fehlt und wir den methodischen Fortschritt, ja die Trennung des Ungleichartigen und Zusammenstellung des Gleichartigen darin vermissen. Er handelt die Dinge ab, wie sie ihm einfallen, ohne sie vorher durchdacht und sich ein deutliches Schema entworfen zu haben: er denkt mit der Feder in der Hand, was zwar eine große Erleichterung für den Schriftsteller, aber eine große Beschwerde für den Leser ist. Daher das Planlose und Ungenügende seiner Darstellung; daher kommt er hundert Mal auf das Selbe zu reden, weil ihm Fremdartiges dazwischen gelaufen war; daher kann er nicht bei einer Sache bleiben, sondern geht vom Hundertsten ins Tausendste; daher führt er, wie oben beschrieben, den auf die Lösung der angeregten Probleme gespannten Leser bei der Nase herum; daher fängt er, nachdem er einer Sache mehrere Seiten gewidmet hat, seine Untersuchung derselben plötzlich von vorne an mit *λαβωμεν ουν αλλην αρχην της σχεψεως*, und Das sechs Mal in einer Schrift; daher paßt auf so viele Exordien seiner Bücher und Kapitel das quid feret hic tanto dignum promissor hiatus; daher, mit Einem Wort, ist er so oft konfus und ungenügend. Ausnahmsweise hat er es freilich anders gehalten; wie denn z. B. die drei Bücher Rhetorik durchweg ein Muster wissenschaftlicher Methode sind, ja, eine architektonische Symmetrie zeigen, die das Vorbild der Kantischen gewesen sein mag.

Der radikale Gegensatz des Aristoteles, wie in der Denkungsart, so auch in der Darstellung, ist *Plato*. Dieser hält seinen Hauptgedanken fest, wie mit eiserner Hand, verfolgt den Faden desselben, werde er auch noch so dünn, in alle Verzweigungen, durch die Irrgänge der längsten Gespräche, und findet ihn wieder nach allen Episoden. Man sieht daran, daß er seine Sache, ehe er an's Schreiben ging, reiflich und ganz durchdacht, und zu ihrer Darstellung eine künstliche Anordnung entworfen hatte. Daher ist jeder Dialog ein planvolles Kunstwerk, dessen sämtliche Theile wohlberechneten, oft absicht-

lic
ha
un
gel
Sir
er
den
Dis
nic
sor
zwi
per
und
red
und
der
"B
sch
Tro
Ari
riko
Ba
mu
Sin
Ari
des
er
che
erk
c. 4
geg
son
Erk
des
wis
auf
bes
erw
Sch

lich auf eine Weile sich verbergenden Zusammenhang haben und dessen häufige Episoden von selbst und oft unerwartet zurückleiten auf den, durch sie nunmehr aufgehellten Hauptgedanken. Plato wußte stets, im ganzen Sinne des Worts, was er wollte und beabsichtigte; wenn er gleich meistens die Probleme nicht zu einer entschiedenen Lösung führt, sondern es bei der gründlichen Diskussion derselben bewenden läßt. Es darf uns daher nicht so sehr wundern, wenn, wie einige Berichte, besonders im Aelian (var. hist. III, 19. IV, 9 etc.), angeben, zwischen dem Plato und dem Aristoteles sich bedeutende persönliche Disharmonie gezeigt hat, auch wohl Plato hin und wieder etwas geringschätzend vom Aristoteles geredet haben mag, dessen Herumflankiren, Irrlichterliren und Abspringen eben mit seiner Polymathie verwandt, dem Plato aber ganz antipathisch ist. Schillers Gedicht "Breite und Tiefe" kann auch auf den Gegensatz zwischen Aristoteles und Plato angewandt werden.

Trotz dieser empirischen Geistesrichtung war dennoch Aristoteles kein konsequenter und methodischer Empiriker; daher er vom wahren Vater des Empirismus, dem *Bako von Verulam*, gestürzt und ausgetrieben werden mußte. Wer recht eigentlich verstehn will, in welchem Sinn und warum dieser der Gegner und Überwinder des Aristoteles und seiner Methode ist, der lese die Bücher des Aristoteles de generatione et corruptione. Da findet er so recht das Rässonniren a priori über die Natur, welches ihre Vorgänge aus bloßen Begriffen verstehn und erklären will: ein besonders grelles Beispiel liefert L. II. c. 4., als wo eine Chemie a priori konstruirt wird. Dagegen trat Bako auf, mit dem Rath, nicht das Abstrakte, sondern das Anschauliche, die Erfahrung, zur Quelle der Erkenntniß der Natur zu machen. Der glänzende Erfolg desselben ist der gegenwärtige hohe Stand der Naturwissenschaften, von welchem aus wir mitleidig lächelnd auf diese Aristotelischen Quälereien herabsehn. In der besagten Hinsicht ist es sehr merkwürdig, daß die eben erwähnten Bücher des Aristoteles sogar den Ursprung der Scholastik ganz deutlich erkennen lassen, ja, die spitz-

findige, wortkramende Methode dieser schon darin anzutreffen ist.—Zu demselben Zweck sind auch die Bücher *de coelo* sehr brauchbar und lesenswerth. Gleich die ersten Kapitel sind ein rechtes Muster der Methode aus bloßen Begriffen das Wesen der Natur erkennen und bestimmen zu wollen, und das Mißlingen liegt hier zu Tage. Da wird uns Kap. 8 aus bloßen Begriffen und *locis communibus* bewiesen, daß es nicht mehrere Welten gebe, und Kap. 12, eben so über den Lauf der Gestirne spekulirt. Es ist ein konsequentes Vernünfteln aus falschen Begriffen, eine ganz eigene Natur-Dialektik, welche es unternimmt, aus gewissen allgemeinen Grundsätzen, die das Vernünftige und Schickliche ausdrücken sollen, *a priori* zu entscheiden, wie die Natur sein und verfahren müsse. Indem wir nun einen so großen, ja stupenden Kopf, wie bei dem Allen Aristoteles doch ist, so tief in Irrthümern dieser Art verstrickt sehn, die ihre Gültigkeit bis noch vor ein Paar hundert Jahren behauptet haben, wird uns zuvörderst deutlich, wie sehr viel die Menschheit dem Kopernikus, Kepler, Galiläi, Bako, Robert Hook und Newton verdankt. Im Kap. 7 und 8 des zweiten Buchs legt Aristoteles uns seine ganze absurde Anordnung des Himmels dar: die Sterne stecken fest auf der sich drehenden Hohlkugel, Sonne und Planeten auf ähnlichen näheren: die Erde steht ausdrücklich still. Das Alles möchte hingehn, wenn vorher nichts Besseres dagewesen wäre: aber wenn er selbst uns, Kap. 13, die ganz richtigen Ansichten der Pythagoreer über Gestalt, Lage und Bewegung der Erde vorführt, um sie zu verwerfen; so muß dies unsre Indignation erregen. Sie wird steigen, wenn wir aus seiner häufigen Polemik gegen Empedokles, Herakleitos und Demokritos sehen, wie alle diese sehr viel richtigere Einsichten in die Natur gehabt, auch die Natur besser beobachtet haben, als der seichte Schwätzer, den wir hier vor uns haben. *Empedokles* hatte sogar schon eine durch den Umschwung entstehende und der Schwere entgegenwirkende Tangentialkraft gelehrt (II, 1 et 13, dazu die Scholien, p. 491). Weit entfernt dergleichen gehörig schätzen zu können, läßt Aristoteles nicht ein Mal die

richt
deu
hier
des
trac
bre
und
des
Me
sch
jüd
Ko
sind
Hir
not
und
sitz
mie
nor
der
We
hät
sag
nac
pop
dur
sch
Kir
Ko
so
Ga
vul
ein
Ko
der
Ve
nic
übe
lan

richtigen Ansichten jener Älteren über die wahre Bedeutung des Oben und Unten gelten, sondern tritt auch hierin der, dem oberflächlichen Scheine folgenden Meinung des großen Haufens bei (IV, 2). Nun aber kommt in Betracht, daß diese seine Ansichten Anerkennung und Verbreitung fanden, alles Frühere und Bessere verdrängten und so späterhin die Grundlage des Hipparchus und dann des Ptolemäischen Weltsystems wurden, mit welchem die Menschheit sich bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts hat schleppen müssen, allerdings zum großen Vortheil der jüdisch-christlichen Religionslehren, als welche mit dem Kopernikanischen Weltsysteme im Grunde unverträglich sind; denn wie soll ein Gott im Himmel sein, wenn kein Himmel da ist? Der ernstlich gemeinte *Theismus* setzt nothwendig voraus, daß man die Welt eintheile in *Himmel* und *Erde*: auf *dieser* laufen die Menschen herum; in *jenem* sitzt der Gott, der sie regiert. Nimmt nun die Astronomie den Himmel weg; so hat sie den Gott *mit* weggenommen: sie hat nämlich die Welt so ausgedehnt, daß für den Gott kein Raum übrig bleibt. Aber ein persönliches Wesen, wie jeder Gott unumgänglich ist, das keinen *Ort* hätte, sondern überall und nirgends wäre, läßt sich bloß sagen, nicht imaginiren, und darum nicht glauben. Demnach muß, in dem Maaße, als die physische Astronomie popularisirt wird, der Theismus schwinden, so fest er auch durch unablässiges und feierlichstes Vorsagen den Menschen eingeprägt worden; wie denn auch die katholische Kirche dies sofort richtig erkannt und demgemäß das Kopernikanische System verfolgt hat; worüber daher sich so sehr und mit Zetergeschrei über die Bedrängniß des Galiläi zu verwundern einfältig ist: denn *omnis natura vult esse conservatrix sui*. Wer weiß, ob nicht irgend eine stille Erkenntniß, oder wenigstens Ahndung dieser Kongenialität des Aristoteles mit der Kirchenlehre, und der durch ihn beseitigten Gefahr, zu seiner übermäßigen Verehrung im Mittelalter beigetragen hat? Wer weiß, ob nicht Mancher, angeregt durch die Berichte desselben über die älteren astronomischen Systeme, im Stillen, lange vor Kopernikus, die Wahrheiten eingesehen hat,

die dieser, nach vieljährigem Zaudern und im Begriff aus der Welt zu scheiden, endlich zu proklamiren wagte?

STOIKER.

6 **E**IN gar schöner und tiefsinniger Begriff bei den *Stoikern* ist der des λογος σπερματικος, wiewohl ausführlichere Berichte über ihn, als uns zugekommen, zu wünschen wären (Diog. Laert. VII, 136.—Plut. de plac. phil. I, 7.—Stob. ecl. I, p. 372). Doch ist soviel klar, daß dadurch Das gedacht wird, was in den successiven Individuen einer Gattung, die identische Form derselben behauptet und erhält, indem es vom Einen auf das Andere übergeht; also gleichsam der im Samen verkörperte Begriff der Gattung. Demnach ist der Logos spermaticus das Unzerstörbare im Individuo, ist Das, wodurch es mit der Species Eins ist, sie vertritt und erhält. Er ist Das, welches macht, daß der Tod, der das Individuum vernichtet, die Gattung nicht anficht, vermöge welcher das Individuum stets wieder da ist; dem Tode zum Trotz. Daher könnte man λογος σπερματικος übersetzen: die Zauberformel, welche zu jeder Zeit diese Gestalt zur Erscheinung ruft.—Ihm sehr nahe verwandt ist der Begriff der forma substantialis bei den Scholastikern, als durch welchen das innere Princip des Komplexes sämtlicher Eigenschaften eines jeden Naturwesens gedacht wird: sein Gegensatz ist die materia prima, die reine Materie, ohne alle Form und Qualität. Die Seele des Menschen ist eben seine forma substantialis. Was beide Begriffe unterscheidet ist, daß der λογος σπερματικος bloß lebenden und sich fortpflanzenden, die forma substantialis aber auch unorganischen Wesen zukommt; imgleichen, daß diese zunächst das Individuum, jener geradezu die Gattung im Auge hat: inzwischen sind offenbar beide der Platonischen Idee verwandt. Erklärungen der forma substantialis findet man im Skotus Erigena de divis. nat. Lib. III, p. 139 der Oxforder Ausgabe; im Giordano Bruno, della causa, dial. 3, p. 252 seqq. und ausführlich in den disputationibus metaphysicis des Suarez (Disp. 15, sect. 1), diesem ächten Compendio der ganzen Scholastischen Weisheit, woselbst man ihre Be-

kanntschaft zu suchen hat, nicht aber in dem breiten Geträtsche geistloser deutscher Philosophieprofessoren, dieser Quintessenz aller Schaalheit und Langweiligkeit.—

Eine Hauptquelle unserer Kenntniß der Stoischen Ethik ist die uns von Stobäos (Ecl. eth. L. II, c. 7) aufbewahrte sehr ausführliche Darstellung derselben, in welcher man meistens wörtliche Auszüge aus dem Zeno und Chrysippos zu besitzen sich schmeichelt: wenn es sich so verhält, so ist sie nicht geeignet, uns vom Geiste dieser Philosophen eine hohe Meinung zu geben: vielmehr ist sie eine pedantische, schulmeisterhafte, überaus breite, unglaublich nüchterne, flache und geistlose Auseinandersetzung der Stoischen Moral, ohne Kraft und Leben, ohne werthvolle, treffende, feine Gedanken. Alles darin ist aus bloßen Begriffen abgeleitet, nichts aus der Wirklichkeit und Erfahrung geschöpft. Demgemäß wird die Menschheit eingetheilt in *σπουδαιοι* und *φασλοι*, Tugendhafte und Lasterhafte, jenen alles Gute, diesen alles Schlechte beigelegt, wonach denn Alles schwarz und weiß ausfällt, wie ein Preußisches Schilderhaus. Daher halten diese platten Schulexercitien keinen Vergleich aus mit den so energischen, geistvollen und durchdachten Schriften des Seneka.—

Die ungefähr 400 Jahre nach dem Ursprung der Stoa abgefaßten Dissertationen *Arrian's* zur *Epikteteischen Philosophie* geben uns auch keine gründlichen Aufschlüsse über den wahren Geist und die eigentlichen Principien der *Stoischen Moral*: vielmehr ist dies Buch in Form und Gehalt unbefriedigend. Erstlich, die Form anlangend, vermißt man darin jede Spur von Methode, von systematischer Abhandlung, ja auch nur von regelmäßiger Fortschreitung. In Kapiteln, die ohne Ordnung und Zusammenhang an einander gereiht sind, wird unablässig wiederholt, daß man alles Das für nichts zu achten habe, was nicht Äußerung unseres eigenen Willens ist, daß man mithin Alles, was Menschen sonst bewegt, durchaus antheilslos ansehen solle: Dies ist die Stoische *αταραξια*. Nämlich, was nicht *εφ' ἡμιν* ist, das wäre auch nicht *προς ἡμας*. Dieses kolossale Paradoxon wird aber nicht abgeleitet, aus irgend

welchen Grundsätzen; sondern die wunderlichste Gesinnung von der Welt wird uns zugemuthet, ohne daß zu derselben ein Grund angegeben würde. Statt dessen findet man endlose Deklamationen, in unermüdlich wiederkehrenden Ausdrücken und Wendungen. Denn die Folgesätze aus jenen wunderlichen Maximen werden auf das Ausführlichste und Lebhafteste dargelegt, und wird demnach mannigfaltig geschildert, wie der Stoiker sich aus nichts in der Welt etwas mache. Dazwischen wird jeder anders Gesinnte beständig Sklav und Narr geschimpft. Vergebens aber hofft man auf die Angabe irgend eines deutlichen und triftigen Grundes zur Annahme jener seltsamen Denkungsart; da ein solcher doch viel mehr wirken würde, als alle Deklamationen und Schimpfwörter des ganzen dicken Buches. So aber ist dieses, mit seinen hyperbolischen Schilderungen des Stoischen Gleichmuthes, seinen unermüdlich wiederholten Lobpreisungen der heiligen Schutzpatrone Kleanthes, Chrysippos, Zeno, Krates, Diogenes, Sokrates, und seinem Schimpfen auf alle anders Denkenden eine wahre Kapuzinerpredigt. Einer solchen angemessen ist dann freilich auch das Planlose und Desultorische des ganzen Vortrags. Was die Überschrift eines Kapitels angeht ist nur der Gegenstand des Anfangs desselben: bei erster Gelegenheit wird abgesprungen und nun, nach dem nexus idearum, vom Hundertsten aufs Tausendste übergegangen. Soviel von der *Form*.

Was nun den *Gehalt* betrifft, so ist derselbe, auch abgesehen davon, daß das Fundament ganz fehlt, keineswegs ächt und rein stoisch; sondern hat eine starke fremde Beimischung, die nach einer christlich-jüdischen Quelle schmeckt. Der unleugbarste Beweis hiervon ist der Theismus, der auf allen Seiten zu finden und auch Träger der Moral ist: der Kyniker und der Stoiker handeln hier im Auftrage Gottes, dessen Wille ist ihre Richtschnur, sie sind in demselben ergeben, hoffen auf ihn u. dgl. mehr. Der ächten, ursprünglichen Stoa ist dergleichen ganz fremd: da ist Gott und die Welt Eines, und so einen denkenden, wollenden, befehlenden, vorsorgenden Menschen von

eine
Arr
sche
seh
Chr
sch
der
dur
übe
Aus
hier
sind
zu v
prin
der
der
näm
ein
gel
ein
nöt
lich
lieg
Ky
fret
Das
des
Der
des
gek
niß
ver
leic
ent
zur
mar
Sto
ding
ruh

einem Gott kennt man gar nicht. Jedoch nicht nur im Arrian, sondern in den meisten heidnischen, philosophischen Schriftstellern der ersten Christlichen Jahrhunderte, sehen wir den jüdischen Theismus, der bald darauf, als Christenthum, Volksglaube werden sollte, bereits durchschimmern, gerade so wie heut zu Tage, in den Schriften der Gelehrten, der in Indien einheimische Pantheismus durchschimmert, der auch erst später in den Volksglauben überzugehen bestimmt ist. Ex oriente lux.

Aus dem angegebenen Grunde nun wieder ist auch die hier vorgetragene Moral selbst nicht rein stoisch: sogar sind manche Vorschriften derselben nicht mit einander zu vereinigen; daher sich freilich keine gemeinsame Grundprincipien derselben aufstellen ließen. Eben so ist auch der Kynismus ganz verfälscht, durch die Lehre, daß der Kyniker es hauptsächlich um Andrer Willen sein solle, nämlich, um durch sein Beispiel auf sie zu wirken, als ein Bote Gottes, und um, durch Einmischung in ihre Angelegenheiten, sie zu lenken. Daher wird gesagt: "in einer Stadt von lauter Weisen, würde gar kein Kyniker nöthig sein"; desgleichen, daß er gesund, stark und reinlich sein solle, um die Leute nicht abzustoßen. Wie fern liegt doch Dies vom Selbstgenügen der alten ächten Kyniker! Allerdings sind Diogenes und Krates Hausfreunde und Rathgeber vieler Familien gewesen: aber Das war sekundär und accidentell, keineswegs Zweck des Kynismus.

Dem *Arrian* sind also die eigentlichen Grundgedanken des Kynismus, wie der Stoischen Ethik, ganz abhanden gekommen: sogar scheint er nicht ein Mal das Bedürfniß derselben gefühlt zu haben. Er predigt eben Selbstverleugnung, weil sie ihm gefällt, und sie gefällt ihm vielleicht nur, weil sie schwer und der menschlichen Natur entgegen, das Predigen inzwischen leicht ist. Die Gründe zur Selbstverleugnung hat er nicht gesucht: daher glaubt man bald einen Christlichen Asketen, bald wieder einen Stoiker zu hören. Denn die Maximen Beider treffen allerdings oft zusammen; aber die Grundsätze, worauf sie beruhen, sind ganz verschieden. Ich verweise in dieser

Hinsicht auf mein Hauptwerk, Bd. 1, § 16, und Bd. 2, Kap. 16,—woselbst, und wohl zum ersten Male, der wahre Geist des Kynismus und der Stoa gründlich dargelegt ist.

Die Inkonsequenz des *Arrian* tritt sogar auf eine lächerliche Art hervor, in diesem Zuge, daß er, bei der unzählige Mal wiederholten Schilderung des vollkommenen Stoikers, auch allemal sagt: "er tadelt Niemanden, klagt weder über Götter noch Menschen, schilt Niemanden,"—dabei aber ist sein ganzes Buch größtentheils im scheltenden Ton, der oft ins Schimpfen übergeht, abgefaßt.

Bei dem Allen sind in dem Buche hin und wieder ächt Stoische Gedanken anzutreffen, die *Arrian*, oder *Epiktet*, aus den alten Stoikern geschöpft hat: und eben so ist der Kynismus in einzelnen Zügen treffend und lebhaft geschildert. Auch ist stellenweise viel gesunder Verstand darin enthalten, wie auch treffende, aus dem Leben gegriffene Schilderungen der Menschen und ihres Thuns. Der Stil ist leicht und fließend, aber sehr breit.

Daß *Epiktets Encheiridion* ebenfalls vom *Arrian* abgefaßt sei, wie *F. A. Wolf* uns in seinen Vorlesungen versicherte, glaube ich nicht. Dasselbe hat viel mehr Geist in wenigeren Worten, als die Dissertationen, hat durchgängig gesunden Sinn, keine leere Deklamationen, keine Ostentation, ist bündig und treffend, dabei im Ton eines wohlmeinend rathenden Freundes geschrieben; da hingegen die Dissertationen meistens im scheltenden und vorwerfenden Tone reden. Der Gehalt beider Bücher ist im Ganzen derselbe; nur daß das *Encheiridion* höchst wenig vom Theismus der Dissertationen hat.—Vielleicht war das *Encheiridion* das eigene Kompendium des *Epiktet*, welches er seinen Zuhörern dictirte; die Dissertationen aber, das seinen, jenes kommentirenden, freien Vorträgen vom *Arrian* nachgeschriebene Heft.

NEUPLATONIKER.

17 **D**IE Lektüre der *Neuplatoniker* erfordert viel Geduld; weil es ihnen sämmtlich an Form und Vortrag gebricht. Bei Weitem besser, als die andern, ist jedoch,

in dieser Hinsicht, *Porphyrius*: er ist der einzige, der deutlich und zusammenhängend schreibt; so daß man ihn ohne Widerwillen liest.

Hingegen ist der schlechteste *Jamblichos* in seinem Buche de mysteriis Aegyptiorum: er ist voll krassen Aberglaubens und plumper Dämonologie, und dazu eigensinnig. Zwar hat er noch eine andere, gleichsam esoterische Ansicht der Magie und Theurgie: doch sind seine Aufschlüsse über diese nur flach und unbedeutend. Im Ganzen ist er ein schlechter und unerquicklicher Skribent: beschränkt, verschroben, grobbergläubisch, konfus und unklar. Man sieht deutlich, daß was er lehrt durchaus nicht aus seinem eigenen Nachdenken entsprungen ist; sondern es sind fremde, oft nur halb verstandene, aber desto hartnäckiger behauptete Dogmen: daher auch ist er voll Widersprüche. Allein man will jetzt das genannte Buch dem Jamblichos absprechen, und ich möchte dieser Meinung beistimmen, wenn ich die langen Auszüge aus seinen verlorenen Werken lese, die Stobäos uns aufbehalten hat, als welche ungleich besser sind, als jenes Buch de mysteriis und gar manchen guten Gedanken der Neuplatonischen Schule enthalten.

Proklus nun wieder ist ein seichter, breiter, fader Schwätzer. Sein Kommentar zu Plato's Alkibiades einem der schlechtesten Platonischen Dialogen, der auch unächt sein mag, ist das breiteste, weitschweifigste Gewäsche von der Welt. Da wird über jedes, auch das unbedeutendeste Wort Plato's endlos geschwätzt und ein tiefer Sinn darin gesucht. Das von Plato mythisch und allegorisch Gesagte wird im eigentlichen Sinne und streng dogmatisch genommen, und Alles in's Abergläubische und Theosophische verdreht. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß in der ersten Hälfte jenes Kommentars einige sehr gute Gedanken anzutreffen sind, die aber wohl mehr der Schule, als dem Proklus angehören mögen. Ein höchst gewichtiger Satz sogar ist es, der den fasciculum primum partis primae beschließt: αἱ τῶν ψυχῶν ἐφεσεῖς τὰ μέγιστα συντελοῦσι πρὸς τοὺς βίους, καὶ οὐ πλαττομενοὶς ἐξῶθεν εἰκαμεν, ἀλλ' ἐφ' ἑαυτῶν προβαλλομεν τὰς αἴρεσεις, καθ' ἃς διαζῶμεν.

(animorum appetitus, ante hanc vitam concepti, plurimam vim habent in vitas eligendas, nec extrinsecus fictis similes sumus, sed nostra sponte facimus electiones, secundum quas deinde vitas transigimus). Das hat freilich seine Wurzel im Plato, kommt aber auch nahe an Kants Lehre vom intelligibeln Charakter und steht gar hoch über den platten und bornirten Lehren von der Freiheit des individuellen Willens, der jedes Mal so und auch anders kann, mit welchen unsere Philosophieprofessoren, stets den Katechismus vor Augen habend, sich bis auf den heutigen Tag schleppen. Augustinus und Luther ihrerseits hatten sich mit der Gnadenwahl geholfen. Das war gut für jene gottergebenen Zeiten, da man noch bereit war, wenn es Gott gefiele, in Gottes Namen zum Teufel zu fahren: aber in unster Zeit ist nur bei der Aseität des Willens Schutz zu finden, und muß erkannt werden, daß, wie Proklus es hat, οὐ πλαττομενοις ἐξωθεν εἰκαμεν.

Plotinos nun endlich, der wichtigste von Allen, ist sich selber sehr ungleich, und die einzelnen Enneaden sind von höchst verschiedenem Werth und Gehalt: die vierte ist vortrefflich. Darstellung und Stil sind jedoch auch bei ihm meistentheils schlecht: seine Gedanken sind nicht geordnet, nicht vorher überlegt; sondern er hat eben in den Tag hineingeschrieben, wie es kam. Von der liederlichen, nachlässigen Art, mit der er dabei zu Werke gegangen, berichtet, in seiner Biographie, Porphyrius. Daher übermannt seine breite, langweilige Weitschweifigkeit und Konfusion oft alle Geduld, so daß man sich wundert, wie nur dieser Wust hat auf die Nachwelt kommen können. Meistens hat er den Stil eines Kanzelredners, und wie dieser das Evangelium, so tritt er Platonische Lehren platt: wobei auch er was Plato mythisch, ja halb metaphorisch gesagt hat zum ausdrücklichen prosaischen Ernst herabzieht, und Stunden lang am selben Gedanken kaut, ohne aus eigenen Mitteln etwas hinzuzuthun. Dabei verfährt er revelirend, nicht demonstrirend, spricht also durchgängig *ex tripode*, erzählt die Sachen, wie er sie sich denkt, ohne sich auf eine Begründung irgend einzulassen. Und dennoch sind bei ihm große, wichtige und tiefsinnige

Wahrheiten zu finden, die er auch allerdings selbst verstanden hat: denn er ist keineswegs ohne Einsicht; daher er durchaus gelesen zu werden verdient und die hiezu erforderliche Geduld reichlich belohnt.

Den Aufschluß über diese widersprechenden Eigenschaften des Plotinos finde ich darin, daß er, und die Neuplatoniker überhaupt, nicht eigentliche Philosophen, nicht Selbstdenker sind; sondern was sie vortragen ist eine fremde, überkommene, jedoch von ihnen meistens wohl verdauete und assimilirte Lehre. Es ist nämlich Indo-Ägyptische Weisheit, die sie der Griechischen Philosophie haben einverleiben wollen und als hiezu passendes Verbindungsglied, oder Übergangsmittel, oder menstruum, die Platonische Philosophie, namentlich ihrem in's Mystische hinüberspielenden Theile nach, gebrauchen. Von diesem indischen, durch Ägypten vermittelten Ursprunge der Neuplatonischen Dogmen zeugt zunächst und unleugbar die ganze All-Eins-Lehre des Plotinos, wie wir sie vorzüglich in der 4. Enneade dargestellt finden. Gleich das erste Kapitel des ersten Buches derselben, *περι ουσιας ψυχης*, giebt, in großer Kürze, die Grundlehre seiner ganzen Philosophie, von einer *ψυχη*, die ursprünglich Eine und nur mittelst der Körperwelt in viele zersplittert sei. Besonders interessant ist das 8. Buch dieser Enneade, welches darstellt, wie jene *ψυχη* durch ein sündliches Streben in diesen Zustand der Vielheit gerathen sei: sie trage demnach eine doppelte Schuld, erstlich, die ihres Herabkommens in diese Welt, und zweitens die ihrer sündhaften Thaten in derselben: für jene büße sie durch das zeitliche Dasein überhaupt; für diese, welches die geringere, durch die Seelenwanderung, (c. 5). Offenbar der selbe Gedanke, wie die Christliche Erbsünde und Partikularsünde. Vor Allem lesenswerth aber ist das 9. Buch, woselbst, im Kap. 3, *ει πασαι αι ψυχαι μια*, aus der Einheit jener Weltseele, unter Anderm, die Wunder des animalischen Magnetismus erklärt werden, namentlich die auch jetzt vorkommende Erscheinung, daß die Somnambule ein leise gesprochenes Wort in größter Entfernung vernimmt,—was freilich durch eine Kette mit ihr in Rapport

stehender Personen vermittelt werden muß.—Sogar tritt beim Plotinos, wahrscheinlich zum ersten Male in der occidentalischen Philosophie, der im Orient schon damals längst geläufige *Idealismus* auf, da (Enn. III, L. 7, c. 10) gelehrt wird, die Seele habe die Welt gemacht, indem sie aus der Ewigkeit in die Zeit trat; mit der Erläuterung: ου γαρ τις αυτου τουδε του παντος τοπος, η ψυχη (neque est alter hujus universi locus, quam anima), ja, die Idealität der Zeit wird ausgesprochen, in den Worten: δει δε ουκ εξωθεν της ψυχης λαμβανειν τον χρονον, ωσπερ ουδε τον αιωνα εκει εξω του οντος (oportet autem nequaquam extra animam tempus accipere). Jenes εκει (jenseits) ist der Gegensatz des ενθαδε (diesseits) und ein ihm sehr geläufiger Begriff, den er näher erklärt durch κοσμος νοητος und κοσμος αισθητος, mundus intelligibilis et sensibilis, auch durch τα ανω, και τα κατω. Die Idealität der Zeit erhält noch, in Kap. 11 und 12, sehr gute Erläuterungen. Daran knüpft sich die schöne Erklärung, daß wir in unserm zeitlichen Zustande nicht sind, was wir sein sollen und möchten, daher wir von der Zukunft stets das Bessere erwarten und der Erfüllung unsers Mangels entgegensehn, woraus denn die Zukunft und ihre Bedingung, die Zeit, entsteht (c. 2 et 3). Einen ferneren Beleg des indischen Ursprungs giebt uns die vom *Jamblichos* (de mysteriis, Sect. 4, c. 4 et 5) vorgetragene Metempsychosenlehre, wie auch ebendasselbst (Sect. 5, c. 6) die Lehre von der endlichen Befreiung und Erlösung aus den Banden des Geborenwerdens und Sterbens, ψυχης καθαρσις, και τελειωσις, και ή απο της γενεσεως απαλλαγη, und (c. 12) το εν ταις θυσαις πυρ ήμας απολυει των της γενεσεως δεσμων, also eben jene, in allen indischen Religionsbüchern vorgetragene Verheißung, welche Englisch durch final emancipation, als Erlösung, bezeichnet wird. Hiezu kommt endlich noch (a. a. O. Sect. 7, c. 2) der Bericht von einem Ägyptischen Symbol, welches einen schaffenden Gott, der auf dem Lotus sitzt, darstellt: offenbar der weltschaffende Brahma, sitzend auf der Lotusblume, die dem Nabel des Wischnu entspringt, wie er häufig abgebildet ist, z. B. in Langlès, monuments de l'Hindoustan, Vol. 1, ad p. 175;

in
Di
U
in
sti
di
—
tir
Ja
H
wa
de
U
zu
at
ga
ch
L.
18
I
th
de
du
ur
di
W
du
W
ve
V
fa
Je
pe
R
D
sp
se
sc

in Coleman's Mythology of the Hindus, Tab. 5, u. a. m. Dies Symbol ist, als sicherer Beweis des Hindostanischen Ursprungs der Ägyptischen Religion, höchst wichtig, wie, in derselben Hinsicht, auch die vom *Porphyrius*, de abstinencia Lib. II, gegebene Nachricht, daß in Ägypten die Kuh heilig war und nicht geschlachtet werden durfte. — Sogar der, von Porphyrius, in seinem Leben des Plotinos, erzählte Umstand, daß dieser, nachdem er mehrere Jahre Schüler des Ammonius Sackas gewesen, mit dem Heere Gordians nach Persien und Indien hat gehn wollen, was durch Gordians Niederlage und Tod vereitelt wurde, deutet darauf hin, daß die Lehre des Ammonius Indischen Ursprungs war und Plotinos sie jetzt aus der Quelle reiner zu schöpfen beabsichtigte. Derselbe Porphyrius hat eine ausführliche Theorie der Metempsychose geliefert, die ganz im Indischen Sinn, wiewohl mit Platonischer Psychologie verbrämt, ist: sie steht in des Stobäos Eklogen, L. I, c. 52, § 54.

