

Paul Przygodda

# Deutsche Philosophie

Zweiter Band



Springer

# Deutsche Philosophie

Ein Lesebuch herausgegeben

von

**Dr. Paul Przygodda**

**Zweiter Band**

(Von J. G. Fichte bis E. v. Hartmann)



**Berlin**

Verlag von **Julius Springer**

1916

Alle Rechte, insbesondere das der  
Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.

ISBN-13: 978-3-642-93870-2 e-ISBN-13: 978-3-642-94270-9

DOI: 10.1007/978-3-642-94270-9

Softcover reprint of the hardcover 1st edition 1916

# Inhaltsverzeichnis

	Seite
I. J. G. Fichte.	
1. Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. . . . .	1
2. Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre . . . . .	19
3. Einleitung zum System der Sittenlehre . . . . .	35
II. F. W. J. v. Schelling.	
1. Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur . . .	44
2. Vom Wesen der menschlichen Freiheit . . . . .	76
III. W. v. Humboldt.	
Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die ver- schiedenen Epochen der Sprachentwicklung . . . . .	105
IV. F. E. D. Schleiermacher.	
1. Von der Verschiedenheit in den bisherigen ethischen Grund- sätzen . . . . .	123
2. Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz .	138
V. F. v. Baader.	
Über die Begründung der Ethik durch die Physik . . . . .	152
VI. A. Schopenhauer.	
1. Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen. . . . .	174
2. Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens . . . . .	200
3. Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben. . . .	211
VII. K. C. F. Krause.	
1. Von der Betrachtung des Gegenständlichen im Ich. . . . .	220
2. Weitere Betrachtung des Nichtsinnlichen und des Übersinn- lichen im Ich und Hinanleitung zu dem Grundbegriffe: Wesen, Gott . . . . .	225
VIII. G. W. F. Hegel.	
1. Von der Qualität . . . . .	238
2. Betrachtungsweisen der Natur . . . . .	247
3. Philosophie der Geschichte . . . . .	252
IX. J. F. Herbart.	
1. Kritik Kants . . . . .	272
2. Der Realismus. . . . .	275
3. Über die ästhetische Darstellung der Welt als das Haupt- geschäft der Erziehung. . . . .	288

	Seite
X. J. Fries.	
1. Beweis, Demonstration und Deduktion . . . . .	304
2. Empirische und transzendente Wahrheit . . . . .	308
XI. B. Bolzano.	
Vom Dasein der Wahrheiten an sich . . . . .	315
XII. L. Feuerbach.	
Von der Gottesvorstellung . . . . .	329
XIII. G. Th. Fechner.	
Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht . . . . .	342
1. Entwicklungsprinzipien der Tagesansicht . . . . .	343
2. Positive Entwicklungsmomente der Tagesansicht gegenüber den Negationen der Nachtansicht . . . . .	347
3. Vermittlung der Tagesansicht mit der naturwissenschaft- lichen Auffassung der Natur. . . . .	375
4. Grundverhältnis zwischen materiellem und geistigem Prinzip. Dualismus und Monismus . . . . .	382
XIV. H. Lotze.	
Von dem Sein der Dinge . . . . .	388
XV. E. v. Hartmann.	
1. Der Begriff des Unbewußten . . . . .	406
2. Die Substantialität in der metaphysischen Sphäre . . . . .	421

---

I.

## J. G. Fichte.

(1762–1814).

### I. Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre\*).

1.

Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab und in dein Inneres — ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling tut. Es ist von nichts, was außer dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst.

Auch bei der flüchtigsten Selbstbeobachtung wird jeder einen merkwürdigen Unterschied zwischen den verschiedenen unmittelbaren Bestimmungen seines Bewußtseins, die wir auch Vorstellungen nennen können, wahrnehmen. Einige nämlich erscheinen uns als völlig abhängig von unserer Freiheit, aber es ist uns unmöglich zu glauben, daß ihnen etwas außer uns, ohne unser Zutun, entspreche. Unsere Phantasie, unser Wille erscheint uns als frei. Andere beziehen wir auf eine Wahrheit, die unabhängig von uns festgesetzt sein soll, als auf ihr Muster; und unter der Bedingung, daß sie mit dieser Wahrheit übereinstimmen sollen, finden wir uns in Bestimmung dieser Vorstellung gebunden. In der Erkenntnis halten wir uns, was ihren Inhalt betrifft, nicht für frei. Wir können kurz sagen: einige unserer Vorstellungen sind von dem Gefühle der Freiheit, andere von dem Gefühle der Notwendigkeit begleitet.

Es kann vernünftigerweise nicht die Frage entstehen: Warum sind die von der Freiheit abhängigen Vorstellungen gerade so bestimmt und nicht anders? — denn indem gesetzt wird, sie seien von der Freiheit abhängig, wird alle Anwendung des Begriffs vom Grunde abge-

---

\*) Zuerst veröffentlicht im Philosophischen Journal, Augsburg, 1797, Bd. V.

wiesen; sie sind so, weil ich sie so bestimmt habe, und hätte ich sie anders bestimmt, so würden sie anders sein. Aber es ist allerdings eine des Nachdenkens würdige Frage: Welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen und dieses Gefühls der Notwendigkeit selbst? Diese Frage zu beantworten ist die Aufgabe der Philosophie; und es ist meines Bedünkens nichts Philosophie als die Wissenschaft, welche diese Aufgabe löst. Das System der von dem Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen nennt man auch die Erfahrung: innere sowohl als äußere. Die Philosophie hat sonach — daß ich es mit anderen Worten sage — den Grund aller Erfahrung anzugeben.

Gegen das soeben Behauptete kann nur dreierlei eingewendet werden. Entweder dürfte jemand leugnen, daß Vorstellungen von dem Gefühle der Notwendigkeit begleitet und auf eine ohne unser Zutun bestimmt sein sollende Wahrheit bezogen im Bewußtsein vorkommen. Ein solcher leugnete entweder gegen besseres Wissen, oder er wäre anders beschaffen als andere Menschen; es wäre dann für ihn auch nichts da, was er ableugnete, und kein Ableugnen, und wir könnten gegen seinen Einspruch uns ohne weiteres hinwegsetzen. Oder es dürfte jemand sagen, die aufgeworfene Frage sei völlig unbeantwortlich, wir seien über diesen Punkt in unüberwindlicher Unwissenheit und müßten in ihr bleiben. Mit einem solchen auf Gründe und Gegengründe sich einzulassen, ist ganz überflüssig. Er wird am besten durch die wirkliche Beantwortung der Frage widerlegt, und es bleibt ihm nichts übrig, als unseren Versuch zu prüfen und anzugeben, wo und warum er ihm nicht hinlänglich erscheine. Endlich könnte jemand die Benennung in Anspruch nehmen und behaupten: Philosophie sei überhaupt oder sie sei außer dem angegebenen auch noch mit etwas anderes. Ihm würde leicht nachzuweisen sein, daß von jeher von allen Kennern gerade das Angeführte für Philosophie gehalten worden, daß alles, was er etwa dafür ausgeben möchte, schon andere Namen habe; daß, wenn dieses Wort etwas Bestimmtes bezeichnen solle, es gerade die bestimmte Wissenschaft bezeichnen müsse.

Da wir jedoch auf diesen unfruchtbaren Wortstreit uns einzulassen nicht willens sind, so haben wir an unserem Teile diesen Namen schon längst preisgegeben und die Wissenschaft, welche ganz eigentlich die angezeigte Aufgabe zu lösen hat, Wissenschaftslehre genannt.

## 2.

Nur bei einem als zufällig Beurteilten, das heißt wobei man voraussetzt, daß es auch anders sein könne, das jedoch nicht durch Freiheit bestimmt sein soll, kann man nach einem Grunde fragen; und gerade dadurch, daß er nach seinem Grunde fragt, wird es dem Frager ein Zufälliges. Die Aufgabe, den Grund eines Zufälligen zu suchen, bedeutet:

etwas anderes aufzuweisen, aus dessen Bestimmtheit sich einsehen lasse, warum das Begründete unter den mannigfaltigen Bestimmungen, die ihm zukommen könnten, gerade diese habe, welche es hat. Der Grund fällt zufolge des bloßen Denkens eines Grundes außerhalb des Begründeten; beides, das Begründete und der Grund, werden, inwiefern sie dies sind, einander entgegengesetzt, aneinander gehalten und so das erstere aus dem letzteren erklärt.

Nun hat die Philosophie den Grund aller Erfahrung anzugeben; ihr Objekt liegt sonach notwendig außer aller Erfahrung. Dieser Satz gilt für alle Philosophie und hat auch bis auf die Epoche der Kantianer und ihrer Tatsachen des Bewußtseins und also der inneren Erfahrung wirklich allgemein gegolten.

Gegen den hier aufgestellten Satz läßt sich gar nichts einwenden: denn der Vordersatz unserer Schlußfolge ist die bloße Analyse des aufgestellten Begriffs der Philosophie, und aus ihm wird gefolgert. Wollte etwa jemand erinnern, daß der Begriff des Grundes anders erklärt werden müsse, so können wir demselben allerdings nicht verwehren, bei dieser Benennung sich zu denken, was er will: wir erklären aber mit unserem guten Rechte, daß wir in obiger Beschreibung der Philosophie nichts anderes als das Angegebene darunter verstanden wissen wollen. Es müßte sonach, wenn diese Bedeutung nicht stattfinden soll, die Möglichkeit der Philosophie überhaupt in der von uns angegebenen Bedeutung gelegnet werden, und darauf haben wir schon oben Rücksicht genommen.

### 3.

Das endliche Vernunftwesen hat nichts außer der Erfahrung; diese ist es, die den ganzen Stoff seines Denkens enthält. Der Philosoph steht notwendig unter den gleichen Bedingungen; es scheint sonach unbegreiflich, wie er sich über die Erfahrung erheben könne.

Aber er kann abstrahieren, das heißt: das in der Erfahrung Verbundene durch Freiheit des Denkens trennen. In der Erfahrung ist das Ding, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt sein und wonach unsere Erkenntnis sich richten soll, und die Intelligenz, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden. Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahieren, und er hat dann von der Erfahrung abstrahiert und über dieselbe sich erhoben. Abstrahiert er von dem ersteren, so behält er eine Intelligenz an sich, das heißt abstrahiert von ihrem Verhältnis zur Erfahrung; abstrahiert er von dem letzteren, so behält er ein Ding an sich, das heißt abstrahiert davon, daß es in der Erfahrung vorkommt — als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heißt Idealismus, das zweite Dogmatismus. Es sind, wovon man durch das Gegenwärtige eben überzeugt werden sollte, nur diese beiden philosophischen Systeme

möglich. Nach dem ersten Systeme sind die von dem Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen Produkte der ihnen in der Erklärung vorauszusetzenden Intelligenz; nach dem letzteren Produkte eines ihnen vorauszusetzenden Dinges an sich.

Wollte jemand diesen Satz leugnen, so hätte er zu erweisen, entweder daß es noch einen anderen Weg sich über die Erfahrung zu erheben als den der Abstraktion gebe, oder daß in dem Bewußtsein der Erfahrung mehr als die beiden genannten Bestandteile vorkommen. Nun wird zwar in Absicht des ersten tiefer unten erhellen, daß dasjenige, was Intelligenz sein soll, unter einem anderen Prädikate im Bewußtsein wirklich vorkomme, also nicht etwas lediglich durch Abstraktion Hervorgebrachtes sei; es wird sich aber doch zeigen, daß das Bewußtsein derselben durch eine, dem Menschen freilich natürliche, Abstraktion bedingt ist.

Es wird gar nicht geleugnet, daß es wohl möglich sei, aus Bruchstücken dieser ungleichartigen Systeme ein Ganzes zusammenschmelzen, und daß diese inkonsequente Arbeit wirklich sehr oft getan worden: aber es wird geleugnet, daß bei einem konsequenten Verfahren mehrere als diese beiden Systeme möglich seien.

#### 4.

Zwischen den Objekten — wir wollen den durch eine Philosophie aufgestellten Erklärungsgrund der Erfahrung das Objekt der Philosophie nennen, da es ja nur durch und für dieselbe da zu sein scheint — zwischen dem Objekt des Idealismus und dem des Dogmatismus ist, in Rücksicht ihres Verhältnisses zum Bewußtsein überhaupt, ein merkwürdiger Unterschied. Alles, dessen ich mir bewußt bin, heißt Objekt des Bewußtseins. Es gibt dreierlei Verhältnisse dieses Objekts zum Vorstellenden. Entweder erscheint das Objekt als erst hervorgebracht durch die Vorstellung der Intelligenz, oder als ohne Zutun derselben vorhanden: und im letzteren Falle entweder als bestimmt auch seiner Beschaffenheit nach; oder als vorhanden lediglich seinem Dasein nach, der Beschaffenheit nach aber bestimmbar durch die freie Intelligenz.

Das erste Verhältnis kommt zu einem lediglich Erdichteten, es sei ohne Zweck oder mit Zweck, das zweite einem Gegenstande der Erfahrung, das dritte nur einem einzigen Gegenstande, den wir sogleich aufweisen wollen.

Nämlich ich kann mich mit Freiheit bestimmen, dieses oder jenes zu denken, zum Beispiel das Ding an sich des Dogmatikers. Abstrahiere ich nun von dem Gedachten und sehe lediglich auf mich, so werde ich mir selbst in diesem Gegenstande das Objekt einer bestimmten Vorstellung. Daß ich mir gerade so bestimmt erscheine und nicht anders, gerade als denkend, und unter allen möglichen Gedanken

gerade das Ding an sich denkend, soll meinem Urteil nach abhängen von meiner Selbstbestimmung: ich habe zu einem solchen Objekte mit Freiheit mich gemacht. Mich selbst an sich aber habe ich nicht gemacht, sondern ich bin genötigt, mich als das zu Bestimmende der Selbstbestimmung voraus zu denken. Ich selbst also bin mir Objekt, dessen Beschaffenheit unter gewissen Bedingungen lediglich von der Intelligenz abhängt, dessen Dasein aber immer vorauszusetzen ist.

Nun ist gerade dieses Ich an sich das Objekt des Idealismus. Das Objekt dieses Systems kommt noch als etwas Reales wirklich im Bewußtsein vor, nicht als ein Ding an sich, wodurch der Idealismus aufhören würde zu sein, was er ist, und in Dogmatismus sich verwandeln würde, aber als Ich an sich, nicht als Gegenstand der Erfahrung: denn es ist nicht bestimmt, sondern es wird lediglich durch mich bestimmt und ist ohne diese Bestimmung nichts, und ist überhaupt ohne sie nicht; sondern als etwas über alle Erfahrung Erhabenes.

Das Objekt des Dogmatismus im Gegenteil gehört zu den Objekten der ersten Klasse, die lediglich durch freies Denken hervorgebracht werden; das Ding an sich ist eine bloße Erdichtung und hat gar keine Realität. Es kommt nicht etwa in der Erfahrung vor: denn das System der Erfahrung ist nichts anderes als das mit dem Gefühle der Notwendigkeit begleitete Denken und kann selbst von dem Dogmatiker, der es, wie jeder Philosoph, zu begründen hat, für nichts anderes ausgegeben werden. Der Dogmatiker will ihm zwar Realität, das heißt die Notwendigkeit, als Grund aller Erfahrung gedacht zu werden, zusichern und er wird es, wenn er nachweist, daß die Erfahrung dadurch wirklich zu erklären und ohne dasselbe nicht zu erklären ist; aber gerade davon ist die Frage und es darf nicht vorausgesetzt werden, was zu erweisen ist.

Also das Objekt des Idealismus hat vor dem des Dogmatismus den Vorzug, daß es, nicht als Erklärungsgrund der Erfahrung, welches widersprechend wäre und dieses System selbst in einen Teil der Erfahrung verwandeln würde, aber doch überhaupt, im Bewußtsein nachzuweisen ist, dahingegen das letztere für nichts anderes gelten kann als für eine bloße Erdichtung, die ihre Realisation erst von dem Gelingen des Systems erwartet. Dies ist bloß zur Beförderung der deutlichen Einsicht in die Unterschiede beider Systeme angeführt, nicht aber, um daraus etwas gegen das letztere zu folgern. Daß das Objekt jeder Philosophie, als Erklärungsgrund der Erfahrung, außerhalb der Erfahrung liegen müsse, erfordert schon das Wesen der Philosophie, weit entfernt, daß es einem Systeme zum Nachteil gereichen solle. Warum jenes Objekt überdies auf eine besondere Weise im Bewußtsein vorkommen solle, dafür haben wir noch keine Gründe gefunden.

Sollte jemand von dem soeben Behaupteten sich nicht überzeugen können, so würde, da es nur eine beiläufige Bemerkung ist, seine Über-

zeugung von dem Ganzen dadurch noch nicht unmöglich gemacht. Jedoch will ich, meinem Plane gemäß, auch hier auf mögliche Einwürfe Bedacht nehmen. Es dürfte jemand das behauptete unmittelbare Selbstbewußtsein in einer freien Handlung des Geistes leugnen. Einen solchen hätten wir nur nochmals an die von uns angegebenen Bedingungen desselben zu erinnern. Jenes Selbstbewußtsein dringt sich nicht auf und kommt nicht von selbst; man muß wirklich frei handeln und dann vom Objekte abstrahieren und lediglich auf sich selbst merken. Niemand kann genötigt werden, dieses zu tun, und wenn er es auch vorgibt, kann man immer nicht wissen, ob er richtig und wie gefordert werde dabei verfare. Mit einem Worte, dieses Bewußtsein kann keinem nachgewiesen werden; jeder muß es durch Freiheit in sich selbst hervorbringen. Gegen die zweite Behauptung, daß das Ding an sich eine bloße Erdichtung sei, könnte nur darum etwas eingewendet werden, weil man sie mißverstände. Wir würden einen solchen an die obige Beschreibung von der Entstehung dieses Begriffs zurückverweisen.

## 5.

Keines dieser beiden Systeme kann das entgegengesetzte direkt widerlegen: denn ihr Streit ist ein Streit über das erste, nicht weiter abzuleitende Prinzip; jedes von beiden widerlegt, wenn ihm nur das seinige zugestanden wird, das des anderen; jedes leugnet dem entgegengesetzten alles ab und sie haben gar keinen Punkt gemein, von welchem aus sie sich einander gegenseitig verständigen und sich vereinigen könnten. Wenn sie auch über die Worte eines Satzes einig zu sein scheinen, so nimmt jedes sie in einem anderen Sinne.

Zuvörderst der Idealismus kann den Dogmatismus nicht widerlegen. Der erstere zwar hat, wie wir gesehen haben, das vor dem letzteren voraus, daß er seinen Erklärungsgrund der Erfahrung, die freihandelnde Intelligenz, im Bewußtsein nachzuweisen vermag. Das Faktum als solches muß ihm auch der Dogmatiker zugeben: denn außerdem macht er sich aller ferneren Unterhandlung mit ihm unfähig; aber er verwandelt es durch eine richtige Folgerung aus seinem Prinzip in Schein und Täuschung, und macht es dadurch untauglich zum Erklärungsgrunde eines anderen, da es in seiner Philosophie sich selbst nicht behaupten kann. Nach ihm ist alles, was in unserem Bewußtsein vorkommt, Produkt eines Dinges an sich, sonach auch unsere vermeinten Bestimmungen durch Freiheit, mit der Meinung selbst, daß wir frei seien. Diese Meinung wird durch die Einwirkung des Dinges in uns hervorgebracht, und die Bestimmungen, die wir von unserer Freiheit ableiten, werden gleichfalls dadurch hervorgebracht: nur wissen wir das nicht, darum schreiben wir sie keiner Ursache, also der Freiheit zu. Jeder konsequente Dogmatiker ist notwendig Fatalist; er leugnet nicht das Faktum des Bewußtseins, daß wir uns für frei

halten: denn dies wäre vernunftwidrig; aber er erweist aus seinem Prinzip die Falschheit dieser Aussage. — Er leugnet die Selbständigkeit des Ich, auf welche der Idealist baut, gänzlich ab und macht dasselbe lediglich zu einem Produkte der Dinge, zu einem Akzidens der Welt; der konsequente Dogmatiker ist notwendig auch Materialist. Nur aus dem Postulate der Freiheit und Selbständigkeit des Ich könnte er widerlegt werden; aber gerade das ist es, was er leugnet.

Ebensowenig kann der Dogmatiker den Idealisten widerlegen.

Das Prinzip desselben, das Ding an sich, ist nichts und hat, wie der Verteidiger desselben selbst zugeben muß, keine Realität, außer derjenigen, die es dadurch erhalten soll, daß nur aus ihm die Erfahrung sich erklären lasse. Diesen Beweis vernichtet der Idealist dadurch, daß er die Erfahrung auf andere Weise erklärt, also gerade dasjenige, worauf der Dogmatismus baut, ableugnet. Das Ding an sich wird zur völligen Schimäre; es zeigt sich gar kein Grund mehr, warum man eins annehmen sollte; und mit ihm fällt das ganze dogmatische Gebäude zusammen.

Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich die absolute Unverträglichkeit beider Systeme, indem das, was aus dem einen folgt, die Folgerungen aus dem zweiten aufhebt; sonach die notwendige Inkonsequenz ihrer Vermischung zu einem. Allenthalben, wo so etwas versucht wird, passen die Glieder nicht aneinander und es entsteht irgendwo eine ungeheure Lücke. — Die Möglichkeit einer solchen Zusammensetzung, die einen stetigen Übergang von der Materie zum Geiste, oder umgekehrt, oder, was ganz dasselbe heißt, einen stetigen Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit bedeutet, müßte derjenige nachweisen, der das soeben Behauptete in Anspruch nehmen wollte.

Da, soviel wir bis jetzt einsehen, in spekulativer Rücksicht beide Systeme von gleichem Werte zu sein scheinen, beide nicht beisammen stehen, aber auch keines von beiden etwas gegen das andere ausrichten kann, so ist es eine interessante Frage, was wohl denjenigen, der dies einsieht — und es ist ja so leicht einzusehen — bewegen möge, das eine dem anderen vorzuziehen, und wie es komme, daß nicht der Skeptizismus, als gänzliche Verzichtleistung auf die Beantwortung des aufgegebenen Problems, allgemein werde.

Der Streit zwischen dem Idealisten und Dogmatiker ist eigentlich der, ob der Selbständigkeit des Ich die Selbständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbständigkeit des Dinges die des Ich geopfert werden solle. Was ist es denn nun, das einen vernünftigen Menschen treibt, sich vorzüglich für das eine von beiden zu erklären?

Der Philosoph findet auf dem angegebenen Gesichtspunkte, in welchen er sich notwendig stellen muß, wenn er für einen Philosophen gelten soll, und in welchen beim Fortgange des Denkens der Mensch

auch ohne sein wissentliches Zutun über kurz oder lang zu stehen kommt, nichts weiter, als daß er sich vorstellen müsse, er sei frei und es seien außer ihm bestimmte Dinge. Bei diesem Gedanken ist es dem Menschen unmöglich stehen zu bleiben; der Gedanke der bloßen Vorstellung ist nur ein halber Gedanke, ein abgebrochenes Stück eines Gedankens; es muß etwas hinzugedacht werden, das ihm unabhängig vom Vorstellen entspreche. Mit anderen Worten: die Vorstellung kann für sich allein nicht bestehen, sie ist nur mit einem anderen verbunden etwas und für sich nichts. Diese Notwendigkeit des Denkens ist es eben, die von jenem Gesichtspunkte aus zu der Frage treibt: welches ist der Grund der Vorstellungen, oder, was ganz dasselbe heißt, welches ist das ihnen Entsprechende?

Nun kann allerdings die Vorstellung von der Selbständigkeit des Ich und der des Dinges, nicht aber die Selbständigkeit beider selbst, beieinander bestehen. Nur eines kann das Erste, Anfangende, Unabhängige sein: das, welches das zweite ist, wird notwendig dadurch, daß es das zweite ist, abhängig von dem ersten, mit welchem es verbunden werden soll.

Welches von beiden soll nun zum ersten gemacht werden? Es ist kein Entscheidungsgrund aus der Vernunft möglich; denn es ist nicht von Anknüpfung eines Gliedes in der Reihe, wohin allein Vernunftgründe reichen, sondern von dem Anfange der ganzen Reihe die Rede, welches, als ein absolut erster Akt, lediglich von der Freiheit des Denkens abhängt. Er wird daher durch Willkür und, da der Entschluß der Willkür doch einen Grund haben soll, durch Neigung und Interesse bestimmt. Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesses.

Das höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interesse ist das für uns selbst. So bei dem Philosophen. Sein Selbst im Rasonnement nicht zu verlieren, sondern es zu erhalten und zu behaupten, dies ist das Interesse, welches unsichtbar alles sein Denken leitet. Nun gibt es zwei Stufen der Menschheit; und im Fortgange unseres Geschlechts, ehe die letztere allgemein erstiegen ist, zwei Hauptgattungen von Menschen. Einige, die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und absoluten Selbständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge, sie haben nur jenes zerstreute, auf den Objekten haftende und aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammenzulesende Selbstbewußtsein. Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge wie durch einen Spiegel zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren; sie können um ihrer selbst willen den Glauben an die Selbständigkeit derselben nicht aufgeben: denn sie selbst bestehen nur mit jenem. Alles, was sie sind, sind sie wirklich durch die Außenwelt geworden. Wer in der Tat nur ein Produkt der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken, und er wird recht haben, solange er lediglich von sich und

seinesgleichen redet. Das Prinzip der Dogmatiker ist Glaube an die Dinge um ihrer selbst willen: also mittelbarer Glaube an ihr eigenes zerstreutes und nur durch die Objekte getragenes Selbst.

Wer aber seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird — und man wird dies nur dadurch, daß man sich, unabhängig von allem, durch sich selbst zu etwas macht —, der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, das er besitzt, und welches ihn interessiert, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung, ergreift sie mit Affekt. Sein Glaube an sich selbst ist unmittelbar.

Aus diesem Interesse lassen sich auch die Affekte erklären, die sich in die Verteidigung der philosophischen Systeme gewöhnlich einmischen. Der Dogmatiker kommt durch den Angriff seines Systems wirklich in Gefahr, sich selbst zu verlieren; doch ist er gegen diesen Angriff nicht gewaffnet, weil in seinem Inneren selbst etwas ist, das es mit dem Angreifer hält; er verteidigt sich daher mit Hitze und Erbitterung. Der Idealist im Gegenteil kann sich nicht wohl enthalten, mit einer Nichtachtung auf den Dogmatiker herabzublicken, der ihm nichts sagen kann, als was der erstere schon längst gewußt und als irrig abgelegt hat, indem man, wenn auch nicht durch den Dogmatismus selbst, doch zum wenigsten durch die Stimmung dazu zu dem Idealismus hindurchgeht. Der Dogmatiker ereifert sich, verdreht und würde verfolgen, wenn er die Macht dazu hätte: der Idealist ist kalt und in Gefahr, des Dogmatikers zu spotten.

Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.

Man kann dem Dogmatiker die Unzulänglichkeit und Inkonsequenz seines Systems zeigen, man kann ihn verwirren und ängstigen von allen Seiten; aber man kann ihn nicht überzeugen, weil er nicht ruhig und kalt zu hören und zu prüfen vermag, was er schlechthin nicht ertragen kann. Zum Philosophen — wenn der Idealismus sich als die einzig wahre Philosophie bewähren sollte — zum Philosophen muß man geboren sein, dazu erzogen werden und sich selbst dazu erziehen: aber man kann durch keine menschliche Kunst dazu gemacht werden. Darum verspricht auch diese Wissenschaft sich unter den schon gemachten Männern wenige Proselyten; darf sie überhaupt hoffen, so hofft sie mehr von der jungen Welt, deren angeborene Kraft noch nicht in der Schlawheit des Zeitalters zugrunde gegangen ist.

## 6.

Aber der Dogmatismus ist gänzlich unfähig zu erklären, was er zu erklären hat, und dies entscheidet über seine Untauglichkeit.

Er soll die Vorstellung erklären und macht sich anheischig, sie aus einer Einwirkung des Dinges an sich begreiflich zu machen. Nun darf er, was das unmittelbare Bewußtsein über die erstere aussagt, nicht ableugnen. — Was sagt es denn nun über sie aus? Es ist nicht meine Absicht, hier in Begriffe zu fassen, was sich nur innerlich anschauen läßt, noch dasjenige zu erschöpfen, für dessen Erörterung ein großer Teil der Wissenschaftslehre bestimmt ist. Ich will bloß ins Gedächtnis zurückrufen, was jeder, der nur einen festen Blick in sich geworfen, schon längst gefunden haben muß.

Die Intelligenz, als solche, sieht sich selbst zu; und dieses Sichselbstsehen geht unmittelbar auf alles, was sie ist, und in dieser unmittelbaren Vereinigung des Seins und des Sehens besteht die Natur der Intelligenz. Was in ihr ist, und was sie überhaupt ist, ist sie für sich selbst; und nur, inwiefern sie es für sich selbst ist, ist sie es, als Intelligenz. Ich denke mir dieses oder jenes Objekt: was heißt denn das, und wie erscheine ich mir denn in diesem Denken? Nicht anders als so: ich bringe gewisse Bestimmungen in mir hervor, wenn das Objekt eine bloße Erdichtung ist; oder sie sind ohne mein Zutun vorhanden, wenn es etwas Wirkliches sein soll; und ich sehe jenem Hervorbringen, diesem Sein, zu. Sie sind in mir, nur inwiefern ich ihnen zusehe: Zusehen und Sein sind unzertrennlich vereinigt. — Ein Ding dagegen soll gar mancherlei sein; aber sobald die Frage entsteht: für wen ist es denn das? wird niemand, der das Wort versteht, antworten: für sich selbst; sondern es muß noch eine Intelligenz hinzugedacht werden, für welche es sei; da hingegen die Intelligenz notwendig für sich selbst ist, was sie ist, und nichts zu ihr hinzugedacht zu werden braucht. Durch ihr Gesetzsein, als Intelligenz, ist das, für welches sie sei, schon mit gesetzt. Es ist sonach in der Intelligenz — daß ich mich bildlich ausdrücke — eine doppelte Reihe, des Seins und des Zusehens, des Reellen und des Idealen; und in der Unzertrennlichkeit dieses Doppelten besteht ihr Wesen (sie ist synthetisch); da hingegen dem Dinge nur eine einfache Reihe, die des Reellen (ein bloßes Gesetzsein), zukommt. Intelligenz und Ding sind also geradezu entgegengesetzt: sie liegen in zwei Welten, zwischen denen es keine Brücke gibt.

Diese Natur der Intelligenz überhaupt und ihre besonderen Bestimmungen will der Dogmatismus durch den Satz der Kausalität erklären: sie soll Bewirktes, sie soll zweites Glied in der Reihe sein.

Aber der Satz der Kausalität redet von einer reellen Reihe, nicht von einer doppelten. Die Kraft des Wirkenden geht über auf ein anderes, außer ihm Liegendes, ihm Entgegengesetztes, und bringt in ihm ein Sein hervor, und weiter nichts; ein Sein für eine mögliche

Intelligenz außer ihm und nicht für dasselbe. Gebt ihr dem Gegenstande der Einwirkung auch nur eine mechanische Kraft, so wird es den erhaltenen Eindruck fortpflanzen auf das ihm Zunächstliegende, und so mag die von dem ersten ausgegangene Bewegung hindurchgehen durch eine Reihe, so lang ihr sie machen wollt; aber nirgends werdet ihr ein Glied in derselben antreffen, das in sich selbst zurückgehend wirke. Oder gebt dem Gegenstande der Einwirkung das Höchste, was ihr einem Dinge geben könnt, gebt ihm Reizbarkeit, so daß es, aus eigener Kraft und nach den Gesetzen seiner eigenen Natur, nicht nach dem ihm von dem Wirkenden gegebenen Gesetze, wie in der Reihe des bloßen Mechanismus, sich richte, so wirkt es nun zwar auf den Anstoß zurück, und der Bestimmungsgrund seines Seins in diesem Wirken liegt nicht in der Ursache, sondern nur die Bedingung, überhaupt etwas zu sein; aber es ist und bleibt ein bloßes, einfaches Sein: ein Sein für eine mögliche Intelligenz außer demselben. Die Intelligenz erhältet ihr nicht, wenn ihr sie nicht als ein Erstes, Absolutes hinzudenkt, deren Verbindung mit jenem von ihr unabhängigen Sein zu erklären, euch schwer ankommen möchte. — Die Reihe ist und bleibt nach dieser Erklärung einfach, und es ist gar nicht erklärt, was erklärt werden sollte. Den Übergang vom Sein zum Vorstellen sollten sie nachweisen; dies tun sie nicht, noch können sie es tun; denn in ihrem Prinzip liegt lediglich der Grund eines Seins, nicht aber des dem Sein ganz entgegengesetzten Vorstellens. Sie machen einen ungeheuern Sprung in eine ihrem Prinzip ganz fremde Welt.

Diesen Sprung suchen sie auf mancherlei Weise zu verbergen. Der Strenge nach — und so verfährt der konsequente Dogmatismus, der zugleich Materialismus wird — müßte die Seele gar kein Ding, und überhaupt nichts, sondern nur ein Produkt, nur das Resultat der Wechselwirkung der Dinge unter sich sein.

Aber dadurch entsteht nur etwas in den Dingen, aber nimmermehr etwas von den Dingen Abgesondertes, wenn nicht eine Intelligenz hinzugedacht wird, die die Dinge beobachtet. Die Gleichnisse, die sie anführen, um ihr System begreiflich zu machen, z. B. das von der Harmonie, die aus dem Zusammenklang mehrerer Instrumente entstehe, machen gerade die Vernunftwidrigkeit desselben begreiflich. Der Zusammenklang und die Harmonie ist nicht in den Instrumenten; sie ist nur in dem Geiste des Zuhörers, der in sich das Mannigfaltige in Eins vereinigt; und wenn nicht ein solcher hinzugedacht wird, ist sie überhaupt nicht.

Doch wer könnte es dem Dogmatismus verwehren, eine Seele als eines von den Dingen an sich anzunehmen? Diese gehört dann unter das von ihm zur Lösung der Aufgabe Postulierte, und dadurch nur ist der Satz von einer Einwirkung der Dinge auf die Seele anwendbar, da im Materialismus nur eine Wechselwirkung der Dinge unter sich, durch welche der Gedanke hervorgebracht werden soll, stattfindet.

Um das Udenkbare denkbar zu machen, hat man das wirkende Ding, oder die Seele, oder beide, gleich so voraussetzen wollen, daß durch die Einwirkung Vorstellungen entstehen könnten. Das einwirkende Ding sollte so sein, daß seine Einwirkungen Vorstellungen würden, etwa wie im Berkeleyschen Systeme Gott (welches System ein dogmatisches, und keineswegs ein idealistisches ist). Hierdurch sind wir um nichts gebessert; wir verstehen nur mechanische Einwirkung, und es ist uns schlechthin unmöglich, eine andere zu denken; jene Voraussetzung also enthält bloße Worte, aber es ist in ihr kein Sinn. Oder die Seele soll von der Art sein, daß jede Einwirkung auf sie zur Vorstellung würde. Aber hiermit geht es uns ebenso, wie mit dem ersten Satze; wir können ihn schlechterdings nicht verstehen.

So verfährt der Dogmatismus allenthalben und in jeder Gestalt, in der er erscheint. In die ungeheure Lücke, die ihm zwischen Dingen und Vorstellungen übrig bleibt, setzt er statt einer Erklärung einige leere Worte, die man zwar auswendig lernen und wieder sagen kann, bei denen aber schlechthin noch nie ein Mensch etwas gedacht hat, noch je einer etwas denken wird. Wenn man nämlich sich bestimmt die Weise denken will, wie das Vorgegebene geschehe, so verschwindet der ganze Begriff in einen leeren Schaum.

Der Dogmatismus kann sonach sein Prinzip nur wiederholen, und unter verschiedenen Gestalten wiederholen, es sagen, und immer wieder sagen; aber er kann von ihm aus nicht zu dem zu Erklärenden übergehen, und es ableiten. In dieser Ableitung aber besteht eben die Philosophie. Der Dogmatismus ist sonach, auch von seiten der Spekulation angesehen, gar keine Philosophie, sondern nur eine ohnmächtige Behauptung und Versicherung. Als einzig-mögliche Philosophie bleibt der Idealismus übrig.

Das hier Aufgestellte wird es nicht mit den Einwürfen des Lesers zu tun haben: denn es ist schlechterdings nichts dagegen aufzubringen, wohl aber mit der absoluten Unfähigkeit vieler, es zu verstehen. Daß alle Einwirkung mechanisch sei, und daß durch Mechanismus keine Vorstellung entstehe, kann kein Mensch, der nur die Worte versteht, leugnen. Aber gerade da liegt die Schwierigkeit. Es gehört schon ein Grad der Selbständigkeit und Freiheit des Geistes dazu, um das geschilderte Wesen der Intelligenz, worauf unsere ganze Widerlegung des Dogmatismus sich gründet, zu begreifen. Viele sind nun einmal mit ihrem Denken nicht weiter gekommen, als zum Fassen der einfachen Reihe des Naturmechanismus; sehr natürlich fällt ihnen nun auch die Vorstellung, wenn sie dieselbe doch denken wollen, in diese Reihe, die einzige, welche in ihrem Geiste gezogen ist. Die Vorstellung wird ihnen zu einer Art von Dinge; eine sonderbare Täuschung, von welcher wir bei den berühmtesten philosophischen Schriftstellern Spuren finden. Für diese ist der Dogmatismus ausreichend; für sie gibt es keine Lücke, weil die entgegengesetzte Welt für sie gar nicht

da ist. — Man kann sonach den Dogmatiker durch den geführten Beweis nicht widerlegen, so klar er auch ist; denn er ist nicht an denselben zu bringen, weil ihm das Vermögen fehlt, womit seine Prämisse aufgefaßt wird.

Auch verstößt die Weise, wie hier der Dogmatismus behandelt wird, gegen die milde Denkart unseres Zeitalters, welche zwar in allen Zeitaltern ungemein verbreitet gewesen, aber erst in dem unsrigen sich zu einer in Worten ausgedrückten Maxime erhoben hat: man müsse nicht so streng sein im Folgern, es sei in der Philosophie mit den Beweisen nicht so genau zu nehmen, wie etwa in der Mathematik. Wenn diese Denkart nur ein paar Glieder der Kette sieht, und die Regel, nach welcher geschlossen wird, erblickt, so ergänzt sie sogleich den übrigen Teil in Bausch und Bogen durch die Einbildungskraft, ohne weiter nachzuforschen, woraus er bestehe. Wenn ihnen etwa ein Alexander von Joch sagt: Alle Dinge sind durch die Naturnotwendigkeit bestimmt, nun hängen unsere Vorstellungen ab von der Beschaffenheit der Dinge, unser Wille aber von den Vorstellungen, mithin ist alles unser Wollen durch die Naturnotwendigkeit bestimmt, und unsere Meinung von der Freiheit unseres Willens ist Täuschung: so ist ihnen dies ungemein verständlich und einleuchtend, unerachtet kein Menschenverstand darin ist, und sie gehen überzeugt, und erstaunt über die Schärfe dieser Demonstration von dannen. Ich muß erinnern, daß die Wissenschaftslehre aus dieser milden Denkart weder hervorgeht, noch auf sie rechnet. Wenn auch nur ein einziges Glied in der langen Kette, die sie zu ziehen hat, an das folgende nicht streng anschließt, so will sie überhaupt nichts erwiesen haben.

## 7.

Der Idealismus erklärt, wie schon oben gesagt worden, die Bestimmungen des Bewußtseins aus dem Handeln der Intelligenz. Diese ist ihm nur tätig und absolut, nicht leidend; das letzte nicht, weil sie seinem Postulate zufolge Erstes und Höchstes ist, dem nichts vorhergeht, aus welchem ein Leiden desselben sich erklären ließe. Es kommt aus dem gleichen Grunde ihr auch kein eigentliches Sein, kein Bestehen zu, weil dies das Resultat einer Wechselwirkung ist, und nichts da ist, noch angenommen wird, womit die Intelligenz in Wechselwirkung gesetzt werden könnte. Die Intelligenz ist dem Idealismus ein Tun, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein T ä t i g e s soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas Bestehendes gedeutet wird, welchem die Tätigkeit beiwohne. So etwas anzunehmen aber hat der Idealismus keinen Grund, indem in seinem Prinzip es nicht liegt, und alles übrige erst abzuleiten ist. Nun sollen aus dem Handeln dieser Intelligenz abgeleitet werden bestimmte Vorstellungen; die von einer Welt, einer ohne unser Zutun vorhandenen, materiellen, im Raume

befindlichen Welt usw., welche bekanntermaßen im Bewußtsein vorkommen. Aber von einem Unbestimmten läßt sich nicht Bestimmtes ableiten, die Formel aller Ableitung, der Satz des Grundes, findet da keine Anwendung. Mithin müßte jenes zum Grunde gelegte Handeln der Intelligenz ein bestimmtes Handeln sein, und zwar, da die Intelligenz selbst der höchste Erklärungsgrund ist, ein durch sie selbst und ihr Wesen, nicht durch etwas außer ihr, bestimmtes Handeln. Die Voraussetzung des Idealismus wird sonach diese sein: die Intelligenz handelt, aber sie kann vermöge ihres eigenen Wesens nur auf eine gewisse Weise handeln. Denkt man sich diese notwendige Weise des Handelns abgesondert vom Handeln, so nennt man sie sehr passend die Gesetze des Handelns: also es gibt notwendige Gesetze der Intelligenz. — Hierdurch ist denn auch zugleich das Gefühl der Notwendigkeit, welches die bestimmten Vorstellungen begleitet, begrifflich gemacht: die Intelligenz fühlt dann nicht etwa einen Eindruck von außen, sondern sie fühlt in jenem Handeln die Schranken ihres eigenen Wesens. Inwiefern der Idealismus diese einzig vernunftmäßige bestimmte, und wirklich erklärende Voraussetzung von notwendigen Gesetzen der Intelligenz macht, heißt er der kritische, oder auch der transzendente. Ein transzendenter Idealismus würde ein solches System sein, welches aus dem freien und völlig gesetzlosen Handeln der Intelligenz die bestimmten Vorstellungen ableitete; eine völlig widersprechende Voraussetzung, indem ja, wie soeben erinnert worden, auf ein solches Handeln der Satz des Grundes nicht anwendbar ist.

Die anzunehmenden Handelnsgesetze der Intelligenz machen selbst, so gewiß sie in dem einen Wesen der Intelligenz begründet sein sollen, ein System aus; das heißt: daß die Intelligenz unter dieser bestimmten Bedingung gerade so handelt, läßt sich weiter erklären, und daraus erklären, weil sie unter einer Bedingung, überhaupt eine bestimmte Handlungsweise hat; und das letztere läßt sich abermals erklären aus einem einzigen Grundgesetze. Sie gibt im Verlaufe ihres Handelns sich selbst ihre Gesetze; und diese Gesetzgebung geschieht selbst durch ein höheres notwendiges Handeln oder Vorstellen. Zum Beispiel das Gesetz der Kausalität ist nicht ein erstes ursprüngliches Gesetz, sondern es ist nur eine von den mehreren Weisen der Verbindung des Mannigfaltigen, und läßt sich aus dem Grundgesetze dieser Verbindung ableiten; und das Gesetz dieser Verbindung des Mannigfaltigen läßt sich, sowie das Mannigfaltige selbst, abermals aus höheren Gesetzen ableiten.

Zufolge dieser Bemerkung kann nun selbst der kritische Idealismus auf zweierlei Art zu Werke gehen. Entweder er leitet jenes System der notwendigen Handlungsweisen, und mit ihm zugleich die dadurch entstehenden objektiven Vorstellungen wirklich von den Grundgesetzen der Intelligenz ab, und läßt so unter den Augen des Lesers oder Zuhörers den ganzen Umfang unserer Vorstellungen allmählich entstehen:

oder er faßt diese Gesetze etwa so, wie sie schon unmittelbar auf die Objekte angewendet werden, also auf ihrer tiefsten Stufe (man nennt sie auf dieser Stufe Kategorien) irgend woher auf, und behauptet nun: durch diese würden die Objekte bestimmt und geordnet.

Dem Kritiker von der letzten Art, der die angenommenen Gesetze der Intelligenz nicht aus dem Wesen derselben ableitet, woher mag ihm doch auch nur die materielle Kenntnis derselben, die Kenntnis, daß es gerade diese sind, das Gesetz der Substantialität, der Kausalität, herkommen? Denn ich will ihn noch nicht mit der Frage belästigen, woher er wisse, daß es bloße immanente Gesetze der Intelligenz sind. Es sind die Gesetze, die unmittelbar auf die Objekte angewandt werden: und er kann sie nur durch Abstraktion von diesen Objekten, also nur aus der Erfahrung geschöpft haben. Es hilft nichts, wenn er sie etwa durch einen Umweg aus der Logik hernimmt; denn die Logik selbst ist ihm nicht anders, als durch Abstraktion von den Objekten entstanden, und er tut nur mittelbar, was unmittelbar getan uns zu merklich in die Augen fallen würde. Er kann daher durch nichts erhärten, daß seine postulierten Denkgesetze wirklich Denkgesetze, wirklich nichts als immanente Gesetze der Intelligenz sind: der Dogmatiker behauptet gegen ihn, es seien allgemeine, in dem Wesen der Dinge begründete Eigenschaften derselben, und es läßt sich nicht einsehen, warum wir der unbewiesenen Behauptung des einen mehr Glauben zustellen sollten, als der unbewiesenen Behauptung des anderen. — Es entsteht bei diesem Verfahren keine Einsicht, daß und warum die Intelligenz gerade so handeln müsse. Zur Beförderung einer solchen müßte in Prämissen etwas aufgestellt werden, das nur der Intelligenz zukommen kann, und aus jenen Prämissen müßten vor unseren Augen jene Denkgesetze abgeleitet werden.