GNOSTIKER.

8 DIE *Kabbalistische* und die *Gnostische Philosophie*, bei deren Urhebern, als Juden und Christen, der Monotheismus vorweg feststand, sind Versuche, den schreienden Widerspruch zwischen der Hervorbringung der Welt durch ein allmächtiges, allgütiges und allweises Wesen, und der traurigen, mangelhaften Beschaffenheit eben dieser Welt aufzuheben. Sie führen daher, zwischen die Welt und jene Weltursache, eine Reihe Mittelwesen ein, durch deren Schuld ein Abfall und durch diesen erst die Welt entstanden sei. Sie wälzen also gleichsam die Schuld vom Souverän auf die Minister. Angedeutet war dies Verfahren freilich schon durch den Mythos vom Sündenfall, der überhaupt der Glanzpunkt des Judenthums ist. Jene Wesen nun also sind, bei den Gnostikern, das *πληρωμα*, die Äonen, die *ὄλη*, der Demiurgos u. s. w. Die Reihe wurde von jedem Gnostiker beliebig verlängert. Das ganze Verfahren ist dem analog, daß, um den Widerspruch, den die angenommene Verbindung und wechselseitige Einwirkung einer materiellen und immateriellen

SCHOPENHAUER IV 6.

Substanz im Menschen mit sich führt, zu mildern, physiologische Philosophen Mittelwesen einzuschieben suchten, wie Nervenflüssigkeit, Nervenäther, Lebensgeister und dergl. Beides verdeckt was es nicht aufzuheben vermag.

SKOTUS ERIGENA.

9 **D**IESER bewundernswürdige Mann gewährt uns den interessantesten Anblick des Kampfes zwischen selbst-erkannter, selbstgeschaueter Wahrheit und lokalen, durch frühe Einimpfung fixirten, allem Zweifel, wenigstens allem direkten Angriff, entwachsenen Dogmen, nebst dem daraus hervorgehenden Streben einer edlen Natur, die so entstandene Dissonanz irgendwie zum Einklang zurückzuführen. Dies kann dann aber freilich nur dadurch geschehn, daß die Dogmen gewendet, gedreht und nöthigenfalls verdreht werden, bis sie sich der selbsterkannten Wahrheit nolentes volentes anschmiegen, als welche das dominirende Princip bleibt, jedoch genöthigt wird, in einem seltsamen und sogar beschwerlichen Gewande einherzugehen. Diese Methode weiß Erigena, in seinem großen Werke *de divisione naturae*, überall mit Glück durchzuführen, bis er endlich auch an den Ursprung des Übels und der Sünde, nebst den angedrohten Quaalen der Hölle, sich damit machen will: hier scheidert sie, und zwar am Optimismus, der eine Folge des jüdischen Monotheismus ist. Er lehrt, im 5. Buch, die Rückkehr aller Dinge in Gott und die metaphysische Einheit und Untheilbarkeit der ganzen Menschheit, ja, der ganzen Natur. Nun fragt sich: wo bleibt die Sünde? sie kann nicht mit in den Gott;—wo ist die Hölle, mit ihrer endlosen Quaal, wie sie verheißen worden?—wer soll hinein? die Menschheit ist ja erlöst, und zwar ganz.—Hier bleibt das Dogma unüberwindlich. Erigena windet sich kläglich, durch weitläufige Sophismen, die auf Worte hinauslaufen, wird endlich zu Widersprüchen und Absurditäten genöthigt, zumal da die Frage nach dem Ursprung der Sünde unvermeidlicherweise mit hineingekommen, dieser nun aber weder in Gott, noch auch in dem von ihm geschaffenen Willen liegen kann; weil sonst Gott der Urheber der

Sünde wäre; welches Letztere er vortrefflich einsieht, S. 287 der Oxfordter editio princeps von 1681. Nun wird er zu Absurditäten getrieben: da soll die Sünde weder eine Ursache noch ein Subjekt haben: *malum incausale est, penitus incausale et insubstantiale est: ibid.*— Der tiefere Grund dieser Übelstände ist, daß die Lehre von der *Erlösung* der Menschheit und der Welt, welche offenbar indischen Ursprungs ist, eben auch die indische Lehre voraussetzt, nach welcher der Ursprung der Welt (dieses Sansara der Buddhaisten) selbst schon vom Übel, nämlich eine sündliche That des Brahma ist, welcher Brahma nun wieder wir eigentlich selbst sind: denn die indische Mythologie ist überall durchsichtig. Hingegen im Christenthum hat jene Lehre von der Erlösung der Welt gepropft werden müssen auf den jüdischen Theismus, wo der Herr die Welt nicht nur gemacht, sondern auch nachher sie vortrefflich gefunden hat: *παντα καλα λιαν*. Hinc illae lacrimae: hieraus erwachsen jene Schwierigkeiten, die Erigena vollkommen erkannte, wiewohl er, in seinem Zeitalter, nicht wagen durfte, das Übel an der Wurzel anzugreifen. Inzwischen ist er von Hindostanischer Milde: er verwirft die vom Christenthum gesetzte ewige Verdammniß und Strafe: alle Kreatur, vernünftige, thierische, vegetabilische und leblose, muß, ihrer innern Essenz nach, selbst durch den nothwendigen Lauf der Natur, zur ewigen Seligkeit gelangen: denn sie ist von der ewigen Güte ausgegangen. Aber den Heiligen und Gerechten allein wird die gänzliche Einheit mit Gott, Deificatio. Übrigens ist Erigena so redlich, die große Verlegenheit, in welche ihn der Ursprung des Übels versetzt, nicht zu verbergen: er legt sie, in der angeführten Stelle des 5. Buches, deutlich dar. In der That ist der Ursprung des Übels die Klippe an welcher, so gut wie der Pantheismus, auch der Theismus scheitert: denn Beide impliciren Optimismus. Nun aber sind das Übel und die Sünde, beide in ihrer furchtbaren Größe, nicht wegzu-leugnen, ja, durch die verheißenen Strafen für die Letztere, wird das Erstere nur noch vermehrt. Woher nun alles Dieses, in einer Welt, die entweder selbst ein Gott,

oder das wohlgemeinte Werk eines Gottes ist? Wenn die theistischen Gegner des Pantheismus diesem entgegen schreien "was? alle die bösen, schrecklichen, scheußlichen Wesen sollen Gott sein?"—so können die Pantheisten erwidern: "wie? alle jene bösen, schrecklichen, scheußlichen Wesen soll ein Gott, de gaieté de cœur, hervorgebracht haben?"—In derselben Noth, wie hier, finden wir den Erigena auch noch in dem andern seiner auf uns gekommenen Werke, dem Buche de praedestinatione, welches jedoch dem de divisione naturae weit nachsteht; wie er denn in demselben auch nicht als Philosoph, sondern als Theolog auftritt. Auch hier also quält er sich erbärmlich mit jenen Widersprüchen, welche ihren letzten Grund darin haben, daß das Christenthum auf das Judenthum geimpft ist. Seine Bemühungen stellen solche aber nur in noch helleres Licht. Der Gott soll Alles, Alles und in Allem Alles gemacht haben; das steht fest:—"folglich auch das Böse und das Übel." Diese unausweichbare Konsequenz ist wegzuschaffen und Erigena sieht sich genöthigt, erbärmliche Wortklaubereien vorzubringen. Da sollen das Übel und das Böse gar nicht *sein*, sollen also nichts sein.—Den Teufel auch!—Oder aber der *freie Wille* soll an ihnen Schuld sein: diesen nämlich habe der Gott zwar geschaffen, jedoch *frei*; daher es ihn nicht angeht, was derselbe nachher vornimmt: denn er war ja eben *frei*, d. h. konnte so und auch anders, konnte also gut, sowohl wie schlecht sein.—Bravo!—Die Wahrheit aber ist, daß Freisein und Geschaffensein zwei einander aufhebende, also sich widersprechende Eigenschaften sind; daher die Behauptung, Gott habe Wesen geschaffen, und ihnen zugleich Freiheit des Willens ertheilt, eigentlich besagt, er habe sie geschaffen und zugleich nicht geschaffen. Denn operari sequitur esse, d. h. die Wirkungen, oder Aktionen, jedes irgend möglichen Dinges können nie etwas anders, als die Folge seiner Beschaffenheit sein; welche selbst sogar nur an ihnen erkannt wird. Daher müßte ein Wesen, um in dem hier geforderten Sinne *frei* zu sein, gar keine Beschaffenheit haben, d. h. aber gar *nichts* sein, also sein und nicht sein

zugleich. Denn was *ist* muß auch *etwas* sein: eine Existenz ohne Essenz läßt sich nicht ein Mal denken. Ist nun ein Wesen *geschaffen*; so ist es so geschaffen, wie es *beschaffen* ist: mithin ist es schlecht *geschaffen*, wenn es schlecht *beschaffen* ist, und schlecht *beschaffen*, wenn es schlecht handelt, d. h. wirkt. Demzufolge wälzt die *Schuld* der Welt, eben wie ihr *Übel*, welches so wenig wie jene abzuleugnen ist, sich immer auf ihren Urheber zurück, von welchem es abzuwälzen, wie früher Augustinus, so hier Skotus Erigena sich jämmerlich abmühet.

Soll hingegen ein Wesen moralisch *frei* sein; so darf es nicht geschaffen sein, sondern muß Aseität haben, d. h. ein ursprüngliches, aus eigener Urkraft und Machtvollkommenheit existirendes sein, und nicht auf ein anderes zurückweisen. Dann ist sein Dasein sein eigener Schöpfungsakt, der sich in der Zeit entfaltet und ausbreitet, zwar eine ein für alle Mal entschiedene Beschaffenheit dieses Wesens an den Tag legt, welche jedoch sein eigenes Werk ist, für deren sämtliche Äußerungen die Verantwortlichkeit also auf ihm selbst haftet.—Soll nun ferner ein Wesen für sein Thun *verantwortlich*, also soll es *zurechnungsfähig* sein; so muß es *frei* sein. Also aus der Verantwortlichkeit und Imputabilität, die unser Gewissen aussagt, folgt sehr sicher, daß der Wille frei sei; hieraus aber wieder, daß er das Ursprüngliche selbst, mithin nicht bloß das Handeln, sondern schon das Dasein und Wesen des Menschen sein eigenes Werk sei. Über alles Dieses verweise ich auf meine Abhandlung über die Freiheit des Willens, wo man es ausführlich und unwiderleglich auseinandergesetzt findet; daher eben die Philosophieprofessoren diese gekrönte Preisschrift durch das unverbrüchlichste Schweigen zu sekretiren gesucht haben.—Die Schuld der Sünde und des Übels fällt allemal von der Natur auf ihren Urheber zurück. Ist nun dieser der in allen ihren Erscheinungen sich darstellende *Wille* selbst; so ist jene an den rechten Mann gekommen: soll es hingegen ein Gott sein; so widerspricht die Urheberschaft der Sünde und des Übels seiner Göttlichkeit.—

Beim Lesen des *Dionysius Areopagita*, auf den Erigena sich so häufig beruft, habe ich gefunden, daß derselbe ganz und gar sein Vorbild gewesen ist. Sowohl der Pantheismus Erigena's, als seine Theorie des Bösen und des Übels, findet sich, den Grundzügen nach, schon beim Dionysius: freilich aber ist bei Diesem nur angedeutet was Erigena entwickelt, mit Kühnheit ausgesprochen und mit Feuer dargestellt hat. Erigena hat unendlich mehr Geist, als Dionysius: allein den Stoff und die Richtung der Betrachtungen hat ihm Dionysius gegeben und ihm also mächtig vorgearbeitet. Daß Dionysius unächt sei, thut nichts zur Sache, es ist gleichviel, wie der Verfasser des Buches *de divinis nominibus* geheißen hat. Da er indessen wahrscheinlich in Alexandrien lebte, so glaube ich, daß er, auf eine anderweitige, uns unbekannte Art, auch der Kanal gewesen ist, durch welchen ein Tröpfchen indischer Weisheit bis zum Erigena gelangt sein mag; da, wie *Colebrooke* in seiner Abhandlung über die Philosophie der Hindu (in *Colebrooke's miscellaneous essays* Vol. I, p. 244) bemerkt hat, der Lehrsatz III der *Karika* des *Kapila* sich beim Erigena findet.

DIE SCHOLASTIK.

10 **D**EN eigentlich bezeichnenden Charakter der *Scholastik* möchte ich darin setzen, daß ihr das oberste Kriterium der Wahrheit die heilige Schrift ist, an welche man demnach von jedem Vernunftschluß noch immer appelliren kann.—Zu ihren Eigenthümlichkeiten gehört, daß ihr Vortrag durchgängig einen polemischen Charakter hat: jede Untersuchung wird bald in eine Kontroverse verwandelt, deren pro et contra neues pro et contra erzeugt und ihr dadurch den Stoff giebt, der ihr außerdem bald ausgehn würde. Die verborgene, letzte Wurzel dieser Eigenthümlichkeit liegt aber in dem Widerstreit zwischen Vernunft und Offenbarung.—

Die gegenseitige Berechtigung des *Realismus* und *Nominalismus* und dadurch die Möglichkeit des so lange und hartnäckig geführten Streites darüber läßt sich folgendermaßen recht faßlich machen.

Die verschiedenartigsten Dinge nenne ich *roth*, wenn sie diese Farbe haben. Offenbar ist *roth* ein bloßer Name, durch den ich diese Erscheinung bezeichne, gleichviel, woran sie vorkomme. Eben so nun sind alle Gemeinbegriffe bloße Namen, Eigenschaften zu bezeichnen, die an verschiedenen Dingen vorkommen: diese Dinge hingegen sind das Wirkliche und Reale. So hat der *Nominalismus* offenbar Recht.

Hingegen wenn wir beachten, daß alle jene wirklichen Dinge, welchen allein die Realität soeben zugesprochen wurde, zeitlich sind, folglich bald untergehn; während die Eigenschaften, wie Roth, Hart, Weich, Lebendig, Pflanze, Pferd, Mensch, welche es sind, die jene Namen bezeichnen, davon unangefochten fortbestehn und demzufolge allezeit dasind; so finden wir, daß diese Eigenschaften, welche eben durch Gemeinbegriffe, deren Bezeichnung jene Namen sind, gedacht werden, kraft ihrer unverilgbaren Existenz, viel mehr Realität haben; daß mithin diese den *Begriffen*, nicht den Einzelwesen, beizulegen sei: demnach hat der *Realismus* Recht.

Der Nominalismus führt eigentlich zum Materialismus: denn, nach Aufhebung sämtlicher Eigenschaften, bleibt am Ende nur die Materie übrig. Sind nun die Begriffe bloße Namen, die Einzeldinge aber das Reale; ihre Eigenschaften, als einzelne an ihnen, vergänglich; so bleibt als das Fortbestehende, mithin Reale, allein die Materie.

Genau genommen nun aber kommt die oben dargelegte Berechtigung des Realismus eigentlich nicht ihm, sondern der Platonischen Ideenlehre zu, deren Erweiterung er ist. Die ewigen Formen und Eigenschaften der natürlichen Dinge, *εἶδη*, sind es, welche unter allem Wechsel fortbestehn und denen daher eine Realität höherer Art beizulegen ist, als den Individuen, in denen sie sich darstellen. Hingegen den bloßen, nicht anschaulich zu belegenden Abstraktis ist Das nicht nachzurühmen: was ist z. B. Reales an solchen Begriffen wie "Verhältniß, Unterschied, Sonderung, Nachtheil, Unbestimmtheit" u. dgl. m.?

Eine gewisse Verwandtschaft, oder wenigstens ein Parallelismus der Gegensätze, wird augenfällig, wenn man den

Plato dem Aristoteles, den Augustinus dem Pelagius, die Realisten den Nominalisten gegenüberstellt. Man könnte behaupten, daß gewissermaßen ein polares Auseinandertreten der menschlichen Denkweise hierin sich kund gäbe,—welches, höchst merkwürdigerweise, zum ersten Male und am entschiedensten sich in zwei sehr großen Männern ausgesprochen hat, die zugleich und neben einander lebten.

BAKO VON VERULAM.

¶ IN einem anderen und specieller bestimmten Sinn, als I der eben bezeichnete, war der ausdrückliche und absichtliche Gegensatz zum Aristoteles *Bako von Verulam*. Jener nämlich hatte zuvörderst die richtige Methode, um von allgemeinen Wahrheiten zu besondern zu gelangen, also den Weg abwärts, gründlich dargelegt: das ist die Syllogistik, das Organum Aristotelis. Dagegen zeigte *Bako* den Weg aufwärts, indem er die Methode, von besondern Wahrheiten zu allgemeinen zu gelangen, darlegte: dies ist die Induktion, im Gegensatz der Deduktion, und ihre Darstellung ist das novum organum, welcher Ausdruck, im Gegensatz zum Aristoteles gewählt, besagen soll: "eine ganz andre Manier es anzugreifen."—Des Aristoteles, aber noch viel mehr der Aristoteliker Irrthum lag in der Voraussetzung, daß sie eigentlich schon alle Wahrheit besäßen, daß diese nämlich enthalten sei in ihren Axiomen, also in gewissen Sätzen a priori, oder die für solche gelten, und daß es, um die besonderen Wahrheiten zu gewinnen, bloß der Ableitung aus jenen bedürfe. Ein Aristotelisches Beispiel hievon gaben seine Bücher de coelo. Dagegen nun zeigte *Bako*, mit Recht, daß jene Axiome solchen Gehalt gar nicht hätten, daß die Wahrheit noch gar nicht in dem damaligen System des menschlichen Wissens läge, vielmehr außerhalb, also nicht daraus zu entwickeln, sondern erst hineinzubringen wäre, und daß folglich erst durch *Induktion* allgemeine und wahre Sätze, von großem und reichem Inhalt, gewonnen werden müßten.

Die Scholastiker, an der Hand des Aristoteles, dachten:

wir wollen zuvörderst das Allgemeine feststellen: das Besondere wird daraus fließen, oder mag überhaupt nachher darunter Platz finden, wie es kann. Wir wollen demnach zuvörderst ausmachen, was dem *ens*, dem *Dinge überhaupt* zukomme: das den einzelnen Dingen Eigenthümliche mag nachher allmählig, allenfalls auch durch die Erfahrung, herangebracht werden: am Allgemeinen kann Das nie etwas ändern.—Bako dagegen sagte: wir wollen zuvörderst die einzelnen Dinge so vollständig, wie nur immer möglich, kennen lernen: dann werden wir zuletzt erkennen, was das Ding überhaupt sei.

Inzwischen steht *Bako* dem Aristoteles darin nach, daß seine Methode zum Wege aufwärts keineswegs so regelrecht, sicher und unfehlbar ist, wie die des Aristoteles zum Wege abwärts. Ja, Bako selbst hat, bei seinen physikalischen Untersuchungen, die im neuen Organon gegebenen Regeln seiner Methode bei Seite gesetzt.

Bako war hauptsächlich auf Physik gerichtet. Was er für diese that, nämlich von vorne anfangen, das that, gleich darauf, für Metaphysik *Cartesius*.

DIE PHILOSOPHIE DER NEUEREN.

¶¹² IN den Rechenbüchern pflegt die Richtigkeit der Lösung eines Exempels sich durch das Aufgehen desselben, d. h. dadurch, daß kein Rest bleibt, kund zu geben. Mit der Lösung des Räthsels der Welt hat es ein ähnliches Bewandniß. Sämmtliche Systeme sind Rechnungen, die nicht aufgehn: sie lassen einen Rest, oder auch, wenn man ein chemisches Gleichniß vorzieht, einen unauflöslchen Niederschlag. Dieser besteht darin, daß, wenn man aus ihren Sätzen folgerecht weiter schließt, die Ergebnisse nicht zu der vorliegenden realen Welt passen, nicht mit ihr stimmen, vielmehr manche Seiten derselben dabei ganz unerklärlich bleiben. So z. B. stimmt zu den materialistischen Systemen, welche aus der mit bloß mechanischen Eigenschaften ausgestatteten Materie, und gemäß den Gesetzen derselben, die Welt entstehn lassen, nicht die durchgängige bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit der Natur, noch das Dasein der Erkenntniß, in welcher doch sogar jene

Materie allererst sich darstellt. Dies also ist ihr Rest.— Mit den theistischen Systemen wiederum, nicht minder jedoch mit den pantheistischen, sind die überwiegenden physischen Übel und die moralische Verderbniß der Welt nicht in Übereinstimmung zu bringen: diese also bleiben als Rest stehn, oder als unauflöslicher Niederschlag liegen.— Zwar ermangelt man in solchen Fällen nicht, dergleichen Reste mit Sophismen, nöthigenfalls auch mit bloßen Worten und Phrasen zuzudecken: allein auf die Länge hält das nicht Stich. Da wird dann wohl, weil doch das Exempel nicht aufgeht, nach einzelnen Rechnungsfehlern gesucht, bis man endlich sich gestehn muß, der Ansatz selbst sei falsch gewesen. Wenn hingegen die durchgängige Konsequenz und Zusammenstimmung aller Sätze eines Systems bei jedem Schritte begleitet ist von einer ebenso durchgängigen Übereinstimmung mit der Erfahrungswelt, ohne daß zwischen Beiden ein Mißklang je hörbar würde;—so ist Dies das Kriterium der Wahrheit desselben, das verlangte Aufgehn des Rechnungsexempels. Imgleichen, daß schon der Ansatz falsch gewesen sei, will sagen, daß man die Sache schon Anfangs nicht am rechten Ende angegriffen hatte, wodurch man nachher von Irrthum zu Irrthum geführt wurde. Denn es ist mit der Philosophie wie mit gar vielen Dingen: Alles kommt darauf an, daß man sie am rechten Ende angreife. Das zu erklärende Phänomen der Welt bietet nun aber unzählige Enden dar, von denen nur Eines das rechte sein kann: es gleicht einem verschlungenen Fadengewirre, mit vielen daran hängenden, falschen Endfäden: nur wer den wirklichen herausfindet kann das Ganze entwirren. Dann aber entwickelt sich leicht Eines aus dem Andern, und daran wird kenntlich, daß es das rechte Ende gewesen sei. Auch einem Labyrinth kann man es vergleichen, welches hundert Eingänge darbietet, die in Korridore öffnen, welche alle, nach langen und vielfach verschlungenen Windungen, am Ende wieder hinausführen; mit Ausnahme eines einzigen, dessen Windungen wirklich zum Mittelpunkte leiten, woselbst das Idol steht. Hat man diesen Eingang getroffen, so wird man den Weg nicht verfehlen: durch keinen andern aber

kann man je zum Ziele gelangen.—Ich verhehle nicht, der Meinung zu sein, daß nur der Wille in uns das rechte Ende des Fadengewirres, der wahre Eingang des Labyrinthes, sei.

Cartesius hingegen ging, nach dem Vorgang der Metaphysik des Aristoteles, vom Begriff der *Substanz* aus, und mit diesem sehn wir auch noch alle seine Nachfolger sich schleppen. Er nahm jedoch zwei Arten von Substanz an: die denkende und die ausgedehnte. Diese sollten nun durch *influxus physicus* auf einander wirken; welcher sich aber bald als sein Rest auswies. Derselbe hatte nämlich Statt, nicht bloß von außen nach innen, beim Vorstellen der Körperwelt, sondern auch von innen nach außen, zwischen dem Willen (der unbedenklich dem Denken zugezählt wurde) und den Leibesaktionen. Das nähere Verhältniß zwischen diesen beiden Arten der Substanz ward nun das Hauptproblem, wobei so große Schwierigkeiten entstanden, daß man in Folge derselben zum System der *causes occasionelles* und der *harmonia praestabilita* getrieben wurde; nachdem die *spiritus animales*, die beim *Cartesius* selbst die Sache vermittelt hatten, nicht ferner dienen wollten. †) *Malebranche* nämlich hielt den *influxus physicus* für undenkbar; wobei er jedoch nicht in Erwägung zog, daß derselbe bei der Schöpfung und Leitung der Körperwelt durch einen Gott, der ein Geist ist, ohne Bedenken angenommen wird. Er setzte also an dessen Stelle die *causes occasionelles* und *nous voyons tout en Dieu*: hier liegt sein Rest.—Auch *Spinoza*, in seines Lehrers Fußstapfen tretend, ging noch von jenem Begriffe der *Substanz* aus; gleich als ob derselbe ein Gegebenes wäre. Jedoch erklärte er beide Arten der Substanz, die denkende und die ausgedehnte, für Eine und dieselbe; wodurch denn die obige Schwierigkeit vermieden war. Dadurch nun

†) Übrigens kommen die *spiritus animales* schon vor bei *Vanini*, de *naturae arcanis*, Dial. 49, als bekannte Sache. Vielleicht ist ihr Urheber *Willisius* (de *anima brutorum*, Genevae 1680, p. 35, sq.). *Flourens*, de la vie et de l'intelligence, II. p. 72, schreibt sie dem *Galenus* zu. Ja, schon *Jamblichus*, bei *Stobäos* (*Eclog*, L. I, c. 52, § 29) führt sie ziemlich deutlich, als Lehre der Stoiker, an.

aber wurde seine Philosophie hauptsächlich negativ, lief nämlich auf ein bloßes Negiren der zwei großen Cartesischen Gegensätze hinaus; indem er sein Identificiren auch auf den andern von Cartesius aufgestellten Gegensatz, Gott und Welt, ausdehnte. Das Letztere war jedoch eigentlich bloße Lehrmethode, oder Darstellungsform. Es wäre nämlich gar zu anstößig gewesen, geradezu zu sagen: "es ist nicht wahr, daß ein Gott diese Welt gemacht habe, sondern sie existirt aus eigener Machtvollkommenheit": daher wählte er eine indirekte Wendung und sagte: "die Welt selbst ist Gott";—welches zu behaupten ihm nie eingefallen sein würde, wenn er, statt vom Judenthum, hätte unbefangen von der Natur selbst ausgehn können. Diese Wendung dient zugleich, seinen Lehrsätzen den Schein der Positivität zu geben, während sie im Grunde bloß negativ sind und er daher die Welt eigentlich unerklärt läßt; indem seine Lehre hinausläuft auf: "die Welt ist, weil sie ist; und ist wie sie ist, weil sie so ist." (Mit dieser Phrase pflegte Fichte seine Studenten zu mystifiziren.) Die auf obigem Wege entstandene Deifikation der Welt ließ nun aber keine wahre Ethik zu und war zudem in schreiendem Widerspruch mit den physischen Übeln und der moralischen Ruchlosigkeit dieser Welt. Hier also ist sein Rest.

Den Begriff der *Substanz*, von welchem dabei auch *Spinoza* ausgeht, nimmt er, wie gesagt, als ein Gegebenes. Zwar definirt er ihn, seinen Zwecken gemäß: allein er kümmert sich nicht um dessen Ursprung. Denn erst *Locke* war es, der, bald nach ihm, die große Lehre aufstellte, daß ein Philosoph, der irgend etwas aus Begriffen ableiten oder beweisen will, zuvörderst den *Ursprung* jedes solchen Begriffs zu untersuchen habe; da der Inhalt desselben, und was aus diesem folgen mag, gänzlich durch seinen Ursprung, als die Quelle aller mittelst desselben erreichbaren Erkenntniß, bestimmt wird. Hätte aber *Spinoza* nach dem Ursprung jenes Begriffs der Substanz geforscht; so hätte er zuletzt finden müssen, daß dieser ganz allein die *Materie* ist und daher der wahre Inhalt des Begriffs kein anderer, als eben die wesentlichen und a priori angebbaren Eigenschaften

dieser. In der That findet Alles, was Spinoza seiner Substanz nachrühmt, seinen Beleg an der Materie, und nur da: sie ist unentstanden, also ursachlos, ewig, eine einzige und alleinige, und ihre Modifikationen sind Ausdehnung und Erkenntniß: Letztere nämlich als ausschließliche Eigenschaft des Gehirns, welches materiell ist. Spinoza ist demnach ein unbewußter Materialist: jedoch ist die Materie, welche, wenn man es ausführt, seinen Begriff realisirt und empirisch belegt, nicht die falsch gefaßte und atomistische des Demokritos und der spätern Französischen Materialisten, als welche keine andern, als mechanische Eigenschaften hat; sondern die richtig gefaßte, mit allen ihren unerklärlichen Qualitäten ausgestattet: über diesen Unterschied verweise ich auf mein Hauptwerk, Bd. 2, Kap. 24, S. 315 ff. (3. Aufl. S. 357 ff.)—Diese Methode, den Begriff der *Substanz* unbesehen aufzunehmen, um ihn zum Ausgangspunkt zu machen, finden wir aber schon bei den *Eleaten*, wie besonders aus dem Aristotelischen Buche de Xenophane etc. zu ersehn. Auch Xenophanes nämlich geht aus vom *ov*, d. i. der Substanz, und die Eigenschaften derselben werden demonstrirt, ohne daß vorher gefragt oder gesagt würde, woher er denn seine Kenntniß von einem solchen Dinge habe: geschähe hingegen Dieses, so würde deutlich zu Tage kommen, wovon er eigentlich redet, d. h. welche Anschauung es zuletzt sei, die seinem Begriff zum Grunde liegt und ihm Realität ertheilt; und da würde am Ende wohl nur die Materie sich ergeben, als von welcher alles Das gilt, was er sagt. In den folgenden Kapiteln, über *Zeno*, erstreckt nun die Übereinstimmung mit Spinoza sich bis auf die Darstellung und die Ausdrücke. Man kann daher kaum umhin anzunehmen, daß Spinoza diese Schrift gekannt und benutzt habe; da zu seiner Zeit Aristoteles, wenn auch vom Bako angegriffen, noch immer in hohem Ansehn stand, auch gute Ausgaben, mit Lateinischer Version, vorhanden waren. Danach wäre denn Spinoza ein bloßer Erneuerer der Eleaten, wie Gassendi des Epikur. Wir aber erfahren abermals, wie über die Maaßen selten, in allen Fächern des Denkens und Wissens, das wirklich Neue und ganz Ursprüngliche ist.