Besonders sieht man bei diesem Verfahren nicht ein, wie denn das Objekt selbst entstehe; denn, wenn man auch dem Kritiker seine unbewiesenen Postulate zugeben will, so wird durch sie doch nichts weiter als die Beschaffenheiten und Verhältnisse des Dinges erklärt: daß es z. B. im Raume sei, in der Zeit sich äußere, seine Akzidenzen auf etwas Substantielles bezogen werden müssen, usw. Aber woher denn das, welches diese Verhältnisse und Beschaffenheiten hat; woher denn der Stoff, der in diese Formen aufgenommen wird? In diesen Stoff flüchtet sich der Dogmatismus, und ihr habt übel nur ärger gemacht.

Wir wissen es wohl, das Ding entsteht allerdings durch ein Handeln nach diesen Gesetzen, das Ding ist gar nichts anderes, als — alle diese Verhältnisse durch die Einbildungskraft zusammen gefaßt, und alle diese Verhältnisse miteinander sind das Ding; das Objekt ist allerdings die ursprüngliche Synthesis aller jener Begriffe. Form und Stoff sind nicht besondere Stücke; die gesamte Formheit ist der Stoff, und erst in der Analyse bekommen wir einzelne Formen. Aber das kann der Kritiker nach der angegebenen Methode auch nur ver-

sichern; und es ist sogar ein Geheimnis, woher er selbst es weiß, wenn er es weiß. Solange man nicht das ganze Ding vor den Augen des Denkers entstehen läßt, ist der Dogmatismus nicht bis in seinen letzten Schlupfwinkel verfolgt. Aber dies ist nur dadurch möglich, daß man die Intelligenz in ihrer ganzen, nicht in ihrer geteilten Gesetzmäßigkeit handeln lasse.

Ein solcher Idealismus ist sonach unerwiesen und unerweislich. Er hat gegen den Dogmatismus keine anderen Waffen, als die Versicherung, daß er recht habe; und gegen den höheren vollendeten Kritizismus keine anderen, als ohnmächtigen Zorn, und die Behauptung, daß man nicht weiter gehen könne, die Versicherung, daß über ihn hinaus kein Boden mehr sei, daß man von da an ihm unverständlich werde, und dergleichen; welches alles gar nichts bedeutet.

Endlich werden in einem solchen Systeme nur diejenigen Gesetze, nach welchen durch die lediglich subsumierende Urteilskraft nur die Objekte der äußeren Erfahrung bestimmt werden, aufgestellt. Aber dies ist bei weitem der kleinste Teil des Vernunftsystems. In dem Gebiete der praktischen Vernunft und der reflektierenden Urteilskraft tappt daher dieser halbe Kritizismus, da es ihm an der Einsicht in das ganze Verfahren der Vernunft fehlt, ebenso blind herum, als der bloße Nachbeter, und schreibt, ebenso unbefangen, ihm selbst völlig unverständliche Ausdrücke nach.

Die Methode des vollständigen transzendentalen Idealismus, den die Wissenschaftslehre aufstellt, habe ich schon einmal an einem anderen Orte ganz klar auseinandergesetzt. Ich kann mir nicht erklären, wie man jene Auseinandersetzung nicht habe verstehen müssen; genug, es wird versichert, man habe sie nicht verstanden.

Ich bin sonach genötigt, das Gesagte wieder zu sagen, und erinnere, daß auf das Verständnis desselben in dieser Wissenschaft alles ankomme.

Dieser Idealismus geht aus von einem einzigen Grundgesetze der Vernunft, welches er im Bewußtsein unmittelbar nachweist. Er verfährt dabei folgendermaßen. Er fordert den Zuhörer oder Leser auf, mit Freiheit einen bestimmten Begriff zu denken; werde er dies, so werde er finden, daß er genötigt sei, auf eine gewisse Weise zu verfahren. Es ist hier zweierlei zu unterscheiden: der geforderte Denkakt; dieser wird durch Freiheit vollzogen, und wer ihn nicht mit vollzieht, sieht nichts von dem, was die Wissenschaftslehre aufzeigt: — und die notwendige Weise, wie er zu vollziehen ist; diese ist in der Natur der Intelligenz gegründet, und hängt nicht ab von der Willkür; sie ist etwas Notwendiges, das aber nur in und bei einer freien Handlung vorkommt; etwas Gefundenes, dessen Finden aber durch Freiheit bedingt ist.

Insoweit weist der Idealismus im unmittelbaren Bewußtsein nach, was er behauptet. Bloße Voraussetzung aber ist, daß jenes Not-

wendige Grundgesetz der ganzen Vernunft sei, daß aus ihm das ganze System unserer notwendigen Vorstellungen, nicht nur von einer Welt, wie ihre Objekte durch subsumierende und reflektierende Urteilskraft bestimmt werden, sondern auch von uns selbst, als freien und praktischen Wesen unter Gesetzen, sich ableiten lasse. Diese Voraussetzung hat er zu erweisen durch die wirkliche Ableitung, und darin eben besteht sein eigentliches Geschäft.

Hierbei verfährt er auf folgende Weise. Er zeigt, daß das zuerst als Grundsatz Aufgestellte und unmittelbar im Bewußtsein Nachgewiesene nicht möglich ist, ohne daß zugleich noch etwas anderes geschehe, und dieses andere nicht, ohne daß zugleich etwas drittes geschehe; solange, bis die Bedingungen des zuerst Aufgewiesenen vollständig erschöpft, und dasselbe, seiner Möglichkeit nach, völlig begreiflich ist. Sein Gang ist ein ununterbrochenes Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung; jede Bedingung wird wieder ein Bedingtes, und es ist ihre Bedingung aufzusuchen.

Ist die Voraussetzung des Idealismus richtig, und ist in der Ableitung richtig gefolgert worden, so muß als letztes Resultat, als Inbegriff aller Bedingungen des zuerst Aufgestellten, das System aller notwendigen Vorstellungen, oder die gesamte Erfahrung herauskommen; welche Vergleichung gar nicht in der Philosophie selbst, sondern erst hinterher angestellt wird.

Denn der Idealismus hat nicht etwa diese Erfahrung als das ihm schon vorher bekannte Ziel, bei welchem er ankommen müsse, im Auge; er weiß bei seinem Verfahren nichts von der Erfahrung, und sieht auf sie überhaupt gar nicht; er geht von seinem Anfangspunkte nach seiner Regel fort, unbekümmert, was am Ende herauskommen werde. Der rechte Winkel, von welchem aus er seine gerade Linie zu ziehen hat, ist ihm gegeben; bedarf er wohl noch eines Punktes, nach welchem er hinziehe? Ich meine, alle Punkte seiner Linie sind ihm zugleich mitgegeben. Es ist euch eine bestimmte Zahl gegeben. Ihr vermutet, daß sie das Produkt aus gewissen Faktoren sei. So habt ihr nur, nach der euch wohlbekanntten Regel, das Produkt dieser Faktoren zu suchen. Ob es mit der gegebenen Zahl übereinstimme, wird sich hinterher, wenn ihr das Produkt erst habt, schon finden. Die gegebene Zahl ist die gesamte Erfahrung; die Faktoren sind — jenes im Bewußtsein Nachgewiesene und die Gesetze des Denkens; das Multiplizieren ist das Philosophieren. Diejenigen, welche euch anraten, beim Philosophieren immer auch ein Auge mit auf die Erfahrung gerichtet zu haben, raten euch an, die Faktoren ein wenig zu ändern, und ein wenig falsch zu multiplizieren, damit doch ja übereinstimmende Zahlen kommen: ein Verfahren, das so unredlich als seicht ist.

Inwiefern man jene letzten Resultate des Idealismus ansieht, als solche, als Folgen des Rasonnements, sind sie das a priori, im mensch-

lichen Geiste; und inwiefern man ebendasselbe, falls Räsonnement und Erfahrung wirklich übereinstimmen, ansieht, als in der Erfahrung gegeben, heißt es a posteriori. Das a priori und das a posteriori ist für einen vollständigen Idealismus gar nicht zweierlei, sondern ganz einerlei; es wird nur von zwei Seiten betrachtet und ist lediglich durch die Art unterschieden, wie man dazu kommt. Die Philosophie antizipiert die gesamte Erfahrung, denkt sie sich nur als notwendig, und insofern ist sie, in Vergleich mit der wirklichen Erfahrung, a priori. A posteriori ist die Zahl, inwiefern sie als gegebene betrachtet wird; a priori dieselbe Zahl, inwiefern sie als Produkt aus den Faktoren gezogen wird. Wer hierüber anders meint, der weiß selbst nicht, was er redet.

Stimmen die Resultate einer Philosophie mit der Erfahrung nicht überein, so ist diese Philosophie sicher falsch: denn sie hat ihrem Versprechen, die gesamte Erfahrung abzuleiten und aus dem notwendigen Handeln der Intelligenz zu erklären, nicht Genüge geleistet. Entweder ist dann die Voraussetzung des transzendentalen Idealismus überhaupt unrichtig, oder er ist nur in der bestimmten Darstellung, welche nicht leistet, was sie sollte, unrichtig behandelt worden. Da die Aufgabe, die Erfahrung aus ihrem Grunde zu erklären, einmal in der menschlichen Vernunft liegt; da kein Vernünftiger annehmen wird, daß in ihr eine Aufgabe liegen könne, deren Auflösung schlechterdings unmöglich sei; da es nur zwei Wege gibt, sie zu lösen, den des Dogmatismus und den des transzendentalen Idealismus, und dem ersten ohne weiteres nachzuweisen ist, daß er nicht leisten könne, was er verspreche: so wird der entschlossene Denker immer für das letztere, daß man sich bloß im Schließen geirrt habe, und die Voraussetzung an sich wohl richtig sei, entscheiden, und durch keinen mißlungenen Versuch sich abhalten lassen, es wieder zu versuchen, bis es doch endlich einmal gelinge.

Der Weg dieses Idealismus geht, wie man sieht, von einem im Bewußtsein, aber nur zufolge eines freien Denkakts, Vorkommenden zu der gesamten Erfahrung. Was zwischen beiden liegt, ist kein eigentümlicher Boden. Es ist nicht Tatsache des Bewußtseins, gehört nicht in den Umfang der Erfahrung; wie könnte so etwas je Philosophie heißen, da ja diese den Grund der Erfahrung aufzuweisen hat, aber der Grund notwendig außerhalb des Begründeten liegt. Es ist ein durch freies, aber gesetzmäßiges Denken Hervorgebrachtes. — Dieses wird sogleich ganz klar werden, wenn wir die Grundbehauptung des Idealismus noch etwas näher ansehen.

Das schlechthin Postulierte ist nicht möglich, erweist er, ohne die Bedingung eines zweiten, dieses zweite nicht, ohne die Bedingung eines dritten usf.; also, es ist unter allem, was er aufstellt, gar keines einzeln möglich, sondern nur in der Vereinigung mit allen ist jedes einzelne möglich. Sonach kommt, seiner eigenen Behauptung nach, nur das Ganze im Bewußtsein vor, und dieses Ganze ist eben die Erfahrung. Er will es näher kennen lernen, darum muß er es analysieren, und zwar

nicht durch ein blindes Herumtappen, sondern nach der bestimmten Regel der Komposition, so daß er unter seinen Augen das Ganze entstehen sehe. Er vermag dies, weil er zu abstrahieren vermag; weil er im freien Denken allerdings das Einzelne allein aufzufassen vermag. Denn es kommt im Bewußtsein nicht bloß Notwendigkeit der Vorstellungen, sondern auch Freiheit derselben vor: und diese Freiheit hinwiederum kann entweder gesetzmäßig oder nach Regeln verfahren. Das Ganze ist ihm auf dem Gesichtspunkte des notwendigen Bewußtseins gegeben; er findet es, so wie er sich selbst findet. Die durch die Zusammensetzung dieses Ganzen entstandene Reihe nur wird durch die Freiheit hervorgebracht. Wer diesen Akt der Freiheit vornimmt, der wird derselben sich bewußt, und er legt gleichsam ein neues Gebiet in seinem Bewußtsein an: wer ihn nicht vornimmt, für den ist das durch ihn Bedingte gar nicht da. — Der Chemiker setzt einen Körper, etwa ein bestimmtes Metall, aus seinen Elementen zusammen. Der gemeine Mann sieht das ihm wohlbekannte Metall; der Chemiker die Verknüpfung dieser bestimmten Elemente. Sehen denn nun beide etwas anderes? Ich dünke nicht; sie sehen dasselbe, nur auf eine andere Art. Das des Chemikers ist das a priori, er sieht das Einzelne: das des gemeinen Mannes ist das a posteriori, er sieht das Ganze. — Nur ist dabei dieser Unterschied: der Chemiker muß das Ganze erst analysieren, ehe er es komponieren kann, weil er es mit einem Gegenstande zu tun hat, dessen Regel der Zusammensetzung er vor der Analyse nicht kennen kann; der Philosoph aber kann ohne vorhergegangene Analyse komponieren, weil er die Regel seines Gegenstandes, der Vernunft, schon kennt.

Es kommt sonach dem Inhalte der Philosophie keine andere Realität zu, als die des notwendigen Denkens, unter der Bedingung, daß man über den Grund der Erfahrung etwas denken wolle. Die Intelligenz läßt sich nur als tätig denken, und sie läßt sich nur als auf diese bestimmte Weise tätig denken, behauptet die Philosophie. Diese Realität ist ihr völlig hinreichend: denn es geht aus der Philosophie hervor, daß es überhaupt keine andere Realität gebe.

## II. Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre.\*)

### § 1. Erster, schlechthin unbedingter Grundsatz.

Wir haben den absolut ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen. Beweisen oder bestimmen läßt er sich nicht, wenn er absolut erster Grundsatz sein soll.

Er soll diejenige Tathandlung ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vor-

\*) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 2. Ausgabe. Jena-Leipzig 1802. Teil I.

kommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht<sup>1)</sup>. Bei Darstellung dieser Tathandlung ist weniger zu befürchten, daß man sich etwa dabei dasjenige nicht denken werde, was man sich zu denken hat — dafür ist durch die Natur unseres Geistes schon gesorgt — als, daß man sich dabei denken werde, was man nicht zu denken hat. Dies macht eine Reflexion über dasjenige, was man etwa zunächst dafür halten könnte, und eine Abstraktion von allem, was nicht wirklich dazu gehört, notwendig.

Selbst vermittelt dieser abstrahierenden Reflexion nicht — kann Tatsache des Bewußtseins werden, was an sich keine ist; aber es wird durch sie erkannt, daß man jene Tathandlung, als Grundlage alles Bewußtseins, notwendig denken müsse.

Die Gesetze (die der allgemeinen Logik), nach denen man jene Tathandlung sich als Grundlage des menschlichen Wissens schlechterdings denken muß, oder — welches das gleiche ist — die Regeln, nach welchen jene Reflexion angestellt wird, sind noch nicht als gültig erwiesen, sondern sie werden stillschweigend, als bekannt und ausgemacht, vorausgesetzt. Erst tiefer unten werden sie von dem Grundsatz, dessen Aufstellung bloß unter Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist, abgeleitet. Dies ist ein Zirkel; aber es ist ein unvermeidlicher Zirkel. Da er nun unvermeidlich und frei zugestanden ist, so darf man auch bei Aufstellung des höchsten Grundsatzes auf alle Gesetze der allgemeinen Logik sich berufen.

Wir müssen auf dem Wege der anzustellenden Reflexion von irgend einem Satze ausgehen, den uns jeder ohne Widerrede zugibt. Dergleichen Sätze dürfte es wohl auch mehrere geben. Die Reflexion ist frei, und es kommt nicht darauf an, von welchem Punkte sie ausgeht. Wir wählen denjenigen, von welchem aus der Weg zu unserem Ziele am kürzesten ist.

So wie dieser Satz zugestanden wird, muß zugleich dasjenige, was wir der ganzen Wissenschaftslehre zum Grunde legen wollen, als Tathandlung zugestanden sein: und es muß aus der Reflexion sich ergeben, daß es als solche, zugleich mit jenem Satze, zugestanden sei. — Irgend eine Tatsache des empirischen Bewußtseins wird aufgestellt; und es wird eine empirische Bestimmung nach der anderen von ihr abgesondert, so lange, bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern läßt, rein zurückbleibt.

1. Den Satz A ist A (soviel als  $A = A$ , denn das ist die Bedeutung der logischen Copula) gibt jeder zu: und zwar ohne sich im geringsten darüber zu bedenken: man anerkennt ihn für völlig gewiß und ausgemacht.

<sup>1)</sup> Dies haben alle diejenigen übersehen, die da erinnern, entweder: was der erste Grundsatz besage, komme unter den Tatsachen des Bewußtseins nicht vor, oder es widerspreche denselben.

Wenn aber jemand einen Beweis desselben fordern sollte, so würde man sich auf einen solchen Beweis gar nicht einlassen, sondern behaupten, jener Satz sei schlechthin, d. i. ohne allen weiteren Grund, gewiß; und indem man dieses, ohne Zweifel mit allgemeiner Beistimmung, tut, schreibt man sich das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen.

2. Man setzt, durch die Behauptung, daß obiger Satz an sich gewiß sei

nicht, daß A sei. Der Satz A ist gar nicht gleichgeltend dem: A ist, oder: es ist ein A. (Sein, ohne Prädikat gesetzt, drückt etwas ganz anderes aus als sein mit einem Prädikate, worüber weiter unten.) Man nehme an, A bedeute einen in zwei gerade Linien eingeschlossenen Raum, so bleibt jener erstere Satz immer richtig; obgleich der Satz: A ist, offenbar falsch wäre. Sondern

man setzt: wenn A sei, so sei A. Mithin ist davon, ob überhaupt A sei, oder nicht, gar nicht die Frage. Es ist nicht die Frage vom Gehalte des Satzes, sondern bloß von seiner Form; nicht von dem, wovon man etwas weiß, sondern von dem, was man weiß, von irgend einem Gegenstande, welcher es auch sein möge.

Mithin wird durch die Behauptung, daß der obige Satz schlechthin gewiß sei, das festgesetzt, daß zwischen jenem Wenn und diesem So ein notwendiger Zusammenhang sei; und der notwendige Zusammenhang zwischen beiden ist es, der schlechthin und ohne allen Grund gesetzt wird. Ich nenne diesen notwendigen Zusammenhang vorläufig = X.

3. In Rücksicht auf A selbst aber, ob es sei, oder nicht, ist dadurch noch nichts gesetzt. Es entsteht also die Frage: Unter welcher Bedingung ist denn A?

a) X wenigstens ist im Ich, und durch das Ich gesetzt — denn das Ich ist es, welches im obigen Satze urteilt, und zwar nach X, als einem Gesetze, urteilt, welches mithin dem Ich gegeben, und da es schlechthin und ohne allen weiteren Grund aufgestellt wird, dem Ich durch das Ich selbst gegeben sein muß.

b) Ob, und wie A überhaupt gesetzt sei, wissen wir nicht; aber da X einen Zusammenhang zwischen einem unbekanntem Setzen des A, und einem, unter der Bedingung jenes Setzens, absoluten Setzen desselben A bezeichnen soll, so ist, wenigstens insofern jener Zusammenhang gesetzt wird, A in dem Ich und durch das Ich gesetzt, so wie X. — X ist nur in Beziehung auf ein A möglich; nun ist X im Ich wirklich gesetzt: mithin muß auch A im Ich gesetzt sein, insofern X darauf bezogen wird.

c) X bezieht sich auf dasjenige A, welches im obigen Satze die logische Stelle des Subjekts einnimmt, ebenso, wie auf dasjenige, welches in der des Prädikats steht; denn beide werden durch X ver-

einigt. Beide also sind, insofern sie gesetzt sind, im Ich gesetzt; und das im Prädikate wird, unter der Bedingung, daß das im Subjekte gesetzt sei, schlechthin gesetzt; und der obige Satz läßt demnach sich auch so ausdrücken: Wenn A im Ich gesetzt ist, so ist es gesetzt; oder — so ist es.

4. Es wird demnach durch das Ich mittelst X gesetzt; A sei für das urteilende Ich, schlechthin, und lediglich kraft seines Gesetzseins im Ich überhaupt; das heißt: es wird gesetzt, daß im Ich — es sei nun insbesondere setzend, oder urteilend, oder was es auch sei — etwas sei, das sich stets gleich, stets ein und ebendasselbe sei; und das schlechthin gesetzte X läßt sich auch so ausdrücken: Ich = Ich; Ich bin Ich.

5. Durch diese Operation sind wir schon unvermerkt zu dem Satze: Ich bin (zwar nicht als Ausdruck einer Tathandlung, aber doch einer Tatsache) angekommen. Denn

X ist schlechthin gesetzt; das ist Tatsache des empirischen Bewußtseins. Nun ist X gleich dem Satze: Ich bin Ich; mithin ist auch dieser schlechthin gesetzt.

Aber der Satz: Ich bin Ich hat eine ganz andere Bedeutung, als der Satz A ist A. — Nämlich der letztere hat nur unter einer gewissen Bedingung einen Gehalt. Wenn A gesetzt ist, so ist es freilich als A, mit dem Prädikate A gesetzt. Es ist aber durch jenen Satz noch gar nicht ausgemacht, ob es überhaupt gesetzt, mithin, ob es mit irgend einem Prädikate gesetzt sei. Der Satz: Ich bin Ich, aber gilt unbedingt und schlechthin, denn er ist gleich dem Satze X<sup>1)</sup>; er gilt nicht nur der Form, er gilt auch seinem Gehalte nach. In ihm ist das Ich, nicht unter Bedingung, sondern schlechthin, mit dem Prädikate der Gleichheit mit sich selbst gesetzt; es ist also gesetzt; und der Satz läßt sich auch ausdrücken: Ich bin.

Dieser Satz: Ich bin, ist bis jetzt nur auf eine Tatsache gegründet, und hat keine andere Gültigkeit, als die einer Tatsache. Soll der Satz A = A (oder bestimmter, dasjenige, was in ihm schlechthin gesetzt ist = X) gewiß sein, so muß auch der Satz: Ich bin, gewiß sein. Nun ist es Tatsache des empirischen Bewußtseins, daß wir genötigt sind, X für schlechthin gewiß zu halten; mithin auch den Satz: Ich bin — auf welchen X sich gründet. Es ist demnach Erklärungsgrund aller Tatsachen des empirischen Bewußtseins, daß vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sei. — (Aller Tatsachen, sage ich: und das hängt vom Beweise des Satzes ab, daß X die höchste Tatsache des empirischen Bewußtseins sei, die allen zum Grunde liege,

<sup>1)</sup> Das heißt ganz populär ausgedrückt: Ich, das in der Stelle des Prädikats A setzende, dem zufolge, daß es in der des Subjekts gesetzt wurde, weiß notwendig von meinem Subjektsetzen, also von mir selbst, schau wiederum mich selbst an, bin mir dasselbe.

und in allen enthalten sei: welcher wohl ohne allen Beweis zugegeben werden dürfte, ohnerachtet die ganze Wissenschaftslehre sich damit beschäft, ihn zu erweisen.)

6. Wir gehen auf den Punkt zurück, von welchem wir ausgingen.

a) Durch den Satz  $A = A$  wird geurteilt. Alles Urteilen aber ist, laut des empirischen Bewußtseins, ein Handeln des menschlichen Geistes; denn es hat alle Bedingungen der Handlung im empirischen Selbstbewußtsein, welche zum Behuf der Reflexion, als bekannt und ausgemacht, vorausgesetzt werden müssen.

b) Diesem Handeln nun liegt etwas auf nichts Höheres Gegründetes, nämlich  $X = \text{Ich bin}$ , zum Grunde.

c) Demnach ist das schlechthin Gesetzte und auf sich selbst Gegründete — Grund eines gewissen (durch die ganze Wissenschaftslehre wird sich ergeben, alles) Handelns des menschlichen Geistes, mithin sein reiner Charakter; der reine Charakter der Tätigkeit an sich: abgesehen von den besonderen empirischen Bedingungen derselben.

Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Tätigkeit desselben. — Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich ist, und es setzt sein Sein, vermöge seines bloßen Seins. — Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Tätige, und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und Tat sind eins und ebendasselbe: und daher ist das: Ich bin, Ausdruck einer Tat-handlung; aber auch der einzigen möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muß.

7. Wir betrachten jetzt noch einmal den Satz: Ich bin Ich.

a) Das Ich ist schlechthin gesetzt. Man nehme an, daß das im obigen Satze in der Stelle des formalen Subjekts <sup>1)</sup> stehende Ich das schlechthin gesetzte, das in der Stelle des Prädikats aber das seiende bedeute; so wird durch das schlechthin gültige Urteil, daß beide völlig eins seien, ausgesagt, oder schlechthin gesetzt: das Ich sei, weil es sich gesetzt habe.

b) Das Ich in der ersteren, und das in der zweiten Bedeutung sollen sich schlechthin gleich sein. Man kann demnach den obigen Satz auch

<sup>1)</sup> So ist es auch allerdings der logischen Form jedes Satzes nach. In dem Satze  $A = A$  ist das erste  $A$  dasjenige, welches im Ich, entweder schlechthin, wie das Ich selbst, oder aus irgend einem Grunde, wie jedes bestimmte Nicht-Ich gesetzt wird. In diesem Geschäfte verhält sich das Ich als absolutes Subjekt; und man nennt daher das erste  $A$  das Subjekt. Durch das zweite  $A$  wird dasjenige bezeichnet, welches das sich selbst zum Objekte der Reflexion machende Ich, als in sich gesetzt, vorfindet, weil es dasselbe erst in sich gesetzt hat. Das urteilende Ich prädiert etwas, nicht eigentlich von  $A$ , sondern von sich selbst, daß es nämlich in sich ein  $A$  vorfinde: und daher heißt das zweite  $A$  das Prädikat. — So bezeichnet im Satze  $A = B$   $A$  das, was jetzt gesetzt wird,  $B$  dasjenige, was als gesetzt, schon angetroffen wird. — Ist drückt den Übergang des Ich vom Setzen zur Reflexion über das Gesetzte aus.

umkehren und sagen: das Ich setzt sich selbst, schlechthin weil es ist. Es setzt sich durch sein bloßes Sein, und ist durch sein bloßes Gesetzsein.

Und dies macht es denn völlig klar, in welchem Sinne wir hier das Wort Ich brauchen, und führt uns auf eine bestimmte Erklärung des Ich, als absoluten Subjekts. Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend, setzt, ist das Ich als absolutes Subjekt. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.

(Zur Erläuterung! Man hört wohl die Frage aufwerfen; was war ich wohl, ehe sich zum Selbstbewußtsein kam? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewußt ist. — Die Möglichkeit jener Frage gründet sich auf eine Verwirrung zwischen dem Ich als Subjekt und dem Ich als Objekt der Reflexion des absoluten Subjekts, und ist an sich völlig unstatthaft. Das Ich stellt sich selbst vor, nimmt insofern sich selbst in die Form der Vorstellung auf, und ist erst nun etwas, ein Objekt; das Bewußtsein bekommt in dieser Form ein Substrat, welches ist, auch ohne wirkliches Bewußtsein, und noch dazu körperlich gedacht wird. Man denkt sich einen solchen Zustand und fragt: Was war damals das Ich, d. h. was ist das Substrat des Bewußtseins. Aber auch dann denkt man unvermerkt das absolute Subjekt, als jenes Substrat anschauend, mit hinzu; man denkt also unvermerkt gerade dasjenige hinzu, wovon man abstrahiert zu haben vorgab; und widerspricht sich selbst. Man kann gar nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewußt, mit hinzuzudenken; man kann von seinem Selbstbewußtsein nie abstrahieren: mithin sind alle Fragen von der obigen Art nicht zu beantworten, denn sie sind, wenn man sich selbst wohl versteht, nicht aufzuwerfen).

8. Ist das Ich nur insofern es sich setzt, so ist es auch nur für das setzende, und setzt nur für das seiende. — Das Ich ist für das Ich — setzt es aber sich selbst, schlechthin, so wie es ist, so setzt es sich notwendig, und ist notwendig für das Ich. Ich bin nur für mich; aber für mich bin ich notwendig (indem ich sage für mich, setze ich schon mein Sein).

9. Sich selbst setzen, und Sein, sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich. Der Satz: Ich bin, weil ich mich selbst gesetzt habe, kann demnach auch so ausgedrückt werden: Ich bin schlechthin, weil ich bin.

Ferner, das sich setzende Ich und das seiende Ich sind völlig gleich, ein und ebendasselbe. Das Ich ist dasjenige, als was es sich setzt, und es setzt sich als dasjenige, was es ist. Also: Ich bin schlechthin, was ich bin.

10. Der unmittelbare Ausdruck der jetzt entwickelten Tathandlung wäre folgende Formel: Ich bin schlechthin, d. i. ich bin schlechthin, weil ich bin; und ich bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich.

Denkt man sich die Erzählung von dieser Tathandlung an die Spitze einer Wissenschaftslehre, so müßte sie etwa folgendermaßen ausgedrückt werden: Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein<sup>1)</sup>.

Wir sind von dem Satze  $A = A$  ausgegangen; nicht als ob der Satz: Ich bin, sich aus ihm erweisen ließe, sondern weil wir von irgend einem, im empirischen Bewußtsein gegebenen gewissen, ausgehen mußten. Aber selbst in unserer Erörterung hat sich ergeben, daß nicht der Satz:  $A = A$  den Satz Ich bin, sondern daß vielmehr der letztere den ersteren begründe.

Wird im Satze: Ich bin von dem bestimmten Gehalte, dem Ich, abstrahiert, und die bloße Form, welche mit jenem Gehalte gegeben ist, die Form der Folgerung vom Gesetzsein auf das Sein, übrig gelassen, wie es zum Behuf der Logik (siehe Begriff d. W. L. § 6) geschehen muß, so erhält man als Grundsatz der Logik den Satz  $A = A$ , der nur durch die Wissenschaftslehre erwiesen und bestimmt werden kann. Erwiesen:  $A$  ist  $A$ , weil das Ich, welches  $A$  gesetzt hat, gleich ist demjenigen, in welchem es gesetzt ist: bestimmt; alles was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und außer dem Ich ist nichts. Kein mögliches  $A$  im obigen Satze (kein Ding) kann etwas anderes sein als ein im Ich gesetztes.

Abstrahiert man ferner von allem Urteilen, als bestimmtem Handeln, und sieht bloß auf die durch jene Form gegebene Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt, so hat man die Kategorie der Realität. Alles, worauf der Satz  $A = A$  anwendbar ist, hat, inwiefern derselbe darauf anwendbar ist, Realität. Dasjenige, was durch das bloße Setzen irgend eines Dinges (eines im Ich gesetzten) gesetzt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen.

(Der Maimonsche Skeptizismus gründet sich zuletzt auf die Frage über unsere Befugnis zur Anwendung der Kategorie der Realität. Diese Befugnis läßt sich aus keiner anderen ableiten, sondern wir sind dazu schlechthin befugt. Vielmehr müssen aus ihr alle möglichen übrigen abgeleitet werden; und selbst der Maimonsche Skeptizismus setzt sie unvermerkt voraus, indem er die Richtigkeit der allgemeinen Logik

<sup>1)</sup> Das alles heißt nun mit anderen Worten, mit denen ich es seitdem ausgedrückt habe: Ich ist notwendig Identität des Subjekts und Objekts: Subjekt-Objekt; und dies ist es schlechthin, ohne weitere Vermittelung. Dies sage ich, heißt es; ohnerachtet dieser Satz nicht so leicht eingesehen und nach seiner hohen vor der W. L. durchgängig vernachlässigten Wichtigkeit erwogen ist, als man denken möchte; daher die vorhergehenden Erörterungen desselben nicht erlassen werden können.

anerkennt. — Aber es läßt sich etwas aufzeigen, wovon jede Kategorie selbst abgeleitet ist: das Ich, als absolutes Subjekt. Für alles mögliche übrige, worauf sie angewendet werden soll, muß gezeigt werden, daß aus dem Ich Realität darauf übertragen werde: — daß es sein müsse, wofern das Ich sei).

Auf unseren Satz, als absoluten Grundsatz alles Wissens hat ge- deutet Kant in seiner Deduktion der Kategorien; er hat ihn aber nie als Grundsatz bestimmt aufgestellt. Vor ihm hat Cartes einen ähnlichen angegeben; cogito, ergo sum, welches nicht eben der Untersatz und die Schlußfolge eines Syllogism sein muß, dessen Obersatz hieße: quodcunque cogitat, est, sondern welches er auch sehr wohl als unmittelbare Tatsache des Bewußtseins betrachtet haben kann. Dann hieße es soviel als cogitans sum, ergo sum (wie wir sagen würden, sum, ergo sum). Aber dann ist der Zusatz cogitans völlig überflüssig; man denkt nicht notwendig, wenn man ist, aber man ist notwendig, wenn man denkt. Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seins, und es gibt außer jener noch manche andere Bestimmungen unseres Seins. — Reinhold stellt den Satz der Vorstellung auf, und in der Cartesischen Form würde sein Grundsatz heißen: Repraesento, ergo sum, oder richtiger: repraesentans sum, ergo sum. Er geht um ein beträchtliches weiter als Cartes; aber, wenn er nur die Wissenschaft selbst, und nicht etwa bloß die Propädeutik derselben aufstellen will, nicht weit genug; denn auch das Vorstellen ist nicht das Wesen des Seins, sondern eine besondere Bestimmung desselben; und es gibt außer dieser noch andere Bestimmungen unseres Seins, ob sie gleich durch das Medium der Vorstellung hindurch gehen müssen, um zum empirischen Bewußtsein zu gelangen.

Über unseren Satz, in dem angezeigten Sinne, hinausgegangen ist Spinoza. Er leugnet nicht die Einheit des empirischen Bewußtseins, aber er leugnet gänzlich das reine Bewußtsein. Nach ihm verhält sich die ganze Reihe der Vorstellungen eines empirischen Subjekts, zum einzigen reinen Subjekte, wie eine Vorstellung zur Reihe. Ihm ist das Ich (dasjenige, was er sein Ich nennt, oder ich mein Ich nenne) nicht schlechthin, weil es ist; sondern weil etwas anderes ist. — Das Ich ist nach ihm zwar für das Ich — Ich, aber er fragt: was es für etwas außer dem Ich sein würde. Ein solches „außer dem Ich“ wäre gleichfalls ein Ich, von welchem das gesetzte Ich (z. B. mein Ich) und alle mögliche setzbare Ich-Modifikationen wären. Er trennt das reine und das empirische Bewußtsein. Das erstere setzt er in Gott, der seiner sich nie bewußt wird, da das reine Bewußtsein nie zum Bewußtsein gelangt; das letzte in die besonderen Modifikationen der Gottheit. So aufgestellt ist sein System völlig konsequent, und unwiderlegbar, weil er in einem Felde sich befindet, auf welches die

Vernunft ihm nicht weiter folgen kann; aber es ist grundlos; denn was berechtigte ihn denn, über das im empirischen Bewußtsein gegebene reine Bewußtsein hinauszugehen? — — Was ihn auf sein System trieb, läßt sich wohl aufzeigen: nämlich das notwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntnis hervorzubringen. Diese Einheit ist in seinem System, und der Fehler ist bloß darin, daß er aus theoretischen Vernunftgründen zu schließen glaubte, wo er doch bloß durch ein praktisches Bedürfnis getrieben wurde: daß er etwas wirklich Gegebenes aufzustellen glaubte, da er doch bloß ein vorgestecktes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstellte. Seine höchste Einheit werden wir in der Wissenschaftslehre wiederfinden; aber nicht als etwas, das ist, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann. — — Ich bemerke noch, daß man, wenn man das Ich bin überschreitet, notwendig auf den Spinozismus kommen muß! (daß das Leibnizische System, in seiner Vollendung gedacht, nichts anderes sei als Spinozismus, zeigt in einer sehr lesenswerten Abhandlung: Über die Progressen der Philosophie usw. Salomo Maimon), und daß es nur zwei völlig konsequente Systeme gibt: das kritische, welches diese Grenze anerkennt, und das Spinozische, welches sie überspringt.

## § 2. Zweiter, seinem Gehalte nach bedingter Grundsatz.

Aus dem gleichen Grunde, aus welchem der erste Grundsatz nicht bewiesen, noch abgeleitet werden konnte, kann es auch der zweite nicht. Wir gehen daher auch hier, gerade wie oben, von einer Tatsache des empirischen Bewußtseins aus und verfahren mit derselben aus der gleichen Befugnis auf die gleiche Art.

1. Der Satz: —  $A \text{ nicht} = A$ , wird ohne Zweifel von jedem für völlig gewiß und ausgemacht anerkannt, und es ist kaum zu erwarten, daß jemand den Beweis desselben fordere.

2. Sollte aber dennoch ein solcher Beweis möglich sein, so könnte er in unserem Systeme (dessen Richtigkeit an sich freilich noch immer bis zur Vollendung der Wissenschaft problematisch ist) nicht anders, als aus dem Satze:  $A = A$ , geführt werden.

3. Ein solcher Beweis aber ist unmöglich. Denn setzt das äußerste, daß nämlich der aufgestellte Satz dem Satze: —  $A = -A$ , mithin —  $A$  irgend einem im Ich gesetzten  $Y$  völlig gleich sei, und er nun soviel heiße, als: wenn das Gegenteil von  $A$  gesetzt ist, so ist es gesetzt: so wäre hier der gleiche Zusammenhang ( $= X$ ) schlechthin gesetzt, wie oben; und es wäre gar kein vom Satze  $A = A$  abgeleiteter und durch ihn bewiesener Satz, sondern es wäre dieser Satz selbst . . . (Und so steht denn auch wirklich die Form dieses Satzes, insofern er bloßer logischer Satz ist, unter der höchsten Form, der Förmlichkeit überhaupt, der Einheit des Bewußtseins.)

4. Es bleibt gänzlich unberührt die Frage: Ist denn, und unter welcher Bedingung der Form der bloßen Handlung ist denn das Gegenteil von A gesetzt. Diese Bedingung ist es, die sich vom Satze  $A = A$  müßte ableiten lassen, wenn der oben aufgestellte Satz selbst ein abgeleiteter sein sollte. Aber eine dergleichen Bedingung kann sich aus ihm gar nicht ergeben, da die Form des Gegensezens in der Form des Setzens so wenig enthalten wird, daß sie ihr vielmehr selbst entgegengesetzt ist. Es wird demnach ohne alle Bedingung, und schlechthin entgegengesetzt. — A ist als solches gesetzt, schlechthin, weil es gesetzt ist.

Demnach kommt unter den Handlungen des Ich, so gewiß der Satz  $- A$  nicht  $= A$ , unter den Tatsachen des empirischen Bewußtseins vorkommt, ein Entgegensezen vor; und dieses Entgegensezen ist seiner bloßen Form nach eine schlechthin mögliche, unter gar keiner Bedingung stehende, und durch keinen höheren Grund begründete Handlung.

(Die logische Form des Satzes als Satzes steht [wenn der Satz aufgestellt wird  $- A = - A$ ] unter der Bedingung der Identität des Subjekts und des Prädikats [d. i. des vorstellenden und des als vorstellend vorgestellten Ich; s. 10 d. Anmerk.]. Aber selbst die Möglichkeit des Gegensezens an sich setzt die Identität des Bewußtseins voraus; und der Gang des in dieser Funktion handelnden Ich ist eigentlich folgender: A (das schlechthin gesetzte)  $= A$ , (dem, worüber reflektiert wird). Diesem A als Objekte der Reflexion wird durch eine absolute Handlung entgegengesetzt  $- A$ , und von diesem wird geurteilt, daß es auch dem schlechthin gesetzten A entgegengesetzt sei, weil das erstere dem letzteren gleich ist; welche Gleichheit sich (§ 1) auf die Identität des setzenden, und des reflektierenden Ich gründet. — Ferner wird vorausgesetzt, daß das in beiden Handlungen handelnde und über beide urteilende Ich das gleiche sei. Könnte dieses selbst in beiden Handlungen sich entgegengesetzt sein, so würde  $- A$  sein  $= A$ . Mithin ist auch der Übergang vom Setzen zum Entgegensezen nur durch die Identität des Ich möglich.)

5. Durch diese absolute Handlung nun, und schlechthin durch sie, wird das Entgegengesetzte, insofern es ein Entgegengesetztes ist (als bloßes Gegenteil überhaupt) gesetzt. Jedes Gegenteil, insofern es das ist, ist schlechthin, kraft einer Handlung des Ich, und aus keinem anderen Grunde. Das Entgegengesetztsein überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt.

6. Soll irgend ein  $- A$  gesetzt werden, so muß ein A gesetzt sein. Demnach ist die Handlung des Entgegensezens in einer anderen Rücksicht auch bedingt. Ob überhaupt eine Handlung möglich ist, hängt von einer anderen Handlung ab; die Handlung ist demnach der Materie nach, als ein Handeln überhaupt, bedingt; es ist ein Handeln in Be-

ziehung auf ein anderes Handeln. Daß eben so, und nicht anders gehandelt wird, ist unbedingt; die Handlung ist ihrer Form (in Absicht des Wie) unbedingt.

(Das Entgegensetzen ist nur möglich unter Bedingung der Einheit des Bewußtseins des Setzenden und des Entgegensetzenden. Hinge das Bewußtsein der ersten Handlung nicht mit dem Bewußtsein der zweiten zusammen, so wäre das zweite Setzen kein Gegensetzen, sondern ein Setzen schlechthin. Erst durch Beziehung auf ein Setzen wird es ein Gegensetzen).

7. Bis jetzt ist von der Handlung als bloßer Handlung, von der Handlungsart geredet worden. Wir gehen über zum Produkte derselben = — A.

Wir können im — A abermals zweierlei unterscheiden: die Form desselben, und die Materie. Durch die Form wird bestimmt, daß es überhaupt ein Gegenteil sei (von irgend einem X). Ist es einem bestimmten A entgegengesetzt, so hat es Materie; es ist irgend etwas Bestimmtes nicht.

8. Die Form von — A wird bestimmt durch die Handlung schlechthin; es ist ein Gegenteil, weil es Produkt eines Gegensetzens ist: die Materie durch A; es ist nicht, was A ist; und sein ganzes Wesen besteht darin, daß es nicht ist, was A ist. — Ich weiß von — A, daß es von irgend einem A das Gegenteil sei. Was aber dasjenige sei, oder nicht sei, von welchem ich jenes weiß, kann ich nur unter der Bedingung wissen, daß ich A kenne.

9. Es ist ursprünglich nichts gesetzt als das Ich; und dieses nur ist schlechthin gesetzt (§ 1). Demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden. Aber das dem Ich Entgegengesetzte ist = Nicht-Ich.

10. So gewiß das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewißheit des Satzes: — A nicht = A unter den Tatsachen des empirischen Bewußtseins vorkommt: so gewiß wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich. Von diesem ursprünglichen Entgegensetzen nun ist alles das, was wir soeben vom Entgegensetzen überhaupt gesagt haben, abgeleitet; und es gilt daher von ihm ursprünglich: es ist also der Form nach schlechthin unbedingt, der Materie nach aber bedingt. Und so wäre denn auch der zweite Grundsatz alles menschlichen Wissens gefunden.

11. Von allem, was dem Ich zukommt, muß, kraft der bloßen Gegensetzung, dem Nicht-Ich das Gegenteil zukommen.

(Es ist die gewöhnliche Meinung, daß der Begriff des Nicht-Ich bloß ein allgemeiner, durch Abstraktion von allem Vorgestellten entstandener Begriff sei. Aber die Seichtigkeit dieser Erklärung läßt sich leicht dartun. So wie ich irgend etwas vorstellen soll, muß ich es dem Vorstellenden entgegensetzen. Nun kann und muß allerdings in dem Objekte der Vorstellung irgend ein X liegen, wodurch es sich als ein

Vorzustellendes, nicht aber als das Vorstellende entdeckt: aber daß alles, worin dieses X liege, nicht das Vorstellende, sondern ein Vorzustellendes sei, kann ich durch keinen Gegenstand lernen; um nur irgend einen Gegenstand setzen zu können, muß ich es schon wissen; es muß sonach ursprünglich vor aller möglichen Erfahrung in mir selbst, dem Vorstellenden, liegen. — Und diese Bemerkung ist so in die Augen springend, daß, wer sie nicht versteht, und von ihr aus nicht zum transzendentalen Idealismus emporgehoben wird, unstreitig geistig blind sein muß).

Aus dem materialen Satze: Ich bin entstand durch Abstraktion von seinem Gehalte der bloß formale und logische:  $A = A$ . Aus dem im gegenwärtigen Paragraphen aufgestellten entsteht durch die gleiche Abstraktion der logische Satz:  $-A \text{ nicht} = A$ , den ich den Satz des Gegensezens nennen würde. Er ist hier noch nicht füglich zu bestimmen, noch in einer wörtlichen Formel auszudrücken, wovon der Grund sich im folgenden Paragraphen ergeben wird. Abstrahiert man endlich von der bestimmten Handlung des Urteilens ganz, und sieht bloß auf die Form der Folgerung vom Entgegengesetztsein auf das Nichtsein, so hat man die Kategorie der Negation. Auch in diese ist erst im folgenden Paragraphen eine deutliche Einsicht möglich.

### § 3. Dritter, seiner Form nach bedingter Grundsatz.

Mit jedem Schritte, den wir in unserer Wissenschaft vorwärts tun, nähern wir uns dem Gebiete, in welchem sich alles erweisen läßt. Im ersten Grundsatz sollte und konnte gar nichts erwiesen werden; er war der Form sowohl als dem Gehalte nach unbedingt, und ohne irgend einen höheren Grund gewiß. Im zweiten ließ zwar die Handlung des Entgegensezens sich nicht ableiten, wurde aber nur sie ihrer bloßen Form nach unbedingt gesetzt, so war streng erweislich, daß das Entgegengesetzte = Nicht-Ich sein müsse. Der dritte ist fast durchgängig eines Beweises fähig, weil er nicht, wie der zweite, dem Gehalte, sondern vielmehr der Form nach, und nicht, wie jener, von einem, sondern von zwei Sätzen bestimmt wird.

Er wird der Form nach bestimmt und ist bloß dem Gehalte nach unbedingt — heißt: die Aufgabe für die Handlung, die durch ihn aufgestellt wird, ist bestimmt durch die vorhergehenden zwei Sätze gegeben, nicht aber die Lösung derselben. Die letztere geschieht unbedingt und schlechthin durch einen Machtspruch der Vernunft.