Übrigens, und namentlich in formeller Hinsicht, beruht jenes Ausgehn des Spinoza vom Begriff der *Substanz* auf dem falschen Grundgedanken, den er von seinem Lehrer Cartesius und dieser vom Anselmus von Kanterbury übernommen hatte, nämlich auf diesem, daß jemals aus der *essentia* die *existentia* hervorgehn könne, d. h. daß aus einem bloßen Begriff ein Dasein sich folgern lasse, welches demgemäß ein nothwendiges sein würde; oder, mit andern Worten, daß, vermöge der Beschaffenheit, oder Definition, einer bloß *gedachten* Sache, es nothwendig werde, daß sie nicht mehr eine bloß gedachte, sondern eine wirklich vorhandene sei. *Cartesius* hatte diesen falschen Grundgedanken angewandt auf den Begriff des *ens perfectissimum*; *Spinoza* aber nahm den der *substantia* oder *causa sui*, (welches Letztere eine *contradictio in adjecto* ausspricht): man sehe seine erste Definition, die sein *πρωτον ψευδος* ist, am Eingang der Ethik, und dann prop. 7 des ersten Buchs. Der Unterschied der Grundbegriffe beider Philosophen besteht beinahe nur im Ausdruck: dem Gebrauche derselben aber als Ausgangspunkte, also als Gegebener, liegt beim Einen, wie beim Andern, die Verkehrtheit zum Grunde, aus der abstrakten Vorstellung die anschauliche entspringen zu lassen; während in Wahrheit alle abstrakte Vorstellung aus der anschaulichen entsteht und daher durch diese begründet wird. Wir haben also hier ein fundamentales *ὕστερον προτερον*.

Eine Schwierigkeit besonderer Art hat *Spinoza* sich dadurch aufgebürdet, daß er seine alleinige Substanz *Deus* nannte; da dieses Wort zur Bezeichnung eines ganz andern Begriffs bereits eingenommen war und er nun fortwährend zu kämpfen hat gegen die Mißverständnisse, welche daraus entstehen, daß der Leser, statt des Begriffs, den es nach *Spinoza's* ersten Erklärungen bezeichnen soll, immer noch den damit verbindet, den es sonst bezeichnet. Hätte er das Wort nicht gebraucht, so wäre er langer und peinlicher Erörterungen im ersten Buche überhoben gewesen. Aber er that es, damit seine Lehre weniger Anstoß fände; welcher Zweck dennoch verfehlt wurde. So aber durchzieht eine gewisse Doppelsinnigkeit seinen ganzen Vortrag,

den man deshalb einen gewissermaßen allegorischen nennen könnte; zumal er es mit ein Paar anderer Begriffe auch so hält;—wie oben (in der ersten Abhandlung) bemerkt worden. Wie viel klarer, folglich besser, würde seine sogenannte Ethik ausgefallen sein, wenn er geradezu, wie es ihm zu Sinn war, geredet und die Dinge bei ihrem Namen genannt hätte; und wenn er überhaupt seine Gedanken, nebst ihren Gründen, aufrichtig und naturgemäß dargelegt hätte, statt sie in die spanischen Stiefel der Propositionen, Demonstrationen, Scholien und Korollarien eingeschnürt auftreten zu lassen, in dieser der Geometrie abgeborgten Einkleidung, welche statt der Philosophie die Gewißheit jener zu geben, vielmehr alle Bedeutung verliert, sobald nicht die Geometrie mit ihrer Konstruktion der Begriffe darin steckt; daher es auch hier heißt: cucullus non facit monachum.

Im zweiten Buche legt er die zwei Modi seiner alleinigen Substanz dar als Ausdehnung und Vorstellung (*extensio et cogitatio*), welches eine offenbar falsche Eintheilung ist, da die Ausdehnung durchaus nur für und in der Vorstellung da ist, also dieser nicht entgegensetzen, sondern unterzuordnen war.

Daß *Spinoza* überall ausdrücklich und nachdrücklich die *laetitia* preist und sie als Bedingung und Kennzeichen jeder lobenswerthen Handlung aufstellt, dagegen alle *tristitia* unbedingt verwirft, obschon sein A. T. ihm sagte: "Es ist Trauern besser denn Lachen; denn durch Trauern wird das Herz gebessert" (*Kohel. 7, 4*)—Dies alles thut er bloß aus Liebe zur Konsequenz: denn ist diese Welt ein Gott; so ist sie Selbstzweck und muß sich ihres Daseins freuen und rühmen, also saute Marquis! semper lustig, nunquam traurig! Pantheismus ist wesentlich und nothwendig Optimismus. Dieser obligate Optimismus nöthigt den *Spinoza* noch zu manchen andern falschen Konsequenzen, unter denen die absurden und sehr oft empörenden Sätze seiner Moralphilosophie oben an stehen, welche im 16. Kap. seines *tractatus theologico-politicus* bis zur eigentlichen Infamie anwachsen. Hingegen läßt er bisweilen die Konsequenz da aus den Augen, wo sie zu richtigen Ansichten geführt haben würde, z. B. in seinen so unwürdigen, wie

falschen Sätzen über die Thiere. (Eth. Pars IV, Appendicis cap. 26, et ejusdem Partis prop. 37, Scholion.) Hier redet er eben wie ein Jude es versteht, gemäß den Kap. 1 und 9 der Genesis, so daß dabei uns Andern, die wir an reinere und würdigere Lehren gewöhnt sind, der foetor judaicus übermannt. Hunde scheint er ganz und gar nicht gekannt zu haben. Auf den empörenden Satz, mit dem besagtes Kap. 26 anhebt: Praeter homines nihil singulare in natura novimus, cujus mente gaudere et quod nobis amicitia, aut aliquo consuetudinis genere jungere possumus, ertheilt die beste Antwort ein Spanischer Belletrist unserer Tage (Larra, pseudonym Figaro, im Doncel c. 33): El que no ha tenido un perro, no sabe lo que es querer y ser querido. (Wer nie einen Hund gehalten hat, weiß nicht was lieben und geliebt sein ist.) Die Thierquälereien, welche, nach Colerus, Spinoza, zu seiner Belustigung und unter herzlichem Lachen, an Spinnen und Fliegen zu verüben pflegte, entsprechen nur zu sehr seinen hier gerügten Sätzen, wie auch besagten Kapiteln der Genesis. Durch alles Dieses ist denn Spinoza's "Ethica" durchweg ein Gemisch von Falschem und Wahrem, Bewunderungswürdigem und Schlechtem. Gegen das Ende derselben, in der zweiten Hälfte des letzten Theils, sehen wir ihn vergeblich bemüht, sich selber klar zu werden: er vermag es nicht: ihm bleibt daher nichts übrig als *mystisch* zu werden, wie hier geschieht. Um demnach gegen diesen allerdings großen Geist nicht ungerecht zu werden, müssen wir bedenken, daß er noch zu wenig vor sich hatte, etwan nur den Cartesius, Malebranche, Hobbes, Jordanus Brunus. Die philosophischen Grundbegriffe waren noch nicht genugsam durchgearbeitet, die Probleme nicht gehörig ventilirt.

Leibniz ging ebenfalls vom Begriff der *Substanz* als einem Gegebenen aus, faßte jedoch hauptsächlich ins Auge, daß eine solche *unzerstörbar* sein müsse: zu diesem Behuf mußte sie *einfach sein*, weil alles Ausgedehnte theilbar und somit zerstörbar wäre: folglich war sie ohne Ausdehnung, also immateriell. Da blieben für seine Substanz keine andere Prädikate übrig, als die geistigen, also Per-

ception, Denken und Begehren. Solcher einfacher geistiger Substanzen nahm er nun gleich eine Unzahl an: diese sollten, obwohl sie selbst nicht ausgedehnt waren, doch dem Phänomen der Ausdehnung zum Grunde liegen; daher er sie als *formale Atome* und *einfache Substanzen* (Opera ed. Erdmann, p. 124, 676) definirt und ihnen den Namen *Monaden* ertheilt. Diese sollen also dem Phänomen der Körperwelt zum Grunde liegen, welches sonach eine bloße *Erscheinung* ist, ohne eigentliche und unmittelbare Realität, als welche ja bloß den Monaden zukommt, die darin und dahinter stecken. Dieses Phänomen der Körperwelt wird nun aber doch andererseits, in der Perception der Monaden, (d. h. solcher, die wirklich percipiren, welches gar wenige sind, die meisten schlafen beständig) vermöge der prästabilirten Harmonie zu Stande gebracht, welche die Central-Monade ganz allein und auf eigene Kosten aufführt. Hier gerathen wir etwas ins Dunkle. Wie dem aber auch sei: die Vermittelung zwischen den bloßen Gedanken dieser Substanzen und dem wirklich und an sich selbst Ausgedehnten besorgt eine, von der Central-Monade prästabilirte Harmonie.—Hier, möchte man sagen, ist Alles Rest. Indessen muß man, um *Leibnizen* Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, an die Betrachtungsweise der *Materie*, die damals Locke und Newton geltend machten, erinnern, in welcher nämlich diese, als absolut todt, rein passiv und willenlos, bloß mit mechanischen Kräften begabt und nur mathematischen Gesetzen unterworfen, dasteht. Leibniz hingegen verwirft die *Atome* und die rein *mechanische* Physik, um eine *dynamische* an ihre Stelle zu setzen; in welchem Allen er *Kanten* vorarbeitete. (Siehe Opera, edit. Erdmann, pag. 694.) Er erinnerte dabei zuvörderst an die formas substantiales der Scholastiker und gelangte danach zu der Einsicht, daß selbst die bloß mechanischen Kräfte der Materie, außer welchen man damals kaum noch andere kannte, oder gelten ließ, etwas Geistiges zur Unterlage haben mußten. Dieses nun aber wußte er sich nicht anders deutlich zu machen, als durch die höchst unbeholfene Fiktion, daß die Materie aus lauter Seelchen bestände, welche zugleich formale Atome wären

und meistens im Zustande der Betäubung sich befänden, jedoch ein Analogon der perceptio und des appetitus hätten. Hiebei führte ihn Dies irre, daß er, wie alle Andern, sammt und sonders, zur Grundlage und conditio sine qua non alles Geistigen die Erkenntniß machte, statt des Willens; welchem ich zu allererst das ihm gebührenden Primat vindicirt habe; wodurch Alles in die Philosophie umgestaltet wird. Indessen verdient Leibnizens Bestreben, dem Geiste und der Materie ein und dasselbe Princip zum Grunde zu legen, Anerkennung. Sogar könnte man darin eine Vorahnung sowohl der Kantischen, als auch meiner Lehre finden, aber quas velut trans nebulam vidit. Denn seiner Monadologie liegt schon der Gedanke zum Grunde, daß die Materie kein Ding an sich, sondern bloße Erscheinung ist; daher man den letzten Grund ihres, selbst nur mechanischen, Wirkens nicht in dem rein Geometrischen suchen muß, d. h. in Dem, was bloß zur Erscheinung gehört, wie Ausdehnung, Bewegung, Gestalt; daher schon die Undurchdringlichkeit nicht eine bloß *negative* Eigenschaft ist, sondern die Äußerung einer positiven Kraft.— Die belobte Grundansicht Leibnizens ist am deutlichsten ausgesprochen in einigen kleinern Französischen Schriften, wie système nouveau de la nature u. a. m., die aus dem Journal des savans und der Ausgabe von *Dütens* in die Erdmann'sche Ausgabe aufgenommen sind, und in den Briefen u. s. w. bei Erdmann, p. 681—95. Auch befindet sich eine wohlgewählte Zusammenstellung hiehergehöriger Stellen Leibnizens S. 335—340 seiner "kleineren philosophischen Schriften, übersetzt von Köhler und revidirt von Huth." Jena 1740.

Überhaupt aber sehn wir, bei dieser ganzen Verkettung seltsamer dogmatischer Lehren, stets *eine* Fiktion die andre als ihre Stütze herbeiziehn; gerade so wie im praktischen Leben *eine* Lüge viele andere nöthig macht. Zum Grunde liegt des Cartesius Spaltung alles Daseienden in Gott und Welt, und des Menschen in Geist und Materie, welcher Letzteren auch alles Übrige zufällt. Dazu kommt der diesen und allen je gewesenen Philosophen gemeinsame Irrthum, unser Grundwesen in die Erkenntniß, statt in den Willen,

zu setzen, also diesen das Sekundäre, jene das Primäre sein zu lassen. Dies also waren die Ur-Irrthümer, gegen die bei jedem Schritt die Natur und Wirklichkeit der Dinge Protest einlegte und zu deren Rettung alsdann die spiritus animales, die Materialität der Thiere, die gelegentlichen Ursachen, das Alles-in-Gott-Sein, die prästabilirte Harmonie, die Monaden, der Optimismus und was des Zeuges noch mehr ist, erdacht werden mußten. Bei mir hingegen, als wo die Sachen beim rechten Ende angegriffen sind, fügt sich Alles von selbst, Jedes tritt ins gehörige Licht, keine Fiktionen sind erfordert, und simplex sigillum veri.

Kant wurde von dem Substanzen-Problem nicht direkt berührt: er ist darüber hinaus. Bei ihm ist der Begriff der Substanz eine Kategorie, also eine bloße Denkform a priori. Durch diese, in ihrer nothwendigen Anwendung auf die sinnliche Anschauung, wird nun aber nichts so, wie es an sich selbst ist, erkannt: daher mag das Wesen, welches sowohl den Körpern, als den Seelen zum Grunde lieget, an sich selbst gar wohl Eines und Dasselbe sein. Dies ist seine Lehre. Sie bahnte mir den Weg zu der Einsicht, daß der eigene Leib eines Jeden nur die in seinem Gehirn entstehende Anschauung seines Willens ist, welches Verhältniß sodann auf alle Körper ausgedehnt die Auflösung der Welt in Wille und Vorstellung ergab.

Jener Begriff der *Substanz* nun aber, welchen *Cartesius*, dem Aristoteles getreu, zum Hauptbegriff der Philosophie gemacht hatte, und mit dessen Definition demgemäß, jedoch nach Weise der Eleaten, auch *Spinoza* anhebt, ergiebt sich, bei genauer und redlicher Untersuchung, als ein höheres, aber unberechtigtes, Abstraktum des Begriffs der *Materie*, welches nämlich, neben dieser, auch das untergeschobene Kind *immaterielle Substanz* befassen sollte; wie ich Dies ausführlich dargelegt habe in meiner "Kritik der Kantischen Philosophie" S. 550 ff. der 2. Aufl. (3. Aufl. 581 ff.). Hievon aber auch abgesehn, taugt der Begriff der *Substanz* schon darum nicht zum Ausgangspunkte der Philosophie, weil er jedenfalls ein *objektiver* ist. Alles Objektive nämlich ist für uns stets nur *mittelbar*; das Sub-

jektive allein ist das Unmittelbare: dieses darf daher nicht übergangen, sondern von ihm muß schlechterdings ausgegangen werden. Dies hat nun zwar *Cartesius* auch gethan, ja, er war der Erste, der es erkannte und that; weshalb eben mit ihm eine neue Haupt-Epoche der Philosophie anhebt: allein er thut es bloß präliminarisch, beim allerersten Anlauf, nach welchem er sogleich die objektive, absolute Realität der Welt, auf den Kredit der Wahrhaftigkeit Gottes, annimmt und von nun an ganz objektiv weiter philosophirt. Hiebei läßt er überdies sich nun eigentlich noch einen bedeutenden *circulus vitiosus* zu Schulden kommen. Er beweist nämlich die objektive Realität der Gegenstände aller unsrer anschaulichen Vorstellungen aus dem Dasein Gottes, als ihres Urhebers, dessen Wahrhaftigkeit nicht zuläßt, daß er uns täusche: das Dasein Gottes selbst aber beweist er aus der uns angeborenen Vorstellung, die wir von ihm, als dem allervollkommensten Wesen angeblich hätten. Il commence par douter de tout, et finit par tout croire, sagt einer seiner Landsleute von ihm.

Mit dem subjektiven Ausgangspunkt hat also zuerst *Berkeley* wahren Ernst gemacht und das unumgänglich Nothwendige desselben unumstößlich dargethan. Er ist der Vater des Idealismus: dieser aber ist die Grundlage aller wahren Philosophie, ist auch seitdem, wenigstens als Ausgangspunkt, durchgängig festgehalten worden, wenn gleich jeder folgende Philosoph andere Modulationen und Ausweichungen daran versucht hat. So nämlich ging auch schon *Locke* vom Subjektiven aus, indem er einen großen Theil der Eigenschaften der Körper unsrer Sinnesempfindung vindicirte. Jedoch ist zu bemerken, daß seine Zurückführung aller *qualitativen* Unterschiede, als sekundärer Eigenschaften, auf bloß *quantitative*, nämlich der Größe, Gestalt, Lage u. s. w., als die allein primären, d. h. objektiven Eigenschaften, im Grunde noch die Lehre des *Demokritos* ist, der eben so alle Qualitäten zurückführte auf Gestalt, Zusammensetzung und Lage der Atome; wie Dieses besonders deutlich zu ersehn ist aus des Aristoteles *Metaphysik*, Buch I, Kap. 4, und aus *Theophrastus de sensu* c. 61—65.—Locke wäre insofern ein Erneuerer der

Demokritischen Philosophie, wie Spinoza der Eleatischen. Auch hat er ja wirklich den Weg zum nachherigen Französischen Materialismus angebahnt. Unmittelbar jedoch hat er, durch diese vorläufige Unterscheidung des Subjektiven vom Objektiven der Anschauung, *Kanten* vorgearbeitet, der nun, seine Richtung und Spur in viel höherem Sinne verfolgend, dahin gelangte, das Subjektive vom Objektiven rein zu sondern, bei welchem Proceß nun freilich dem Subjektiven so Vieles zufiel, daß das Objektive nur noch als ein ganz dunkler Punkt, ein nicht weiter erkennbares Etwas stehn blieb,—das Ding an sich. Dieses habe nun ich wieder auf das Wesen zurückgeführt, welches wir in unserm Selbstbewußtsein als den Willen vorfinden, bin also auch hier abermals an die subjektive Erkenntnißquelle zurückgegangen. Anders konnte es aber auch nicht ausfallen; weil eben, wie gesagt, alles Objektive stets nur ein Sekundäres, nämlich eine Vorstellung ist. Daher also dürfen wir den innersten Kern der Wesen, das Ding an sich, durchaus nicht außerhalb, sondern nur in uns, also im Subjektiven suchen, als dem allein Unmittelbaren. Hiezu kommt, daß wir beim Objektiven nie zu einem Ruhepunkt, einem Letzten und Ursprünglichen gelangen können, weil wir daselbst im Gebiete der *Vorstellungen* sind, diese aber sämmtlich und wesentlich den *Satz vom Grunde*, in seinen vier Gestalten, zur Form haben, wonach der Forderung desselben jedes Objekt sogleich verfällt und unterliegt: z. B. auf ein angenommenes objektives Absolutum dringt sogleich die Frage Woher? und Warum? zerstörend ein, vor der es weichen und fallen muß. Anders verhält es sich, wenn wir uns in die stille, wiewohl dunkle Tiefe des Subjekts versenken. Hier aber droht uns freilich die Gefahr, in Mysticismus zu gerathen. Wir dürfen also aus dieser Quelle nur Das schöpfen, was als thatsächlich wahr, Allen und Jedem zugänglich, folglich durchaus unleugbar ist.

Die *Dianoilogie*, welche, als Resultat der Forschungen seit Cartesius, bis vor *Kant* gegolten hat, findet man en resumé und mit naiver Deutlichkeit dargelegt in *Muratori della fantasia*, Kap. 1—4 und 13. Locke tritt darin als

Ketzer auf. Das Ganze ist ein Nest von Irrthümern, an welchen zu ersehnen, wie ganz anders ich es gefaßt und dargestellt habe, nachdem ich Kant und Cabanis zu Vorgängern gehabt. Jene ganze Dianoiologie und Psychologie ist auf den falschen Cartesianischen Dualismus gebaut: nun muß im ganzen Werk Alles per fas et nefas auf ihn zurückgeführt werden, auch viele richtige und interessante Thatsachen, die er beibringt. Das ganze Verfahren ist als Typus interessant.

NOCH EINIGE ERLÄUTERUNGEN ZUR KANTISCHEN PHILOSOPHIE.

¶₁₃ **Z**UM Motto der Kritik der reinen Vernunft wäre sehr geeignet eine Stelle von *Pope* (Works, Vol. 6, p. 374, Baseler Ausgabe), die dieser ungefähr 80 Jahre früher niedergeschrieben hat: *Since 'tis reasonable to doubt most things, we should most of all doubt that reason of ours which would demonstrate all things.*

Der eigentliche Geist der Kantischen Philosophie, ihr Grundgedanke und wahrer Sinn läßt sich auf mancherlei Weise fassen und darstellen; dergleichen verschiedene Wendungen und Ausdrücke der Sache aber werden, der Verschiedenheit der Köpfe gemäß, die eine vor der andern geeignet sein, Diesem oder Jenem das rechte Verständniß jener sehr tiefen und deshalb schwierigen Lehre zu eröffnen. Folgendes ist ein abermaliger Versuch dieser Art, welcher auf Kants Tiefe meine Klarheit zu werfen unternimmt.*)

Der Mathematik liegen *Anschauungen* unter, auf welche ihre Beweise sich stützen: weil aber diese Anschauungen nicht empirisch, sondern a priori sind; so sind ihre Lehren apodiktisch. Die Philosophie hingegen hat, als das Gegebene, davon sie ausgeht und welches ihren Beweisen Nothwendigkeit (Apodikticität) ertheilen soll, bloße *Begriffe*. Denn auf der bloß *empirischen* Anschauung geradezu fußen, kann sie nicht, weil sie das Allgemeine der

*) Ich bemerke hier, ein für allemal, daß die Seitenzahl der ersten Aufl. der Kritik der reinen Vernunft, nach der ich zu citiren pflege, auch der Rosenkranzischen Auflage beigefügt ist.

Dinge, nicht das Einzelne, zu erklären unternimmt, wobei ihre Absicht ist, über das empirisch Gegebene hinaus zu führen. Da bleiben ihr nun nichts, als die allgemeinen Begriffe, indem diese doch nicht das Anschauliche, rein Empirische, sind. Dergleichen Begriffe müssen also die Grundlage ihrer Lehren und Beweise abgeben, und von ihnen muß, als einem Vorhandenen und Gegebenen, ausgegangen werden. Demnach nun ist die Philosophie eine Wissenschaft aus bloßen *Begriffen*; während die Mathematik eine aus der *Konstruktion* (anschaulichen Darstellung) ihrer Begriffe ist. Genau genommen jedoch ist es nur die Beweisführung der Philosophie, welche von bloßen *Begriffen* ausgeht. Diese nämlich kann nicht, gleich der mathematischen, von einer *Anschauung* ausgehn; weil eine solche entweder die reine a priori, oder die empirische sein müßte: die letztere giebt keine Apodikticität; die erstere liefert nur Mathematik. Will sie daher irgendwie ihre Lehren durch Beweisführung stützen; so muß diese bestehn in der richtigen logischen Folgerung aus den zum Grunde gelegten Begriffen.—Hiermit war es denn auch recht gut von Statten gegangen, die ganze lange Scholastik hindurch und selbst noch in der von Cartesius begründeten neuen Epoche; so daß wir noch den *Spinoza* und *Leibnizen* diese Methode befolgen sehn. Endlich aber war es dem *Locke* eingefallen, den *Ursprung* der Begriffe zu untersuchen, und da war das Resultat gewesen, daß alle Allgemein-Begriffe, so weit gefaßt sie auch sein mögen, aus der Erfahrung, d. h. aus der vorliegenden, sinnlich anschaulichen, empirisch realen Welt, oder aber auch aus der innern Erfahrung, wie sie die empirische Selbstbeobachtung einem Jeden liefert, geschöpft sind, mithin ihren ganzen Inhalt nur von diesen Beiden haben, folglich auch nie mehr liefern können, als was äußere, oder innere Erfahrung hineingelegt hat. Hieraus hätte, der Strenge nach, schon geschlossen werden sollen, daß sie nie über die Erfahrung hinaus, d. h. nie zum Ziele führen können: allein *Locke* ging, mit den aus der Erfahrung geschöpften Grundsätzen, über die Erfahrung hinaus. Im weitergeführten Gegensatz zu den früheren und zur

Berichtigung der Lockischen Lehre zeigte nun *Kant*, daß es zwar einige Begriffe gebe, die eine Ausnahme von obiger Regel machen, also *nicht* aus der Erfahrung stammen; aber zugleich auch, daß eben diese theils aus der reinen, d. i. a priori gegebenen Anschauung des Raumes und der Zeit geschöpft sind, theils die eigenthümlichen Funktionen unsers Verstandes selbst, zum Behuf der, beim Gebrauch, nach ihnen sich richtenden Erfahrung, ausmachen; daß mithin ihre Gültigkeit sich nur auf mögliche, und allemal durch die Sinne zu vermittelnde, Erfahrung erstreckt, indem sie selbst bloß bestimmt sind, diese, mit sammt ihrem gesetzmäßigen Hergange, auf Anregung der Sinnesempfindung, in uns zu erzeugen; daß sie also, an sich selbst gehaltlos, allen Stoff und Gehalt allein von der *Sinnlichkeit* erwarten, um mit ihr alsdann die Erfahrung hervorzubringen, abgesehn von dieser aber keinen Inhalt, noch Bedeutung haben, indem sie nur unter Voraussetzung der auf Sinnesempfindung beruhenden Anschauung gültig sind und sich wesentlich auf diese beziehen. Hieraus nun folgt, daß sie nicht die Führer abgeben können, uns über alle Möglichkeit der Erfahrung hinaus zu leiten; und hieraus wieder, daß *Metaphysik*, als Wissenschaft von Dem, was jenseits der Natur, d. h. eben über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus, liegt, *unmöglich* ist.

Weil nun also der eine Bestandtheil der Erfahrung, nämlich der allgemeine, formelle und gesetzmäßige, a priori erkennbar ist, eben deshalb aber auf den wesentlichen und gesetzmäßigen Funktionen unsers eigenen Intellekts beruht; der andere hingegen, nämlich der besondere, materielle und zufällige, aus der Sinnesempfindung entspringt; so sind ja beide *subjektiven* Ursprungs. Hieraus folgt, daß die gesammte Erfahrung, nebst der in ihr sich darstellenden Welt, eine bloße *Erscheinung*, d. h. ein zunächst und unmittelbar nur für das es erkennende Subjekt Vorhandenes, ist: jedoch weist diese Erscheinung auf irgend ein ihr zum Grunde liegendes *Ding an sich selbst* hin, welches jedoch, als solches, schlechthin unerkennbar ist.—Dies sind nun die negativen Resultate der Kantischen Philosophie.

Ich habe dabei zu erinnern, daß Kant thut, als ob wir bloß erkennende Wesen wären und also außer der *Vorstellung* durchaus kein Datum hätten; während wir doch allerdings noch ein anderes, in dem von jener toto genere verschiedenen *Willen* in uns, besitzen. Er hat diesen zwar auch in Betrachtung genommen, aber nicht in der theoretischen, sondern bloß in der bei ihm von dieser ganz gesonderten praktischen Philosophie, nämlich einzig und allein um die Thatsache der rein moralischen Bedeutsamkeit unsers Handelns festzustellen und darauf eine moralische Glaubenslehre, als Gegengewicht der theoretischen Unwissenheit, folglich auch Unmöglichkeit aller Theologie, welcher wir, laut Obigem, anheim fallen, zu gründen.