Wir heben demnach mit einer die Aufgabe ableitenden Deduktion an, und gehen mit ihr, so weit wir können. Die Unmöglichkeit, sie fortzusetzen, wird uns ohne Zweifel zeigen, wo wir sie abzubrechen, und uns auf jenen unbedingten Machtspruch der Vernunft, der sich aus der Aufgabe ergeben wird, zu berufen haben.

- A. 1. Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich nicht gesetzt; denn durch das Nicht-Ich wird das Ich völlig aufgehoben.

Nun ist das Nicht-Ich im Ich gesetzt: denn es ist entgegengesetzt; aber alles Entgegensetzen setzt die Identität des Ich, in welchem gesetzt, und dem gesetzten entgegengesetzt wird, voraus.

Mithin ist das Ich im Ich nicht gesetzt, insofern das Nicht-Ich darin gesetzt ist.

2. Aber das Nicht-Ich kann nur insofern gesetzt werden, inwiefern im Ich (in dem identischen Bewußtsein) ein Ich gesetzt ist, dem es entgegengesetzt werden kann.

Nun soll das Nicht-Ich im identischen Bewußtsein gesetzt werden.

Mithin muß in demselben, insofern das Nicht-Ich gesetzt sein soll, auch das Ich gesetzt sein.

3. Beide Schlußfolgen sind sich entgegengesetzt: beide sind aus dem zweiten Grundsatz durch eine Analyse entwickelt, und mithin liegen beide in ihm. Also ist der zweite Grundsatz sich selbst entgegengesetzt, und hebt sich selbst auf.
4. Aber er hebt sich selbst nur insofern auf, inwiefern das Gesetzte durch das Entgegengesetzte aufgehoben wird, mithin, inwiefern er selbst Gültigkeit hat. Nun soll er durch sich selbst aufgehoben sein und keine Gültigkeit haben.

Mithin hebt er sich nicht auf.

Der zweite Grundsatz hebt sich auf; und er hebt sich auch nicht auf.

5. Wenn es sich mit dem zweiten Grundsatz so verhält, so verhält es sich auch mit dem ersten nicht anders. Er hebt sich selbst auf und hebt sich auch nicht auf. Denn

ist Ich = Ich, so ist alles gesetzt, was im Ich gesetzt ist.

Nun soll der zweite Grundsatz im Ich gesetzt sein und auch nicht im Ich gesetzt sein.

Mithin ist Ich nicht = Ich, sondern Ich = Nicht-Ich, und Nicht-Ich = Ich.

- B. Alle diese Folgerungen sind von den aufgestellten Grundsätzen, nach den als gültig vorausgesetzten Reflexionsgesetzen abgeleitet; sie müssen demnach richtig sein. Sind sie aber richtig, so wird die Identität des Bewußtseins, das einzige absolute Fundament unseres Wissens aufgehoben. Hierdurch nun wird unsere Aufgabe bestimmt. Es soll nämlich irgend ein X gefunden werden, vermittelt dessen alle jene Folgerungen richtig sein können, ohne daß die Identität des Bewußtseins aufgehoben werde.

1. Die Grundsätze, welche vereinigt werden sollen, sind im Ich, als Bewußtsein. Demnach muß auch X im Bewußtsein sein.

2. Das Ich sowohl als das Nicht-Ich sind beides Produkte ursprünglicher Handlungen des Ich, und das Bewußtsein selbst ist ein solches Produkt der ersten ursprünglichen Handlung des Ich, des Setzens des Ich durch sich selbst.
3. Aber, laut obiger Folgerungen, ist die Handlung, deren Produkt das Nicht-Ich ist, das Entgegensetzen, gar nicht möglich ohne X. Mithin muß X selbst ein Produkt, und zwar ein Produkt einer ursprünglichen Handlung des Ich sein. Es gibt demnach eine Handlung des menschlichen Geistes = Y, deren Produkt = X ist.
4. Die Form dieser Handlung ist durch die obige Aufgabe vollkommen bestimmt. Es sollen durch sie das entgegengesetzte Ich und Nicht-Ich vereinigt, gleichgesetzt werden, ohne daß sie sich gegenseitig aufheben. Obige Gegensätze sollen in die Identität des einigen Bewußtseins aufgenommen werden.
5. Wie dies aber geschehen könne, und auf welche Art es möglich sein werde, ist dadurch noch gar nicht bestimmt; es liegt nicht in der Aufgabe, und läßt sich aus ihr auf keine Art entwickeln. Wir müssen demnach, wie oben, ein Experiment machen, und uns fragen: wie lassen A und — A, Sein- und Nichtsein, Realität und Negation sich zusammen denken, ohne daß sie sich vernichten und aufheben?
6. Es ist nicht zu erwarten, daß irgend jemand diese Frage anders beantworten werde als folgendermaßen: sie werden sich gegenseitig einschränken. Mithin wäre, wenn diese Antwort richtig ist, die Handlung Y ein Einschränken beider Entgegengesetzter durcheinander: und X bezeichnete die Schranken.

(Man verstehe mich nicht so, als ob ich behauptete, der Begriff der Schranken sei ein analytischer Begriff, der in der Vereinigung der Realität mit der Negation liege, und sich aus ihr entwickeln ließe. Zwar sind die entgegengesetzten Begriffe durch die zwei ersten Grundsätze gegeben, die Forderung aber, daß sie vereinigt werden sollen, im ersten enthalten. Aber die Art, wie sie vereinigt werden können, liegt in ihnen gar nicht, sondern sie wird durch ein besonderes Gesetz unseres Geistes bestimmt, das durch jenes Experiment zum Bewußtsein hervorgerufen werden sollte.)

7. Aber im Begriffe der Schranken liegt mehr als das gesuchte X, es liegt nämlich zugleich der Begriff der Realität und der Negation, welche vereinigt werden, darin. Wir müssen demnach, um X rein zu bekommen, noch eine Abstraktion vornehmen.

8. Etwas einschränken heißt: die Realität desselben durch Negation nicht gänzlich, sondern nur zum Teil aufheben. Mithin liegt im Begriffe der Schranken, außer dem der Realität und der Negation, noch der der Teilbarkeit (der Quantitätsfähigkeit überhaupt, nicht eben einer bestimmten Quantität). Dieser Begriff ist das gesuchte X und durch die Handlung Y wird demnach schlechthin das Ich sowohl als das Nicht-Ich teilbar gesetzt.
9. Ich sowohl als Nicht-Ich wird teilbar gesetzt, denn die Handlung Y kann der Handlung des Gegensezens nicht nachgehen, d. i. sie kann nicht betrachtet werden, als durch dieselbe erst möglich gemacht, da, laut obigen Beweises, ohne sie das Gegensezen sich selbst aufhebt, und mithin unmöglich ist. Ferner kann sie nicht vorhergehen; denn sie wird bloß vorgenommen, um die Entgegensezung möglich zu machen, und die Teilbarkeit ist nichts, ohne ein Teilbares. Also geht sie unmittelbar in und mit ihr vor; beide sind eins und ebendasselbe und werden nur in der Reflexion unterschieden. So wie dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, wird demnach das Ich, dem entgegengesetzt wird, und das Nicht-Ich, das entgegengesetzt wird, teilbar gesetzt.
- C. Jetzt haben wir bloß noch zu untersuchen, ob durch die aufgestellte Handlung die Aufgabe wirklich gelöst und alle Gegensätze vereinigt sind.
1. Die erste Schlußfolge ist nunmehr folgendermaßen bestimmt. Das Ich ist im Ich nicht gesetzt, insofern, d. i. nach denjenigen Teilen der Realität, mit welchen das Nicht-Ich gesetzt ist. Ein Teil der Realität, d. i. derjenige, der dem Nicht-Ich beigelegt wird, ist im Ich aufgehoben. Diesem Satze widerspricht der zweite nicht. Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, muß auch das Ich gesetzt sein, nämlich sie sind beide überhaupt als teilbar, ihrer Realität nach, gesetzt.
- Erst jetzt, vermittelt des aufgestellten Begriffes kann man von beiden sagen: sie sind etwas. Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht etwas (es hat kein Prädikat und kann keins haben); es ist schlechthin, was es ist, und dies läßt sich nicht weiter erklären. Jetzt vermittelt dieses Begriffes ist im Bewußtsein alle Realität; und von dieser kommt dem Nicht-Ich diejenige zu, die dem Ich nicht zukommt, und umgekehrt. Beide sind etwas; das Nicht-Ich dasjenige, was das Ich nicht ist, und umgekehrt. Dem absoluten Ich entgegengesetzt (welchem es aber nur insofern es vorgestellt wird, nicht insofern es an sich ist, entgegengesetzt werden kann, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird), ist

das Nicht-Ich schlechthin nichts; dem einschränkbareren Ich entgegengesetzt ist es eine negative Größe.

2. Das Ich soll sich selbst gleich und dennoch sich selbst entgegengesetzt sein. Aber es ist sich gleich in Absicht des Bewußtseins, das Bewußtsein ist einig: aber in diesem Bewußtsein ist gesetzt das absolute Ich, als unteilbar; das Ich hingegen, welchem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, als teilbar. Mithin ist das Ich, insofern ihm ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, selbst entgegengesetzt dem absoluten Ich.

Und so sind denn alle Gegensätze vereinigt, unbeschadet der Einheit des Bewußtseins, und dies ist gleichsam die Probe, daß der aufgestellte Begriff der richtige war.

- D. Da unserer, erst durch Vollendung einer Wissenschaftslehre erweisbaren Voraussetzung nach nicht mehr als ein schlechthin unbedingter, ein dem Gehalte nach bedingter, und ein der Form nach bedingter Grundsatz möglich ist, so kann es, außer den aufgestellten, weiter keinen geben. Die Masse dessen, was unbedingt und schlechthin gewiß ist, ist nunmehr erschöpft; und ich würde sie etwa in folgender Formel ausdrücken: Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.

Über diese Erkenntnis hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und so wie sie es tut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles, was von nun an im Systeme des menschlichen Geistes vorkommen soll, muß sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen.

Anmerkung: Die berühmte Frage, welche Kant an die Spitze der Kritik der reinen Vernunft stellte: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? — ist jetzt auf die allgemeinste und befriedigendste Art beantwortet. Wir haben im dritten Grundsatz eine Synthesis zwischen den entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich, vermittelt der gesetzten Teilbarkeit beider, vorgenommen, über deren Möglichkeit sich nicht weiter fragen, noch ein Grund derselben anführen läßt; sie ist schlechthin möglich, man ist zu ihr ohne allen weiteren Grund befugt. Alle übrigen Synthesen, welche gültig sein sollen, müssen in dieser liegen; sie müssen zugleich in und mit ihr vorgenommen worden sein: und so, wie dies bewiesen wird, wird der überzeugendste Beweis geliefert, daß sie gültig sind, wie jene.

Sie müssen alle in ihr enthalten sein: und dies zeichnet uns denn zugleich auf das bestimmteste den Weg vor, den wir in unserer Wissenschaft weiter zu gehen haben. — Synthesen sollen es sein, mithin wird unser ganzes Verfahren von nun an (wenigstens im theoretischen Teile der Wissenschaftslehre, denn im praktischen ist es umgekehrt, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird) synthetisch sein; jeder Satz wird eine Synthesis enthalten. — Aber keine Synthesis ist möglich, ohne eine vorhergegangene Antithesis, von welcher wir aber, insofern sie Handlung ist, abstrahieren, und bloß das Produkt derselben, das Entgegengesetzte, aufsuchen. Wir müssen demnach bei jedem Satze von Aufzeigung Entgegengesetzter, welche vereinigt werden sollen, ausgehen. — Alle aufgestellten

Synthesen sollen in der höchsten Synthesis, die wir eben vorgenommen haben, liegen, und sich aus ihr entwickeln lassen. Wir haben demnach in den durch sie verbundenen Ich und Nicht-Ich, insofern sie durch dieselbe verbunden sind, übriggebliebene entgegengesetzte Merkmale aufzusuchen und sie durch einen neuen Beziehungsgrund, der wieder in dem höchsten aller Beziehungsgründe enthalten sein muß, zu verbinden: in den durch diese erste Synthesis verbundenen Entgegengesetzten abermals neue Entgegengesetzte zu suchen, diese durch einen neuen, in dem erst abgeleiteten enthaltenen Beziehungsgrund zu verbinden; und dies fortzusetzen, so lange wir können; bis wir auf Entgegengesetzte kommen die sich nicht weiter vollkommen verbinden lassen, und dadurch in das Gebiet des praktischen Teils übergehen. Und so ist denn unser Gang fest und sicher und durch die Sache selbst vorgeschrieben, und wir können im voraus wissen, daß wir bei gehöriger Aufmerksamkeit auf unserem Weg gar nicht irren können.

### III. Einleitung zum System der Sittenlehre. \*)

#### 1.

Wie ein Objektives jemals zu einem Subjektiven, ein Sein für sich zu einem vorgestellten werden möge — daß ich an diesem bekannteren Ende die Aufgabe aller Philosophie fasse — wie es, sage ich, mit dieser sonderbaren Verwandlung zugehe, wird nie jemand erklären, welcher nicht einen Punkt findet, in welchem das Objektive und Subjektive überhaupt nicht geschieden, sondern ganz Eins sind. Einen solchen Punkt nun stellt unser System auf, und geht von demselben aus. Die Ichheit, die Intelligenz, die Vernunft — oder wie man es nennen wolle — ist dieser Punkt.

Diese absolute Identität des Subjekts und Objekts im Ich läßt sich nur schließen, nicht etwa unmittelbar als Tatsache des wirklichen Bewußtseins nachweisen. Wie ein wirkliches Bewußtsein entsteht, sei es auch nur das Bewußtsein unserer selbst, erfolgt die Trennung. Nur inwiefern ich mich, das Bewußtseiende, von mir, dem Gegenstande dieses Bewußtseins, unterscheide, bin ich mir meiner bewußt. Auf den mancherlei Ansichten dieser Trennung des Subjektiven und Objektiven, und hinwiederum der Vereinigung beider, beruht der ganze Mechanismus des Bewußtseins.

#### 2.

Das Subjektive und Objektive wird vereinigt oder als harmonierend angesehen, zuvörderst so, daß das Subjektive aus dem Objektiven erfolgen, das erstere sich nach dem letzteren richten soll: ich erkenne. Wie wir zu der Behauptung einer solchen Harmonie kommen, untersucht die theoretische Philosophie. — Beides wird als harmonierend angesehen, so daß das Objektive aus dem Subjektiven, ein

\*) Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Jena und Leipzig. 1798.

Sein aus meinem Begriffe (dem Zweckbegriffe) folgen soll: ich wirke. Woher die Annahme einer solchen Harmonie entspringe, hat die praktische Philosophie zu untersuchen.

Der erste Punkt, wie wir dazu kommen mögen, die Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit unabhängig von ihnen vorhanden sein sollenden Dingen zu behaupten, ist denn allenfalls in Frage gekommen. Was den zweiten anbelangt, wie es möglich sei, einige unserer Begriffe zu denken, als darstellbar, und zum Teil wirklich dargestellt in der ohne unser Zutun bestehenden Natur, darüber hat bisher die Philosophie sich auch nicht einmal gewundert. Man hat es ganz natürlich gefunden, daß wir auf die Welt wirken können. Wir tun es ja alle Augenblicke, wie jedermann weiß; es ist dies Tatsache des Bewußtseins; und damit gut.

### 3.

Die Sittenlehre ist praktische Philosophie. So wie die theoretische Philosophie das System des notwendigen Denkens, daß unsere Vorstellungen mit einem Sein übereinstimmen, darzustellen hat, so hat die praktische das System des notwendigen Denkens, daß mit unseren Vorstellungen ein Sein übereinstimme und daraus folge, zu erschöpfen. Es kam uns daher zu, uns auf die zuletzt aufgeworfene Frage einzulassen und zu zeigen, teils, wie wir überhaupt dazu kommen, einige unserer Vorstellungen für den Grund eines Seins zu halten, teils, woher insbesondere uns das System derjenigen Begriffe entstehe, aus welchen ein Sein schlechthin notwendig folgen soll.

Was hierüber in der folgenden Untersuchung ausführlich vorgetragen worden, unter einem einzigen Gesichtspunkte kurz zusammenzufassen, ist der Zweck dieser Einleitung.

### 4.

Ich finde mich als wirkend in der Sinnenwelt. Davon hebt alles Bewußtsein an; und ohne dieses Bewußtsein meiner Wirksamkeit ist kein Selbstbewußtsein; ohne dieses kein Bewußtsein eines anderen, das nicht ich selbst sein soll. Wer einen Beweis dieser Behauptung begehrt, der findet denselben ausführlich in dem folgenden zweiten Hauptstücke. Hier wird sie nur aufgestellt, als unmittelbare Tatsache des Bewußtseins, um daran unser Raisonement anzuknüpfen.

Welches Mannigfaltige ist in dieser Vorstellung meiner Wirksamkeit enthalten; und wie mag ich zu diesem Mannigfaltigen kommen?

Möge man auch vorläufig annehmen, daß die Vorstellung des bei meiner Wirksamkeit fortdauernden und durch sie schlechthin nicht zu verändernden Stoffes, die Vorstellung der Beschaffenheiten dieses Stoffes, die durch meine Wirksamkeit verändert werden, die Vorstellung dieser fortschreitenden Veränderung, bis die Gestalt dasteht, die ich beabsichtigte; daß alle diese in der Vorstellung von meiner Wirksam-

keit enthaltenen Vorstellungen mir von außen gegeben werden, welchen Ausdruck ich freilich nicht verstehe; daß es Erfahrung ist, oder wie man etwa diesen Nichtgedanken noch ausdrückt: so liegt doch noch etwas in der Vorstellung von meiner Wirksamkeit, was mir schlechthin nicht von außen kommen kann, sondern in mir selbst liegen muß, was ich nicht erfahren und lernen kann, sondern unmittelbar wissen muß; dies, daß ich selbst der letzte Grund der geschehenen Veränderung sein soll.

Ich bin der Grund dieser Veränderung, heißt: dasselbe, und kein anderes, welches um die Veränderung weiß, ist zugleich auch das Wirkende; das Subjekt des Bewußtseins und das Prinzip der Wirksamkeit sind Eins. Was ich aber beim Ursprunge alles Wissens vom Subjekte des Wissens selbst aussage, was ich weiß, dadurch, daß ich überhaupt weiß, kann ich aus keinem anderen Wissen gezogen haben; ich weiß es unmittelbar, ich setze es schlechthin.

Demnach, sowie ich überhaupt nur weiß, weiß ich, daß ich tätig bin. In der bloßen Form des Wissens überhaupt ist das Bewußtsein meiner selbst, und meiner selbst, als eines tätigen, enthalten und dadurch unmittelbar gesetzt.

Nun könnte es wohl sein, daß, wenn auch nicht unmittelbar, dennoch vermittelst des soeben aufgezeigten Unmittelbaren, in derselben bloßen Form des Wissens alles übrige Mannigfaltige, das in der oben berührten Vorstellung meiner Wirksamkeit liegt, gleichfalls enthalten wäre. Sollte es sich so finden, so würden wir der mißlichen Annahme, daß es von außen komme, schon dadurch überhoben, daß wir es auf eine andere und natürlichere Weise zu erklären vermöchten. Es würde durch diese Erklärung die oben aufgeworfene Frage beantwortet, wie wir dazu kämen, uns eine Wirksamkeit in einer Sinnenwelt außer uns zuzuschreiben: indem die Notwendigkeit einer solchen Annahme unmittelbar aus dem vorausgesetzten Bewußtsein überhaupt abgeleitet würde.

Wir wollen versuchen, ob eine solche Ableitung möglich sei. Ihr Plan ist folgender: Was in der Vorstellung von unserer Wirksamkeit liege, haben wir soeben gesehen. Die Voraussetzung ist, daß dasselbe im Bewußtsein überhaupt enthalten, und mit demselben notwendig gesetzt sei. Wir gehen daher aus von der Form des Bewußtseins überhaupt, leiten ab von ihr; und unsere Untersuchung ist geschlossen, wenn wir auf dem Wege der Ableitung wieder zur Vorstellung unserer sinnlichen Wirksamkeit zurückkommen.

##### 5.

Ich setze mich als tätig, heißt nach obigem: ich unterscheide in mir ein Wissendes und eine reelle Kraft, die als solche nicht weiß, sondern ist; sehe aber beides als schlechthin Eins an. Wie komme ich zu dieser

Unterscheidung; wie gerade zu dieser Bestimmung der Unterschiedenen? Die zweite Frage dürfte wohl durch Beantwortung der ersten zugleich mit beantwortet werden.

Ich weiß nicht, ohne etwas zu wissen; ich weiß nicht von mir, ohne eben durch dieses Wissen mir zu etwas zu werden; oder, welches dasselbe heißt, ein Subjektives in mir, und ein Objektives zu trennen. Ist ein Bewußtsein gesetzt, so ist diese Trennung gesetzt, und es ist ohne sie gar kein Bewußtsein möglich. Durch diese Trennung aber ist unmittelbar zugleich das Verhältnis des Subjektiven und Objektiven zueinander gesetzt. Das letztere soll bestehen ohne Zutun des Subjektiven, und unabhängig von ihm, durch sich selbst; das erstere soll abhängig sein vom letzteren, und seine materielle Bestimmung nur daher erhalten. Das Sein ist durch sich selbst, das Wissen aber hängt ab vom Sein; so muß uns beides erscheinen, so gewiß uns überhaupt etwas erscheint; so gewiß wir Bewußtsein haben.

Die wichtige Einsicht, welche wir dadurch erhalten, ist folgende. Wissen und Sein sind nicht etwa außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von ihm getrennt, sondern nur im Bewußtsein werden sie getrennt, weil diese Trennung Bedingung der Möglichkeit alles Bewußtseins ist; und durch diese Trennung entstehen erst beide. Es gibt kein Sein außer vermittelt des Bewußtseins, sowie es außer demselben auch kein Wissen, als bloß subjektives und auf sein Sein gehendes, gibt. Um mir nur sagen zu können: Ich, bin ich genötigt, zu trennen; aber auch lediglich dadurch, daß ich dies sage, und indem ich es sage, geschieht die Trennung. Das eine, welches getrennt wird, das sonach allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und zugeordnet das Subjektive und Objektive im Bewußtsein unmittelbar als Eins gesetzt wird, ist absolut = X, kann, als einfaches, auf keine Weise zum Bewußtsein kommen.

Wir finden hier eine unmittelbare Übereinstimmung zwischen dem Subjektiven und Objektiven: ich weiß von mir, dadurch, daß ich bin, und bin, dadurch, daß ich von mir weiß. Es wäre möglich, daß alle andere Übereinstimmung beider, ob nun das Objektive aus dem Subjektiven folgen sollte, wie beim Zweckbegriffe, oder das Subjektive aus dem Objektiven, wie beim Erkenntnisbegriffe, nichts anderes wäre, als nur eine besondere Ansicht jener unmittelbaren Übereinstimmung; und sollte sich dies wirklich nachweisen lassen, so wäre — da diese unmittelbare Trennung und Übereinstimmung die Form des Bewußtseins selbst ist; jene anderen Trennungen und Übereinstimmungen aber den gesamten Inhalt alles möglichen Bewußtseins erschöpfen — zugleich erwiesen, daß alles, was im Bewußtsein nur vorkommen kann, durch die bloße Form desselben gesetzt sei. Wie es sich damit verhalte, wird sich ohne Zweifel im Verlaufe unserer Untersuchung ergeben.

## 6.

Ich setze mich als tätig, heißt in dem zu untersuchenden Gemütszustande keineswegs, ich schreibe mir Tätigkeit überhaupt, sondern, ich schreibe mir eine bestimmte, gerade eine solche, und keine andere Tätigkeit zu.

Das Subjektive wird, wie wir soeben gesehen haben, durch seine bloße Trennung vom Objektiven ganz abhängig, und durchaus gezwungen; und der Grund dieser seiner materiellen Bestimmtheit, seiner Bestimmtheit in Rücksicht des Was, liegt keineswegs in ihm, sondern in dem Objektiven. Das Subjektive erscheint, als ein bloßes Erkennen eines ihm Vorschwebenden, keineswegs und in keiner Rücksicht als ein tätiges Hervorbringen der Vorstellung. So muß es beim Ursprunge alles Bewußtseins, wo die Trennung des Subjektiven und Objektiven vollkommen ist, notwendig sein. Im Fortgange des Bewußtseins erscheint, aber vermittelt einer Synthesis, das Subjektive auch als frei und bestimmend, indem es als abstrahierend erscheint; und dann vermag es z. B. auch Tätigkeit überhaupt, und als solche, zwar nicht wahrzunehmen, aber doch frei zu beschreiben. Hier aber stehen wir beim Ursprunge alles Bewußtseins, und die zu untersuchende Vorstellung ist daher notwendig eine Wahrnehmung, d. h. das Subjektive erscheint in ihr als ganz und durchgängig, und ohne sein eigenes Zutun, bestimmt.

Was heißt nun das: eine bestimmte Tätigkeit, und wie wird sie zur bestimmten? Lediglich dadurch, daß ihr ein Widerstand entgegengesetzt wird; entgegengesetzt durch ideale Tätigkeit, gedacht und eingebildet, als ihr gegenüberstehend. Wo und inwiefern du Tätigkeit erblickst, erblickst du notwendig auch Widerstand; denn außerdem erblickst du keine Tätigkeit.

Zuvörderst lasse man sich hierbei dies nicht entgehen: daß ein solcher Widerstand erscheint, ist lediglich Resultat der Gesetze des Bewußtseins, und der Widerstand läßt sich daher füglich als ein Produkt dieser Gesetze betrachten. Das Gesetz selbst, nach welchem er für uns da ist, läßt sich ableiten aus der notwendigen Trennung eines Subjektiven von einem Objektiven, und aus dem schlechthin gesetzten Verhältnisse des ersteren zum letzteren, wie es soeben geschehen ist. Aus diesem Grunde ist das Bewußtsein des Widerstandes ein vermitteltes, keineswegs ein unmittelbares Bewußtsein, vermittelt dadurch, daß ich mich als bloß erkennendes, und in dieser Erkenntnis von der Objektivität ganz abhängiges Subjekt betrachten muß.

Dann entwickle man die Merkmale dieser Vorstellung von einem Widerstande aus ihrer Entstehungsweise. Dieser Widerstand wird als das Gegenteil der Tätigkeit vorgestellt; also als etwas nur Bestehendes, ruhig und tot Vorliegendes, das da bloß ist, keineswegs aber handelt, das nur zu bestehen strebt, und daher allerdings mit einem Maße von Kraft zu bleiben, was es ist, der Einwirkung der Freiheit auf seinem

eigenen Boden widersteht, nimmermehr aber dieselbe auf ihrem Gebiete anzugreifen vermag; kurz, bloße Objektivität. So etwas heißt mit seinem eigentümlichen Namen Stoff. — Ferner, alles Bewußtsein ist bedingt durch das Bewußtsein meiner selbst, dieses ist bedingt durch die Wahrnehmung meiner Tätigkeit, diese durch das Setzen eines Widerstandes, als eines solchen. Also der Widerstand mit dem soeben angegebenen Charakter erstreckt sich notwendig durch die ganze Sphäre meines Bewußtseins; dauert neben demselben fort, und die Freiheit kann nie gesetzt werden, als das geringste über ihn vermögend, weil dadurch sie selbst, und alles Bewußtsein, und alles Sein wegfiel. — Die Vorstellung eines durch meine Wirksamkeit schlechthin nicht zu verändernden Stoffes, die wir oben in der Wahrnehmung unserer Wirksamkeit enthalten fanden, ist aus den Gesetzen des Bewußtseins abgeleitet.

Die eine der aufgeworfenen Hauptfragen ist beantwortet: wie wir nämlich dazu kommen, ein Subjektives, einen Begriff, anzunehmen, der aus einem Objektiven, einem Sein, folgen und dadurch bestimmt sein soll. Es ist dies, wie wir gesehen haben, die notwendige Folge davon, daß wir ein Subjektives und ein Objektives in uns im Bewußtsein trennen, und doch als Eins ansehen; das bestimmte Verhältnis aber, daß das Subjektive durch das Objektive bestimmt sein soll, nicht aber umgekehrt, entsteht aus dem schlechthin gesetzten Verhältnisse des Subjektiven, als solchen, zu dem Objektiven, als solchem. Und so ist das Prinzip und die Aufgabe aller theoretischen Philosophie abgeleitet.

## 7.

Ich setze mich als tätig. Vom Subjektiven und Objektiven in diesem Setzen, seiner Trennung, seiner Vereinigung, und dem ursprünglichen Verhältnisse beider zueinander ist zur Genüge gesprochen; nur das Prädikat, welches dem einen und unzertrennlichen Ich zugeschrieben wird, haben wir noch nicht untersucht. Was heißt doch das, tätig sein, und was setze ich eigentlich, wenn ich mir Tätigkeit zuschreibe?

Das Bild der Tätigkeit überhaupt, einer Agilität, Beweglichkeit, oder wie man es in Worten ausdrücken mag, wird bei dem Leser vorausgesetzt, und läßt sich keinem andemonstrieren, der es nicht in der Anschauung seiner selbst findet. Diese innere Agilität läßt dem Objektiven, als solchem, schlechthin sich nicht zuschreiben, wie wir soeben gesehen haben; es besteht nur, und ist nur und bleibt, wie es ist. Nur dem Subjektiven, der Intelligenz als solcher, kommt sie der Form ihres Handelns nach zu. Der Form nach, sage ich; denn das Materielle der Bestimmung soll, wie wir oben gesehen haben, in einer anderen Beziehung durch das Objektive bestimmt sein. Das Vorstellen, seiner Form nach, wird angeschaut, als freieste innere Bewegung. Nun soll

ich, das Eine, unteilbare Ich, tätig sein; und das, was auf das Objekt wirkt, ist ohne allen Zweifel dies Objektive in mir, die reelle Kraft. Dies alles bedacht, läßt meine Tätigkeit sich nur so setzen, daß sie ausgehe vom Subjektiven, als bestimmend das Objektive; kurz, als eine Kausalität des bloßen Begriffs auf das Objektive, welcher Begriff insofern nicht wieder durch ein anderes Objektives bestimmt werden kann, sondern absolut in und durch sich selbst bestimmt ist.

Es ist jetzt auch die zweite der oben aufgeworfenen Hauptfragen beantwortet: wie komme ich dazu, anzunehmen, daß ein Objektives aus einem Subjektiven, ein Sein aus einen: Begriffe erfolge? Und es ist dadurch das Prinzip der ganzen praktischen Philosophie abgeleitet. Diese Annahme kommt nämlich daher, weil ich mich absolut als tätig setzen muß; aber, nachdem ich ein Subjektives in mir und ein Objektives unterschieden habe, diese Tätigkeit nicht anders beschreiben kann, denn als eine Kausalität des Begriffs. — Absolute Tätigkeit ist das eine, schlechthin und unmittelbar mir zukommende Prädikat; Kausalität durch den Begriff ist wie durch die Gesetze des Bewußtseins notwendig gemachte, und einzig mögliche Darstellung desselben. In dieser letzten Gestalt nennt man die absolute Tätigkeit auch Freiheit. Freiheit ist die sinnliche Vorstellung der Selbsttätigkeit, und dieselbe entsteht durch den Gegensatz mit der Gebundenheit des Objekts, und unserer selbst als Intelligenz, inwiefern wir dasselbe auf uns beziehen.

Ich setze mich frei, inwiefern ich ein sinnliches Handeln, oder ein Sein aus meinem Begriffe, der dann Zweckbegriff heißt, erkläre. Das oben aufgestellte Faktum: ich finde mich wirkend, ist daher nur unter der Bedingung möglich, inwiefern ich einen von mir selbst entworfenen Begriff voraussetze, nach welchem die Wirksamkeit sich richten, und durch ihn sowohl formaliter begründet, als materialiter bestimmt sein soll. Wir erhalten sonach hier außer den schon oben aufgestellten mannigfaltigen Merkmalen in der Vorstellung unserer Wirksamkeit noch ein neues, welches oben zu bemerken nicht nötig war, und das hierzu gleich mit abgeleitet worden. Aber es ist wohl zu merken, daß das vorhergegangene Entwerfen eines solchen Begriffs nur gesetzt werde, und lediglich zur sinnlichen Ansicht unserer Selbsttätigkeit gehöre.

Der Begriff, aus welchem eine objektive Bestimmung erfolgen soll, der Zweckbegriff, wie man ihn nennt, ist, wie soeben erinnert worden, nicht selbst wieder durch ein Objektives bestimmt, sondern er ist absolut durch sich selbst bestimmt. Denn wäre er dies nicht, so wäre ich nicht absolut tätig, und würde nicht unmittelbar so gesetzt, sondern meine Tätigkeit wäre abhängig von einem Sein, und durch dasselbe vermittelt, welches gegen die Voraussetzung läuft. Im Verlauf des angeknüpften Bewußtseins zwar erscheint der Zweckbegriff, als durch die Erkenntnis eines Seins, obwohl nicht bestimmt, doch bedingt; so aber ist hier, beim Ursprunge alles Bewußtseins, wo von der Tätigkeit

ausgegangen wird, und dieselbe absolut ist, die Sache nicht anzusehen. — Das wichtigste Resultat hieraus ist dieses: es gibt eine absolute Unabhängigkeit und Selbständigkeit des bloßen Begriffs (das Kategorische in dem sog. kategorischen Imperativ), zufolge der Kausalität des Subjektiven auf das Objektive; ebenso wie es ein absolutes durch sich selbst gesetztes Sein (des materiellen Stoffs) geben soll, zufolge der Kausalität des Objektiven auf das Subjektive; und wir haben sonach die beiden Enden der ganzen Vernunftwelt aneinander geknüpft.

(Wer nur wenigstens diese Selbständigkeit des Begriffs gehörig faßt, dem wird damit das vollkommenste Licht über unser ganzes System und mit ihm die unerschütterlichste Überzeugung von der Wahrheit desselben entstehen.)

## 8.

Aus dem Begriffe erfolgt ein Objektives. Wie ist dies möglich? und was kann es heißen? Nichts anderes, als daß der Begriff selbst mir als etwas Objektives erscheine. Aber der Zweckbegriff, objektiv angesehen, wird ein Wollen genannt, und die Vorstellung eines Willens ist gar nichts anderes, als diese notwendige Ansicht des, selbst nur um unserer Tätigkeit bewußt zu werden, gesetzten Zweckbegriffs. Das Geistige in mir, unmittelbar als Prinzip einer Wirksamkeit angeschaut, wird mir zu einem Willen.

Nun aber soll ich auf den schon oben seiner Entstehung nach beschriebenen Stoff wirken. Aber es ist mir unmöglich, eine Wirkung auf ihn zu denken, außer durch das, was selbst Stoff ist. Wie ich mich daher, wie ich muß, wirkend denke auf ihn, werde ich mir selbst zu Stoff; und inwiefern ich so mich erblicke, nenne ich mich einen materiellen Leib. Ich als Prinzip einer Wirksamkeit in der Körperwelt angeschaut, bin ein artikulierter Leib; und die Vorstellung meines Leibes selbst ist nichts anderes, denn die Vorstellung meiner selbst, als Ursache in der Körperwelt, mithin mittelbar nichts anderes, als eine gewisse Ansicht meiner absoluten Tätigkeit.

Nun soll aber doch der Wille Kausalität, und zwar eine unmittelbare Kausalität haben auf meinen Leib; und nur so weit, als diese unmittelbare Kausalität des Willens geht, geht der Leib, als Werkzeug, oder die Artikulation. (Bis zur Ansicht meines Leibes, als einer Organisation, erstreckt sich diese vorläufige Übersicht nicht.) Der Wille wird daher vom Leibe auch unterschieden; erscheint daher nicht als dasselbe. Aber diese Unterscheidung ist nichts anderes, denn eine abermalige Trennung des Subjektiven und Objektiven, oder noch bestimmter, eine besondere Ansicht dieser ursprünglichen Trennung. Der Wille ist in diesem Verhältnisse das Subjektive, und der Leib das Objektive.

## 9.

Aber meine wirkliche Kausalität, die Veränderung, die dadurch in der Sinnenwelt erfolgen soll, die durch diese Kausalität veränderliche Sinnenwelt, was sind sie?

Indem ein Subjektives in mir selbst sich in ein Objektives, der Zweckbegriff in einen Willensentschluß, und dieser in eine gewisse Modifikation meines Leibes verwandeln soll, stelle ich ja offenbar mich selbst vor, als verändert. Aber das letzte, was ich zu mir rechne, mein körperlicher Leib, soll in Verbindung mit der gesamten Körperwelt stehen; wie daher der erste als verändert angeschaut wird, wird notwendig auch die letzte so erblickt.

Das durch meine Wirksamkeit veränderliche Ding, oder die Beschaffenheit der Natur ist ganz dasselbe, was das Unveränderliche oder die bloße Materie ist; nur angesehen von einer anderen Seite: ebenso wie oben die Kausalität des Begriffs auf das Objektive, von zwei Seiten angesehen, als Wille und als Leib erschien. Das Veränderliche ist die Natur, subjektiv, und mit mir, dem tätigen in Verbindung, angesehen; das Unveränderliche, dieselbe Natur, ganz und lediglich objektiv angesehen, und unveränderlich, aus den oben angezeigten Gründen.

Alles in der Wahrnehmung unserer sinnlichen Wirksamkeit liegende Mannigfaltige ist gegenwärtig aus den Gesetzen des Bewußtseins abgeleitet, wie gefordert wurde; wir finden als letztes Glied unserer Folgerungen dasselbe, wovon wir ausgingen, unsere Untersuchung ist in sich selbst zurückgelaufen, und also geschlossen.

Das Resultat derselben ist kürzlich folgendes. Das einzige Absolute, worauf alles Bewußtsein und alles Sein sich gründet, ist reine Tätigkeit. Diese erscheint, zufolge der Gesetze des Bewußtseins, und insbesondere zufolge seines Grundgesetzes, daß das Tätige nur als vereinigt Subject und Object (als Ich) erblickt werden kann, als Wirksamkeit auf etwas außer mir. Alles, was in dieser Erscheinung enthalten ist, von dem mir absolut durch mich selbst gesetzten Zwecke an, an dem einen Ende, bis zum rohen Stoffe der Welt, an dem anderen, sind vermittelnde Glieder der Erscheinung, sonach selbst auch nur Erscheinungen. Das einzige rein Wahre ist meine Selbständigkeit.

## II.

# F. W. J. v. Schelling.

(1775—1854).

### I. Einleitung zu den „Ideen zu einer Philosophie der Natur“.\*)

Was Philosophie überhaupt sei, läßt sich nicht so unmittelbar beantworten. Wäre es so leicht, über einen bestimmten Begriff von Philosophie übereinzukommen, so brauchte man nur diesen Begriff zu analysieren, um sich sogleich im Besitz einer allgemeingültigen Philosophie zu sehen. Philosophie ist nicht etwas, was unserem Geiste ohne sein Zutun ursprünglich und von Natur beiwohnt. Sie ist durchaus ein Werk der Freiheit. Sie ist jedem nur das, wozu er sie selbst gemacht hat; und darum ist auch die Idee von Philosophie nur das Resultat der Philosophie selbst, welche als eine unendliche Wissenschaft zugleich die Wissenschaft von sich selbst ist.

Anstatt also einen beliebigen Begriff von Philosophie überhaupt oder von Philosophie der Natur insbesondere vorzuschicken, um ihn nachher in seine Teile aufzulösen, werde ich mich bestreben, einen solchen Begriff selbst erst vor den Augen des Lesers entstehen zu lassen.

Indes, da man doch von irgend etwas ausgehen muß, setze ich voraus, eine Philosophie der Natur solle die Möglichkeit einer Natur, d. h. der gesamten Erfahrungswelt, aus Prinzipien ableiten. Diesen Begriff aber werde ich nicht analytisch behandeln, oder ihn als richtig voraussetzen und Folgerungen aus ihm herleiten, sondern vor allen Dingen untersuchen, ob ihm überhaupt Realität zukomme und ob er etwas ausdrücke, das sich auch ausführen läßt.

Über die Probleme, welche eine Philosophie der Natur zu lösen hat.

Wer in Erforschung der Natur und im bloßen Genuß ihres Reichtums begriffen ist, der fragt nicht, ob eine Natur und eine Er-

\*) Ideen zu einer Philosophie der Natur. Landshut 1797.

fahrung möglich sei? Genug, sie ist für ihn da; er hat sie durch die Tat selbst wirklich gemacht, und die Frage, was möglich ist, macht nur der, der die Wirklichkeit nicht in seiner Hand zu halten glaubt. Ganze Zeitalter sind über Erforschung der Natur verflossen, und noch ist man ihrer nicht müde. Einzelne haben in dieser Beschäftigung ihr Leben hingebracht und nicht aufgehört, auch die verschleierte Göttin anzubeten. Große Geister haben, unbekümmert um die Prinzipien ihrer Erfindungen, in ihrer eigenen Welt gelebt, und was ist der ganze Ruhm des scharfsinnigsten Zweiflers gegen das Leben eines Mannes, der eine Welt in seinem Kopfe und die ganze Natur in seiner Einbildungskraft trug?

Wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich sei, diese Frage verdanken wir der Philosophie, oder vielmehr mit dieser Frage entstand Philosophie. Vorher hatten die Menschen im (philosophischen) Naturstande gelebt. Damals war der Mensch noch enig mit sich selbst und der ihn umgebenden Welt. In dunkelen Rückerinnerungen schwebt dieser Zustand auch dem verirrtesten Denker noch vor; viele verließen ihn niemals und wären glücklich in sich selbst, wenn sie nicht das leidige Beispiel verführte; denn freiwillig entläßt die Natur keinen aus ihrer Vormundschaft, und es gibt keine geborenen Söhne der Freiheit. Es wäre auch nicht zu begreifen, wie der Mensch je jenen Zustand verlassen hätte, wüßten wir nicht, daß sein Geist, dessen Element Freiheit, sich den Fesseln der Natur und ihrer Vorsorge entwinden und dem ungewissen Schicksal seiner eigenen Kräfte überlassen mußte, um einst als Sieger und durch eigenes Verdienst in jenen Zustand zurückzukehren, in welchem er unwissend über sich selbst die Kindheit seiner Vernunft verlebte.

Sobald der Mensch sich selbst mit der äußeren Welt in Widerspruch setzt (wie er das tut, davon späterhin), ist der erste Schritt zur Philosophie geschehen. Mit jener Trennung zuerst beginnt Reflexion, von nun an trennt er, was die Natur auf immer vereinigt hatte, trennt den Gegenstand von der Anschauung, den Begriff vom Bilde, endlich (indem er sein eigenes Objekt wird), sich selbst von sich selbst.

Aber diese Trennung ist nur Mittel, nicht Zweck. Denn das Wesen des Menschen ist Handeln. Je weniger er aber über sich selbst reflektiert, desto tätiger ist er. Seine edelste Tätigkeit ist die, die sich selbst nicht kennt. Sobald er sich selbst zum Objekt macht, handelt nicht mehr der ganze Mensch, er hat einen Teil seiner Tätigkeit aufgehoben, um über den anderen reflektieren zu können. Der Mensch ist nicht geboren, um im Kampf gegen das Hirngespinnst einer eingebildeten Welt seine Geisteskraft zu verschwenden; sondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, ihre Macht ihn empfinden läßt, und auf die er zurückwirken kann, all seine Kräfte zu üben: zwischen ihm und der Welt also muß keine Kluft befestigt, zwischen beiden muß Berührung und Wechselwirkung möglich sein, denn so nur

wird der Mensch zum Menschen. Ursprünglich ist im Menschen ein absolutes Gleichgewicht der Kräfte und des Bewußtseins. Aber er kann dieses Gleichgewicht durch Freiheit aufheben, um es durch Freiheit wieder herzustellen. Aber nur im Gleichgewicht der Kräfte ist Gesundheit.

Die bloße Reflexion also ist eine Geisteskrankheit des Menschen, noch dazu, wo sie sich in Herrschaft über den ganzen Menschen setzt, diejenige, welche sein höheres Dasein im Keim, sein geistiges Leben, welches nur aus der Identität hervorgeht, in der Wurzel tötet. Sie ist ein Übel, das den Menschen selbst ins Leben begleitet und auch für die gemeineren Gegenstände der Betrachtung alle Anschauung in ihm zerstört. Ihr zertrennendes Geschäft erstreckt sich aber nicht nur auf die erscheinende Welt: indem sie von dieser das geistige Prinzip trennt, erfüllt sie die intellektuelle Welt mit Schimären, gegen welche, weil sie jenseits aller Vernunft liegen, selbst kein Krieg möglich ist. Sie macht jene Trennung zwischen dem Menschen und der Welt permanent, indem sie die letzte als ein Ding an sich betrachtet, das weder Anschauung noch Einbildungskraft, weder Verstand noch Vernunft zu erreichen vermag.

Ihr entgegen steht die wahre Philosophie, die Reflexion überhaupt als bloßes Mittel betrachtet. Die Philosophie muß jene ursprüngliche Trennung voraussetzen, denn ohne sie hätten wir kein Bedürfnis zu philosophieren.

Darum eignet sie der Reflexion nur negativen Wert zu. Sie geht von jener ursprünglichen Trennung aus, um durch Freiheit wieder zu vereinigen, was im menschlichen Geiste ursprünglich und notwendig vereinigt war, d. h. um jene Trennung auf immer aufzuheben. Und da sie, inwieweit sie selbst nur durch jene Trennung notwendig gemacht — selbst nur ein notwendiges Übel — eine Disziplin der verirrtten Vernunft war — so arbeitet sie in diesem Betracht zu ihrer eigenen Vernichtung. Derjenige Philosoph, der seine Lebenszeit oder einen Teil derselben dazu angewendet hätte, der Reflexions-Philosophie in ihre endlose Entzweiung zu folgen, um sie in ihren letzten Verzweigungen aufzuheben, erwürbe sich durch dieses Verdienst, das, wenn es auch negativ bliebe, den höchsten anderen gleich geachtet werden dürfte, die würdigste Stelle, gesetzt, daß er auch nicht selbst den Genuß haben sollte, die Philosophie in ihrer absoluten Gestalt aus den Zerreißen der Reflexion für sich selbst aufleben zu sehen. Der einfachste Ausdruck verwickelter Probleme ist immer der beste. Wer zuerst darauf achtete, daß er sich selbst von äußeren Dingen, daß er somit seine Vorstellungen von den Gegenständen, und umgekehrt, diese von jenen unterscheiden konnte, war der erste Philosoph. Er unterbrach zuerst den Mechanismus seines Denkens, hob das Gleichgewicht des Bewußtseins auf, in welchem Subjekt und Objekt innigst vereinigt sind.