Kants Philosophie wird auch, zum Unterschiede und sogar im Gegensatz aller andern, als *Transscendentalphilosophie*, näher, als *transscendentaler Idealismus*, bezeichnet. Der Ausdruck "transscendent" ist nicht mathematischen, sondern philosophischen Ursprungs, da er schon den Scholastikern geläufig war. In die Mathematik wurde er allererst durch Leibniz eingeführt, um zu bezeichnen quod Algebrae vires transscendit, also alle Operationen, welche zu vollziehn die gemeine Arithmetik und die Algebra nicht ausreichen, wie z. B. zu einer Zahl den Logarithmus, oder umgekehrt, zu finden; oder auch zu einem Bogen, rein arithmetisch, seine trigonometrischen Funktionen, oder umgekehrt; überhaupt alle Probleme, die nur durch einen ins Unendliche fortgesetzten Kalkul zu lösen sind. Die Scholastiker aber bezeichneten als *transscendent* die allerersten Begriffe, nämlich solche, welche noch allgemeiner, als die zehn Kategorien des Aristoteles wären: noch *Spinoza* braucht das Wort in diesem Sinn. *Jordanus Brunus* (della causa etc. dial. 4.) nennt *transscendent* die Prädikate, welche allgemeiner sind, als der Unterschied der körperlichen und unkörperlichen Substanz, welche also der Substanz überhaupt zukommen, sie betreffen, nach ihm, jene gemeinschaftliche Wurzel, in der das Körperliche mit dem Unkörperlichen Eines sei, und welche die wahre, ursprüngliche Substanz ist, ja er sieht eben hierin einen Beweis, daß es eine solche geben müsse. *Kant* nun end-

lich versteht zuvörderst unter *transscendental* die Anerkennung des Apriorischen und daher bloß Formalen in unsrer Erkenntniß, *als eines solchen*; d. h. die Einsicht, daß dergleichen Erkenntniß von der Erfahrung unabhängig sei, ja, dieser selbst die unwandelbare Regel, nach der sie ausfallen muß, vorschreibe; verbunden mit dem Verständniß, warum solche Erkenntniß dies sei und vermöge; nämlich weil sie die *Form* unsers Intellekts ausmache; also in Folge ihres subjektiven Ursprungs: demnach ist eigentlich nur die Kritik der reinen Vernunft *transscendental*. Im Gegensatz hiezu nennt er *transscendent* den Gebrauch, oder vielmehr Mißbrauch, jenes rein Formalen in unsrer Erkenntniß über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus: Dasselbe benennt er auch hyperphysisch. Demnach heißt, kurz gesagt, *transscendental* so viel, wie "vor-aller Erfahrung;" *transscendent* hingegen "über alle Erfahrung hinaus." Demgemäß läßt Kant die Metaphysik nur als Transscendentalphilosophie gelten, d. h. als die Lehre von dem in unserm erkennenden Bewußtsein enthaltenen Formalen, *als einem solchen*, und von der dadurch herbeigeführten Beschränkung, vermöge welcher die Erkenntniß der Dinge an sich uns unmöglich ist, indem die Erfahrung nichts, als bloße Erscheinungen liefern kann. Das Wort "*metaphysisch*" ist jedoch bei ihm nicht ganz synonym mit "transscendental": nämlich alles a priori Gewisse, aber die Erfahrung Betreffende heißt bei ihm *metaphysisch*; hingegen die Belehrung darüber, daß es eben nur wegen seines subjektiven Ursprungs und als rein Formales a priori gewiß sei, heißt allein *transscendental*. *Transscendental* ist die Philosophie, welche sich zum Bewußtsein bringt, daß die ersten und wesentlichsten Gesetze dieser sich uns darstellenden Welt in unserm Gehirn wurzeln und dieserhalb a priori erkannt werden. Sie heißt *transscendental*, weil sie *über* die ganze gegebene Phantasmagorie *hinausgeht*, auf ihren Ursprung. Darum also ist, wie gesagt, allein die Kritik der reinen Vernunft, und überhaupt die kritische (d. h. Kantische) Philosophie, transscendental: †) *meta-*

†) Die Kritik der reinen Vernunft hat die Ontologie in Dianoiologie verwandelt.

physisch hingegen sind die "Anfangsgründe der Naturwissenschaft", auch die der "Tugendlehre" u. s. w. — Indessen läßt der Begriff einer Transscendentalphilosophie sich noch in tieferm Sinne fassen, wenn man den innersten Geist der Kantischen Philosophie darin zu konzentriren unternimmt, etwan in folgender Art. Daß die ganze Welt uns nur auf eine *sekundäre* Weise, als Vorstellung, Bild in unserm Kopfe, Gehirnphänomen, hingegen der eigene Wille uns, im Selbstbewußtsein, unmittelbar gegeben ist; daß demnach eine Trennung, ja ein Gegensatz, zwischen unserm eigenen Dasein und dem der Welt Statt findet, — Dies ist eine bloße Folge unsrer individuellen und animalischen Existenz, mit deren Aufhören es daher wegfällt. Bis dahin aber ist es uns unmöglich, jene Grund- und Urform unsers Bewußtseins, welche Das ist, was man als das Zerfallen in Subjekt und Objekt bezeichnet, in Gedanken aufzuheben; weil alles Denken und Vorstellen sie zur Voraussetzung hat: daher lassen wir sie stets als das Urwesentliche und die Grundbeschaffenheit der Welt stehn und gelten; während sie in der That nur die Form unsers animalischen Bewußtseins und der durch dasselbe vermittelten Erscheinungen ist. Hieraus nun aber entspringen alle jene Fragen über Anfang, Ende, Grenzen und Entstehung der Welt, über unsere eigene Fortdauer nach dem Tode u. s. w. Sie beruhen demnach alle auf einer falschen Voraussetzung, welche Das, was nur die Form der *Erscheinung*, d. h. der durch ein animalisches, cerebrales Bewußtsein vermittelten *Vorstellungen* ist, dem Dinge an sich selbst beilegt und demnach für die Ur- und Grundbeschaffenheit der Welt ausgiebt. Dies ist der Sinn des Kantischen Ausdrucks: alle solche Fragen sind *transcendent*. Sie sind daher, nicht bloß subjective, sondern an und für sich selbst, d. h. objective, gar keiner Antwort fähig. Denn sie sind Probleme, welche mit Aufhebung unsers cerebralen Bewußtseins und des auf ihm beruhenden Gegensatzes gänzlich wegfallen und doch als wären sie unabhängig davon aufgestellt werden. Wer z. B. fragt, ob er nach seinem Tode fortdaure, hebt, in hypothesi, sein animalisches Gehirnbewußtsein auf; fragt jedoch nach

Etwas, das nur unter Voraussetzung desselben besteht, indem es auf der Form desselben, nämlich, Subjekt, Objekt, Raum und Zeit, beruht; nämlich nach seinem individuellen Dasein. Eine Philosophie nun, welche alle diese Bedingungen und Beschränkungen *als solche* zum deutlichen Bewußtsein bringt, ist *transscendental* und, sofern sie *die allgemeinen Grundbestimmungen der objektiven Welt dem Subjekt vindicirt*, ist sie *transscendentaler Idealismus*.

—Allmählig wird man einsehn, daß die Probleme der Metaphysik nur insofern unlösbar sind, als in den Fragen selbst schon ein Widerspruch enthalten ist.

Der transscendentale Idealismus macht inzwischen der vorliegenden Welt ihre *empirische Realität* durchaus nicht streitig, sondern besagt nur, daß diese keine unbedingte sei, indem sie unsere Gehirnfunktionen, aus denen die Formen der Anschauung, also Zeit, Raum und Kausalität entstehn, zur Bedingung hat; daß mithin diese empirische Realität selbst nur die Realität einer Erscheinung sei. Wenn nun in derselben sich uns eine Vielheit von Wesen darstellt, von denen stets das Eine vergeht und ein Anderes entsteht, wir aber wissen, daß nur mittelst der Anschauungsform des Raumes die Vielheit, und mittelst der der Zeit das Vergehen und Entstehen möglich sei; so erkennen wir, daß ein solcher Hergang keine *absolute* Realität habe, d. h. daß er dem in jener Erscheinung sich darstellenden Wesen an sich selbst nicht zukomme, welches wir vielmehr, wenn man jene Erkenntnißformen, wie das Glas aus dem Kaleidoskop, wegziehn könnte, zu unserer Verwunderung als ein einziges und bleibendes vor uns haben würden, als unvergänglich, unveränderlich und, unter allem scheinbaren Wechsel, vielleicht sogar bis auf die ganz einzelnen Bestimmungen herab, identisch. In Gemäßheit dieser Ansicht lassen sich folgende drei Sätze aufstellen:

- 1) Die alleinige Form der Realität ist die Gegenwart: in ihr allein ist das Reale unmittelbar anzutreffen und stets ganz und vollständig enthalten.
- 2) Das wahrhaft Reale ist von der Zeit unabhängig, also in jedem Zeitpunkt Eines und das Selbe.

3) Die Zeit ist die Anschauungsform unsers Intellekts und daher dem Dinge an sich fremd.

Diese drei Sätze sind im Grunde identisch. Wer sowohl ihre Identität, als ihre Wahrheit deutlich einsieht, hat einen großen Fortschritt in der Philosophie gemacht, indem er den Geist des transscendentalen Idealismus begriffen hat.

Überhaupt, wie folgenreich ist nicht Kants Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche er so trocken und schmucklos dargelegt hat;—während eben gar nichts sich ergibt aus dem hochtrabenden, prätensionsvollen und absichtlich unverständlichen Geschwätze der drei bekannten Sophisten, welche die Aufmerksamkeit eines, Kants unwürdigen Publikums von ihm auf sich zogen. Vor Kant, läßt sich sagen, waren wir in der Zeit; jetzt ist die Zeit in uns. Im erstern Falle ist die Zeit *real*, und wir werden, wie Alles, was in ihr liegt, von ihr verzehrt. Im zweiten Fall ist die Zeit *ideal*: sie liegt in uns. Da fällt zunächst die Frage hinsichtlich der Zukunft nach dem Tode weg. *Denn, bin ich nicht; so ist auch keine Zeit mehr.* Es ist nur ein täuschender Schein, der mir eine Zeit zeigt, die fortliefe, ohne mich, nach meinem Tode: alle drei Abschnitte der Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sind auf gleiche Weise mein Produkt, gehören mir an; nicht aber ich vorzugsweise dem einen, oder dem andern von ihnen.—Wiederum eine andere Folgerung, die sich aus dem Satze, daß die Zeit dem Wesen an sich der Dinge nicht zukommt, ziehn ließe, wäre diese, daß, in irgend einem Sinne, das Vergangene *nicht* vergangen sei, sondern Alles, was jemals wirklich und wahrhaft gewesen, im Grunde auch noch sein müsse; indem ja die Zeit nur einem Theaterwasserfall gleicht, der herabzuströmen scheint, während er, als ein bloßes Rad, nicht von der Stelle kommt;—wie ich, Diesem analog, schon längst, in meinem Hauptwerke, den Raum einem in Facetten geschliffenen Glase verglichen habe, welches uns das einfach Vorhandene in zahlloser Vervielfältigung erblicken läßt. Ja, wenn wir auf die Gefahr hin, an Schwärmererei zu streifen, uns noch mehr in die Sache vertiefen;

so kann es uns vorkommen, als ob wir, bei sehr lebhafter Vergegenwärtigung unserer eigenen, weit zurückliegenden Vergangenheit, eine unmittelbare Überzeugung davon erhielten, daß die Zeit das eigentliche Wesen der Dinge nicht antastet, sondern nur zwischen dieses und uns eingeschoben ist, als ein bloßes Medium der Wahrnehmung, nach dessen Wegnahme Alles wieder dasein würde; wie auch andererseits unser so treues und lebendiges Erinnerungsvermögen selbst, in welchem jenes Längstvergangene ein unverwelkliches Dasein behält, Zeugniß davon ablegt, daß ebenfalls in uns etwas ist, das nicht mit altert, folglich nicht im Bereich der Zeit liegt.—

Die Haupttendenz der Kantischen Philosophie ist, die gänzliche *Diversität des Realen und Idealen* darzuthun, nachdem schon Locke hierin die Bahn gebrochen hatte.

—Obenhin kann man sagen: das *Ideale* ist die sich räumlich darstellende, anschauliche Gestalt, mit allen an ihr wahrnehmbaren Eigenschaften; das *Reale* hingegen ist das Ding an, in und für sich selbst, unabhängig von seinem Vorge stellt werden im Kopf eines Andern, oder seinem eigenen. Allein die Grenze zwischen Beiden zu ziehn ist schwer und doch gerade Das, worauf es ankommt. *Locke* hatte gezeigt, daß Alles, was an jener Gestalt Farbe, Klang, Glätte, Rauhe, Härte, Weiche, Kälte, Wärme u. s. w. ist, (sekundäre Eigenschaften) bloß *ideal* sei, also dem Dinge an sich selbst nicht zukomme; weil nämlich darin nicht das Sein und Wesen, sondern bloß das *Wirken* des Dinges uns gegeben sei, und zwar ein sehr einseitig bestimmtes Wirken, nämlich das auf die ganz specifisch determinirte Empfänglichkeit unsrer fünf Sinneswerkzeuge, vermöge welcher z. B. der Schall nicht auf das Auge, das Licht nicht auf das Ohr wirkt. Ja, das Wirken der Körper auf die Sinneswerkzeuge besteht bloß darin, daß es diese in die ihnen eigenthümliche Thätigkeit versetzt; fast so, wie wenn ich den Faden ziehe, der die Flötenuhr ins Spiel versetzt. Als das Reale hingegen, welches dem Dinge an sich selbst zukäme, ließ *Locke* noch stehn Ausdehnung, Form, Undurchdringlichkeit, Bewegung oder Ruhe, und Zahl,—welche er

deshalb primäre Eigenschaften nannte. Mit unendlich überlegener Besonnenheit zeigte nun später *Kant*, daß auch diese Eigenschaften nicht dem rein objektiven Wesen der Dinge, oder dem Dinge an sich selbst, zukommen, also nicht schlechthin *real* sein können; weil sie durch Raum, Zeit und Kausalität bedingt seien, diese aber, und zwar ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit und Beschaffenheit nach, uns *vor* aller Erfahrung gegeben und genau bekannt seien; daher sie präformirt in uns liegen müssen, so gut wie die spezifische Art der Empfänglichkeit und Thätigkeit jedes unserer Sinne. Ich habe demgemäß es geradezu ausgesprochen, daß jene Formen der Antheil des *Gehirns* an der Anschauung sind, wie die spezifischen Sinnesempfindungen der der respectiven *Sinnesorgane*†). Schon *Kanten* zufolge also ist das rein objektive, von unserm Vorstellen und dessen Apparat unabhängige Wesen der Dinge, welches er das Ding an sich nennt, also das eigentlich Reale, im Gegensatz des Idealen, ein von der sich uns anschaulich darstellenden Gestalt ganz und gar Verschiedenes, dem sogar, da es von Raum und Zeit unabhängig sein soll, eigentlich weder Ausdehnung, noch Dauer beizulegen ist; obwohl es allem Dem was Ausdehnung und Dauer hat, die Kraft dazusein ertheilt. Auch Spinoza hat die Sache im Allgemeinen begriffen; wie zu ersehen aus Eth. P. II, prop. 16 mit dem 2ten Coroll.; auch prop. 18, Schol.

Das *Locke'sche* Reale, im Gegensatz des Idealen, ist im Grunde die *Materie*, zwar entblößt von allen den Eigenschaften, die er, als sekundäre, d. h. durch unsere Sinnesorgane bedingte, beseitigt; aber doch ein, an und für sich, als ein Ausgedehntes u. s. w. Existirendes, dessen bloßer Reflex, oder Abbild, die Vorstellung in uns sei. Hiebei bringe ich nun in Erinnerung, daß ich (über die vierfache Wurzel, 2. Aufl., S. 77, und, weniger ausführlich, in der Welt als

†) Wie unser Auge es ist, welches Grün, Roth und Blau hervorbringt, so ist es *unser Gehirn*, welches *Zeit, Raum* und *Kausalität*, (deren objektivirtes Abstraktum die *Materie* ist) hervorbringt. — Meine *Anschauung* eines Körpers im Raum ist das Produkt meiner Sinnen- und Gehirn-Funktion mit x.

W. und V., Bd. 1, S. 9 und Bd. 2, S. 48.; 3. Aufl., Bd. 1, S. 10 und Bd. 2, S. 52) dargethan habe, daß das Wesen der Materie durchaus nur in ihrem *Wirken* besteht, mithin die Materie durch und durch Kausalität ist, und daß, da bei ihr, als solcher gedacht, von jeder besondern Qualität, also von jeder specifischen Art des Wirkens, abgesehen wird, sie das Wirken, oder die reine, aller nähern Bestimmungen entbehrende Kausalität, die Kausalität in abstracto ist; welches ich, zu gründlicherem Verständniß, a. a. O. nachzusehn bitte. Nun aber hatte *Kant* schon gelehrt, wiewohl erst ich den richtigen Beweis dafür gegeben habe, daß alle Kausalität nur Form unsers Verstandes, also nur für den Verstand und im Verstande vorhanden sei. Hienach sehn wir jetzt jenes vermeinte Reale *Locke's*, die Materie, auf diesem Wege ganz und gar in das Ideale, und damit in das Subjekt, zurückgehn, d. h. allein in der Vorstellung und für die Vorstellung existiren.—Schon *Kant* hat allerdings, durch seine Darstellung, dem Realen, oder dem Ding an sich, die Materialität genommen: allein ihm ist es auch nur als ein völlig unbekanntes *x* stehn geblieben. Ich aber habe zuletzt als das wahrhaft *Reale*, oder das Ding an sich, welches allein ein wirkliches, von der Vorstellung und ihren Formen unabhängiges Dasein hat, den *Willen* in uns nachgewiesen; während man diesen, bis dahin, unbedenklich dem *Idealen* beigezählt hatte. Man sieht hienach, daß *Locke*, *Kant* und ich in genauer Verbindung stehn, indem wir, im Zeitraum fast zweier Jahrhunderte, die allmälige Entwicklung eines zusammenhängenden, ja einheitlichen Gedankenganges darstellen. Als ein Verbindungsglied in dieser Kette ist auch noch *David Hume* zu betrachten, wiewohl eigentlich nur in Betreff des Gesetzes der *Kausalität*. In Hinsicht auf diesen und seinen Einfluß habe ich die obige Darstellung nun noch durch Folgendes zu ergänzen.

Locke, wie auch der in seine Fußtapfen tretende *Condillac* und dessen Schüler, zeigen und führen aus, daß der in einem Sinnesorgan eingetretenen Empfindung eine Ursache derselben außerhalb unsers Leibes, und sodann den Verschiedenheiten solcher Wirkung (Sinnesempfin-

dung) auch Verschiedenheiten der Ursachen entsprechen müssen, endlich auch, welche dies möglicherweise sein können; woraus dann die oben berührte Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften hervorgeht. Damit nun sind sie fertig und jetzt steht für sie eine objektive Welt im Raume da, von lauter Dingen an sich, welche zwar farblos, geruchlos, geräuschlos, weder warm noch kalt u. s. w., jedoch ausgedehnt, gestaltet, undurchdringlich, beweglich und zählbar sind. Allein das Axiom selbst, kraft dessen jener Übergang vom Innern zum Äußern und sonach jene ganze Ableitung und Installierung von Dingen an sich geschehn ist, also *das Gesetz der Kausalität*, haben sie, wie alle früheren Philosophen, als sich von selbst verstehend genommen und keiner Prüfung seiner Gültigkeit unterworfen. Hierauf richtete nun *Hume* seinen skeptischen Angriff, indem er die Gültigkeit jenes Gesetzes in Zweifel stellte; weil nämlich die Erfahrung, aus der ja, eben jener Philosophie zufolge, alle unsere Kenntnisse stammen sollten, doch niemals den kausalen Zusammenhang selbst, sondern immer nur die bloße Succession der Zustände in der Zeit, also nie ein Erfolgen, sondern ein bloßes Folgen liefern könne, welches, eben als solches, sich stets nur als ein zufälliges, nie als ein nothwendiges erweise. Dies schon dem gesunden Verstande widerstrebende, jedoch nicht leicht zu widerlegende Argument veranlaßte nun *Kanten*, dem wahren *Ursprung* des Begriffs der Kausalität nachzuforschen: wo er denn fand, daß dieser in der wesentlichen und angeborenen Form unseres Verstandes selbst, also im Subjekt liege, nicht aber im Objekt, indem er nicht erst von außen uns beigebracht würde. Hiedurch nun aber war jene ganze objektive Welt *Locke's* und *Condillac's* wieder in das Subjekt hineingezogen; da Kant den Leitfaden zu ihr als subjektiven Ursprungs nachgewiesen hatte. Denn, so subjektiv die Sinnesempfindung ist, so subjektiv ist jetzt auch die Regel, welcher zufolge sie als Wirkung einer Ursache aufzufassen ist; welche Ursache es doch allein ist, die als objektive Welt angeschaut wird; indem ja das Subjekt ein draußen befind-

SCHOPENHAUER IV 8.

liches Objekt bloß in Folge der Eigenthümlichkeit seines Intellekts, zu jeder Veränderung eine Ursache vorauszusetzen, annimmt, also eigentlich nur es aus sich herausprojicirt, in einen zu diesem Zwecke bereiten Raum, welcher selbst ebenfalls ein Produkt seiner eigenen und ursprünglichen Beschaffenheit ist, so gut wie die spezifische Empfindung in den Sinnesorganen, auf deren Anlaß der ganze Vorgang eintritt. Jene Locke'sche objektive Welt von Dingen an sich war demnach durch *Kant* in eine Welt von bloßen Erscheinungen in unserm Erkenntnißapparat verwandelt worden, und dies um so vollständiger, als, wie der Raum, in dem sie sich darstellen, so auch die Zeit, in der sie vorüberziehn, als unleugbar subjektiven Ursprungs von ihm nachgewiesen war.

Bei allem Diesen aber ließ *Kant* noch immer, so gut wie Locke, das Ding an sich bestehn, d. h. etwas, das unabhängig von unsern Vorstellungen, als welche uns bloße Erscheinungen liefern, vorhanden wäre und eben diesen Erscheinungen zum Grunde läge. So sehr nun Kant auch hierin, an und für sich, Recht hatte; so war doch aus den von ihm aufgestellten Prinzipien die Berechtigung dazu nicht abzuleiten. Hier lag daher die Achillesferse seiner Philosophie, und diese hat, durch die Nachweisung jener Inkonsequenz, die schon erlangte Anerkennung unbedingter Gültigkeit und Wahrheit wieder einbüßen müssen: allein im letzten Grunde geschah ihr dabei dennoch Unrecht. Denn ganz gewiß ist keineswegs die Annahme eines Dinges an sich hinter den Erscheinungen, eines realen Kerns unter so vielen Hüllen, unwahr; da vielmehr die Ableugnung desselben absurd wäre; sondern nur die Art, wie Kant ein solches Ding an sich einführte und mit seinen Prinzipien zu vereinigen suchte, war fehlerhaft. Im Grunde ist es demnach nur seine Darstellung (dies Wort im umfassendsten Sinne genommen) der Sache, nicht diese selbst, welche den Gegnern unterlag, und in diesem Sinne ließe sich behaupten, daß die gegen ihn geltend gemachte Argumentation doch eigentlich nur ad hominem, nicht ad rem gewesen sei. Jedenfalls aber findet hier das Indische Sprichwort wieder Anwendung:

kein Lotus ohne Stengel. Kant leitete die sicher gefühlte Wahrheit, daß hinter jeder Erscheinung ein an sich selbst Seiendes, von dem sie ihren Bestand erhält, also hinter der Vorstellung ein Vorgestelltes liege. Aber er unternahm, dieses aus der gegebenen Vorstellung selbst abzuleiten, unter Hinzuziehung ihrer uns a priori bewußten Gesetze, welche jedoch, gerade weil sie a priori sind, nicht auf ein von der Erscheinung, oder Vorstellung, Unabhängiges und Verschiedenes leiten können; weshalb man zu diesem einen ganz andern Weg einzuschlagen hat. Die Inkonsequenzen, in welche Kant, durch den fehlerhaften Gang, den er in dieser Hinsicht genommen, sich verwickelt hatte, wurden ihm dargethan von *G. E. Schultze*, der, in seiner schwerfälligen und weitläufigen Manier, die Sache auseinandergesetzt hat, zuerst anonym im "*Änesidemus*" (besonders S. 374—381), und später in seiner "*Kritik der theoretischen Philosophie*" (Bd. 2, S. 205 ff.); wogegen *Reinhold* Kant's Vertheidigung, jedoch ohne sonderlichen Erfolg, geführt hat, so daß es bei dem *haec potuisse dici, et non potuisse refelli* sein Bewenden hatte.

Ich will hier das der ganzen Kontroverse zum Grunde liegende eigentlich Wesentliche der Sache selbst, unabhängig von der Schultze'schen Auffassung derselben, ein Mal auf meine Weise recht deutlich hervorheben.—Eine strenge Ableitung des Dinges an sich hat *Kant* nie gegeben, vielmehr hat er dasselbe von seinen Vorgängern, namentlich *Locke*, überkommen und als etwas, an dessen Dasein nicht zu zweifeln sei, indem es sich eigentlich von selbst verstehe, beibehalten; ja, er durfte dies gewissermaßen. Nach Kants Entdeckungen enthält nämlich unsre empirische Erkenntniß ein Element, welches nachweisbar subjektiven Ursprungs ist, und ein anderes, von dem dieses nicht gilt: dieses letztere bleibt also objektiv, weil kein Grund ist, es für subjektiv zu halten. Demgemäß leugnet Kants transscendentaler Idealismus das objektive Wesen der Dinge, oder die von unserer Auffassung unabhängige Realität derselben, zwar soweit, als das Apriori in unserer Erkenntniß sich erstreckt; je-

doch nicht weiter; weil eben der Grund zum Ableugnen nicht weiter reicht: was darüber hinausliegt läßt er demnach bestehn, also alle solche Eigenschaften der Dinge, welche sich nicht a priori konstruiren lassen. Denn keineswegs ist das ganze Wesen der gegebenen Erscheinungen, d. h. der Körperwelt, von uns a priori bestimmbar, sondern bloß die allgemeine Form ihrer Erscheinung ist es, und diese läßt sich zurückführen auf Raum, Zeit und Kausalität, nebst der gesammten Gesetzlichkeit dieser drei Formen. Hingegen das durch alle jene a priori vorhandenen Formen unbestimmt Gelassene, also das hinsichtlich auf sie Zufällige, ist eben die Manifestation des Dinges an sich selbst. Nun kann der *empirische* Gehalt der Erscheinungen, d. h. jede nähere Bestimmung derselben, jede in ihnen auftretende physische Qualität, nicht anders, als a posteriori erkannt werden: diese empirischen Eigenschaften (oder vielmehr die gemeinsame Quelle derselben) verbleiben sonach dem Dinge ansichselbst, als Äußerungen seines selbsteigenen Wesens, durch das Medium aller apriorischen Formen hindurch. Dieses Aposteriori, welches, bei jeder Erscheinung, in das Apriori gleichsam eingehüllt, auftritt, aber doch jedem Wesen seinen speciellen und individuellen Charakter ertheilt, ist demnach der *Stoff* der Erscheinungswelt, im Gegensatz ihrer *Form*. Da nun dieser Stoff keineswegs aus den von Kant so sorgfältig nachgesuchten und, durch das Merkmal der Apriorität, sicher nachgewiesenen, am Subjekt haftenden *Formen* der Erscheinung abzuleiten ist, vielmehr nach Abzug alles aus diesen Fließenden noch übrig bleibt, also sich als ein zweites völlig distinktes Element der empirischen Erscheinung und als eine jenen Formen fremde Zuthat vorfindet; dabei aber auch andererseits keineswegs von der Willkür des erkennenden Subjekts ausgeht, vielmehr dieser oft entgegensteht; so nahm Kant keinen Anstand, diesen *Stoff* der Erscheinung dem Dinge an sich selbst zu lassen, mithin als ganz von außen kommend anzusehn; weil er doch irgend woher kommen, oder, wie Kant sich ausdrückt, irgend einen Grund haben muß. Da wir nun aber solche allein a posteriori erkenn-

bare Eigenschaften durchaus nicht isoliren und von den a priori gewissen getrennt und gereinigt auffassen können, sondern sie immer in diese gehüllt auftreten; so lehrt *Kant*, daß wir zwar das *Dasein* der Dinge an sich, aber nichts darüber hinaus erkennen, also nur wissen, daß sie sind, aber nicht *was* sie sind; daher denn das *Wesen* der Dinge an sich bei ihm als eine unbekannte Größe, ein *x*, stehn bleibt. Denn die *Form* der Erscheinung bekleidet und verbirgt überall das *Wesen* des Dinges an sich selbst. Höchstens läßt sich noch Dieses sagen: da jene apriorischen Formen allen Dingen, als Erscheinungen, ohne Unterschied zukommen, indem sie von unserm Intellekt ausgehn; die Dinge dabei aber doch sehr bedeutende Unterschiede aufweisen; so ist Das, was diese Unterschiede, also die spezifische Verschiedenheit der Dinge, bestimmt, das Ding an sich selbst.

Die Sache so angesehen, scheint also Kants Annahme und Voraussetzung der Dinge an sich, ungeachtet der Subjektivität aller unserer Erkenntnißformen, ganz wohl befugt und gegründet. Dennoch weist sie sich als unhaltbar aus, wenn man jenes, ihr alleiniges Argument, nämlich den empirischen Gehalt in allen Erscheinungen, genau prüft und ihn bis zu seinem Ursprunge verfolgt. Allerdings nämlich ist in der empirischen Erkenntniß und deren Quelle, der anschaulichen Vorstellung, ein von ihrer, uns a priori bewußten Form unabhängiger *Stoff* vorhanden. Die nächste Frage ist, ob dieser Stoff objektiven, oder subjektiven Ursprungs sei; weil er nur im erstern Falle das Ding an sich verbürgen kann. Gehn wir ihm daher bis zu seinem Ursprunge nach; so finden wir diesen nirgends anders, als in unsrer *Sinnesempfindung*: denn eine auf der Netzhaut des Auges, oder im Gehörnerven, oder in den Fingerspitzen eintretende Veränderung ist es, welche die anschauliche Vorstellung einleitet, d. h. den ganzen Apparat unsrer a priori bereit liegenden Erkenntnißformen zuerst in dasjenige Spiel versetzt, dessen Resultat die Wahrnehmung eines äußerlichen Objekts ist. Auf jene empfundene Veränderung im Sinnesorgane nämlich wird zunächst, mittelst einer nothwendigen und unaus-

bleiblichen Verstandesfunktion a priori, das *Gesetz der Kausalität* angewandt: dieses leitet, mit seiner apriorischen Sicherheit und Gewißheit, auf eine *Ursache* jener Veränderung, welche, da sie nicht in der Willkür des Subjekts steht, jetzt als ein ihm *Äußerliches* sich darstellt, eine Eigenschaft, die ihre Bedeutung erst erhält mittelst der Form des *Raumes*, welche letztere aber ebenfalls der eigene Intellekt zu diesem Behuf alsbald hinzufügt, wodurch nun also jene nothwendig vorauszusetzende *Ursache* sich sofort anschaulich darstellt, als ein *Objekt* im Raume, welches die von ihr in unsern Sinnesorganen bewirkten Veränderungen als seine Eigenschaften an sich trägt. Diesen ganzen Hergang findet man ausführlich und gründlich dargelegt in der 2. Aufl. meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde § 21. Nun aber ist ja doch die Sinnesempfindung, welche zu diesem Vorgange den Ausgangspunkt und unstreitig den ganzen *Stoff* zur empirischen Anschauung liefert, etwas ganz und gar Subjektives, und da nun sämtliche Erkenntniß-*Formen*, mittelst welcher aus jenem Stoffe die objektive anschauliche Vorstellung entsteht und nach außen projicirt wird, Kants ganz richtiger Nachweisung zufolge, ebenfalls subjektiven Ursprungs sind; so ist klar, daß sowohl Stoff als Form der anschaulichen Vorstellung aus dem Subjekt entspringen. Hienach löst nun unsere ganze empirische Erkenntniß sich in zwei Bestandtheile auf, welche beide ihren Ursprung *in uns selbst* haben, nämlich die Sinnesempfindung und die a priori gegebenen, also in den Funktionen unsers Intellekts, oder Gehirns, gelegenen Formen, Zeit, Raum und Kausalität, denen übrigens Kant noch elf andere, von mir als überflüssig und unstatthaft nachgewiesene Kategorien des Verstandes hinzugefügt hatte. Demzufolge liefert die anschauliche Vorstellung und unsre, auf ihr beruhende, empirische Erkenntniß in Wahrheit keine Data zu Schlüssen auf Dinge an sich, und Kant war, nach seinen Principien, nicht befugt, solche anzunehmen. Wie alle früheren, so hatte auch die Locke'sche Philosophie das Gesetz der Kausalität als ein absolutes genommen und war dadurch berechtigt, von der Sinnes-

empfindung auf äußere, unabhängig von uns wirklich vorhandene Dinge zu schließen. Dieser Übergang von der Wirkung zur Ursache ist jedoch der einzige Weg, um geradezu vom Innern und subjektiv Gegebenen zum Äußern und objektiv Vorhandenen zu gelangen. Nachdem aber *Kant* das Gesetz der Kausalität der Erkenntnißform des Subjekts vindicirt hatte, stand ihm dieser Weg nicht mehr offen: auch hat er selbst oft genug davor gewarnt, von der Kategorie der Kausalität transscendenten, d. h. über die Erfahrung und ihre Möglichkeit hinausgehenden Gebrauch zu machen.

In der That ist das Ding an sich auf diesem Wege nimmermehr zu erreichen, und überhaupt nicht auf dem der rein *objektiven* Erkenntniß, als welche immer Vorstellung bleibt, als solche aber im Subjekt wurzelt und nie etwas von der Vorstellung wirklich Verschiedenes liefern kann. Sondern nur dadurch kann man zum Dinge an sich gelangen, daß man ein Mal *den Standpunkt verlegt*, nämlich statt wie bisher immer nur von Dem auszugehn, was *vorstellt*, ein Mal ausgeht von Dem was *vorgestellt wird*. Dies ist Jedem aber nur bei einem einzigen Dinge möglich, als welches ihm auch von innen zugänglich und dadurch ihm auf zweifache Weise gegeben ist: es ist sein eigener Leib, der, in der objektiven Welt, eben auch als Vorstellung im Raume dasteht, zugleich aber sich dem eigenen *Selbstbewußtsein* als *Wille* kund giebt. Dadurch aber liefert er den Schlüssel aus, zunächst zum Verständniß aller seiner durch äußere Ursachen (hier Motive) hervorgerufenen Aktionen und Bewegungen, als welche, ohne diese innere und unmittelbare Einsicht in ihr Wesen, uns eben so unverständlich und unerklärbar bleiben würden, wie die nach Naturgesetzen und als Äußerungen der Naturkräfte eintretenden Veränderungen der uns in objektiver Anschauung allein gegebenen übrigen Körper; und sodann zu dem des bleibenden *Substrats* aller dieser Aktionen, in welchem die Kräfte zu denselben wurzeln,—also dem Leibe selbst. Diese unmittelbare Erkenntniß, welche Jeder vom Wesen seiner eigenen, ihm außerdem ebenfalls nur in der objektiven Anschauung, gleich allen andern,

gegebenen Erscheinung hat, muß nachher auf die übrigen, in letzterer Weise allein gegebenen Erscheinungen analogisch übertragen werden und wird alsdann der Schlüssel zur Erkenntniß des innern Wesens der Dinge, d. h. der Dinge an sich selbst. Zu dieser also kann man nur gelangen auf einem, von der rein *objektiven* Erkenntniß, welche bloße Vorstellung bleibt, ganz verschiedenen Wege, indem man nämlich das *Selbstbewußtsein* des immer nur als animalisches Individuum auftretenden Subjekts der Erkenntniß zur Hülfe nimmt und es zum Ausleger des *Bewußtseins anderer Dinge*, d. i. des anschauenden Intellekts macht. Dies ist der Weg, den ich gegangen bin, und es ist der allein rechte, die enge Pforte zur Wahrheit.

Statt nun diesen Weg einzuschlagen, verwechselte man Kants Darstellung mit dem Wesen der Sache, glaubte mit jener auch dieses widerlegt, hielt was im Grunde nur argumenta ad hominem waren für argumenta ad rem, und erklärte demnach, in Folge jener Schultzschen Angriffe, Kants Philosophie für unhaltbar.—Dadurch ward nunmehr das Feld für die Sophisten und Windbeutel frei. Als der erste dieser Art stellte sich *Fichte* ein, der, da das Ding an sich eben in Mißkredit gekommen war, flugs ein System ohne alles Ding an sich verfertigte, mithin die Annahme von irgend etwas, das nicht durch und durch bloß unsere Vorstellung wäre, verwarf, also das erkennende Subjekt Alles in Allem sein, oder doch aus eigenen Mitteln Alles hervorbringen ließ. Zu diesem Zweck hob er sogleich das Wesentliche und Verdienstlichste der Kantischen Lehre, die Unterscheidung des Apriori vom Aposteriori, und dadurch der Erscheinung vom Ding an sich, auf, indem er alles für Apriori erklärte, natürlich ohne Beweise für solche monstrose Behauptung: statt derer gab er theils sophistische, ja, sogar aberwitzige Scheindemonstrationen, deren Absurdität sich unter der Larve des Tiefsinns und der angeblich aus diesem entsprungenen Unverständlichkeit verbarg; theils berief er sich, frank und frech, auf intellektuale Anschauung, d. h. eigentlich auf Inspiration. Für ein aller Urtheilskraft ermangelndes, Kants unwür-

diges Publikum, reichte das freilich aus: dieses hielt Überbieten für Übertreffen und erklärte sonach *Fichten* für einen noch viel größern Philosophen als Kant. Ja, noch bis auf den heutigen Tag fehlt es nicht an philosophischen Schriftstellern, die jenen traditionell gewordenen falschen Ruhm Fichte's auch der neuen Generation aufzubinden bemüht sind und ganz ernsthaft versichern, was *Kant* bloß versucht habe, das wäre durch den *Fichte* zu Stande gebracht: *er* sei eigentlich der Rechte. Diese Herren legen durch ihr Midas-Urtheil in zweiter Instanz ihre gänzliche Unfähigkeit, Kantem irgend zu verstehn, ja, überhaupt ihren deplorabeln Unverstand so palpabel deutlich an den Tag, daß hoffentlich das heranwachsende, endlich enttäuschte Geschlecht sich hüten wird, mit ihren zahlreichen Geschichten der Philosophie und sonstigen Schreibereien Zeit und Kopf zu verderben.—Bei dieser Gelegenheit will ich eine kleine Schrift ins Andenken zurückrufen, aus der man ersehn kann, welchen Eindruck Fichte's persönliche Erscheinung und Treiben auf unbefangene Zeitgenossen machte: sie heißt "Kabinet Berliner Charaktere" und ist 1808, ohne Druckort, erschienen: sie soll von *Buchholz* sein; worüber ich jedoch keine Gewißheit habe. Man vergleiche damit, was der Jurist *Anselm von Feuerbach*, in seinen 1852 von seinem Sohne herausgegebenen Briefen, über *Fichte* sagt; desgleichen auch "Schiller's und Fichte's Briefwechsel", 1847; und man wird eine richtigere Vorstellung von diesem Scheinphilosophen erhalten.

Bald trat, seines Vorgängers würdig, *Schelling* in Fichte's Fußstapfen, die er jedoch verließ, um seine eigene Erfindung, die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, oder Idealen und Realen, zu verkündigen, welche darauf hinausläuft, daß Alles, was seltene Geister, wie *Locke* und *Kant*, mit unglaublichem Aufwand von Scharfsinn und Nachdenken gesondert hatten, nur wieder zusammenzugießen sei in den Brei jener absoluten Identität. Denn die Lehre dieser beiden Denker läßt sich ganz passend bezeichnen als die von der *absoluten Diversität des Idealen und Realen, oder Subjektiven und Objek-*

tiven. Jetzt aber ging es weiter von Verirrungen zu Verirrungen. War ein Mal durch *Fichten* die Unverständlichkeit der Rede eingeführt und der Schein des Tiefsinns an die Stelle des Denkens gesetzt; so war der Saame gestreut, dem eine Korruption nach der andern und endlich die in unsern Tagen aufgegangene, gänzliche Demoralisation der Philosophie, und durch sie der ganzen Litteratur, entsprossen sollte. †)

Auf *Schelling* folgte jetzt schon eine philosophische Ministerkreatur, der, in politischer, obendrein mit einem Fehlgriff bedienter Absicht, von oben herunter zum großen Philosophen gestempelte *Hegel*, ein platter, geistloser, ekelhaft-widerlicher, unwissender Scharlatan, der, mit beispielloser Frechheit, Aberwitz und Unsinn zusammenschmierte, welche von seinen feilen Anhängern als unsterbliche Weisheit ausposaunt und von Dummköpfen richtig dafür genommen wurde, wodurch ein so vollständiger Chorus der Bewunderung entstand, wie man ihn nie zuvor vernommen hatte*). Die einem solchen Menschen gewaltsam verschaffte, ausgebreitete geistige Wirksamkeit hat den intellektuellen Verderb einer ganzen gelehrten Generation zur Folge gehabt. Der Bewunderer jener Afterphilosophie wartet der Hohn der Nachwelt, dem jetzt schon der Spott der *Nachbarn*, lieblich zu hören, präludirt;—oder sollte es meinen Ohren nicht wohlklingen, wenn die Nation, deren gelehrte Kaste meine Leistungen, 30 Jahre hindurch, für nichts, für keines Blickes würdig, geachtet hat,—von den Nachbarn den Ruhm erhält, das ganze Schlechte, das Absurde, das Unsinnige und dabei materiellen Absichten Dienende, als höchste und unerhörte Weisheit 30 Jahre lang verehrt, ja vergöttert zu haben? Ich soll wohl auch, als ein guter Patriot, mich

†) Heut zu Tage hat das Studium der Kantischen Philosophie noch den besondern Nutzen zu lehren, wie tief seit der Kritik der reinen Vernunft die philosophische Litteratur in Deutschland gesunken ist: so sehr stechen seine tiefen Untersuchungen ab gegen das heutige rohe Geschwätz, bei welchem man von der einen Seite hoffnungsvolle Kandidaten und auf der andern Barbiergesellen zu vernehmen glaubt.

*) Man sehe die Vorrede zu meinen "Grundproblemen der Ethik".

im Lobe der Deutschen und des Deutschthums ergehen, und mich freuen, dieser und keiner andern Nation angehört zu haben? Allein es ist, wie das Spanische Sprichwort sagt: cada uno cuenta de la feria, como le va en alla. (Jeder berichtet von der Messe, je nachdem es ihm darauf ergangen.) Geht zu den Demokolaken und laßt euch loben. Tüchtige, plumpe, von Ministern aufgepuffte, brav Unsinn schmierende Scharlatane, ohne Geist und ohne Verdienst, Das ist's was den Deutschen gehört; nicht Männer wie ich.—Dies ist das Zeugniß, welches ich ihnen, beim Abschiede, zu geben habe. Wieland (Briefe an Merck S. 239) nennt es ein Unglück, ein Deutscher geboren zu sein: Bürger, Mozart, Beethoven u. A. m. würden ihm beigestimmt haben: ich auch. Es beruht darauf, daß σοφον ειναι δει τον επιγνωσομενον τον σοφον, oder il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit.

Zu den glänzendsten und verdienstlichsten Seiten der Kantischen Philosophie gehört unstreitig die *transscendentale Dialektik*, durch welche er die spekulative Theologie und Psychologie dermaßen aus dem Fundament gehoben hat, daß man seitdem, auch mit dem besten Willen, nicht im Stande gewesen ist, sie wieder aufzurichten. Welche Wohlthat für den menschlichen Geist! Oder sehn wir nicht, während der ganzen Periode, seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften bis zu ihm, die Gedanken selbst der größten Männer eine schiefe Richtung annehmen, ja, oft sich völlig verrenken, in Folge jener beiden, den ganzen Geist lähmenden, aller Untersuchung erst entzogenen und danach ihr abgestorbenen, schlechterdings unantastbaren Voraussetzungen? Werden uns nicht die ersten und wesentlichsten Grundansichten unserer selbst und aller Dinge verschoben und verfälscht, wenn wir mit der Voraussetzung daran gehn, daß das Alles von außen, nach Begriffen und durchdachten Absichten, durch ein persönliches, mithin individuelles Wesen hervorgebracht und eingerichtet sei? imgleichen, daß das Grundwesen des Menschen ein Denkendes wäre und er aus zwei gänzlich heterogenen Theilen bestehe, die zusammengekommen und zusammengelöthet wären, ohne zu wissen, wie,

und nun mit einander fertig zu werden hätten, so gut es gehn wollte, um bald wieder nolentes volentes sich auf immer zu trennen? Wie stark Kants Kritik dieser Vorstellungen und ihrer Gründe auf alle Wissenschaften eingewirkt habe, ist daraus ersichtlich, daß seitdem, wenigstens in der höhern deutschen Litteratur, jene Voraussetzungen allenfalls nur noch in einem figürlichen Sinne vorkommen, aber nicht mehr ernstlich gemacht werden; sondern man überläßt sie den Schriften für das Volk und den Philosophieprofessoren, die damit ihr Brod verdienen. Namentlich halten unsere *naturwissenschaftlichen* Werke sich von dergleichen rein, während hingegen die englischen, durch dahin zielende Redensarten und Diatriben, oder durch Apologien, sich in unsern Augen herabsetzen †). Noch dicht vor Kant freilich stand es in dieser Hinsicht ganz anders: so sehn wir z. B. selbst den eminenten *Lichtenberg*, dessen Jugendbildung noch vorkantisch war, in seinem Aufsatz über Physiognomik, ernsthaft und mit Überzeugung jenen Gegensatz von Seele und Leib festhalten und dadurch seine Sache verderben. Wer diesen hohen Werth der *transscendentalen Dialektik* erwägt, wird es nicht überflüssig finden, daß ich hier etwas specieller auf dieselbe eingehe. Zunächst lege ich daher Kennern und Liebhabern der Vernunftkritik folgenden Versuch vor, in der Kritik der rationalen Psychologie, wie sie allein in der ersten Ausgabe vollständig vorliegt,—während sie in den folgenden kastrirt auftritt,—das Argument, welches daselbst S. 361 ff. unter

†) Seitdem Obiges geschrieben worden, hat es sich damit bei uns geändert. In Folge der Wiederauferstehung des uralten und schon zehn Mal explodirten Materialismus sind Philosophen aus der Apotheke und dem Clinico aufgetreten, Leute, die nichts gelernt haben, als was zu ihrem Gewerbe gehört, und nun ganz unschuldig und ehrsam, als sollte Kant noch erst geboren werden, ihre Alte-Weiber-Spekulationsvortragen, über "Leib und Seele", nebst deren Verhältniß zu einander, disputiren, ja, (credite posteri!) den Sitz besagter Seele im Gehirn nachweisen. Ihrer Vermessenheit gebührt die Zurechtweisung, daß man etwas gelernt haben muß, um mitreden zu dürfen, und sie klüger thäten, sich nicht unangenehmen Anspielungen auf Pflasterschmieren und Katechismus auszusetzen.

dem Titel "Paralogismus der Personalität" kritisirt wird, ganz anders zu fassen und demnach zu kritisiren. Denn Kants allerdings tiefsinnige Darstellung desselben ist nicht nur überaus subtil und schwer verständlich, sondern ihr ist auch vorzuwerfen, daß sie den Gegenstand des Selbstbewußtseins, oder in Kants Sprache, des innern Sinnes, plötzlich und ohne weitere Befugniß, als den Gegenstand eines fremden Bewußtseins, sogar einer äußern Anschauung nimmt, um ihn dann nach Gesetzen und Analogien der Körperwelt zu beurtheilen; ja, daß sie sich (S. 363) erlaubt, zwei verschiedene Zeiten, die eine im Bewußtsein des beurtheilten, die andere in dem des urtheilenden Subjekts anzunehmen, welche nicht zusammenstimmten. — Ich würde also dem besagten Argumente der Persönlichkeit eine ganz andere Wendung geben und es demnach in folgenden zwei Sätzen darstellen:

1) Man kann, hinsichtlich aller Bewegung überhaupt, welcher Art sie auch sein möge, a priori feststellen, daß sie allererst wahrnehmbar wird durch den Vergleich mit irgend einem Ruhenden; woraus folgt, daß auch der Lauf der Zeit, mit Allem in ihr, nicht wahrgenommen werden könnte, wenn nicht etwas wäre, das an demselben keinen Theil hat, und mit dessen Ruhe wir die Bewegung jenes vergleichen. Wir urtheilen hierin freilich nach Analogie der Bewegung im Raum: aber Raum und Zeit müssen immer dienen, einander wechselseitig zu erläutern, daher wir eben auch die Zeit unter dem Bilde einer geraden Linie uns vorstellen müssen, um sie anschaulich auffassend, a priori zu konstruiren. Demzufolge also können wir uns nicht vorstellen, daß, wenn Alles in unserm Bewußtsein, zugleich und zusammen, im Flusse der Zeit fortrückte, dieses Fortrücken dennoch wahrnehmbar sein sollte; sondern hiezu müssen wir ein Feststehendes voraussetzen, an welchem die Zeit mit ihrem Inhalt vorüberflösse. Für die Anschauung des äußern Sinnes leistet dies die Materie, als die bleibende Substanz, unter dem Wechsel der Accidenzien; wie dies auch Kant darstellt, im Beweise zur "ersten Analogie der Erfahrung", S. 183 der ersten Ausgabe. An eben dieser Stelle ist es jedoch,

wo er den schon sonst von mir gerügten, unerträglichen, ja seinen eigenen Lehren widersprechenden Fehler begeht, zu sagen, daß nicht die Zeit selbst verflösse, sondern nur die Erscheinungen in ihr. Daß Dies grundfalsch sei, beweist die uns Allen inwohnende feste Gewißheit, daß, wenn auch alle Dinge im Himmel und auf Erden plötzlich stille ständen, doch die Zeit, davon ungestört, ihren Lauf fortsetzen würde; so daß, wenn späterhin die Natur ein Mal wieder in Gang gerieth, die Frage nach der Länge der dagewesenen Pause, an sich selbst einer ganz genauen Beantwortung fähig sein würde. Wäre Dem anders; so müßte mit der Uhr auch die Zeit stille stehn, oder, wenn jene lief, mitlaufen. Gerade dies Sachverhältniß aber, nebst unserer Gewißheit a priori darüber, beweist unwidersprechlich, daß die Zeit *in* unserm Kopfe, nicht aber draußen, ihren Verlauf, und also ihr Wesen, hat.—Im Gebiete der äußern Anschauung, sagte ich, ist das Beharrende die Materie: bei unserm Argument der Persönlichkeit hingegen ist die Rede bloß von der Wahrnehmung des *innern* Sinnes, in welche auch die des äußern erst wieder aufgenommen wird. Daher also sagte ich, daß wenn unser Bewußtsein mit seinem gesammten Inhalt gleichmäßig im Strome der Zeit sich fortbewegte, wir dieser Bewegung nicht inne werden könnten. Also muß hiezu im Bewußtsein selbst etwas Unbewegliches sein. Dieses aber kann nichts Anderes sein, als das erkennende Subjekt selbst, als welches dem Laufe der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts unerschüttert und unverändert zuschaut. Vor seinem Blicke läuft das Leben wie ein Schauspiel zu Ende. Wie wenig es selbst an diesem Laufe Theil hat, wird uns sogar fühlbar, wenn wir, im Alter, die Scenen der Jugend und Kindheit uns lebhaft vergegenwärtigen.

2) Innerlich, im Selbstbewußtsein, oder, mit Kant zu reden, durch den innern Sinn, erkenne ich mich allein in der *Zeit*. Nun aber kann es, *objektiv* betrachtet, in der bloßen Zeit allein kein Beharrliches geben; weil solches eine Dauer, diese aber ein Zugleichsein, und dieses wieder den *Raum* voraussetzt,—(die Begründung dieses Satzes

findet man in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, 2. Aufl., § 18, sodann "Welt als W. u. V." Bd. I, § 4 S. 10, 11 u. S. 531.—3. Aufl., S. 10—12 u. 560). Desungeachtet nun aber finde ich mich thatsächlich als das beharrende, d. h. bei allem Wechsel meiner Vorstellungen immerdar bleibende Substrat derselben, welches zu diesen Vorstellungen sich eben so verhält, wie die Materie zu ihren wechselnden Accidenzien, folglich, eben so wohl wie diese, den Namen der *Substanz* verdient und, da es unräumlich, folglich unausgedehnt ist, den der *einfachen Substanz*. Da nun aber, wie gesagt, in der bloßen Zeit, für sich allein, gar kein Beharrendes vorkommen kann, die in Rede stehende Substanz jedoch andererseits nicht durch den äußern Sinn, folglich nicht im *Raume* wahrgenommen wird; so müssen wir, um sie uns dennoch, dem Laufe der Zeit gegenüber, als ein Beharrliches zu denken, sie als außerhalb der Zeit gelegen annehmen und demnach sagen: alles Objekt liegt in der Zeit, hingegen das eigentliche erkennende Subjekt nicht. Da es nun außerhalb der Zeit auch kein Aufhören, oder Ende, giebt; so hätten wir, am erkennenden Subjekt in uns, eine beharrende, jedoch weder räumliche, noch zeitliche, folglich unzerstörbare Substanz.

Um nun dieses so gefaßte Argument der Persönlichkeit als einen Paralogismus nachzuweisen, müßte man sagen, daß der zweite Satz desselben eine empirische Thatsache zur Hülfe nimmt, der sich diese andere entgegenstellen läßt, daß das erkennende Subjekt doch an das Leben und sogar an das Wachen gebunden ist, seine Beharrlichkeit während Beider also keineswegs beweist, daß sie auch außerdem bestehn könne. Denn diese faktische Beharrlichkeit, für die Dauer des bewußten Zustandes, ist noch weit entfernt, ja, *toto genere* verschieden von der Beharrlichkeit der Materie (diesem Ursprung und alleiniger Realisirung des Begriffs *Substanz*), welche wir in der Anschauung kennen und nicht bloß ihre faktische Dauer, sondern ihre nothwendige Unzerstörbarkeit und die Unmöglichkeit ihrer Vernichtung *a priori* einsehn. Aber nach Analogie dieser wahrhaft unzerstörbaren Sub-

stanz ist es doch, daß wir eine *denkende Substanz* in uns annehmen möchten, die alsdann einer endlosen Fortdauer gewiß wäre. Abgesehen nun davon, daß dies Letztere die Analogie mit einer bloßen Erscheinung (der Materie) wäre, so besteht der Fehler, den die dialektische Vernunft in obigem Beweise begeht, darin, daß sie die Beharrlichkeit des Subjekts, beim Wechsel aller seiner Vorstellungen in der Zeit, nun so behandelt, wie die Beharrlichkeit der uns in der Anschauung gegebenen Materie, und demnach Beide unter den Begriff der Substanz zusammenfaßt, um nun Alles, was sie, wiewohl unter den Bedingungen der Anschauung, von der Materie a priori aussagen kann, namentlich Fortdauer durch alle Zeit, nun auch jener angeblichen, immateriellen Substanz beizulegen, wenngleich die Beharrlichkeit dieser vielmehr nur darauf beruht, daß sie selbst als in gar keiner Zeit, geschweige in aller, liegend angenommen wird, wodurch die Bedingungen der Anschauung, in Folge welcher die Unzerstörbarkeit der Materie a priori ausgesagt wird, hier ausdrücklich aufgehoben sind, namentlich die *Räumlichkeit*. *Auf dieser aber gerade beruht* (nach eben den oben angeführten Stellen meiner Schriften) die *Beharrlichkeit derselben*.

Hinsichtlich der Beweise der Unsterblichkeit der Seele aus ihrer angenommenen *Einfachheit* und daraus folgenden *Indissolubilität*, durch welche die allein mögliche Art des Untergangs, die Auflösung der Theile, ausgeschlossen wird, ist überhaupt zu sagen, daß alle Gesetze über Entstehn, Vergehn, Veränderung, Beharrlichkeit u. s. w., welche wir, sei es a priori oder a posteriori, kennen, durchaus nur von der uns objektiv gegebenen, und noch dazu durch unsern Intellekt bedingten *Körperwelt* gelten: sobald wir daher von dieser abgehn und von *immateriellen* Wesen reden, haben wir keine Befugniß mehr, jene Gesetze und Regeln anzuwenden, um zu behaupten, wie das Entstehn und Vergehn solcher Wesen möglich sei oder nicht; sondern da fehlt uns jede Richtschnur. Hiedurch sind alle dergleichen Beweise der Unsterblichkeit aus der Einfachheit der denkenden Substanz abgeschnitten.

Denn die Amphibolie liegt darin, daß man von einer immateriellen Substanz redet und dann die Gesetze der materiellen unterschiebt, um sie auf jene anzuwenden.

Inzwischen giebt der Paralogismus der Persönlichkeit, wie ich ihn gefaßt habe, in seinem ersten Argument den Beweis a priori, daß in unserm Bewußtsein irgend etwas Beharrliches liegen müsse, und im zweiten Argument weist er dasselbe a posteriori nach. Im Ganzen genommen, scheint hier das Wahre, welches, wie in der Regel jedem Irrthum, so auch dem der rationalen Psychologie zum Grunde liegt, hier seine Wurzel zu haben. Dies Wahre ist, daß selbst in unserm empirischen Bewußtsein allerdings ein ewiger Punkt nachgewiesen werden kann, aber auch nur ein Punkt, und auch gerade nur nachgewiesen, ohne daß man Stoff zu fernerer Beweisführung daraus erhielte. Ich weise hier auf meine eigene Lehre zurück, nach welcher das erkennende Subjekt Das ist, was Alles erkennt, aber nicht erkannt wird: dennoch erfassen wir es als den festen Punkt, an welchem die Zeit mit allen Vorstellungen vorüberläuft, indem ihr Lauf selbst allerdings nur im Gegensatz zu einem Bleibenden erkannt werden kann. Ich habe dieses den Berührungspunkt des Objekts mit dem Subjekt genannt. Das Subjekt des Erkennens ist bei mir, wie der Leib, als dessen Gehirnfunktion es sich objektiv darstellt, Erscheinung des Willens, der, als das alleinige Ding an sich, hier das Substrat des Korrelats aller Erscheinungen, d. i. des Subjekts der Erkenntniß, ist.—†)

†) Beigeschriebenes zu *Reinhold's* zehntem Brief und zu *Hume's* essays on suicide and the immortality, p. 76.

[Reinhold's Briefe über die Kantische Philosophie, S. 364:]

“Das Dasein von was immer für einem bestimmten Gegenstande kann sich uns nur durch die Eigenschaften und Beschaffenheiten desselben ankündigen, und unser Begriff von dem Gegenstande kann nur aus der Vorstellung seiner Eigenschaften und Beschaffenheiten bestehen.”

Vielmehr muß das Subjekt der Prädikate des äußern Sinnes (da es nicht angeschaut wird) durch Prädikate des innern Sinnes vorgestellt werden:—Wille. Gesondert von seinen Prädikaten kann das Subjekt, welches dem äußern Sinn sich als ausgedehnt, dem innern als wollend darstellt, sehr wohl das selbe sein.

SCHOPENHAUER IV 9.

Wenden wir uns nunmehr zur *rationalen Kosmologie*; so finden wir an ihren Antinomien prägnante Ausdrücke der aus dem Satze vom Grunde entspringenden Perplexität, die von jeher zum Philosophiren getrieben hat. Diese nun, auf einem etwas andern Wege, deutlicher und unumwundener hervorzuheben, als dort geschehn, ist die Absicht folgender Darstellung, welche nicht, wie die Kantische, bloß dialektisch, mit abstrakten Begriffen operirt, sondern sich unmittelbar an das anschauende Bewußtsein wendet.

Die *Zeit* kann keinen Anfang haben, und keine *Ursache* kann die erste sein. Beides ist a priori gewiß, also unbestreitbar: denn aller Anfang ist *in der Zeit*, setzt sie also voraus; und jede Ursach muß eine frühere hinter sich haben, deren Wirkung sie ist. Wie hätte also jemals ein erster Anfang der Welt und der Dinge eintreten können? (Danach erscheint denn freilich der erste Vers des Pentateuchs als eine *petitio principii* und zwar im allereigentlichsten Sinne des Worts.) Aber nun andererseits: wenn ein erster Anfang *nicht* gewesen wäre; so könnte die jetzige reale Gegenwart nicht *erst jetzt* sein, sondern wäre *schon längst* gewesen: denn zwischen ihr und dem ersten Anfange müssen wir irgend einen, jedoch bestimmten und begrenzten Zeitraum annehmen, der nun aber, wenn wir den Anfang leugnen, d. h. ihn ins Unendliche hinaufrücken, mit hinaufrückt. Aber sogar auch *wenn* wir einen ersten Anfang setzen; so ist uns damit im Grunde doch nicht geholfen: denn, haben wir auch dadurch die Kausalkette beliebig abgeschnitten; so wird alsbald die bloße Zeit sich uns beschwerlich erweisen.

[Essays on suicide and the immortality of the soul, by the late Dav. Hume, p. 76:]

"I considered those several proofs drawn, first, from the nature of the soul itself, and particularly its *immateriality*; which, though not absolutely necessary to the eternity of its duration, has, I think, been evinced to almost a demonstration."

But it proves the contrary: we know that *matter* cannot be annihilated; but we know not the same of immaterial substance.

Nämlich die immer erneuerte Frage "warum jener erste Anfang nicht schon früher eingetreten?" wird ihn schrittweise, in der anfangslosen Zeit, immer weiter hinaufschieben, wodurch dann die Kette der zwischen ihm und uns liegenden Ursachen dermaßen in die Höhe gezogen wird, daß sie nimmer lang genug werden kann, um bis zur jetzigen Gegenwart herab zu reichen, wonach es alsdann zu dieser immer *noch nicht* gekommen sein würde. Dem widerstreitet nun aber, daß sie doch jetzt ein Mal wirklich *da ist* und sogar unser einziges Datum zu der Rechnung ausmacht. Die Berechtigung nun aber zur obigen, so unbequemen Frage entsteht daraus, daß der erste Anfang, eben als solcher, keine ihm vorhergängige Ursache voraussetzt und gerade darum eben so gut hätte Trillionen Jahre früher eintreten können. Bedurfte er nämlich keiner Ursache zum eintreten, so hatte er auch auf keine zu warten, mußte demnach schon unendlich früher eingetreten sein, weil nichts da war, ihn zu hemmen. Denn, dem ersten Anfange darf, wie nichts als seine Ursach, so auch nichts als sein Hinderniß vorhergehn: er hat also schlechterdings auf nichts zu warten und kommt nie früh genug. Daher also ist, in welchen Zeitpunkt man ihn auch setzen mag, nie einzusehn, warum er nicht schon sollte viel früher dagewesen sein. Dies also schiebt ihn immer weiter hinauf: weil nun aber doch die Zeit selbst durchaus keinen Anfang haben kann; so ist allemal bis zum gegenwärtigen Augenblick eine unendliche Zeit, eine Ewigkeit, abgelaufen: daher ist dann auch das Hinaufschieben des Weltanfangs ein endloses, so daß von ihm bis zu uns jede Kausalkette zu kurz ausfällt, in Folge wovon wir dann von demselben nie bis zur Gegenwart herabgelangen. Dies kommt daher, daß uns ein gegebener und fester Anknüpfungspunkt (*point d'attache*) fehlt, daher wir einen solchen beliebig irgendwo annehmen, derselbe aber stets vor unsern Händen zurückweicht, die Unendlichkeit hinauf.—So fällt es also aus, wenn wir einen *ersten Anfang* setzen und davon ausgehn: wir gelangen nie von ihm *zur Gegenwart herab*.
Gehn wir hingegen umgekehrt von der doch wirklich ge-

gebenen *Gegenwart* aus: dann gelangen wir, wie schon gemeldet, nie zum *ersten Anfang* hinauf; da jede Ursache, zu der wir hinauf schreiten, immer Wirkung einer frühern gewesen sein muß, welche dann sich wieder im selben Fall befindet, und dies durchaus kein Ende erreichen kann. Jetzt wird uns also die Welt anfangslos, wie die unendliche Zeit selbst; wobei unsre Einbildungskraft ermüdet und unser Verstand keine Befriedigung erhält.