Indem ich den Gegenstand vorstelle, ist Gegenstand und Vorstellung eins und dasselbe. Und nur in dieser Unfähigkeit, den Gegenstand während der Vorstellung selbst von der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Verstand die Überzeugung von der Realität äußerer Dinge, die doch nur durch Vorstellungen ihm kund werden.

Diese Identität des Gegenstandes und der Vorstellung hebt nun der Philosoph auf, indem er fragt: Wie entstehen Vorstellungen äußerer Dinge in uns? Durch diese Frage versetzen wir die Dinge außer uns, setzen sie voraus als unabhängig von unseren Vorstellungen. Gleichwohl soll zwischen ihnen und unseren Vorstellungen Zusammenhang sein. Nun kennen wir aber keinen realen Zusammenhang verschiedener Dinge, als den von Ursache und Wirkung. Also ist auch der erste Versuch der Philosophie der: Gegenstand und Vorstellung ins Verhältnis der Ursache und Wirkung zu setzen.

Nun haben wir aber ausdrücklich Dinge als unabhängig von uns gesetzt. Uns dagegen fühlen wir als abhängig von den Gegenständen. Denn unsere Vorstellung ist selbst nur real, insofern wir genötigt sind, zwischen ihr und den Dingen Übereinstimmung anzunehmen. Also können wir die Dinge nicht zu Wirkungen unserer Vorstellungen machen. Es bleibt daher nichts übrig, als die Vorstellungen von den Dingen abhängig zu machen, diese als Ursachen, jene als Wirkungen zu betrachten.

Nun kann man aber auf den ersten Blick einsehen, daß wir mit diesem Versuch eigentlich nicht erreichen, was wir wollten. Wir wollten erklären: wie es komme, daß in uns Gegenstand und Vorstellung unzertrennlich vereinigt sind. Denn nur in dieser Vereinigung liegt die Realität unseres Wissens von äußeren Dingen. Und eben diese Realität soll der Philosoph dartun. Allein wenn die Dinge Ursachen der Vorstellungen sind, so gehen sie den Vorstellungen voran. Dadurch aber wird die Trennung zwischen beiden permanent. Wir aber wollten, nachdem wir Objekt und Vorstellung durch Freiheit getrennt hatten, beide wieder durch Freiheit vereinigen, wollten wissen, daß und warum zwischen beiden ursprünglich keine Trennung ist.

Ferner, wir kennen die Dinge nur durch und in unseren Vorstellungen. Was sie also sind, inwiefern sie unseren Vorstellungen vorangehen, also nicht vorgestellt werden, davon haben wir gar keinen Begriff.

Ferner, indem ich frage: Wie kommt es, daß ich vorstelle? erhebe ich mich selbst über die Vorstellung; ich werde durch diese Frage selbst zu einem Wesen, das in Ansehung alles Vorstellens sich ursprünglich frei fühlt, das die Vorstellung selbst und den ganzen Zusammenhang seiner Vorstellungen unter sich erblickt. Durch diese Frage selbst werde ich ein Wesen, das, unabhängig von äußeren Dingen, ein Sein in sich selbst hat.

Also trete ich mit dieser Frage selbst aus der Reihe meiner Vorstellungen heraus, sage mich los vom Zusammenhang mit den Dingen; trete auf einen Standpunkt, wo mich keine äußere Macht mehr erreicht, jetzt zuerst scheiden sich die zwei feindlichen Wesen Geist und Materie. Beide versetze ich in verschiedene Welten, zwischen welchen kein Zusammenhang mehr möglich ist. Indem ich aus der Reihe meiner Vorstellungen trete, sind selbst Ursache und Wirkung Begriffe, die ich unter mir erblicke. Denn beide entstehen selbst nur in der notwendigen Sukzession meiner Vorstellungen, von der ich mich losgesagt habe. Wie kann ich mich also diesen Begriffen selbst wieder unterwerfen, und Dinge außer mir auf mich einwirken lassen? <sup>1)</sup>

Oder laßt uns den umgekehrten Versuch machen, laßt äußere Dinge auf uns einwirken, und nun erklären, wie wir dessenungeachtet zu der Frage kommen, wie Vorstellungen in uns möglich sind?

Zwar ist es gar nicht zu begreifen, wie Dinge auf mich (ein freies Wesen) wirken. Ich begreife nur, wie Dinge auf Dinge wirken. Insofern ich aber frei bin — und ich bin es, indem ich mich über den Zusammenhang der Dinge erhebe und frage, wie dieser Zusammenhang selbst möglich geworden? — bin ich gar kein Ding, kein Objekt. Ich lebe in einer ganz eigenen Welt, bin ein Wesen, das nicht für andere Wesen, sondern für sich selbst da ist. In mir kann nur Tat und Handlung sein, von mir können nur Wirkungen ausgehen, es kann kein Leiden in mir sein, denn Leiden ist nur da, wo Wirkung und Gegenwirkung ist, und diese ist nur im Zusammenhange der Dinge, über den ich mich selbst erhoben habe. Allein es sei so, ich sei ein Ding, das selbst in der Reihe der Ursachen und Wirkungen mit begriffen ist, sei selbst zusamt dem ganzen System meiner Vorstellungen ein bloßes Resultat der mannigfaltigen Einwirkungen, die auf mich von außen geschehen, kurz, ich sei selbst ein bloßes Werk des Mechanismus. Aber was im Mechanismus begriffen ist, kann nicht aus demselben heraustreten und fragen: wie ist dieses Ganze möglich geworden? hier, mitten in der Reihe der Erscheinungen hat ihm absolute Notwendigkeit seine Stelle angewiesen; verläßt es diese Stelle, so ist es nicht mehr dieses Wesen, man begreift nicht, wie noch irgend eine äußere Ursache auf dieses selbständige, in sich selbst ganze und vollendete Wesen einwirken kann?

Man muß also jener Aufgabe selbst, mit der alle Philosophie beginnt, fähig sein, um philosophieren zu können. Diese Frage ist nicht eine solche, die man, ohne eigenes Zutun, anderen nachsprechen kann.

---

<sup>1)</sup> Dies haben gleich anfangs einige scharfsinnige Männer der Kantischen Philosophie entgegengesetzt. Diese Philosophie läßt alle Begriffe von Ursache und Wirkung nur in unserem Gemüt, in unseren Vorstellungen entstehen, und doch die Vorstellungen selbst wieder nach dem Gesetz der Kausalität durch äußere Dinge in mir bewirken. Man wollte es damals nicht hören, wird es aber nun doch hören müssen.

Sie ist ein frei hervorgebrachtes, selbst aufgegebenes Problem. Daß ich diese Frage aufzuwerfen fähig bin, ist Beweis genug, daß ich als dieser von äußeren Dingen unabhängig bin, denn wie hätte ich sonst fragen können, wie diese Dinge selbst für mich, in meiner Vorstellung möglich sind. Man sollte also denken, daß, wer nur diese Frage aufwirft, eben damit darauf Verzicht tut, seine Vorstellungen durch Einwirkung äußerer Dinge zu erklären. Allein diese Frage ist unter Leute gekommen, die sie sich selbst aufzugeben, völlig unfähig waren. Indem sie in ihren Mund übergang, nahm sie auch einen anderen Sinn an, oder vielmehr sie verlor allen Sinn und Bedeutung. Sie sind Wesen, die sich gar nicht anders kennen, als inwiefern Gesetze von Ursache und Wirkung über sie schalten und walten. Ich, indem ich jene Frage aufwerfe, habe ich mich über diese Gesetze erhoben. Sie sind im Mechanismus ihres Denkens und Vorstellens begriffen; ich habe diesen Mechanismus durchbrochen, wie wollen sie mich verstehen?

Wer für sich selbst nichts ist als das, was Dinge und Umstände aus ihm gemacht haben; wer ohne Gewalt über seine eigenen Vorstellungen, vom Strom der Ursachen und Wirkungen ergriffen, mit fortgerissen wird, wie will doch der wissen, woher er kommt, wohin er geht, und wie er das geworden ist, was er ist? Weiß es dann die Woge, die im Strome daher treibt? Er hat nicht einmal das Recht zu sagen, er sei ein Resultat der Zusammenwirkung äußerer Dinge: denn um dies sagen zu können, muß er voraussetzen, daß er sich selbst kenne, daß er also auch etwas für sich selbst sei. Dies ist er aber nicht. Er ist nur für andere vernünftige Wesen — nicht für sich selbst da, ist ein bloßes Objekt in der Welt, und es ist nützlich für ihn und die Wissenschaft, daß er nie von etwas anderem höre, noch etwas anderes sich einbilde.

Von jeher haben die alltäglichen Menschen die größten Philosophen widerlegt, mit Dingen, die selbst Kindern und Unmündigen begreiflich sind. Man hört, liest und staunt, daß so großen Männern so gemeine Dinge unbekannt waren, und daß so anerkannt kleine Menschen sie meistern konnten. Kein Mensch denkt daran, daß sie vielleicht all das auch gewußt haben, denn wie hätten sie sonst gegen den Strom von Evidenz schwimmen können? Viele sind überzeugt, daß Plato, wenn er nur Locke lesen könnte, beschämt von dannen ginge; mancher glaubt, daß selbst Leibnitz, wenn er von den Toten auferstünde, um eine Stunde lang bei ihm in die Schule zu gehen, bekehrt würde, und wie viele Unmündige haben nicht über Spinozas Grabhügel Triumphlieder angestimmt? —

Was war es doch, fragt ihr, was alle diese Männer antrieb, die gemeinen Vorstellungsarten ihres Zeitalters zu verlassen, und Systeme zu erfinden, die allem entgegen sind, was die große Menge von jeher geglaubt und sich eingebildet hat? Es war ein freier Schwung, der sie in ein Gebiet erhob, wo ihr auch ihre Aufgaben nicht mehr ver-

steht, so wie ihnen dagegen manches unbegreiflich wurde, was euch höchst einfach und begreiflich scheint.

Es war ihnen unmöglich, Dinge zu verbinden und in Berührung zu bringen, die in euch Natur und Mechanismus auf immer vereinigt hat. Sie waren gleich unfähig, die Welt außer ihnen oder, daß ein Geist in ihnen sei, abzuleugnen, und doch schien zwischen beiden kein Zusammenhang möglich. — Euch, wenn ihr ja jene Probleme denkt, kommt es nicht darauf an, die Welt in ein Spiel von Begriffen oder den Geist in euch in einen toten Spiegel der Dinge zu verwandeln.

Lange schon hatte sich der menschliche Geist (noch jugendlich kräftig, und von den Göttern her frisch) in Mythologien und Dichtungen über den Ursprung der Welt verloren, Religionen ganzer Völker waren auf jenen Streit zwischen Geist und Materie gegründet, ehe ein glücklicher Genius — der erste Philosoph — die Begriffe fand, an welchen alle folgenden Zeitalter die beiden Enden unseres Wissens auffaßten und festhielten. Die größten Denker des Altertums wagten sich nicht über jenen Gegensatz hinaus. Plato noch stellt die Materie als ein anderes Gott gegenüber. Der erste, der Geist und Materie mit vollem Bewußtsein als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modifikationen desselben Prinzips ansah, war Spinoza. Sein System war der erste kühne Entwurf einer schöpferischen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als solchen, unmittelbar das Endliche begriff und diese nur in jenem erkannte. Leibniz kam und ging den entgegengesetzten Weg. Die Zeit ist gekommen, da man seine Philosophie wieder herstellen kann. Sein Geist verschmähte die Fesseln der Schule, kein Wunder, daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geistern fortgelebt hat und unter den übrigen längst ein Fremdling geworden ist. Er gehörte zu den wenigen, die auch die Wissenschaft als freies Werk behandeln. Er hatte in sich den allgemeinen Geist der Welt, der in den mannigfaltigsten Formen sich selbst offenbart, und wo er hinkommt, Leben verbreitet. Doppelt unerträglich ist es daher, daß man jetzt erst für seine Philosophie die rechten Worte gefunden haben will, und daß die Kantische Schule ihm ihre Erdichtungen aufdringt — ihn Dinge sagen läßt, von denen allen er gerade das Gegenteil gelehrt hat. Leibniz konnte von nichts weiter entfernt sein als von dem spekulativen Hirngespinnst einer Welt von Dingen an sich, die, von keinem Geiste erkannt und angeschaut, doch auf uns wirkt und alle Vorstellungen in uns hervorbringt. Der erste Gedanke, von dem er ausging, war: „daß die Vorstellungen von äußeren Dingen in der Seele kraft ihrer eigenen Gesetze, wie in einer besonderen Welt entstünden, als wenn nichts als Gott (das Unendliche) und die Seele (die Anschauung des Unendlichen) vorhanden wären.“ — Er behauptete in seinen letzten Schriften noch die absolute Unmöglichkeit, daß eine äußere Ursache auf das Innere eines Geistes wirke; behauptete, daß sonach alle Veränderungen, aller Wechsel von Perzep-

tionen und Vorstellungen in einem Geiste nur aus einem inneren Prinzip hervorgehen könne. Als Leibniz dies sagte, sprach er zu Philosophen: Heutzutage haben sich Leute zum Philosophieren gedrungen, die für alles andere, nur für Philosophie nicht Sinn haben. Daher, wenn unter uns gesagt wird, daß keine Vorstellung in uns durch äußere Einwirkung entstehen könne, des Anstaunens kein Ende ist. Jetzt gilt es für Philosophie zu glauben, daß die Monaden Fenster haben, durch welche die Dinge hinein- und heraussteigen <sup>1)</sup>).

Es ist gar wohl möglich, auch den entschiedensten Anhänger der Dinge an sich als des Bewirkenden der Vorstellungen durch Fragen aller Art in die Enge zu treiben. Man kann ihm sagen: ich verstehe, wie Materie auf Materie wirkt, nicht aber, weder wie ein An- sich auf das andere wirkt, da im Reiche des Intelligiblen keine Ursache und keine Wirkung sein kann, noch wie dieses Gesetz von einer Welt in eine von ihr ganz verschiedene, ja ihr entgegengesetzte reicht: du müßtest also, wenn ich von äußeren Eindrücken abhängig bin, gestehen, daß ich selbst nichts mehr bin als Materie, ein optisches Glas etwa, in dem sich der Lichtstrahl der Welt bricht. Aber das optische Glas sieht nicht selbst, es ist nur Mittel in der Hand des Vernünftigen. Und was ist denn dasjenige in mir, was urteilt, es sei ein Eindruck auf mich geschehen? Abermals ich selbst, der doch, insofern er urteilt, nicht leidend, sondern tätig ist — also etwas in mir, das sich vom Eindruck frei fühlt und das doch um den Eindruck weiß, ihn auffaßt, ihn zum Bewußtsein erhebt.

Ferner, während der Anschauung entsteht kein Zweifel über die Realität der äußeren Anschauung. Aber nun kommt der Verstand, fängt an zu teilen und teilt ins Unendliche. Ist die Materie außer euch wirklich, so muß sie aus unendlichen Teilen bestehen. Besteht sie aus unendlich vielen Teilen, so müßte sie aus diesen Teilen zusammengesetzt werden. Allein für diese Zusammensetzung hat unsere Einbildungskraft nur ein unendliches Maß. Also müßte eine unendliche Zusammensetzung in endlicher Zeit geschehen sein. Oder die Zusammensetzung hat irgendwo angefangen, d. h. es gibt letzte Teile der Materie, so muß ich (bei der Teilung) auf solche letzte Teile stoßen; allein ich finde immer wieder nur gleichartige Körper und komme nie weiter als bis zu Oberflächen, das Reale scheint vor mir zu fliehen oder unter der Hand zu verschwinden, und die Materie, die erste Grundlage aller Erfahrung, wird das wesenloseste, das wir kennen.

Oder ist dieser Widerstreit vielleicht nur da, um uns über uns selbst aufzuklären? Ist die Anschauung etwa nur ein Traum, der allen vernünftigen Wesen Realität vorspiegelt, und ist ihnen der Verstand nur dazu gegeben, sie von Zeit zu Zeit zu wecken — zu erinnern, was sie sind, damit so ihre Existenz (denn offenbar genug sind wir ja Mittel-

<sup>1)</sup> Leibnizii Prinzip. Philos. § 7.

wesen) zwischen Schlaf und Wachen geteilt sei? Aber einen solchen ursprünglichen Traum begreife ich nicht. Alle Träume sind sonst doch Schatten der Wirklichkeit, „Erinnerungen aus einer Welt, die vorher da war“. Wollte man annehmen, ein höheres Wesen bewirkte uns diese Schattenbilder von Wirklichkeit, so würde auch hier die Frage nach der realen Möglichkeit des Begriffs von einem solchen Verhältnis zurückkehren (da ich in dieser Region einmal nichts kenne, was nach Ursache und Wirkung erfolgte), und da jenes doch das, was es mir mitteilte, aus sich selbst produzierte, so wäre, vorausgesetzt, wie notwendig ist, daß es keine transitive Wirkung auf mich haben könne, keine andere Möglichkeit, als daß ich jene Schattenbilder, bloß als eine Beschränkung oder Modifikation seiner absoluten Produktivität, also innerhalb dieser Schranken immer wieder durch Produktion, erhalte.

Die Materie ist nicht wesenlos, sagt ihr, denn sie hat ursprüngliche Kräfte, die durch keine Teilung vernichtet werden. „Die Materie hat Kräfte.“ Ich weiß, daß dieser Ausdruck sehr gewöhnlich ist. Aber wie? „die Materie hat“. — Hier wird sie also vorausgesetzt als etwas, das für sich und unabhängig von seinen Kräften besteht. Also wären ihr diese Kräfte nur zufällig? Weil die Materie außer euch vorhanden ist, so muß sie auch ihre Kräfte einer äußeren Ursache verdanken. Sind sie ihr etwa, wie einige Newtonianer sagen, von einer höheren Hand eingepflanzt? Allein von Einwirkungen, wodurch Kräfte eingepflanzt werden, habt ihr keinen Begriff. Ihr wißt nur, wie Materie, d. h. selbst Kraft gegen Kraft wirkt; und wie auf etwas, das ursprünglich nicht Kraft ist, gewirkt werden könne, begreifen wir gar nicht. Man kann so etwas sagen, es kann von Mund zu Munde gehen; aber noch nie ist es in eines Menschen Kopf wirklich gekommen, weil kein menschlicher Kopf so etwas zu denken vermag. Also könnt ihr Materie ohne Kraft gar nicht denken.

Ferner: jene Kräfte sind Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung. — „Anziehung und Zurückstoßung“ — findet denn die im leeren Raum statt, setzt sie nicht selbst schon erfüllten Raum, d. h. Materie voraus? Also müßt ihr eingestehen, daß weder Kräfte ohne Materie, noch Materie ohne Kräfte vorstellbar ist. Nun ist aber Materie das letzte Substrat eures Erkennens, über das ihr nicht hinausgehen könnt, so könnt ihr sie überall nicht empirisch, d. h. aus etwas außer euch erklären, was ihr doch eurem Systeme gemäß tun müßtet.

Dessenungeachtet wird in der Philosophie gefragt, wie Materie außer uns möglich sei, also auch, wie jene Kräfte außer uns möglich seien? Man kann auf alles Philosophieren Verzicht tun (wollte Gott, es gefiele denen, die sich nicht darauf verstehen), aber wenn ihr denn philosophieren wollt, so könnt ihr jene Frage einmal nicht abweisen. Nun könnt ihr aber gar nicht verständlich machen, was eine Kraft unabhängig von euch sein möge. Denn Kraft überhaupt kündigt sich bloß eurem Gefühl an. Aber das Gefühl allein gibt euch keine objek-

tiven Begriffe. Gleichwohl macht ihr von jenen Kräften objektiven Gebrauch. Denn ihr erklärt die Bewegung der Weltkörper — die allgemeine Schwere — aus Kräften der Anziehung, und behauptet in dieser Erklärung ein absolutes Prinzip dieser Erscheinungen zu haben. In eurem System aber gilt die Anziehungskraft für nichts mehr oder weniger als eine psychische Ursache. Denn da die Materie unabhängig von euch außer euch da ist, so könnt ihr auch, welche Kräfte ihr zu kommen, nur durch Erfahrung wissen. Als physischer Erklärungsgrund aber ist die Anziehungskraft nichts mehr und nichts weniger als eine dunkle Qualität. Allein laßt uns erst zusehen, ob denn überhaupt empirische Prinzipien hinreichen können, die Möglichkeit eines Welt-systems zu erklären? Die Frage verneint sich selbst; denn das letzte Wissen aus Erfahrung ist dieses, daß ein Universum existiert; dieser Satz ist die Grenze der Erfahrung selbst. Oder vielmehr, daß ein Universum existiere, ist selbst nur eine Idee. Noch viel weniger also kann das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte etwas sein, das ihr aus Erfahrung geschöpft hättet. Denn ihr könnt diese Idee nicht einmal für das einzelne System aus der Erfahrung nehmen, wenn sie überall Idee ist; auf das Ganze übertragen aber wird sie nur durch analogische Schlüsse: dergleichen Schlüsse aber geben nur Wahrscheinlichkeit, dagegen Ideen, wie jene eines allgemeinen Gleichgewichts an sich selbst wahr, also Produkte von etwas oder in etwas gegründet sein müssen, das selbst absolut, nicht von der Erfahrung abhängig ist.

Also müßt ihr einräumen, daß diese Idee selbst in ein höheres Gebiet als das der bloßen Naturwissenschaft hinübergreift. Newton, der sich ihr nie ganz überließ und selbst noch nach der wirkenden Ursache der Anziehung fragte, sah nur allzu gut, daß er an der Grenze der Natur stand und daß hier zwei Welten sich scheiden. — Selten haben große Geister zu gleicher Zeit gelebt, ohne von ganz verschiedenen Seiten her auf denselben Zweck hinzuarbeiten. Während Leibniz auf die prästabilierte Harmonie das System der Geisterwelt gründete, fand Newton im Gleichgewicht der Weltkräfte das System einer materiellen Welt. Aber wenn anders im System unseres Wissens Einheit ist, und wenn es je gelingt, auch die letzten Extreme desselben zu vereinigen, so müssen wir hoffen, daß eben hier, wo Leibniz und Newton sich trennten, einst ein umfassender Geist den Mittelpunkt finden wird, um den sich das Universum unseres Wissens — die beiden Welten bewegen, zwischen welchen jetzt noch unser Wissen geteilt ist, und Leibnizens prästabilierte Harmonie und Newtons Gravitationssystem als ein und dasselbe oder nur als verschiedene Ansichten von einem und demselben erscheinen werden.