Diese beiden entgegengesetzten Ansichten sind demnach einem Stocke zu vergleichen, dessen *eines* Ende, und zwar welches man will, man bequem fassen kann, wobei jedoch das andere sich immer ins Unendliche verlängert. Das Wesentliche der Sache aber läßt sich in dem Satze resumiren, daß die Zeit, als schlechthin unendlich, immer viel zu groß ausfällt für eine in ihr als *endlich* angenommene Welt. Im Grunde aber bestätigt sich hiebei doch wieder die Wahrheit der "Antithese" in der Kantischen Antinomie; weil sich, wenn wir von dem allein Gewissen und wirklich Gegebenen, der realen Gegenwart, ausgehn, die Anfangslosigkeit ergibt; hingegen der erste Anfang bloß eine beliebige Annahme ist, die sich aber auch als solche nicht mit dem besagten allein Gewissen und Wirklichen, der Gegenwart, vereinbaren läßt.—Wir haben übrigens diese Betrachtungen als solche anzusehn, welche die Ungereimtheiten aufdecken, die aus der Annahme der absoluten Realität der Zeit hervorgehn; folglich als Bestätigungen der Grundlehre Kants.

Die Frage, ob die Welt dem *Raume* nach begrenzt, oder unbegrenzt sei, ist nicht schlechthin transscendent; vielmehr an sich selbst empirisch; da die Sache immer noch im Bereich möglicher Erfahrung liegt, welche wirklich zu machen nur durch unsere eigene physische Beschaffenheit uns benommen bleibt. A priori giebt es hier kein demonstrabel sicheres Argument, weder für die eine noch die andere Alternative; so daß die Sache wirklich einer Antinomie sehr ähnlich sieht, sofern, bei der einen, wie der andern Annahme, bedeutende Übelstände sich hervorthun. Nämlich eine begrenzte Welt im unendlichen Raume schwindet, sei sie auch noch so groß, zu einer

unendlich kleinen Größe, und man fragt, wozu denn der übrige Raum da sei? Andererseits wieder kann man nicht fassen, daß kein Fixstern der äußerste im Raume sein sollte.—Beiläufig gesagt, würden die Planeten eines solchen nur während der einen Hälfte ihres Jahres Nachts einen gestirnten Himmel haben, während der andern aber einen ungestirnten,—der auf die Bewohner einen sehr unheimlichen Eindruck machen müßte. Demnach läßt jene Frage sich auch so ausdrücken: giebt es einen Fixstern, dessen Planeten in diesem Prädikamente stehn oder nicht? Hier zeigt sie sich als offenbar empirisch.

Ich habe in meiner Kritik der Kantischen Philosophie die ganze Annahme der Antinomien als falsch und illusorisch nachgewiesen. Auch wird, bei gehöriger Überlegung, Jeder es zum Voraus als unmöglich erkennen, daß Begriffe, die richtig aus den Erscheinungen und den a priori gewissen Gesetzen derselben abgezogen, sodann aber, denen der Logik gemäß, zu Urtheilen und Schlüssen verknüpft sind, auf Widersprüche führen sollten. Denn alsdann müßten in der anschaulich gegebenen Erscheinung selbst, oder in dem gesetzmäßigen Zusammenhang ihrer Glieder, Widersprüche liegen: welches eine unmögliche Annahme ist. Denn das Anschauliche als solches kennt gar keinen Widerspruch: dieser hat, in Beziehung auf dasselbe, keinen Sinn, noch Bedeutung. Denn er existirt bloß in der abstrakten Erkenntniß der Reflexion: man kann wohl, offen oder versteckt, etwas zugleich setzen und nicht setzen, d. h. sich widersprechen: aber es kann nicht etwas Wirkliches zugleich sein und nicht sein. Das Gegentheil des Obigen hat freilich Zeno Eleatikus, mit seinen bekannten Sophismen, und auch Kant, mit seinen Antinomien, darthun wollen. Daher also verweise ich auf meine Kritik der Letzteren.

Kants Verdienst um die *spekulative Theologie* ist schon oben im Allgemeinen berührt worden. Um dasselbe noch mehr hervorzuheben, will ich jetzt, in größter Kürze, das Wesentliche der Sache auf meine Weise recht faßlich zu machen suchen.

In der Christlichen Religion ist das Dasein Gottes eine

ausgemachte Sache und über alle Untersuchung erhaben. So ist es Recht: denn dahin gehört es und ist daselbst durch Offenbarung begründet. Ich halte es daher für einen Mißgriff der Rationalisten, wenn sie, in ihren Dogmatiken, das Dasein Gottes anders, als aus der Schrift, zu beweisen versuchen: sie wissen, in ihrer Unschuld, nicht, wie gefährlich diese Kurzweil ist. Die Philosophie hingegen ist eine Wissenschaft und hat als solche keine Glaubensartikel: demzufolge darf in ihr nichts als daseiend angenommen werden, als was entweder empirisch geradezu gegeben, oder durch unzweifelhafte Schlüsse nachgewiesen ist. Diese glaubte man nun freilich längst zu besitzen, als Kant die Welt hierüber enttäuschte und sogar die Unmöglichkeit solcher Beweise so sicher darthat, daß seitdem kein Philosoph in Deutschland wieder versucht hat, dergleichen aufzustellen. Hiezu aber war er durchaus befugt; ja, er hat etwas höchst Verdienstliches: denn ein theoretisches Dogma, welches mitunter sich herausnimmt, Jeden, der es nicht gelten läßt, zum Schurken zu stempeln, verdiente doch wohl, daß man ihm ein Mal ernstlich auf den Zahn fühlte.

Mit jenen angeblichen Beweisen verhält es sich nun folgendermaßen. Da ein Mal die *Wirklichkeit* des Daseins Gottes nicht, durch empirische Überführung, gezeigt werden kann; so wäre der nächste Schritt eigentlich gewesen, die *Möglichkeit* desselben auszumachen, wobei man schon Schwierigkeiten genug würde angetroffen haben. Statt Dessen aber unternahm man, sogar die *Nothwendigkeit* desselben zu beweisen, also Gott als *nothwendiges Wesen* darzuthun. Nun ist *Nothwendigkeit*, wie ich oft genug nachgewiesen habe, überall nichts Anderes, als Abhängigkeit einer Folge von ihrem Grunde, also das Eintreten oder Setzen der Folgen, weil der Grund gegeben ist. Hiezu hatte man demnach unter den vier von mir nachgewiesenen Gestalten des Satzes vom Grunde die Wahl, und fand nur die zwei ersten brauchbar. Demgemäß entstanden zwei theologische Beweise, der kosmologische und der ontologische, der eine nach dem Satz vom Grunde des Werdens (Ursach), der andere nach dem vom Grunde

des Erkennens. Der erste will, nach dem Gesetze der *Kausalität*, jene *Nothwendigkeit* als eine *physische* darthun, indem er die Welt als eine *Wirkung* auffaßt, die eine *Ursache* haben müsse. Diesem kosmologischen Beweise wird sodann als Beistand und Unterstützung der physikotheologische beigegeben. Das kosmologische Argument wird am stärksten in der Wolfischen Fassung desselben, folglich so ausgedrückt: "wenn irgend etwas existirt; so existirt auch ein schlechthin nothwendiges Wesen" — zu verstehn, entweder das Gegebene selbst, oder die erste der Ursachen, durch welche dasselbe zum Dasein gelangt ist. Letzteres wird dann angenommen. Dieser Beweis giebt zunächst die Blöße, ein Schluß von der Folge auf den Grund zu sein, welcher Schlußweise schon die Logik alle Ansprüche auf Gewißheit abspricht. Sodann ignorirt er, daß wir, wie ich oft gezeigt habe, etwas als *nothwendig* nur denken können, insofern es Folge, nicht insofern es Grund eines gegebenen Andern ist. Ferner beweist das Gesetz der Kausalität, in dieser Weise angewandt, zu viel: denn wenn es uns hat von der Welt auf ihre Ursache leiten müssen, so erlaubt es uns auch nicht, bei dieser stehn zu bleiben, sondern führt uns weiter zu deren Ursach, und so immerfort, unbarmherzig weiter, in infinitum. Dies bringt sein Wesen so mit sich. Uns ergeht es dabei, wie dem Goethe'schen Zauberlehrling, dessen Geschöpf zwar auf Befehl anfängt, aber nicht wieder aufhört. Hiezu kommt noch, daß die Kraft und Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität sich allein auf die *Form* der Dinge, nicht auf ihre Materie erstreckt. Es ist der Leitfaden des Wechsels der Formen, weiter nichts: die Materie bleibt von allem Entstehn und Vergeh'n derselben unberührt; welches wir vor aller Erfahrung einsehn und daher gewiß wissen. Endlich unterliegt der kosmologische Beweis dem transscendentalen Argument, daß das Gesetz der Kausalität nachweisbar subjektiven Ursprungs, daher bloß auf *Erscheinungen* für unsern Intellekt, nicht auf das Wesen der *Dinge an sich selbst* anwendbar ist†).—Subsidiarisch wird, wie gesagt,

†) Die Dinge ganz realistisch und objektiv genommen, ist sonnen-

dem kosmologischen Beweise der *physikotheologische* beigegeben, welcher dervon jenem eingeführten Annahme zugleich Beleg, Bestätigung, Plausibilität, Farbe und Gestalt ertheilen will. Allein er kann immer nur unter Voraussetzung jenes ersten Beweises, dessen Erläuterung und Amplifikation er ist, auftreten. Sein Verfahren besteht dann darin, daß er jene vorausgesetzte erste Ursache der Welt zu einem erkennenden und wollenden Wesen steigert, indem er, durch Induktion aus den vielen Folgen, die sich durch einen solchen Grund erklären ließen, diesen festzustellen sucht. Induktion kann aber höchstens große Wahrscheinlichkeit, nie Gewißheit geben: überdies ist, wie gesagt, der ganze Beweis ein durch den ersten bedingter. Wenn man aber näher und ernstlich auf diese so beliebte Physikotheologie eingeht und nun gar sie im Lichte meiner Philosophie prüft: so ergibt sie sich als die Ausführung einer falschen Grundansicht der Natur, welche die *unmittelbare* Erscheinung, oder Objektivation, des Willens zu einer bloß *mittelbaren* herabsetzt, also statt in den Naturwesen das ursprüngliche, urkräftige, erkenntnißlose und eben deshalb unfehlbar sichere Wirken des

klar, daß die Welt *sich selbst erhält*: die organischen Wesen bestehen und propagiren sich kraft ihrer inneren selbsteigenen Lebenskraft; die unorganischen Körper tragen die Kräfte in sich, von denen Physik und Chemie bloß die Beschreibung sind, und die Planeten gehen ihren Gang aus innern Kräften vermöge ihrer Trägheit und Gravitation. Zu ihrem Bestande also braucht die Welt Niemanden außer sich. Denn derselbe ist *Wischnu*.

Nun aber zu sagen, daß ein Mal, in der Zeit, diese Welt, mit allen ihr inwohnenden Kräften, gar nicht gewesen, sondern von einer fremden und außer ihr liegenden Kraft aus dem Nichts hervorgebracht sei,—ist ein ganz müßiger, durch nichts zu belegender Einfall; um so mehr, als alle ihre Kräfte an die Materie gebunden sind, deren Entstehn, oder Vergehn, wir nicht ein Mal zu denken vermögen.

Diese Auffassung der Welt reicht hin zum *Spinozismus*. Daß Menschen in ihrer Herzensnoth sich überall Wesen erdacht haben, welche die Naturkräfte und ihren Verlauf beherrschen, um solche anrufen zu können,—ist sehr natürlich. Griechen und Römer ließen es jedoch beim Herrschen, eines jeden in seinem Bereich, bewenden; und es fiel ihnen nicht ein, zu sagen, einer von jenen habe die Welt und die Naturkräfte gemacht.

Willens zu erkennen, es auslegt als ein bloß sekundäres, erst am Lichte der Erkenntniß und am Leitfaden der Motive vor sich gegangenes; und sonach das von innen aus Getriebene auffaßt als von außen gezimmert, gemodelt und geschnitzt. Denn, wenn der Wille, als das Ding an sich, welches durchaus *nicht* Vorstellung ist, im Akte seiner Objektivation, aus seiner Ursprünglichkeit in die Vorstellung tritt, und man nun an das in ihr sich Darstellende mit der Voraussetzung geht, es sei ein in der Welt der Vorstellung selbst, also in Folge der *Erkenntniß*, zu Stande gebrachtes; dann freilich stellt es sich dar als ein nur mittelst überschwänglich vollkommener Erkenntniß, die alle Objekte und ihre Verkettungen auf ein Mal überblickt, Mögliches, d. i. als ein Werk der höchsten Weisheit. Hierüber verweise ich auf meine Abhandlung vom Willen in der Natur, besonders S. S. 43—62 derselben (S. 35—54 der 2. Aufl.), unter der Rubrik "vergleichende Anatomie", und auf mein Hauptwerk Bd. 2. Kap. 26 am Anfang.

Der zweite theologische Beweis, der *ontologische*, nimmt, wie gesagt, nicht das Gesetz der Kausalität, sondern den Satz vom Grunde des Erkennens zum Leitfaden; wodurch denn die Nothwendigkeit des Daseins Gottes hier eine *logische* ist. Nämlich durch bloß analytisches Urtheilen, aus dem Begriffe *Gott*, soll sich hier sein Dasein ergeben; so daß man diesen Begriff nicht zum Subjekt eines Satzes machen könne, darin ihm das Dasein abgesprochen würde; weil nämlich Dies dem Subjekt des Satzes widersprechen würde. Dies ist logisch richtig, ist aber auch sehr natürlich und ein leicht zu durchschauender Taschenspielerstreich. Nachdem man nämlich mittelst der Handhabe des Begriffs "Vollkommenheit", oder auch "Realität", den man als terminus medius gebraucht, das Prädikat des Daseins in das Subjekt hineingelegt hat, kann es nicht fehlen, daß man es nachher daselbst wieder vorfindet und nun es durch ein analytisches Urtheil exponirt. Aber die Berechtigung zur Aufstellung des ganzen Begriffs ist damit keineswegs nachgewiesen: vielmehr war er entweder ganz willkürlich ersonnen, oder aber durch den

kosmologischen Beweis eingeführt, bei welchem Alles auf physische Nothwendigkeit zurückläuft. Chr. Wolf scheint Dies wohl eingesehen zu haben; da er in seiner Metaphysik vom kosmologischen Argument allein Gebrauch macht und Dies ausdrücklich bemerkt. Den ontologischen Beweis findet man in der 2. Auflage meiner Abhandlung über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde § 7 genau untersucht und gewürdigt; dahin ich also hier verweise.

Allerdings stützen beide theologische Beweise sich gegenseitig, können aber darum doch nicht stehn. Der kosmologische hat den Vorzug, daß er Rechenschaft giebt, wie er zum Begriff eines Gottes gekommen ist, und nun durch seinen Adjunkt, den physikotheologischen Beweis, denselben plausibel macht. Der ontologische hingegen kann gar nicht nachweisen, wie er zu seinem Begriff vom allerrealsten Wesen gekommen sei, giebt also entweder vor, derselbe sei angeboren, oder er borgt ihn vom kosmologischen Beweis und sucht ihn dann aufrecht zu halten durch erhaben klingende Sätze vom Wesen, das nicht anders als seiend gedacht werden könne, dessen Dasein schon in seinem Begriffe läge u. s. w. Inzwischen werden wir der Erfindung des ontologischen Beweises den Ruhm des Scharfsinns und der Subtilität nicht versagen, wenn wir Folgendes erwägen. Um eine gegebene Existenz zu erklären, weisen wir ihre Ursache nach, in Beziehung auf welche sie dann als eine nothwendige sich darstellt; welches als Erklärung gilt. Allein dieser Weg führt, wie genugsam gezeigt, auf einen regressus in infinitum, kann daher nie bei einem Letzten, das einen fundamentalen Erklärungsgrund abgäbe, anlangen. Anders nun würde es sich verhalten, wenn wirklich die *Existenz* irgend eines Wesens aus seiner *Essenz*, also seinem bloßen Begriff, oder seiner Definition, sich folgern ließe. Dann nämlich würde es als ein *nothwendiges* (welches hier, wie überall, nur besagt "ein aus seinem *Grunde* Folgendes") erkannt werden, ohne dabei an etwas Anderes, als an seinen eigenen Begriff gebunden zu sein, mithin, ohne daß seine Nothwendigkeit eine bloß vorübergehende und momen-

tane, nämlich eine selbst wieder bedingte und danach auf endlose Reihen führende wäre, wie es die *kausale* Nothwendigkeit allemal ist. Vielmehr würde alsdann der bloße Erkenntnißgrund sich in einen Realgrund, also eine Ursache, verwandelt haben und so sich vortrefflich eignen, nunmehr den letzten und dadurch festen Anknüpfungspunkt für alle Kausalreihen abzugeben: man hätte also dann, was man sucht. Daß aber das Alles illusorisch ist haben wir oben gesehn, und es ist wirklich, als habe schon Aristoteles einer solchen Sophistikation vorbeugen wollen, als er sagte: $\tau\omicron\ \delta\epsilon\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \sigma\upsilon\chi\ \sigma\upsilon\sigma\iota\alpha\ \sigma\upsilon\delta\epsilon\upsilon\iota$ ad nullius rei essentiam pertinet existentia (Analyt. post. II, 7). Unbekümmert hierum stellte, nachdem Anselmus von Canterbury zu einem dergleichen Gedankengange die Bahn gebrochen hatte, nachmals *Cartesius* den Begriff Gottes als einen solchen, der das Geforderte leistete, auf, *Spinoza* aber den der Welt, als der allein existirenden Substanz, welche danach *causa sui* wäre, i. e. quae per se est et per se concipitur, quamobrem nulla alia re eget ad existendum: dieser so etablirten Welt ertheilt er sodann, honoris causa, den Titel Deus,—um alle Leute zufrieden zu stellen. Es ist aber eben noch immer der selbe tour de passe-passe, der das *logisch* Nothwendige für ein *real* Nothwendiges uns in die Hände spielen will, und der, nebst andern ähnlichen Täuschungen, endlich Anlaß gab zu *Locke's* großer Untersuchung des *Ursprunges* der Begriffe, mit welcher nunmehr der Grund zur kritischen Philosophie gelegt war. Eine speciellere Darstellung des Verfahrens jener beiden Dogmatiker enthält meine Abhandlung über den Satz vom Grunde, in der 2. Auflage, §§ 7 und 8.

Nachdem nun *Kant*, durch seine Kritik der spekulativen Theologie, dieser den Todesstoß gegeben hatte, mußte er den Eindruck hievon zu mildern suchen, also ein Besänftigungsmittel, als Anodynon, darauf legen; analog dem Verfahren *Hume's*, der, im letzten seiner so lesenswerthen, wie unerbittlichen Dialogues on natural religion, uns eröffnet, das Alles wäre nur Spaaß gewesen, ein bloßes exercitium logicum. Dem also entsprechend gab

Kant, als Surrogat der Beweise des Daseins Gottes, sein Postulat der praktischen Vernunft und die daraus entstehende Moraltheologie, welche, ohne allen Anspruch auf objektive Gültigkeit für das Wissen, oder die theoretische Vernunft, volle Gültigkeit in Beziehung auf das Handeln, oder für die praktische Vernunft, haben sollte, wodurch denn ein Glauben ohne Wissen begründet wurde, —damit die Leute doch nur etwas in die Hand kriegten. Seine Darstellung, wenn wohl verstanden, besagt nichts Anderes, als daß die Annahme eines nach dem Tode vergeltenden, gerechten Gottes ein brauchbares und ausreichendes *regulatives Schema* sei, zum Behuf der Auslegung der gefühlten, ernstesten, ethischen Bedeutsamkeit unsers Handelns, wie auch der Leitung dieses Handelns selbst; also gewissermaßen eine Allegorie der Wahrheit, so daß, in dieser Hinsicht, auf welche allein es doch zuletzt ankommt, jene Annahme die Stelle der Wahrheit vertreten könne, wenn sie auch theoretisch, oder objektiv, nicht zu rechtfertigen sei.—Ein analoges Schema, von gleicher Tendenz, aber viel größerem Wahrheitsgehalt, stärkerer Plausibilität und demnach unmittelbarerem Werth, ist das Dogma des Brahmanismus von der vergeltenden Metempsychose, wonach wir in der Gestalt eines jeden von uns verletzten Wesens einst müssen wiedergeboren werden, um alsdann die selbe Verletzung zu erleiden.—Im angegebenen Sinne also hat man Kants Moraltheologie zu nehmen, indem man dabei berücksichtigt, daß er selbst nicht so unumwunden, wie hier geschieht, über das eigentliche Sachverhältniß sich ausdrücken durfte, sondern, indem er das Monstrum einer *theoretischen* Lehre von bloß *praktischer* Gültigkeit aufstellte, bei den Klügeren auf das granum salis gerechnet hat. Die theologischen und philosophischen Schriftsteller dieser letzteren, der Kantischen Philosophie entfremdeten Zeit haben daher meistens gesucht, der Sache das Ansehn zu geben, als sei Kants Moraltheologie ein wirklicher dogmatischer Theismus, ein neuer Beweis des Daseins Gottes. Das ist sie aber durchaus nicht; sondern sie gilt ganz allein innerhalb der Moral, bloß zum Behuf der Moral und kein Strohbreit weiter.

Auch ließen nicht ein Mal die Philosophieprofessoren sich lange daran genügen; obwohl sie durch Kants Kritik der spekulativen Theologie in bedeutende Verlegenheit gesetzt waren. Denn von Alters her hatten sie ihren speciellen Beruf darin erkannt, das Dasein und die Eigenschaften Gottes darzulegen und ihn zum Hauptgegenstand ihres Philosophirens zu machen; daher, wenn die Schrift lehrt, daß Gott die Raben auf dem Felde ernährt, ich hinzusetzen muß: und die Philosophieprofessoren auf ihren Kathedern. Ja, sogar noch heutigen Tages versichern sie ganz dreist, das Absolutum (bekanntlich der neumodische Titel für den lieben Gott) und dessen Verhältniß zur Welt sei das eigentliche Thema der Philosophie, und dieses näher zu bestimmen, auszumalen und durchzuphantasieren sind sie nach wie vor beschäftigt. Denn allerdings möchten die Regierungen, welche für ein dergleichen Philosophiren Geld hergeben, aus den philosophischen Hörsälen auch gute Christen und fleißige Kirchengänger hervorgehn sehn. Wie mußte also den Herren von der lukrativen Philosophie zu Muthe werden, als, durch den Beweis, daß alle Beweise der spekulativen Theologie unhaltbar und daß alle, ihr auserwähltes Thema betreffenden Erkenntnisse unserm Intellekt schlechterdings unzugänglich seien, Kant ihnen das Konzept so sehr weit verrückt hatte? Sie hatten sich anfänglich durch ihr bekanntes Hausmittel, das Ignoriren, dann aber durch Bestreiten zu helfen gesucht: aber das hielt auf die Länge nicht Stich. Da haben sie denn sich auf die Behauptung geworfen, das Dasein Gottes sei zwar keines Beweises fähig, bedürfe aber auch desselben nicht; denn es verstünde sich von selbst, wäre die ausgemachtteste Sache von der Welt, wir könnten es gar nicht bezweifeln, wir hätten ein "Gottesbewußtsein", unsre Vernunft wäre das Organ für unmittelbare Erkenntnisse von überweltlichen Dingen, die Belehrung über diese würde unmittelbar von ihr *vernommen*, und darum eben heiße sie *Vernunft!* (Ich bitte freundlichst, hier meine Abhandlung über den Satz vom Grunde in der 2. Aufl. § 34, desgleichen meine Grundprobleme der Ethik S. 148—154 [2. Auflage S. 146—

151], endlich auch meine Kritik der Kantischen Philosophie S. 584—585, 3. Aufl. S. 617 bis 618 nachzusehn.) Von der *Genesis* dieses Gottesbewußtseins haben wir kürzlich eine, in dieser Hinsicht merkwürdige bildliche Darstellung erhalten, nämlich einen Kupferstich, der uns eine Mutter zeigt, die ihr dreijähriges, mit gefalteten Händen auf dem Bette knieendes Kind zum Beten abrichtet; gewiß ein häufiger Vorgang, der eben die Genesis des Gottesbewußtseins ausmacht; denn es ist nicht zu bezweifeln, daß nachdem, im zartesten Alter, das im ersten Wachsthum begriffene Gehirn so zugerichtet worden, ihm das Gottesbewußtsein so fest eingewachsen ist, als wäre es wirklich angeboren.—†) Nach Andern lieferte die Vernunft jedoch bloße Ahnungen; hingegen wieder Andere hatten gar intellektuale Anschauungen! Abermals Andere erfanden das absolute Denken, d. i. ein solches, bei welchem der Mensch sich nicht nach den Dingen umzusehn braucht, sondern in göttlicher Allwissenheit, bestimmt, wie sie ein für alle Mal seien. Dies ist unstreitig die bequemste unter allen jenen Erfindungen. Sämmtlich aber griffen sie zum Wort "Absolutum", welches eben nichts Anderes ist, als der kosmologische Beweis in nuce, oder vielmehr in einer so starken Zusam-

†) [Variante:] Das *Gottesbewußtsein* besagt also, daß wir uns unmittelbar a priori und von selbst bewußt wären, daß ein persönliches Wesen die Welt gemacht hat. Ein solches Bewußtsein ist wohl vorhanden; nur nicht a priori. Vielmehr haben wir ganz neuerlich sogar eine anschauliche Darstellung der *Genesis des Gottesbewußtseins* erhalten, die solche selbst dem Befangenen handgreiflich zu machen dienen kann; nämlich einen weit verbreiteten Kupferstich, darstellend ein 3jähriges Kind, auf dem Bette knieend, mit gefalteten Händen und nach oben gerichtetem Kopfe: neben ihm seine Mutter, die es auf diese Weise dressirt und ihm die Worte vorspricht.—Wer 3 Jahr alt, mit zartem, weichem, im Wachsthum begriffenen Gehirn, auf diese Weise zugerichtet worden, wird allerdings sein Lebenlang ein unvertilgbares Gottesbewußtsein behalten, und es darf uns nicht wundern, wenn er es für angeboren hält.—Überhaupt aber ist ein dergleichen Verfahren, gleichviel worauf es angewandt wird, anzusehn als die Inokulation einer fixen Idee: welche es auch sein möge, und wäre sie noch so toll; sie wird haften, bis an sein Ende, und ihm für angeboren gelten, für unmittelbare Offenbarung und Gott weiß was.

menziehung, daß er, mikroskopisch geworden, sich den Augen entzieht, so unerkant durchschlüpft und nun für etwas sich von selbst Verstehendes ausgegeben wird: denn in seiner wahren Gestalt darf er, seit dem Kantischen examen rigorosum, sich nicht mehr blicken lassen; wie ich dies in der 2. Aufl. meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde S. 36 ff. und auch in meiner Kritik der Kantischen Philosophie S. 544 (3. Aufl. S. 574) näher ausgeführt habe. Wer zuerst, vor ungefähr 50 Jahren, den Pfiff gebraucht habe, unter diesem alleinigen Wort *Absolutum* den explodirten und proskribirten kosmologischen Beweis incognito einzuschwärzen, weiß ich nicht mehr anzugeben: aber der Pfiff war den Fähigkeiten des Publikums richtig angemessen: denn bis auf den heutigen Tag kursirt *Absolutum* als baare Münze. Kurzum, es hat den Philosophieprofessoren, trotz der Kritik der Vernunft und ihren Beweisen, noch nie an authentischen Nachrichten vom Dasein Gottes und seinem Verhältniß zur Welt gefehlt, in deren ausführlicher Mittheilung, nach ihnen, das Philosophiren ganz eigentlich bestehen soll. Allein, wie man sagt, "kupfernes Geld kupferne Waare", so ist dieser bei ihnen sich von selbst verstehende Gott eben auch danach: er hat weder Hand, noch Fuß. Darum halten sie mit ihm so hinterm Berge, oder vielmehr hinter einem schallenden Wortgebäude, daß man kaum einen Zipfel von ihm gewahr wird. Wenn man sie nur zwingen könnte, sich deutlich darüber zu erklären, was bei dem Worte Gott so eigentlich zu denken sei; dann würden wir sehn, ob er sich von selbst versteht. Nicht ein Mal eine natura naturans (in die ihr Gott oft überzugehen droht) versteht sich von selbst; da wir den Leukipp, Demokrit, Epikur und Lukrez ohne eine solche die Welt aufbauen sehn: diese Männer aber waren, bei allen ihren Irrthümern, immer noch mehr werth, als eine Legion Wetterfahnen, deren Erwerbs-Philosophie sich nach dem Winde dreht. Eine natura naturans wäre aber noch lange kein Gott. Im Begriffe derselben ist vielmehr bloß die Einsicht enthalten, daß hinter den so sehr vergänglichen und rastlos wechselnden Erscheinungen der natura

naturata eine unvergängliche und unermüdliche Kraft verborgen liegen müsse, vermöge deren jene sich stets erneuerten, indem vom Untergange derselben sie selbst nicht mitgetroffen würde. Wie die natura naturata der Gegenstand der Physik ist, so die natura naturans der der Metaphysik. Diese wird zuletzt uns darauf führen, daß auch wir selbst zur Natur gehören, und folglich sowohl von natura naturata als von natura naturans nicht nur das nächste und deutlichste, sondern sogar das einzige uns auch *von innen* zugängliche Specimen an uns selbst besitzen. Da sodann die ernste und genaue Reflexion auf uns selbst uns als den Kern unsres Wesens den *Willen* erkennen läßt: so haben wir daran eine unmittelbare Offenbarung der natura naturans, die wir danach auf alle übrigen, uns nur einseitig bekannten Wesen zu übertragen befugt sind. So gelangen wir dann zu der großen Wahrheit, daß die natura naturans, oder das Ding an sich, der Wille in unserm Herzen; die natura naturata aber, oder die Erscheinung, die Vorstellung in unserm Kopfe ist. Von diesem Resultate jedoch auch abgesehn, ist so viel offenbar, daß die bloße Unterscheidung einer natura naturans und naturata noch lange kein Theismus, ja noch nicht ein Mal Pantheismus ist; da zu diesem (wenn er nicht bloße Redensart sein soll) die Hinzufügung gewisser moralischer Eigenschaften erfordert wäre, die der Welt offenbar nicht zukommen, z. B. Güte, Weisheit, Glückseligkeit u. s. w. Überdies ist Pantheismus ein sich selbst aufhebender Begriff; weil der Begriff eines Gottes eine von ihm verschiedene Welt, als wesentliches Korrelat desselben, voraussetzt. Soll hingegen die Welt selbst seine Rolle übernehmen; so bleibt eben eine absolute Welt, ohne Gott; daher Pantheismus nur eine Euphemie für Atheismus ist. Dieser letztere Ausdruck aber enthält seinerseits eine Erschleichung, indem er vorweg annimmt, der Theismus verstehe sich von selbst, wodurch er das affirmanti incumbit probatio schlaun umgeht; während vielmehr der sogenannte Atheismus das jus primi occupantis hat und erst vom Theismus aus dem Felde geschlagen werden muß. Ich erlaube mir hiezu die Bemerkung, daß

die Menschen unbeschnitten, folglich nicht als Juden auf die Welt kommen.—Aber sogar auch die Annahme irgend einer von der Welt verschiedenen Ursache derselben ist noch kein Theismus. Dieser verlangt nicht nur eine von der Welt verschiedene, sondern eine intelligente, d. h. erkennende und wollende, also persönliche, mithin auch individuelle Weltursache: eine solche ist es ganz allein, die das Wort Gott bezeichnet. Ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott, sondern bloß ein mißbrauchtes Wort, ein Unbegriff, eine *contradictio in adjecto*, ein Schiboleth für Philosophieprofessoren, welche, nachdem sie die Sache haben aufgeben müssen, mit dem Worte durchzuschleichen bemüht sind. Andererseits nun aber ist die Persönlichkeit, d. h. die selbstbewußte Individualität, welche erst *erkennt* und dann dem Erkannten gemäß *will*, ein Phänomen, welches uns ganz allein aus der, auf unserm kleinen Planeten vorhandenen, animalischen Natur bekannt und mit dieser so innig verknüpft ist, daß es von ihr getrennt und unabhängig zu denken, wir nicht nur nicht befugt, sondern auch nicht ein Mal fähig sind. Ein Wesen solcher Art nun aber als den Ursprung der Natur selbst, ja, alles Daseins überhaupt anzunehmen, ist ein kolossaler und überaus kühner Gedanke, über den wir erstaunen würden, wenn wir ihn zum ersten Male vernähmen und er nicht, durch die frühzeitigste Einprägung und beständige Wiederholung, uns geläufig, ja, zur zweiten Natur, fast möchte ich sagen, zur fixen Idee geworden wäre. Daher sei es beiläufig erwähnt, daß nichts mir die Ächtheit des *Kaspar Hauser* so sehr beglaubigt hat, als die Angabe, daß die ihm vorgetragene, sogenannte natürliche Theologie ihm nicht sonderlich hat einleuchten wollen, wie man es doch erwartet hatte; wozu noch kommt, daß er (nach dem "Briefe des Grafen Stanhope an den Schullehrer Meyer") eine sonderbare Ehrfurcht vor der Sonne bezeugte.—Nun aber in der Philosophie zu lehren, jener theologische Grundgedanke verstände sich von selbst und die Vernunft wäre eben nur die Fähigkeit, denselben unmittelbar zu fassen und als wahr zu erkennen, ist ein unverschämtes Vorgeben. Nicht nur darf in der Philosophie ein solcher

Gedanke nicht ohne den vollgültigsten Beweis angenommen werden, sondern sogar der Religion ist er durchaus nicht wesentlich: Dies bezeugt die auf Erden am zahlreichsten vertretene Religion, der uralte, jetzt 370 Millionen Anhänger zählende, höchst moralische, ja asketische, sogar auch den zahlreichsten Klerus ernährende Buddhismus, indem er einen solchen Gedanken nicht zuläßt, vielmehr ihn ausdrücklich perhorrescirt, und recht ex professo, nach unserm Ausdruck, atheistisch ist*).

Dem Obigen zufolge ist der Anthropomorphismus eine dem Theismus durchaus wesentliche Eigenschaft, und zwar besteht derselbe nicht etwan bloß in der menschlichen Gestalt, selbst nicht allein in den menschlichen

*) "Der Zaradobura, Ober-Rahan (Oberpriester) der Buddhaisten in Ava zählt in einem Aufsatz über seine Religion, den er einem katholischen Bischofe gab, zu den sechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre, daß ein Wesen dasei, welches die Welt und alle Dinge in der Welt geschaffen habe, und das allein würdig sei angebetet zu werden"; Francis Buchanan, on the religion of the Burmas, in the Asiatic Researches Vol. 6, p. 268. Auch verdient hier angeführt zu werden, was in derselben Sammlung, Bd. 15, S. 148, erwähnt wird, daß nämlich die Buddhaisten vor keinem Götterbilde ihr Haupt beugen, als Grund angehend, daß das Urwesen die ganze Natur durchdringe, folglich auch in ihren Köpfen sei. Desgleichen, daß der grundgelehrte Orientalist und Petersburger Akademiker J. J. Schmidt, in seinen "Forschungen im Gebiete der älteren Bildungsgeschichte Mittelasiens", Petersburg 1824, S. 180 sagt: "Das System des Buddhismus kennt kein ewiges, unerschaffenes, einiges göttliches Wesen, das vor allen Zeiten war und alles Sichtbare und Unsichtbare erschaffen hat. Diese Idee ist ihm ganz fremd, und man findet in den buddhaistischen Büchern nicht die geringste Spur davon. Eben so wenig giebt es eine Schöpfung" u. s. w.— Wo bleibt nun da das "Gottesbewußtsein" der von Kant und der Wahrheit bedrängten Philosophieprofessoren? Wie ist dasselbe auch nur damit zu vereinigen, daß die Sprache der Chinesen, welche doch ungefähr $\frac{2}{5}$ des ganzen Menschengeschlechts ausmachen, für *Gott* und *Schaffen* gar keine Ausdrücke hat? daher schon der erste Vers des Pentateuchs sich in dieselbe nicht übersetzen läßt, zur großen Perplexität der Missionarien, welcher *Sir George Staunton* durch ein eigenes Buch hat zur Hülfe kommen wollen; es heißt: an inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese language, Lond. 1848. (Untersuchung über die passende Art, beim Übersetzen der heiligen Schrift ins Chinesische, das Wort *Gott* auszudrücken.)

Affekten und Leidenschaften; sondern in dem Grundphänomen selbst, nämlich in dem eines, zu seiner Leitung, mit einem Intellekt ausgerüsteten Willens, welches Phänomen uns, wie gesagt, bloß aus der animalischen Natur, am vollkommensten aus der menschlichen, bekannt ist und sich allein als Individualität, die, wenn sie eine vernünftige ist, Persönlichkeit heißt, denken läßt. Dies bestätigt auch der Ausdruck "so wahr Gott lebt": er ist eben ein Lebendes, d. h. mit Erkenntniß Wollendes. Sogar gehört eben deshalb zu einem Gotte auch ein Himmel, darin er thront und regiert. Viel mehr dieserhalb, als wegen der Redensart im Buche Josua, wurde das Kopernikanische Weltsystem von der Kirche sogleich mit Ingrimm empfangen, und wir finden, dem entsprechend, 100 Jahre später den Jordanus Brunus als Verfechter jenes Systems und des Pantheismus zugleich. Die Versuche, den Theismus vom Anthropomorphismus zu reinigen, greifen, indem sie nur an der Schaale zu arbeiten wännen, geradezu sein innerstes Wesen an: durch ihr Bemühen, seinen Gegenstand abstrakt zu fassen, sublimiren sie ihn zu einer undeutlichen Nebelgestalt, deren Umriß, unter dem Streben die menschliche Figur zu vermeiden, allmählig ganz verfließt; wodurch denn der kindliche Grundgedanke selbst endlich zu nichts verflüchtigt wird†). Den rationalistischen Theologen aber, denen dergleichen Versuche eigenthümlich sind, kann man überdies vorwerfen, daß sie geradezu mit der heiligen Urkunde in Widerspruch treten, welche sagt: "Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde: zum Bilde Gottes schuf er ihn." Also weg mit dem Philosophieprofessoren-Jargon! Es giebt keinen andern Gott, als Gott, und das A. T. ist seine Offenbarung: besonders im Buche Josua.

In einem gewissen Sinne könnte man allerdings, mit *Kant*, den Theismus ein praktisches Postulat nennen, jedoch mit einem ganz andern, als den er gemeint hat. Der Theismus nämlich ist in der That kein Erzeugniß der

†) Dem Gott, der ursprünglich Jehovah war, haben Philosophen und Theologen eine Hülle nach der andern ausgezogen, bis am Ende nichts, als das Wort, übrig geblieben ist.

Erkenntniß, sondern des *Willens*. Wenn er ursprünglich *theoretisch* wäre, wie könnten denn alle seine Beweise so unhaltbar sein? Aus dem Willen aber entspringt er folgendermaaßen. Die beständige Noth, welche das Herz (Willen) des Menschen bald schwer beängstigt, bald heftig bewegt und ihn fortwährend im Zustande des Fürchtens und Hoffens erhält, während die Dinge, *von* denen er hofft und fürchtet, nicht in seiner Gewalt stehn, ja, der Zusammenhang der Kausalketten, an denen solche herbeigeführt werden, nur eine kurze Spanne weit von seiner Erkenntniß erreicht werden kann;—diese Noth, dies stete Fürchten und Hoffen, bringt ihn dahin, daß er die Hypostase persönlicher Wesen macht, von denen Alles abhinge. Von solchen nun läßt sich voraussetzen, daß sie, gleich andern Personen, für Bitte und Schmeichelei, Dienst und Gabe, empfänglich, also traktabler sein werden, als die starre Nothwendigkeit, die unerbittlichen, gefühllosen Naturkräfte und die dunkeln Mächte des Weltlaufs. Sind nun Anfangs, wie es natürlich ist und die Alten es sehr zweckmäßig durchgeführt hatten, dieser Götter, nach Verschiedenheit der Angelegenheiten, mehrere; so werden sie später, durch das Bedürfniß, Konsequenz, Ordnung und Einheit in die Erkenntniß zu bringen, Einem unterworfen, oder gar auf Einen reducirt werden,—der nun freilich, wie mir Goethe einmal bemerkt hat, sehr undramatisch ist; weil mit Einer Person sich nichts anfangen läßt. Das Wesentliche jedoch ist der Drang des geängsteten Menschen, sich niederzuwerfen und Hülfe anzuflehen, in seiner häufigen, kläglichen und großen Noth und auch hinsichtlich seiner ewigen Seligkeit. Der Mensch verläßt sich lieber auf fremde Gnade, als auf eigenes Verdienst: Dies ist eine Hauptstütze des Theismus. Damit also sein Herz (Wille) die Erleichterung des Betens und den Trost des Hoffens habe, muß sein Intellekt ihm einen Gott schaffen; nicht aber umgekehrt, weil sein Intellekt auf einen Gott logisch richtig geschlossen hat, betet er. Laßt ihn ohne Noth, Wünsche und Bedürfnisse sein, etwan ein bloß intellektuelles, willenloses Wesen; so braucht er keinen Gott und macht auch keinen.

Das Herz, d. i. der Wille, hat in seiner schweren Bedrängniß das Bedürfniß, allmächtigen, folglich übernatürlichen Beistand anzurufen: weil also gebetet werden soll, wird ein Gott hypostasirt; nicht umgekehrt. Daher ist das Theoretische der Theologie aller Völker sehr verschieden, an Zahl und Beschaffenheit der Götter: aber daß sie helfen können und es thun, wenn man ihnen dient und sie anbetet,—Dies haben sie alle gemein; weil es der Punkt ist, darauf es ankommt. Zugleich aber ist Dieses das Muttermal, woran man die Abkunft aller Theologie erkennt, nämlich, daß sie aus dem *Willen*, aus dem Herzen entsprungen sei, nicht aus dem Kopf, oder der Erkenntniß; wie vorgegeben wird. Diesem entspricht auch, daß der wahre Grund, weshalb Konstantin der Große und eben so Chlodowig der Frankenkönig ihre Religion gewechselt haben, dieser war, daß sie von dem neuen Gott bessere Unterstützung im Kriege hofften. Einige wenige Völker giebt es, welche, gleichsam das Moll dem Dur vorziehend, statt der Götter, bloß böse Geister haben, von denen durch Opfer und Gebete erlangt wird, daß sie nicht schaden. Im Resultat ist, der Hauptsache nach, kein großer Unterschied. Dergleichen Völker scheinen auch die Urbewohner der Indischen Halbinseln und Ceylons, vor Einführung des Brahmanismus und Buddhismus, gewesen zu sein, und deren Abkömmlinge sollen zum Theil noch eine solche kakodämonologische Religion haben; wie auch manche wilde Völker. Daher stammt auch der dem Cingalesischen Buddhismus beigemischte Kappuismus. Imgleichen gehören hierher die von *Layard* besuchten Teufelsanbeter in Mesopotamien. —Mit dem dargelegten wahren Ursprung alles Theismus genau verwandt und ebenso aus der Natur des Menschen ist der Drang seinen Göttern *Opfer* zu bringen, um ihre Gunst zu erkaufen, oder, wenn sie solche schon bewiesen haben, die Fortdauer derselben zu sichern, oder um Übel ihnen abzukaufen. (S. Sanchoniathonis fragmenta, ed. Orelli, Lips. 1826. p. 42.) Dies ist der Sinn jedes Opfers und eben dadurch der Ursprung und die Stütze des Daseins aller Götter; so daß man mit Wahrheit sagen kann,

die Götter lebten vom Opfer. Denn eben weil der Drang, den Beistand übernatürlicher Wesen anzurufen und zu erkaufen, wiewohl ein Kind der Noth und der intellektuellen Beschränktheit, dem Menschen natürlich und seine Befriedigung ein Bedürfniß ist, schafft er sich Götter. Daher die Allgemeinheit des Opfers, in allen Zeitaltern und bei den allerverschiedensten Völkern, und die Identität der Sache, beim größten Unterschiede der Verhältnisse und Bildungsstufe. So z. B. erzählt Herodot (IV, 152), daß ein Schiff aus Samos, durch den überaus vortheilhaften Verkauf seiner Ladung in Tartessos einen unerhört großen Gewinn gehabt habe, worauf diese Samier den zehnten Theil desselben, der sechs Talente betrug, auf eine große eherne und sehr kunstvoll gearbeitete Vase verwandt und solche der Here in ihrem Tempel geschenkt haben. Und als Gegenstück zu diesen Griechen sehen wir, in unsern Tagen, den armseligen, zur Zwerggestalt eingeschrumpften, nomadisirenden Rennthierlappen sein erübrigtes Geld an verschiedenen heimlichen Stellen der Felsen und Schlüchte verstecken, die er Keinem bekannt macht, als nur in der Todesstunde seinem Erben,—bis auf eine, die er auch diesem verschweigt, weil er das dort Hingelegte dem *genio loci*, dem Schutzgott seines Reviers, zum Opfer gebracht hat. (S. Albrecht Pancritius, Hägringar, Reise durch Schweden, Lappland, Norwegen und Dänemark im Jahre 1850. Königsberg 1852. S. 162.)—So wurzelt der Götterglaube im Egoismus. Bloß im Christenthum ist das eigentliche Opfer weggefallen, wiewohl es in Gestalt von Seelenmessen, Kloster-, Kirchen-, und Kapellen-Bauten noch da ist. Im Übrigen aber, und zumal bei den Protestanten, muß als Surrogat des Opfers Lob, Preis und Dank dienen, die daher zu den äußersten Superlativen getrieben werden, sogar bei Anlässen, welche dem Unbefangenen wenig dazu geeignet scheinen: übrigens ist dies Dem analog, daß auch der Staat das Verdienst nicht allemal mit Gaben, sondern auch mit bloßen Ehrenbezeugungen belohnt und so sich seine Fortwirkung erhält. In dieser Hinsicht verdient wohl in Erinnerung gebracht zu werden, was der große

David Hume darüber sagt: Whether this god, therefore, be considered as their peculiar patron, or as the general sovereign of heaven, his votaries will endeavour, by every art, to insinuate themselves into his favour; and supposing him to be pleased, like themselves, with praise and flattery, there is no eulogy or exaggeration, which will be spared in their addresses to him. In proportion as men's fears or distresses become more urgent, they still invent new strains of adulation; and even he who outdoes his predecessors in swelling up the titles of his divinity, is sure to be outdone by his successors in newer and more pompous epithets of praise. Thus they proceed; till at last they arrive at infinity itself, beyond which there is no farther progress. (Essays and Treatises on several subjects, London 1777, Vol. II. p. 429.) Ferner: It appears certain, that, though the original notions of the vulgar represent de Divinity as a limited being, and consider him only as the particular cause of health or sickness; plenty or want; prosperity or adversity; yet when more magnificent ideas are urged upon them, they esteem it *dangerous to refuse their assent*. Will you say, that your deity is finite and bounded in his perfections; may be overcome by a greater force; is subject to human passions, pains and infirmities; has a beginning and may have an end? This they dare not affirm; but thinking it *safest to comply with the higher encomiums, they endeavour, by an affected ravishment and devotion to ingratiate themselves with him*. As a confirmation of this, we may observe, that the assent of the vulgar is, in this case, merely verbal, and that they are incapable of conceiving those sublime qualities which they seemingly attribute to the Deity. Their real idea of him, notwithstanding their pompous language, is still as poor and frivolous as ever. (Daselbst p. 432.)

Kant hat, um das Anstößige seiner Kritik aller speculativen Theologie zu mildern, derselben nicht nur die Moraltheologie, sondern auch die Versicherung beigefügt, daß, wenn gleich das Dasein Gottes unbewiesen bleiben müßte, es doch auch eben so unmöglich sei, das Gegentheil davon zu beweisen; wobei sich Viele beruhigt haben, indem

sie nicht merkten, daß er, mit verstellter Einfalt, das affirmanti incumbit probatio ignorirte, wie auch, daß die Zahl der Dinge, deren Nichtdasein sich nicht beweisen läßt, unendlich ist. Noch mehr hat er natürlich sich gehütet, die Argumente nachzuweisen, deren man zu einem apagogischen Gegenbeweise sich wirklich bedienen könnte, wenn man etwan nicht mehr sich bloß defensiv verhalten, sondern ein Mal aggressiv verfahren wollte. Dieser Art wären etwan folgende:

1) Zuvörderst ist die traurige Beschaffenheit einer Welt, deren lebende Wesen dadurch bestehn, daß sie einander auffressen, die hieraus hervorgehende Noth und Angst alles Lebenden, die Menge und kolossale Größe der Übel, die Mannigfaltigkeit und Unvermeidlichkeit der oft zum Entsetzlichen anwachsenden Leiden, die Last des Lebens selbst und sein Hineilen zum bittern Tode, ehrlicher Weise nicht damit zu vereinigen, daß sie das Werk vereinter Allgüte, Allweisheit und Allmacht sein sollte. Hiegegen ein Geschrei zu erheben, ist ebenso leicht, wie es schwer ist, der Sache mit triftigen Gründen zu begegnen.

2) Zwei Punkte sind es, die nicht nur jeden denkenden Menschen beschäftigen, sondern auch den Anhängern jeder Religion zumeist am Herzen liegen, daher Kraft und Bestand der Religionen auf ihnen beruht: erstlich die transcendent moralische Bedeutsamkeit unsers Handelns, und zweitens unsere Fortdauer nach dem Tode. Wenn eine Religion für diese beiden Punkte gut gesorgt hat; so ist das Übrige Nebensache. Ich werde daher den Theismus in Beziehung auf den ersten, unter der folgenden Nummer aber in Beziehung auf den zweiten Punkt prüfen.

Mit der Moralität unsers Handelns also hat der Theismus einen zwiefachen Zusammenhang, nämlich einen a parte ante und einen a parte post, d. h. hinsichtlich der Gründe und hinsichtlich der Folgen unsers Thuns. Den letztern Punkt zuerst zu nehmen; so giebt der Theismus zwar der Moral eine Stütze, jedoch eine von der rohesten Art, ja, eine, durch welche die wahre und reine Moralität des Handelns im Grunde aufgehoben wird, indem dadurch

jede uneigennützigte Handlung sich sofort in eine eigennützigte verwandelt, vermitteltst eines sehr langsichtigen, aber sichern Wechsels, den man als Zahlung dafür erhält. Der Gott nämlich, welcher Anfangs der Schöpfer war, tritt zuletzt als Rächer und Vergelter auf. Rücksicht auf einen solchen kann allerdings tugendhafte Handlungen hervorrufen: allein diese werden, da Furcht vor Strafe, oder Hoffnung auf Lohn ihr Motiv ist, nicht rein moralisch sein; vielmehr wird das Innere einer solchen Tugend auf klugen und wohl überlegenden Egoismus zurücklaufen. In letzter Instanz kommt es dabei allein auf die Festigkeit des Glaubens an unerweisliche Dinge an: ist diese vorhanden; so wird man allerdings nicht anstehen, eine kurze Frist Leiden für eine Ewigkeit Freuden zu übernehmen, und der eigentlich leitende Grundsatz der Moral wird sein: "warten können." Allein Jeder, der einen Lohn seiner Thaten sucht, sei es in dieser Welt, oder in einer künftigen, ist ein Egoist: entgeht ihm der gehoffte Lohn; so ist es gleichviel, ob Dies durch den Zufall geschehe, der diese Welt beherrscht, oder durch die Leerheit des Wahns, der ihm die künftige erbaute. Dieserwegen untergräbt auch *Kants* Moraltheologie eigentlich die Moral.

A parte ante nun wieder ist der Theismus ebenfalls mit der Moral im Widerstreit; weil er Freiheit und Zurechnungsfähigkeit aufhebt. Denn an einem Wesen, welches, seiner existentia und essentia nach, das Werk eines andern ist, läßt sich weder Schuld noch Verdienst denken. Schon *Vauvenargues* sagt sehr richtig: Un être, qui a tout reçu, ne peut agir que par ce qui lui a été donné; et toute la puissance divine, qui est infinie, ne saurait le rendre indépendant. (Discours sur la liberté. Siehe *Œuvres complètes*, Paris 1823, Tom. II, p. 331.) Kann es doch, gleich jedem andern, nur irgend denkbaren Wesen, nicht anders, als *seiner Beschaffenheit gemäß* wirken und dadurch diese kund geben: wie es aber *beschaffen* ist, so ist es hier *geschaffen*. Handelt es nun schlecht; so kommt dies daher, daß es schlecht *ist*, und dann ist die Schuld nicht seine, sondern Dessen, der es gemacht hat. Un-

vermeidlich ist der Urheber seines Daseins und seiner Beschaffenheit, dazu auch noch der Umstände, in die es gesetzt worden, auch der Urheber seines Wirkens und seiner Thaten, als welche durch dies Alles so sicher bestimmt sind, wie durch zwei Winkel und eine Linie der Triangel. Die Richtigkeit dieser Argumentation haben, während die Andern sie verschmitzt und feigherzig ignoirten, S. Augustinus, Hume und Kant sehr wohl eingesehen und eingestanden: worüber ich ausführlich berichtet habe in meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens, S. 67 ff. (2. Aufl. S. 66 ff.). Eben um diese furchtbare und exterminirende Schwierigkeit zu eludiren, hat man die Freiheit des Willens, das liberum arbitrium indifferentiae, erfunden, welches eine ganz monströse Fiktion enthält und daher von allen denkenden Köpfen stets bestritten und schon längst verworfen, vielleicht aber nirgends so systematisch und gründlich widerlegt ist, wie in der soeben angeführten Schrift. Mag immerhin der Pöbel sich noch ferner mit der Willensfreiheit schleppen, auch der litterarische, auch der philosophirende Pöbel: was kümmert das uns? Die Behauptung, daß ein gegebenes Wesen *frei* sei, d. h. unter gegebenen Umständen so und auch anders handeln könne, besagt, daß es eine existentia ohne alle essentia habe, d. h. daß es bloß *sei*, ohne irgend *etwas* zu sein; also daß es *nichts* sei, dabei aber doch *sei*; mithin, daß es zugleich sei und nicht sei. Also ist Dies der Gipfel der Absurdität, aber nichtsdestoweniger gut für Leute, welche nicht die Wahrheit, sondern ihr Futter suchen und daher nie etwas gelten lassen werden, was nicht in ihren Kram, in die fable convenue, von der sie leben, paßt: statt des Widerlegens dient ihrer Ohnmacht das Ignoriren. Und auf die Meinungen solcher βουσηματα, in terram prona et ventri obedientia sollte man ein Gewicht legen?!—Alles was *ist*, das ist auch *etwas*, hat ein Wesen, eine Beschaffenheit, einen Charakter: diesem gemäß muß es wirken, muß es handeln (welches heißt nach Motiven wirken), wann die äußern Anlässe kommen, welche die einzelnen Äußerungen desselben hervorlocken. Wo nun dasselbe das Dasein, die

existentia, herhat, da hat es auch das Was, die Beschaffenheit, die essentia, her; weil beide zwar im Begriffe verschieden, jedoch nicht in der Wirklichkeit trennbar sind. Was aber eine essentia, d. h. eine Natur, einen Charakter, eine Beschaffenheit hat, kann stets nur dieser gemäß und nie anders wirken: bloß der Zeitpunkt und die nähere Gestalt und Beschaffenheit der einzelnen Handlungen wird dabei jedes Mal durch die eintretenden Motive bestimmt. Daß der Schöpfer den Menschen *frei* geschaffen habe, besagt eine Unmöglichkeit, nämlich daß er ihm eine *existentia* ohne *essentia* verliehen, also ihm das *Dasein* bloß in abstracto gegeben habe, indem er ihm überließ, als *was* er dasein wolle. Hierüber bitte ich den § 20 meiner Abhandlung über das Fundament der Moral nachzulesen. —Moralische Freiheit und Verantwortlichkeit, oder Zurechnungsfähigkeit, setzen schlechterdings *Aseitität* voraus. Die Handlungen werden stets aus dem Charakter, d. i. aus der eigenthümlichen und daher unveränderlichen Beschaffenheit eines Wesens, unter Einwirkung und nach Maaßgabe der Motive mit Nothwendigkeit hervorgehn: also muß dasselbe, soll es verantwortlich sein, ursprünglich und aus eigener Machtvollkommenheit existiren: es muß, seiner *existentia* und *essentia* nach, selbst sein eigenes Werk und der Urheber seiner selbst sein, wenn es der wahre Urheber seiner *Thaten* sein soll. Oder, wie ich es in meinen beiden Preisschriften ausgedrückt habe, die Freiheit kann nicht im *operari*, muß also im *esse* liegen: denn vorhanden ist sie allerdings.

Da dieses Alles nicht nur a priori demonstrabel ist, sondern sogar die tägliche Erfahrung uns deutlich lehrt, daß Jeder seinen moralischen Charakter schon fertig mit auf die Welt bringt und ihm bis ans Ende unwandelbar treu bleibt, und da ferner diese Wahrheit im realen, praktischen Leben stillschweigend, aber sicher, vorausgesetzt wird, indem Jeder sein Zutrauen, oder Mißtrauen, zu einem Andern den ein Mal an den Tag gelegten Charakterzügen desselben gemäß auf immer feststellt; so könnte man sich wundern, wie doch nur, seit beiläufig 1600 Jahren, das Gegentheil theoretisch behauptet und

demnach gelehrt wird, alle Menschen seien, in moralischer Hinsicht, ursprünglich ganz gleich, und die große Verschiedenheit ihres Handelns entspringe nicht aus ursprünglicher, angeborener Verschiedenheit der Anlage und des Charakters, eben so wenig aber aus den eintretenden Umständen und Anlässen; sondern eigentlich aus gar nichts, welches Garnichts sodann den Namen "freier Wille" erhält.—Allein diese absurde Lehre wird nothwendig gemacht durch eine andere, ebenfalls rein theoretische Annahme, mit der sie genau zusammenhängt, nämlich durch diese, daß die Geburt des Menschen der absolute Anfang seines Daseins sei, indem derselbe aus nichts *geschaffen* (ein terminus ad hoc) werde. Wenn nun, unter dieser Voraussetzung, das Leben noch eine moralische Bedeutung und Tendenz behalten soll; so muß diese freilich erst im Laufe desselben ihren Ursprung finden, und zwar aus nichts, wie dieser ganze so gedachte Mensch aus nichts ist: denn jede Beziehung auf eine vorhergängige Bedingung, ein früheres Dasein, oder eine außerzeitliche That, auf dergleichen doch die unermessliche, ursprüngliche und angeborne Verschiedenheit der moralischen Charaktere deutlich zurückweist, bleibt hier, ein für alle Mal, ausgeschlossen. Daher also die absurde Fiktion eines freien Willens.—Die Wahrheiten stehn bekanntlich alle im Zusammenhange; aber auch die Irrthümer machen einander nöthig,—wie *eine* Lüge eine zweite erfordert, oder wie zwei Karten, gegen einander gestemmt, sich wechselseitig stützen,—so lange nichts sie beide umstößt.

3) Nicht viel besser, als mit der Willensfreiheit, steht es, unter Annahme des Theismus, mit unsrer Fortdauer nach dem Tode. Was von einem Andern geschaffen ist hat einen Anfang seines Daseins gehabt. Daß nun dasselbe, nachdem es doch eine unendliche Zeit gar nicht gewesen, von nun an in alle Ewigkeit fortdauern solle, ist eine über die Maaßen kühne Annahme. Bin ich allererst bei meiner Geburt aus Nichts geworden und geschaffen; so ist die höchste Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß ich im Tode wieder zu nichts werde. Unendliche Dauer a parte

post und Nichts a parte ante geht nicht zusammen. Nur was selbst ursprünglich, ewig, ungeschaffen ist, kann unzerstörbar sein. (S. Aristoteles de coelo, I, 12. 282, a, 25 ff. und Priestley, on matter and spirit, Birmingham 1782, Vol. I. p. 234.) Allenfalls können daher Die im Tode verzagen, welche glauben, vor 30 oder 60 Jahren ein reines Nichts gewesen und aus diesem sodann als das Werk eines Andern hervorgegangen zu sein; da sie jetzt die schwere Aufgabe haben, anzunehmen, daß ein so entstandenes Dasein, seines spätem, erst nach Ablauf einer unendlichen Zeit eingetretenen Anfangs ungeachtet, doch von endloser Dauer sein werde. Hingegen wie sollte Der den Tod fürchten, der sich als das ursprüngliche und ewige Wesen, die Quelle alles Daseins selbst, erkennt und weiß, daß außer ihm eigentlich nichts existirt; der mit dem Spruche des heiligen Upanischads *hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est* im Munde, oder doch im Herzen, sein individuelles Dasein endigt. Also nur er kann, bei konsequentem Denken, ruhig sterben. Denn, wie gesagt, *Aseität* ist die Bedingung, wie der Zurechnungsfähigkeit, so auch der Unsterblichkeit. Diesem entsprechend ist in Indien die Verachtung des Todes und die vollkommenste Gelassenheit, selbst Freudigkeit im Sterben recht eigentlich zu Hause. Das Judenthum hingegen, welches ursprünglich die einzige und alleinige rein monotheistische, einen wirklichen Gott-Schöpfer Himmels und der Erden lehrende Religion ist, hat, mit vollkommener Konsequenz, keine Unsterblichkeitslehre, also auch keine Vergeltung nach dem Tode, sondern bloß zeitliche Strafen und Belohnungen; wodurch es sich ebenfalls von allen andern Religionen, wenn auch nicht zu seinem Vortheil, unterscheidet. †) Die dem Judenthum entsprossenen zwei Re-

†) Die eigentliche *Judenreligion*, wiesie in der Genesis und allen historischen Büchern, bis zum Ende der Chronika, dargestellt und gelehrt wird, ist die roheste aller Religionen, weil sie die einzige ist, die durchaus keine Unsterblichkeitslehre, noch irgend eine Spur davon, hat. Jeder König und jeder Held, oder Prophet, wird, wenn er stirbt, bei seinen Vätern begraben, und damit ist Alles aus: keine

ligionen sind, indem sie, aus besseren, ihnen anderweitig bekannt gewordenen Glaubenslehren, die Unsterblichkeit

Spur von irgend einem Dasein nach dem Tode; ja, wie absichtlich, scheint jeder Gedanke dieser Art beseitigt zu sein. Z. B. dem König Josias hält der Jehovah eine lange Belobungsrede: sie schließt mit der Verheißung einer Belohnung: diese lautet: ἰδου προστιθημι σε προς τους πατερας σου, και προστεθηση προς τα μνηματα σου ἐν εἰρηνη (2. Chron. Paralip. 34, 28) und daß er also den Nebukadnezar

nicht erleben soll. Aber kein Gedanke an ein anderes Dasein nach dem Tode und damit an einen positiven Lohn, statt des bloß negativen, zu sterben, und keine fernere Leiden zu erleben. Sondern, hat der Herr Jehovah sein Werk und Spielzeug genugsam abgenutzt und abgequält, so schmeißt er es weg, auf den Mist: das ist der Lohn für dasselbe. Eben weil die Judenreligion keine Unsterblichkeit, folglich auch keine Strafen nach dem Tode kennt, kann der Jehovah dem Sünder, dem es auf Erden wohlgeht, nichts Anderes androhen, als daß er dessen Missethaten an seinen Kindern und Kindeskindern, bis ins vierte Geschlecht, strafen werde, wie zu ersehen Exodus, c. 34, v. 7, und Numeri, c. 14, v. 18. — Dies beweist die Abwesenheit aller Unsterblichkeitslehre. Ebenfalls noch die Stelle im Tobias, c. 3, 6, wo dieser den Jehovah um seinen Tod bittet, ὅπως ἀπολυθῶ και γενωμαι γη; weiter nichts, von einem Dasein nach dem Tode kein Begriff. — Im A. T. wird als Lohn der Tugend verheißen, recht lange auf Erden zu leben (z. B. Moses V, c. 5, v. 16 & 33), im *Veda* hingegen, nicht wieder geboren zu werden. — Die Verachtung, in der die Juden stets bei allen ihnen gleichzeitigen Völkern standen, mag großen Theils auf der armseligen Beschaffenheit ihrer Religion beruht haben. Was Koheleth 3, 19, 20 ausspricht, ist die eigentliche Gesinnung der *Judenreligion*. Wennetwan, wie im *Daniel* 12, 2 auf eine Unsterblichkeit angespielt wird, so ist es fremde hineingebrachte Lehre, wie dies aus *Daniel* 1, 4 & 6 hervorgeht. Im 2ten Buch der Makkabäer c. 7 tritt die Unsterblichkeitslehre deutlich auf: Babylonischen Ursprungs. Alle andern Religionen, die der Inder, sowohl Brahmanen als Bud-dhaisten, Ägypter, Perser, ja, der Druiden, lehren Unsterblichkeit und auch, mit Ausnahme der Perser im Zendavesta, Metempsychose. Daß die Edda, namentlich die Voluspa, Seelenwanderung lehrt, bezeugt D. G. v. Ekendahl, in seiner Recension der Svenska Siare och Skalder von Atterbom, — in den Blättern für litter. Unterhaltung, d. 25. Aug. 1843. Selbst Griechen und Römer hatten etwas post letum, Tartarus und Elysium, und sagten:

Sunt aliquid manes, letum non omnia finit:

Luridaque evictos effugit umbra rogos.

Propert. Eleg. IV, 7.

Überhaupt besteht das eigentlich Wesentliche einer Religion als solcher in der Überzeugung, die sie uns giebt, daß unser eigent-

hinzunehmen und doch den Gott-Schöpfer beibehielten, hierin eigentlich inkonsequent geworden.

Daß, wie eben gesagt, das Judenthum die alleinige rein monotheistische, d. h. einen Gott-Schöpfer als Ursprung aller Dinge lehrende Religion sei, ist ein Verdienst, welches man, unbegreiflicher Weise, zu verbergen bemüht gewesen ist, indem man stets behauptet und gelehrt hat, alle Völker verehrten den wahren Gott, wenn auch unter andern Namen. Hieran fehlt jedoch nicht nur viel, sondern Alles. Daß der Buddhismus, also die Religion, welche durch die überwiegende Anzahl ihrer Bekenner die vornehmste auf Erden ist, durchaus und ausdrücklich atheistisch

liches Dasein nicht auf unser Leben beschränkt, sondern unendlich ist. Solches nun leistet diese erbärmliche Judenreligion durchaus nicht, ja unternimmt es nicht. Darum ist sie die roheste und schlechteste unter allen Religionen, besteht bloß in einem absurden und empörenden Theismus, und läuft darauf hinaus, daß der *κύριος*, der die Welt geschaffen hat, verehrt sein will; daher er vor allen Dingen eifersüchtig (eifrig), neidisch ist auf seine Kameraden, die übrigen Götter: wird Denen geopfert, so ergrimmt er, und seinen Juden geht's schlecht. Alle diese andern Religionen und ihre Götter werden in der LXX *βδελυγμα* geschimpft: aber das unsterblichkeitslose rohe Judenthum verdient eigentlich diesen Namen. Daß dasselbe die Grundlage der in Europa herrschenden Religion geworden ist, ist höchst beklagenswerth. Denn es ist eine Religion ohne alle metaphysische Tendenz. Während alle andern Religionen die metaphysische Bedeutung des Lebens dem Volke in Bild und Gleichniß beizubringen suchen, ist die Judenreligion ganz immanent und liefert nichts als ein bloßes Kriegsgeschrei bei Bekämpfung anderer Völker. Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts sollte heißen: Erziehung des Judengeschlechts: denn das ganze Menschengeschlecht war von jener Wahrheit überzeugt; mit Ausnahme dieser Auserwählten. Sind doch eben die Juden das auserwählte Volk ihres *Gottes*, und er ist der auserwählte Gott seines Volkes. Und das hat weiter niemanden zu kümmern. (*Εσομαι αυτων θεος, και αυτοι εσονται μου λαος*—ist eine Stelle aus einem Propheten—nach Clemens Alexandrinus.)—Wenn ich aber bemerke, daß die gegenwärtigen Europäischen Völker sich gewissermaßen als die Erben jenes auserwählten Volkes Gottes ansehen, so kann ich mein Bedauern nicht verhehlen. Hingegen kann man dem Judenthum den Ruhm nicht streitig machen, daß es die einzige wirklich monotheistische Religion auf Erden sei: keine andere hat einen objektiven Gott, Schöpfer Himmels und der Erde aufzuweisen.

sei, ist durch die Übereinstimmung aller unverfälschten Zeugnisse und Urschriften außer Zweifel gesetzt. Auch die Veden lehren keinen Gott-Schöpfer, sondern eine Weltseele, genannt *das Brahm* (im neutro), wovon der, dem Nabel des Wischnu entsprossene *Brahma*, mit den vier Gesichtern und als Theil des Trimurti, bloß eine populäre Personifikation, in der so höchst durchsichtigen Indischen Mythologie ist. Er stellt offenbar die Zeugung, das Entstehen der Wesen, wie Wischnu ihre Akme, und Schiwa ihren Untergang dar. Auch ist sein Hervorbringen der Welt ein sündlicher Akt, eben wie die Weltinkarnation des Brahm. Sodann dem Ormuzd der Zendavesta ist, wie wir wissen, Ahriman ebenbürtig, und beide sind aus der ungemessenen Zeit, Zervane Akerene (wenn es damit seine Richtigkeit hat), hervorgegangen. Ebenfalls in der von Sanchoniathon niedergeschriebenen und von Philo Byblius uns aufbehaltenen sehr schönen und höchst lesenswerthen *Kosmogonie der Phönicier*, die vielleicht das Urbild der Mosaischen ist, finden wir keine Spur von Theismus oder Weltschöpfung durch ein persönliches Wesen. Nämlich auch hier sehn wir, wie in der Mosaischen Genesis, das ursprüngliche Chaos in Nacht versenkt; aber kein Gott tritt auf, befehlend, es werde Licht, und werde Dies und werde Das: ο nein! sondern ἡρασθη το πνευμα των ιδιων αρχων: der in der Masse gährende Geist verliebt sich in sein eigenes Wesen, wodurch eine Mischung jener Urbestandtheile der Welt entsteht, aus welcher, und zwar, sehr treffend und bedeutungsvoll, in Folge eben der Sehnsucht, ποθος, welche, wie der Kommentator richtig bemerkt, der Eros der Griechen ist, sich der Urschlamm entwickelt, und aus diesem zuletzt Pflanzen und endlich auch erkennende Wesen, d. i. Thiere hervorgehn. Denn bis dahin ging, wie ausdrücklich bemerkt wird, Alles ohne Erkenntniß vor sich: αυτο δε ουκ εγγινωσκε την εαυτου κτισιν. So steht es, fügt Sanchoniathon hinzu, in der von *Taaut*, dem Ägypter, niedergeschriebenen *Kosmogonie*. Auf seine *Kosmogonie* folgt sodann die nähere *Zoogonie*. Gewisse atmosphärische und terrestrische Vorgänge werden beschrieben, die wirklich an

die folgerichtigen Annahmen unserer heutigen Geologie erinnern: zuletzt folgt auf heftige Regengüsse Donner und Blitz, von dessen Krachen aufgeschreckt die ererkennenden Thiere ins Dasein erwachen, "und nunmehr bewegt sich, auf der Erde und im Meer, *das Männliche und Weibliche.*"—Eusebius, dem wir diese Bruchstücke des Philo Byblius verdanken (S. Praeparat. evangel. L. II, c. 10), klagt demnach mit vollem Recht diese Kosmogonie des Atheismus an: Das ist sie unstreitig, wie alle und jede Lehre von der Entstehung der Welt, mit alleiniger Ausnahme der Jüdischen.—In der Mythologie der Griechen und Römer finden wir zwar Götter, als Väter von Göttern und beiläufig von Menschen (obwohl diese ursprünglich die Töpferarbeit des Prometheus sind), jedoch keinen Gott-Schöpfer. Denn daß späterhin ein Paar mit dem Judenthum bekannt gewordene Philosophen den Vater Zeus zu einem solchen haben umdeuten wollen, kümmert diesen nicht; so wenig, wie daß ihn, ohne seine Erlaubniß dazu eingeholt zu haben, *Dante*, in seiner Hölle, mit dem Domeneddio, dessen unerhörte Rachsucht und Grausamkeit daselbst celebrirt und ausgemalt wird, ohne Umstände identificiren will; z. B. C. 14,70. C. 31,92. Endlich (denn man hat nach Allem gegriffen) ist auch die unzählige Mal wiederholte Nachricht, daß die nordamerikanischen Wilden unter dem Namen des *großen Geistes* Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden, verehrten, mithin reine Theisten wären, ganz unrichtig. Dieser Irrthum ist neuerlich widerlegt worden, durch eine Abhandlung über die nordamerikanischen Wilden, welche *John Scouler* in einer 1846 gehaltenen Sitzung der Londoner ethnographischen Gesellschaft vorgelesen hat und von welcher *l'institut, journal des sociétés savantes*, Sect. 2, Juillet 1847, einen Auszug giebt. Er sagt: "Wenn man uns, in den Berichten über die Superstitionen der Indianer, vom *großen Geiste* spricht, sind wir geneigt, anzunehmen, daß dieser Ausdruck eine Vorstellung bezeichne, die mit der, welche wir daran knüpfen, übereinstimmt und daß ihr Glaube ein einfacher, natürlicher *Theismus* sei. Allein diese Auslegung ist von der richti-

gen sehr weit entfernt. Die Religion dieser Indianer ist vielmehr ein reiner *Fetischismus*, der in Zaubermitteln und Zaubereien besteht. In dem Berichte *Tanner's*, der von Kindheit an unter ihnen gelebt hat, sind die Details getreu und merkwürdig, hingegen weit verschieden von den Erfindungen gewisser Schriftsteller: man ersieht nämlich daraus, daß die Religion dieser Indianer wirklich nur ein Fetischismus ist, dem ähnlich, welcher ehemals bei den Finnen und noch jetzt bei den sibirischen Völkern angetroffen wird. Bei den östlich vom Gebirge wohnenden Indianern besteht der Fetisch bloß in erstwelchem Gegenstande, dem man geheimnißvolle Eigenschaften beilegt" u. s. w.

Diesem Allen zufolge hat die hier in Rede stehende Meinung vielmehr ihrem Gegentheile Platz zu machen, daß nämlich nur ein einziges, zwar sehr kleines, unbedeutendes, von allen gleichzeitigen Völkern verachtetes und ganz allein unter allen ohne irgend einen Glauben an Fortdauer nach dem Tode lebendes, aber nun ein Mal dazu auserwähltes Volk reinen Monotheismus, oder die Erkenntniß des wahren Gottes, gehabt habe; und auch dieses nicht durch Philosophie, sondern allein durch Offenbarung; wie es auch dieser angemessen ist: denn welchen Werth hätte eine Offenbarung, die nur Das lehrte, was man auch ohne sie wüßte?—Daß kein anderes Volk einen solchen Gedanken jemals gefaßt hat, muß demnach zur Werthschätzung der Offenbarung beitragen.

EINIGE BEMERKUNGEN ÜBER MEINE EIGENE PHILOSOPHIE.

¶14 WOHL kaum ist irgend ein philosophisches System so einfach und aus so wenigen Elementen zusammengesetzt, wie das meinige; daher sich dasselbe mit Einem Blick leicht überschauen und zusammenfassen läßt. Dies beruht zuletzt auf der völligen Einheit und Übereinstimmung seiner Grundgedanken, und ist überhaupt ein günstiges Zeichen für seine Wahrheit, die ja der Einfachheit verwandt ist: *ἀπλους ὁ τῆς ἀληθείας λόγος*

εφου simplex sigillum veri. Man könnte mein System bezeichnen als *immanenten Dogmatismus*: denn seine Lehrsätze sind zwar dogmatisch, gehn jedoch nicht über die in der Erfahrung gegebene Welt hinaus; sondern erklären bloß *was diese sei*, indem sie dieselbe in ihre letzten Bestandtheile zerlegen. Nämlich der alte, von *Kant* umgestoßene Dogmatismus (nicht weniger die Windbeuteleien der drei modernen Universitäts-Sophisten) ist *transscendent*; indem er über die Welt hinausgeht, um sie aus etwas Anderem zu erklären: er macht sie zur Folge eines Grundes, auf welchen er aus ihr schließt. Meine Philosophie hingegen hub mit dem Satz an, daß es allein *in der Welt* und unter Voraussetzung derselben Gründe und Folgen gebe; indem der Satz vom Grunde, in seinen vier Gestalten, bloß die allgemeinste Form des Intellekts sei, in diesem aber allein, als dem wahren locus mundi, die objektive Welt dastehe.—

In andern philosophischen Systemen ist die Konsequenz dadurch zu Wege gebracht, daß Satz aus Satz gefolgert wird. Hiezu aber muß nothwendigerweise der eigentliche Gehalt des Systems schon in den allerobersten Sätzen vorhanden sein; wodurch denn das Übrige, als daraus abgeleitet, schwerlich anders, als monoton, arm, leer und langweilig ausfallen kann, weil es eben nur entwickelt und wiederholt, was in den Grundsätzen schon ausgesagt war. Diese traurige Folge der demonstrativen Ableitung wird am fühlbarsten bei Chr. Wolf: aber sogar Spinoza, der jene Methode streng verfolgte, hat diesem Nachtheil derselben nicht ganz entgehn können; wiewohl er, durch seinen Geist, dafür zu kompensiren gewußt hat.—Meine Sätze hingegen beruhen meistens nicht auf Schlußketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt selbst, und die, in meinem Systeme, so sehr wie in irgend einem, vorhandene strenge Konsequenz ist in der Regel nicht eine auf bloß logischem Wege gewonnene; vielmehr ist es diejenige natürliche Übereinstimmung der Sätze, welche unausbleiblich dadurch eintritt, daß ihnen sämmtlich die intuitive Erkenntniß, nämlich die anschauliche Auffassung des selben, nur successive von verschiedenen Seiten

betrachteten Objekts, also der realen Welt, in allen ihren Phänomenen, unter Berücksichtigung des Bewußtseins, darin sie sich darstellt, zum Grunde liegt. Deshalb auch habe ich über die Zusammenstimmung meiner Sätze stets außer Sorgen sein können; sogar noch dann, wann einzelne derselben mir, wie bisweilen eine Zeit lang der Fall gewesen, unvereinbar schienen: denn die Übereinstimmung fand sich nachher richtig von selbst ein, in dem Maaße, wie die Sätze vollzählig zusammenkamen; weil sie bei mir eben nichts Anderes ist, als die Übereinstimmung der Realität mit sich selbst, die ja niemals fehlen kann. Dies ist Dem analog, daß wir bisweilen, wenn wir ein Gebäude zum ersten Mal und nur von Einer Seite erblicken, den Zusammenhang seiner Theile noch nicht verstehn, jedoch gewiß sind, daß er nicht fehlt und sich zeigen wird, sobald wir ganz herumgekommen. Diese Art der Zusammenstimmung aber ist, vermöge ihrer Ursprünglichkeit und weil sie unter beständiger Kontrolle der Erfahrung steht, eine vollkommen sichere: hingegen jene abgeleitete, die der Syllogismus allein zu Wege bringt, kann leicht ein Mal falsch befunden werden; sobald nämlich irgend ein Glied der langen Kette unächt, locker befestigt, oder sonst fehlerhaft beschaffen ist. Dem entsprechend hat meine Philosophie einen breiten Boden, auf welchem Alles unmittelbar und daher sicher steht; während die andern Systeme hoch aufgeführten Thürmen gleichen: bricht hier *eine* Stütze, so stürzt Alles ein.—Alles hier Gesagte läßt sich in den Satz zusammenfassen, daß meine Philosophie auf dem analytischen, nicht auf dem synthetischen Wege entstanden und dargestellt ist.

Als den eigenthümlichen Charakter meines Philosophirens darf ich anführen, daß ich überall den Dingen *auf den Grund zu kommen* suche, indem ich nicht ablasse, sie bis auf das letzte, real Gegebene zu verfolgen. Dies geschieht vermöge eines natürlichen Hanges, der es mir fast unmöglich macht, mich bei irgend noch allgemeiner und abstrakter, daher noch unbestimmter Erkenntniß, bei bloßen Begriffen, geschweige bei Worten zu beruhigen;

sondern mich weiter treibt, bis ich die letzte Grundlage aller Begriffe und Sätze, die allemal anschaulich ist, nackt vor mir habe, welche ich dann entweder als Urphänomen stehn lassen muß, wo möglich aber sie noch in ihre Elemente auflöse, jedenfalls das Wesen der Sache bis aufs Äußerste verfolgend. Dieserwegen wird man einst (natürlich nicht, so lange ich lebe) erkennen, daß die Behandlung des selben Gegenstandes von irgend einem frühern Philosophen, gegen die meinige gehalten, flach erscheint. Daher hat die Menschheit Manches, was sie nie vergessen wird, von mir gelernt, und werden meine Schriften nicht untergehn.—

Von einem *Willen* läßt auch der Theismus die Welt ausgehn, von einem Willen die Planeten in ihren Bahnen geleitet und eine Natur auf ihrer Oberfläche hervorgehoben werden; nur daß er, kindischer Weise, diesen Willen nach außen verlegt und ihn erst mittelbar, nämlich unter Dazwischentretung der Erkenntniß und der Materie, nach menschlicher Art, auf die Dinge einwirken läßt; während bei mir der Wille nicht sowohl auf die Dinge, als in ihnen wirkt; ja, sie selbst gar nichts anderes, als eben seine Sichtbarkeit sind. Man sieht jedoch an dieser Übereinstimmung, daß wir Alle das Ursprüngliche nicht anders, denn als einen *Willen* zu denken vermögen. Der *Pantheismus* nennt den in den Dingen wirkenden Willen einen Gott; wovon ich die Absurdität oft und stark genug gerügt habe: ich nenne ihn den *Willen zum Leben*; weil dies das letzte Erkennbare an ihm ausspricht. —Dies nämliche Verhältniß der Mittelbarkeit zur Unmittelbarkeit tritt abermals in der Moral ein. Die Theisten wollen eine Ausgleichung zwischen Dem, was Einer thut, und Dem, was er leidet: ich auch. Sie aber nehmen solche erst mittelst der Zeit und eines Richters und Vergelters an; ich hingegen unmittelbar, indem ich im Thäter und im Dulder das selbe Wesen nachweise. Die moralischen Resultate des Christenthums, bis zur höchsten Askese, findet man bei mir rationell und im Zusammenhange der Dinge begründet; während sie es im Christenthum durch bloße Fabeln sind. Der

Glaube an diese schwindet täglich mehr; daher wird man sich zu meiner Philosophie wenden müssen. Die *Pantheisten* können keine ernstlich gemeinte Moral haben;— da bei ihnen Alles göttlich und vortrefflich ist.—

Ich habe viel Tadel darüber erfahren, daß ich, philosophirend, mithin theoretisch, das Leben als jammervoll und keineswegs wünschenswerth dargestellt habe: doch aber wird wer praktisch die entschiedenste Geringschätzung desselben an den Tag legt gelobt, ja bewundert; und wer um Erhaltung desselben sorgsam bemüht ist wird verachtet.—

Kaum hatten meine Schriften auch nur die Aufmerksamkeit Einzelner erregt; so ließ sich schon, hinsichtlich meines Grundgedankens, die Prioritätsklage vernehmen, und wurde angeführt, daß *Schelling* ein Mal gesagt hätte "Wollen ist Ursein" und was man sonst in der Art irgend aufzubringen vermochte.—Hierüber ist, in Betreff der Sache selbst zu sagen, daß die Wurzel meiner Philosophie schon in der Kantischen liegt, besonders in der Lehre vom empirischen und intelligibeln Charakter, überhaupt aber darin, daß, so oft Kant ein Mal mit dem Ding an sich etwas näher ans Licht tritt, es allemal als *Wille* durch seinen Schleier hervorsieht; worauf ich in meiner Kritik der Kantischen Philosophie ausdrücklich aufmerksam gemacht und demzufolge gesagt habe, daß meine Philosophie nur das zu-Ende-denken der seinigen sei. Daher darf man sich nicht wundern, wenn in den ebenfalls von *Kant* ausgehenden Philosophemen *Fichte's* und *Schelling's* sich Spuren des selben Grundgedankens finden lassen; wiewohl sie dort ohne Folge, Zusammenhang und Durchführung auftreten, und demnach als ein bloßer Vorspuk meiner Lehre anzusehen sind. Im Allgemeinen aber ist über diesen Punkt zu sagen, daß von jeder großen Wahrheit sich, ehe sie gefunden worden, ein Vorgefühl kund giebt, eine Ahndung, ein undeutliches Bild, wie im Nebel, und ein vergebliches Haschen, sie zu ergreifen; weil eben die Fortschritte der Zeit sie vorbereitet haben. Demgemäß präcludiren dann verein-

zelte Aussprüche. Allein nur wer eine Wahrheit aus ihren Gründen erkannt und in ihren Folgen durchdacht, ihren ganzen Inhalt entwickelt, den Umfang ihres Bereichs übersehn, und sie sonach, mit vollem Bewußtsein ihres Werthes und ihrer Wichtigkeit, deutlich und zusammenhängend dargelegt hat, der ist ihr Urheber. Daß sie hingegen, in alter oder neuer Zeit, irgend ein Mal mit halbem Bewußtsein und fast wie ein Reden im Schlaf, ausgesprochen worden und demnach sich daselbst finden läßt, wenn man hinterher danach sucht, bedeutet, wenn sie auch totidem verbis dasteht, nicht viel mehr, als wäre es totidem litteris; gleichwie der Finder einer Sache nur Der ist, welcher sie, ihren Werth erkennend, aufhob und bewahrte; nicht aber Der, welcher sie zufällig ein Mal in die Hand nahm und wieder fallen ließ; oder, wie Kolumbus der Entdecker Amerika's ist, nicht aber der erste Schiffbrüchige, den die Wellen ein Mal dort abwarfen. Dies eben ist der Sinn des Donatischen *pereant qui ante nos nostra dixerunt*. Wollte man hingegen dergleichen zufällige Aussprüche als Prioritäten gegen mich geltend machen; so hätte man viel weiter ausholen und z. B. anführen können, daß Clemens Alexandrinus (Strom. II. c. 17) sagt: *προηγείται τοιουν παντων το βουλευσαι· αι γαρ λογικαι δυναμεις του βουλευσαι διακονοι πεφυκασι* (Velle ergo omnia antecedit: rationales enim facultates sunt voluntatis ministrae. S. Sanctorum Patrum Opera polemica, Vol. V. Wirceburgi 1779: Clementis Alex. Opera Tom. II, p. 304); wie auch, daß Spinoza sagt: *Cupiditas est ipsa unius cujusque natura, seu essentia* (Eth. P. III, prop. 57) und vorher: *Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, Voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia.* (P. III, prop. 9, schol. und schließlich P. III. Defin. 1, explic.)—Mit großem Rechte sagte *Helvetius*: Il n'est point de moyens que l'envieux, sous l'apparence de la justice, n'emploie pour dégrader le mérite . . . C'est l'envie seule qui nous fait trouver dans les anciens toutes les découvertes modernes. Une phrase vide de sens, ou du moins inintelligible avant ces

découvertes, suffit pour faire crier au plagiat. (De l'esprit IV, 7.) Und noch eine Stelle des Helvetius sei es mir erlaubt, über diesen Punkt in Erinnerung zu bringen, deren Anführung ich jedoch bitte, mir nicht als Eitelkeit und Übermuth auszulegen, sondern allein die Richtigkeit des darin ausgedrückten Gedankens im Auge zu behalten, es dahin stehn lassend, ob irgend etwas davon auf mich Anwendung finden könne, oder nicht. Quiconque se plaît à considérer l'esprit humain voit, dans chaque siècle, cinq ou six hommes d'esprit tourner autour de la découverte que fait l'homme de génie. Si l'honneur en reste à ce dernier, c'est que cette découverte est, entre ses mains, plus féconde que dans les mains de tout autre; c'est qu'il rend ses idées avec plus de force et de netteté; et qu'enfin on voit toujours à la manière différente, dont les hommes tirent parti d'un principe ou d'une découverte, à qui ce principe ou cette découverte appartient (De l'esprit IV, 1).—

In Folge des alten, unversöhnlichen Krieges, den überall und immerdar Unfähigkeit und Dummheit gegen Geist und Verstand führt,—sie durch Legionen, er durch Einzelne vertreten,—hat Jeder, der das Werthvolle und Ächte bringt, einen schweren Kampf zu bestehn, gegen Unverstand, Stumpfheit, verdorbenen Geschmack, Privatinteressen und Neid, alle in würdiger Allianz, nämlich in der, von welcher *Chamfort* sagt: en examinant la ligue des sots contre les gens d'esprit, on croirait voir une conjuration de valets pour écarter les maîtres. Mir aber war außerdem noch ein ungewöhnlicher Feind hinzugegeben: ein großer Theil Derer, welche in meinem Fache das Urtheil des Publikums zu leiten Beruf und Gelegenheit hatten, war angestellt und besoldet, das Allerschlechteste, die *Hegelei*, zu verbreiten, zu loben, ja in den Himmel zu erheben. Dies kann aber nicht gelingen, wenn man zugleich das Gute, auch nur einigermaßen, will gelten lassen. Hieraus erkläre sich der spätere Leser die ihm sonst räthselhafte Thatsache, daß ich meinen eigentlichen Zeitgenossen so fremd geblieben bin, wie der Mann im Monde. Jedoch hat ein Gedankensystem,

welches, auch beim Ausbleiben aller Theilnahme Anderer, seinen Urheber ein langes Leben hindurch unablässig und lebhaft zu beschäftigen und zu anhaltender, unbelohnter Arbeit anzuspornen vermag, eben hieran ein Zeugniß für seinen Werth und seine Wahrheit. Ohne alle Aufmunterung von außen hat die Liebe zu meiner Sache ganz allein, meine vielen Tage hindurch, mein Streben aufrecht gehalten und mich nicht ermüden lassen: mit Verachtung blickte ich dabei auf den lauten Ruhm des Schlechten. Denn beim Eintritt ins Leben hatte mein Genius mir die Wahl gestellt, entweder die Wahrheit zu erkennen, aber mit ihr Niemanden zu gefallen; oder aber, mit den Andern das Falsche zu lehren, unter Anhang und Beifall: mir war sie nicht schwer geworden. Demgemäß nun aber wurde das Schicksal meiner Philosophie das Widerspiel dessen, welches die Hegelei hatte, so ganz und gar, daß man beide als die Kehrseite des selben Blattes ansehen kann, der Beschaffenheit beider Philosophien gemäß. Die Hegelei, ohne Wahrheit, ohne Klarheit, ohne Geist, ja ohne Menschenverstand, dazu noch im Gewand des ekelhaftesten Gallimathias, den man je gehört, auftretend, wurde eine oktroyirte und privilegierte Kathederphilosophie, folglich ein Unsinn, der seinen Mann nährte. Meine, zur selben Zeit mit ihr auftretende Philosophie hatte zwar alle Eigenschaften, welche jener abgingen: allein sie war keinen höhern Zwecken gemäß zugeschnitten, bei den damaligen Zeitläuften für das Katheder gar nicht geeignet und also, wie man spricht, nichts damit zu machen. Da folgte es, wie Tag auf Nacht, daß die Hegelei die Fahne wurde, der Alles zulief, meine Philosophie hingegen weder Beifall noch Anhänger fand, vielmehr, mit übereinstimmender Absichtlichkeit, gänzlich ignorirt, vertuscht, wo möglich erstickt wurde; weil durch ihre Gegenwart jenes so erkleckliche Spiel gestört worden wäre, wie Schattenspiel an der Wand durch hereinflallendes Tageslicht. Demgemäß nun also wurde ich die eiserne Maske, oder, wie der edele *Dorguth* sagt, der Kaspar Hauser, der Philosophieprofessoren: abgesperrt von Luft und Licht, damit mich

Keiner sähe und meine angeborenen Ansprüche nicht zur Geltung gelangen könnten†).

†) Jetzt aber ist der von den Philosophieprofessoren todtgeschwi-
gene Mann wieder auferstanden, zur großen Bestürzung der Philo-
sophieprofessoren, die gar nicht wissen, welches Gesicht sie jetzt
aufsetzen sollen.