Ich gehe weiter. Die rohe Materie, d. h. die Materie, insofern sie bloß als den Raum erfüllend gedacht wird, ist nur der feste Grund und Boden, auf welchem erst das Gebäude der Natur aufgeführt wird. Die Materie soll etwas Reales sein. Was aber real ist, läßt sich nur

empfinden. Wie ist nur Empfindung in mir möglich? Daß von außen auf mich gewirkt wird, wie ihr sagt, ist nicht genug. Es muß etwas in mir sein, das empfindet, und zwischen diesem und dem, was ihr außer mir vorausgesetzt, ist keine Berührung möglich. Oder wann dieses Äußere auf mich wie Materie auf Materie wirkt, so kann ich nur auf dieses Äußere (etwa durch repulsive Kraft), nicht aber auf mich selbst zurückwirken. Und doch soll dieses geschehen, denn ich soll empfinden, soll diese Empfindung zum Bewußtsein erheben.

Was ihr von der Materie empfindet, heißt ihr Qualität, und nur insofern sie eine bestimmte Qualität hat, heißt sie euch real. Daß sie Qualität überhaupt hat, ist notwendig, daß sie aber diese bestimmte Qualität hat, erscheint euch als zufällig. Ist dies, so kann die Materie überhaupt nicht eine und dieselbe Qualität haben: es muß also eine Mannigfaltigkeit von Beschaffenheiten geben, die ihr doch alle durch bloße Empfindung kennt. Was ist denn nun das, was die Empfindung bewirkt? „Etwas Inneres, eine innere Beschaffenheit der Materie.“ Dies sind Worte, nicht Sachen. Denn wo ist es dann dieses Innere der Materie? Ihr mögt teilen ins Unendliche, und kommt doch nie weiter als bis zu Oberflächen der Körper. Dies alles war euch längst einleuchtend, darum habt ihr schon lange das, was bloß empfunden wird, für etwas erklärt, was bloß in eurer Empfindungsart seinen Grund hat. Allein dies ist das wenigste. Denn daß nichts außer euch existieren soll, das an sich süß oder sauer wäre, macht die Empfindung deshalb noch nicht begreiflicher, denn immer nehmt ihr doch eine Ursache an, die, außer euch wirklich, diese Empfindung in euch bewirkt. Gesetzt aber, wir räumen euch die Einwirkung von außen ein, was haben denn Farben, Gerüche usw. oder die Ursachen dieser Empfindungen außer euch mit eurem Geiste gemein? Ihr untersucht wohl sehr scharfsinnig, wie das Licht, von den Körpern zurückgestrahlt, auf euere Sehnerven wirkt, auch wohl, wie das verkehrte Bild auf der Netzhaut in eurer Seele doch nicht verkehrt, sondern gerade erscheint? Aber was ist denn dasjenige in euch, was dieses Bild auf der Netzhaut selbst wieder sieht, und untersucht, wie es wohl in die Seele gekommen sein möge? Offenbar etwas, das insofern vom äußeren Eindruck völlig unabhängig ist, und dem doch dieser Eindruck nicht unbekannt ist. Wie kam also der Eindruck bis in diese Gegend eurer Seele, in der ihr euch völlig frei und von Eindrücken unabhängig fühlt? Mögt ihr doch zwischen die Affektion eurer Nerven, eures Gehirns usw. und die Vorstellung eines äußeren Dinges noch so viele Zwischenglieder einschieben; ihr täuscht nur euch selbst, denn der Übergang vom Körper zur Seele kann nach euren eigenen Vorstellungen nicht kontinuierlich — sondern nur durch einen Sprung geschehen, den ihr doch vermeiden zu wollen vorgebt.

Ferner, eine Masse wirkt auf die andere vermöge ihrer bloßen Bewegung (durch Undurchdringlichkeit), dies heißt ihr Stoß oder

mechanische Bewegung. Oder eine Materie wirkt auf die andere ohne Bedingung einer zuvor erhaltenen Bewegung, so daß Bewegung aus Ruhe hervorgeht: durch Anziehung, und dies heißt ihre Schwere.

Ihr denkt euch die Materie als träg, d. h. als etwas, das sich nicht selbsttätig bewegt, sondern nur durch äußere Ursache bewegt werden kann.

Ferner, die Schwere, welche ihr den Körpern zuschreibt, setzt ihr als spezifisches Gewicht der Quantität der Materie (ohne Rücksicht auf das Volumen) gleich.

Nun findet ihr aber, daß ein Körper dem anderen Bewegung mitteilen kann, ohne doch selbst bewegt zu sein, d. h. ohne durch Stoß auf ihn zu wirken.

Ihr bemerkt ferner, daß zwei Körper sich wechselseitig anziehen können schlechterdings unabhängig vom Verhältnis ihrer Masse, d. h. unabhängig von den Gesetzen der Schwere.

Ihr nehmt also an, der Grund dieser Anziehung könne weder in der Schwere, noch auf der Oberfläche des auf solche Art bewegten Körpers gesucht werden, der Grund müsse ein innerer sein und von der Qualität des Körpers abhängen. Allein ihr habt noch nie erklärt, was ihr unter dem Innern eines Körpers versteht. Ferner, es ist erwiesen, daß Qualität bloß in bezug auf eure Empfindung gilt. Hier aber ist nicht von eurer Empfindung, sondern von einem objektiven Faktum die Rede, das außer euch vorgeht, das ihr mit euren Sinnen auffaßt und das eurer Verstand in verständliche Begriffe übersetzen will. Gesetzt nun, wir räumen ein, Qualität sei etwas, das nicht bloß in eurer Empfindung, sondern im Körper außer euch einen Grund hat, was heißen denn nun die Worte: Ein Körper zieht den anderen an vermöge seiner Qualitäten? Denn was an dieser Anziehung real ist, d. h. was ihr anzuschauen vermögt, ist bloß — die Bewegung des Körpers. Bewegung ist aber eine rein mathematische Größe und kann rein phoronomisch bestimmt werden. Wie hängt denn nun diese äußere Bewegung mit einer inneren Qualität zusammen? Ihr entlehnt biblische Ausdrücke, die von lebendigen Wesen hergenommen sind, z. B. Verwandtschaft. Aber ihr würdet sehr verlegen sein, dieses Bild in einen verständlichen Begriff zu verwandeln. Ferner, ihr häuft Grundstoffe auf Grundstoffe: diese aber sind nichts anderes, als eben so viele Asyle eurer Unwissenheit. Denn was denkt ihr euch unter ihnen? Nicht die Materie selbst, sondern etwas, das in dieser Materie noch enthalten, gleichsam verborgen ist, und dem ihr erst diese Qualitäten mitteilt. Aber wo im Körper ist denn dieser Grundstoff? Hat ihn je einer durch Teilung oder Scheidung gefunden? Nicht einen dieser Stoffe konntet ihr bis jetzt sinnlich darstellen. Gesetzt aber, wir räumen ihre Existenz ein, was ist damit gewonnen? Ist etwa dadurch die Qualität der Materie erklärt? Ich schließe so: Entweder kommt den Grundstoffen selbst die Qualität zu, die sie den

Körpern mitteilen, oder nicht. Im ersteren Falle habt ihr nichts erklärt, denn eben das war die Frage, wie Qualitäten entstehen? Im anderen Falle ist wiederum nichts erklärt, denn wie ein Körper (mechanisch) auf den anderen stoßen und so Bewegung mitteilen könne, verstehe ich: wie aber ein von Qualitäten völlig entblößter Körper einem anderen Qualität mitteilen könne, dies versteht niemand, und niemand wird es verständlich machen. Denn überhaupt ist Qualität etwas, wovon ihr bis jetzt keinen objektiven Begriff zu geben imstande waret, und wovon ihr doch (in der Chemie wenigstens) objektiven Gebrauch macht.

Das sind die Elemente unseres empirischen Wissens. Denn, wenn wir einmal Materie, und mit ihr Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung, ferner eine unendliche Mannigfaltigkeit von Materien, die sich alle durch Qualitäten voneinander unterscheiden, voraussetzen dürfen, so haben wir, nach Anleitung der Kategorientafel:

1. quantitative Bewegung, die einzig der Quantität der Materie proportional ist: Schwere;
2. qualitative Bewegung, die den inneren Beschaffenheiten der Materie gemäß ist — chemische Bewegung;
3. relative Bewegung, die den Körpern durch Einwirkung von außen (durch Stoß) mitgeteilt wird — mechanische Bewegung.

Diese drei möglichen Bewegungen sind es, aus welchen die Naturlehre ihr ganzes System entstehen und werden läßt.

Der Teil der Physik, welcher sich mit der ersten beschäftigt, heißt Statik. Der, welcher sich mit der dritten beschäftigt, heißt Mechanik. Dies ist der Hauptteil der Physik, denn im Grunde ist die ganze Physik nichts als angewandte Mechanik <sup>1)</sup>. Derjenige Teil, welcher sich mit der zweiten Art von Bewegung beschäftigt, dient in der Physik nur hilfsweise: die Chemie nämlich, deren Gegenstand es eigentlich ist, die spezifische Verschiedenheit der Materie abzuleiten, ist die Wissenschaft, welche erst der Mechanik (einer an sich ganz formalen Wissenschaft) Inhalt und mannigfaltige Anwendung verschafft. Es ist nämlich sehr geringe Mühe, aus den Prinzipien der Chemie die Hauptgegenstände, welche die Physik (ihren mechanischen und dynamischen Bewegungen nach) untersucht, abzuleiten; z. B. daß chemische Anziehung zwischen den Körpern stattfindet, kann man sagen, muß es eine Materie geben, die sie ausdehnt, der Trägheit entgegenwirkt — Licht und Wärme. Ferner: Stoffe, die sich wechselseitig anziehen,

---

<sup>1)</sup> In der Mechanik können zugleich die allgemeinen Eigenschaften der Körper, insofern sie auf mechanische Bewegung Einfluß haben, mitgenommen werden, wie Elastizität, Härte, Dichtigkeit. — Die allgemeine Bewegungslehre aber gehört gar nicht in die empirische Naturlehre. — Ich glaube, daß nach dieser Einteilung die Physik einen weit einfacheren und natürlicheren Zusammenhang bekommt, als sie bis jetzt noch in den meisten Lehrbüchern erhalten hat.

und damit die größte Einfachheit möglich sei, einen Grundstoff, den alle übrigen anziehen. Und da die Natur selbst zu ihrer Fortdauer viele chemische Prozesse nötig hat, so müssen diese Bedingungen der chemischen Prozesse überall gegenwärtig sein, daher die Lebensluft, als Produkt aus Licht und jenem Grundstoff. Und weil diese Luft die Gewalt des Feuers allzu sehr beförderte, die Kraft unserer Organe zu sehr erschöpfte, eine Mischung aus ihr und einer anderen, ihr gerade entgegengesetzten Luftart — atmosphärische Luft usw.

Dies ist ungefähr der Weg, auf welchem die Naturlehre zur Vollständigkeit gelangt. Allein uns ist es jetzt nicht darum zu tun, wie wir ein solches System, wenn es einmal existiert, darstellen, sondern darum, wie überhaupt ein solches System existieren könne. Die Frage ist nicht, ob und wie jener Zusammenhang der Erscheinungen und die Reihe von Ursachen und Wirkungen, die wir Naturlauf nennen, außer uns, sondern wie sie für uns wirklich geworden, wie jenes System und jener Zusammenhang der Erscheinungen, den Weg zu unserem Geiste gefunden, und wie sie in unserer Vorstellung die Notwendigkeit erlangt haben, mit welcher sie zu denken wir schlechthin genötigt sind? Denn als unleugbare Tatsache wird vorausgesetzt, daß die Vorstellung einer Sukzession von Ursachen und Wirkungen außer uns unserem Geiste so notwendig ist, als ob sie zu seinem Sein und Wesen selbst gehörte. Diese Notwendigkeit zu erklären, ist ein Hauptproblem aller Philosophie. Die Frage ist nicht, ob dieses Problem überhaupt existieren solle, sondern wie dasselbe, wenn es einmal existiert, gelöst werden müsse.

Vorerst, was heißt es: Wir müssen uns eine Sukzession der Erscheinungen denken, die schlechthin notwendig ist? Offenbar so viel: Diese Erscheinungen können nur in dieser bestimmten Sukzession aufeinander folgen, und offenbar nur an diesen bestimmten Erscheinungen kann diese Sukzession fortlaufen.

Denn daß unsere Vorstellungen in dieser bestimmten Ordnung aufeinander folgen, daß z. B. der Blitz dem Donner vorangeht, nicht nachfolgt usw., davon suchen wir den Grund nicht in uns; es kommt nicht auf uns an, wie wir die Vorstellungen aufeinander folgen lassen, der Grund muß also in den Dingen liegen, und wir behaupten, diese bestimmte Aufeinanderfolge sei eine Aufeinanderfolge der Dinge selbst, nicht bloß unserer Vorstellungen von ihnen; nur insofern die Erscheinungen selbst so und nicht anders aufeinander folgen, seien wir genötigt, sie in dieser Ordnung vorzustellen, nur weil und insofern diese Sukzession objektiv notwendig sei, sei sie auch subjektiv notwendig.

Daraus folgt nun ferner: Diese bestimmte Sukzession kann nicht von diesen bestimmten Erscheinungen getrennt werden, die Sukzession muß also zugleich mit den Erscheinungen, und umgekehrt, die Erscheinungen müssen zugleich mit der Sukzession werden und entstehen; beide also, Sukzession und Erscheinung, sind in einem Wechselverhältnis, beide sind in bezug aufeinander wechselseitig notwendig.

Man darf nur die gemeinsten Urtheile, welche wir über den Zusammenhang der Erscheinungen alle Augenblicke fällen, analysieren, um zu finden, daß in ihnen jene Voraussetzungen enthalten sind.

Wenn nun weder die Erscheinungen von ihrer Sukzession, noch umgekehrt die Sukzession von ihren Erscheinungen getrennt werden kann, so sind nur folgende zwei Fälle möglich:

Entweder, Sukzession und Erscheinungen entstehen beide zugleich und ungetrennt außer uns;

oder, Sukzession und Erscheinungen entstehen beide zugleich und ungetrennt in uns.

Nur in diesen beiden Fällen ist die Sukzession, die wir uns vorstellen, eine wirkliche Sukzession der Dinge, nicht bloß eine ideale Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen.

Die erste Behauptung ist die des gemeinen Menschenverstandes, selbst von den Philosophen Reid, Beatti u. a. Humes Skeptizismus förmlich entgegengesetzt. In diesem System folgen die Dinge an sich aufeinander, wir haben dabei nur das Zusehen; wie aber die Vorstellung davon in uns gekommen, ist eine Frage, die für dieses System viel zu hoch liegt. Nun wollen wir aber nicht wissen, wie die Sukzession außer uns möglich sei, sondern wie diese bestimmte Sukzession, da sie ganz unabhängig von uns erfolgt, doch als solche, und insofern mit absoluter Notwendigkeit von uns vorgestellt werde. Auf diese Frage nimmt nun jenes System gar keine Rücksicht. Es ist daher keiner philosophischen Kritik fähig, es hat mit der Philosophie nicht einen Punkt gemein, von wo aus man es untersuchen, prüfen oder bestreiten könnte, denn es weiß nicht einmal um die Frage, welche aufzulösen eigentlich das Geschäft der Philosophie ist.

Man müßte jenes System vorerst philosophisch machen, um es nur prüfen zu können. Allein dann läuft man Gefahr, gegen eine bloße Erdichtung zu kämpfen, denn der gemeine Verstand ist so konsequent nicht, und ein solches System, als das konsequente des gemeinen Verstandes wäre, hat in der Tat noch in keines Menschen Kopf existiert, denn sobald man es auf philosophische Ausdrücke zu bringen sucht, wird es völlig unverständlich. Es spricht von einer Sukzession, die unabhängig von mir, außer mir stattfinden soll. Wie eine Sukzession (der Vorstellungen) in mir stattfindet, verstehe ich; eine Sukzession aber, die in den Dingen selbst, unabhängig von den endlichen Vorstellungen, erfolgt, ist mir ganz unverständlich. Denn setzen wir ein Wesen, das nicht endlich, demnach an die Sukzession der Vorstellungen gebunden wäre, sondern alles Gegenwärtige und Künftige in einer Anschauung zusammenfaßte, so würde für ein solches Wesen in den Dingen außer ihm keine Sukzession sein: sie ist also überhaupt nur unter der Bedingung der Endlichkeit der Vorstellung. Wenn aber die Sukzession auch unabhängig von allen Vorstellungen in den

Dingen an sich gegründet wäre, so müßte es auch für ein solches Wesen, als wir angenommen haben, eine Sukzession geben, was sich widerspricht.

Deswegen haben bis jetzt alle Philosophen einmütig behauptet, Sukzession sei etwas, was, unabhängig von den Vorstellungen eines endlichen Geistes, gar nicht könne gedacht werden. Nun haben wir aber festgesetzt, wenn die Vorstellung einer Sukzession notwendig sei, so müsse sie zugleich mit den Dingen und umgekehrt entstehen; die Sukzession müsse ohne die Dinge so wenig, als die Dinge ohne die Sukzession möglich sein. Ist also Sukzession etwas, was nur in unseren Vorstellungen möglich ist, so hat man nur zwischen zwei Fällen die Wahl.

Entweder, man bleibt dabei: die Dinge existieren außer uns, unabhängig von unseren Vorstellungen. Man erklärt also eben dadurch die objektive Notwendigkeit, mit der wir uns eine bestimmte Sukzession der Dinge vorstellen, für bloße Täuschung, indem man leugnet, daß die Sukzession in den Dingen selbst stattfindet.

Oder, man entschließt sich zu der Behauptung, daß auch die Erscheinungen selbst zugleich mit der Sukzession nur in unseren Vorstellungen werden und entstehen, und daß nur insofern die Ordnung, in der sie aufeinander folgen, eine wahrhaft objektive Ordnung sei.

Die erste Behauptung nun führt offenbar auf das abenteuerlichste System, das je existiert hat, und das auch erst in unseren Zeiten von einigen wenigen, ohne daß sie es selbst wußten, behauptet wurde. — Hier ist nun der Ort, den Grundsatz, daß Dinge von außen auf uns einwirken, völlig zu vernichten. Denn man frage einmal, was denn die Dinge außer uns, unabhängig von diesen Vorstellungen, seien? Vorerst müssen wir sie von allem entkleiden, was nur zu den Eigentümlichkeiten unseres Vorstellungsvermögens gehört. Dahin gehört nicht nur Sukzession, sondern auch aller Begriff von Ursache und Wirkung, und, wenn man konsequent sein will, auch alle Vorstellung von Raum und Ausdehnung, die beide ohne Zeit, aus der wir die Dinge an sich hinweggenommen haben, gar nicht vorstellbar sind. Nichtsdestoweniger müssen diese Dinge an sich, obgleich unserem Anschauungsvermögen gänzlich unzugänglich, doch — man weiß nicht wie und wo? — wahrscheinlich in den Zwischenwelten Epikurs — wirklich vorhanden sein, und diese Dinge müssen auf mich wirken, meine Vorstellungen veranlassen. Zwar hat man sich noch nie darauf eingelassen, welche Vorstellungen man sich eigentlich von solchen Dingen mache. Daß man sagt: sie sind nicht vorstellbar, ist ein Ausweg, der bald abgeschnitten ist. Indem man davon redet, muß man eine Vorstellung davon haben, oder man redet, wie man nicht reden soll. Auch von nichts hat man eine Vorstellung, man denkt es sich wenigstens als das absolut Leere, als etwas rein Formales usw. Man könnte denken, die Vorstellung vom Dinge an sich wäre eine ähnliche Vorstellung. Allein die Vorstellung vom nichts kann man sich doch

wohl noch durch das Schema des leeren Raumes versinnlichen. Die Dinge an sich aber werden ausdrücklich aus Zeit und Raum hinweggenommen, denn diese gehören ja nur zur eigentümlichen Vorstellungsart endlicher Wesen. Also bleibt nichts übrig als eine Vorstellung, die zwischen etwas und nichts in der Mitte schwebt, d. h. die nicht einmal das Verdienst hat, absolut nichts zu sein. Es ist in der Tat kaum glaublich, daß solch eine widersinnige Zusammensetzung von Dingen, die, aller sinnlichen Bestimmungen beraubt, dennoch als sinnliche Dinge wirken sollen, je in eines Menschen Kopf gekommen sei <sup>1)</sup>. — In der Tat, wenn man vorher alles aufgehoben hat, was zu den Vorstellungen einer objektiven Welt gehört, was bleibt mir noch übrig, das ich verstehe. Offenbar nur ich selbst. Also müßten aus mir selbst alle Vorstellungen einer äußeren Welt sich entwickeln. Denn wenn Sukzession, Ursache, Wirkung usw. erst in meiner Vorstellung zu den Dingen hinzukommen, so begreift man ebensowenig, was jene Begriffe ohne die Dinge, als was die Dinge ohne jene Begriffe sein können. Daher die abenteuerliche Erklärung, die dieses System vom Ursprung der Vorstellung zu geben genötigt ist. Den Dingen an sich stellt es gegenüber ein Gemüt, und dieses Gemüt enthält in sich gewisse Formen a priori, die vor den Dingen an sich nur den Vorzug haben, daß man sie wenigstens als etwas absolut Leeres vorstellen kann. In diese Formen werden die Dinge gefaßt, indem wir sie vorstellen. Dadurch erhalten die formlosen Gegenstände Gestalt, die leeren Formen Inhalt. Wie es zugehe, daß Dinge überhaupt vorgestellt werden, darüber ist tiefes Stillschweigen. Genug, wir stellen Dinge außer uns vor, tragen aber erst in der Vorstellung auf sie über Raum und Zeit, ferner die Begriffe von Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung usw. So entsteht Sukzession unserer Vorstellungen in uns, und zwar eine notwendige Sukzession; und diese selbst gemachte, mit Bewußtsein erst hervorgebrachte Sukzession, heißt man den Naturlauf.

Dieses System bedarf keiner Widerlegung. Es darstellen, heißt es von Grund aus umstürzen. Wirklich darüber erhaben, mit ihm gar nicht vergleichbar ist der Humesche Skeptizismus. Hume läßt (seinen Prinzipien getreu) völlig unentschieden, ob unseren Vorstellungen Dinge außer uns entsprechen oder nicht. Auf jeden Fall aber muß er annehmen, daß die Sukzession der Erscheinungen nur in unseren Vorstellungen stattfindet; — daß wir aber gerade diese bestimmte Sukzession als notwendig denken, erklärt er für bloße Täuschung. Allein, was man von Hume mit Recht fordern kann, ist, daß er wenigstens den Ursprung dieser Täuschung erkläre. Denn daß wir uns wirklich eine Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen als notwendig denken, — daß darauf alle unsere empirischen Wissenschaften, Natur-

---

<sup>1)</sup> Das Wahre ist, daß die Idee der Dinge an sich an Kant durch Tradition gekommen war und in der Überlieferung allen Sinn verloren hatte.

lehre und Geschichte (in der er selbst ein so großer Meister war), beruhen, kann er nicht ableugnen. Woher aber diese Täuschung selbst? — Hume antwortet: „Aus Gewohnheit; weil die Erscheinungen bisher in dieser Ordnung aufeinanderfolgten, hat sich die Einbildungskraft gewöhnt, dieselbe Ordnung auch aufs künftige zu erwarten, und diese Erwartung ist uns endlich, wie jede lange Gewohnheit, zur anderen Natur geworden“. Allein diese Erklärung geht im Zirkel. Denn eben das sollte ja erklärt werden, warum die Dinge (was Hume nicht leugnet) bisher in dieser Ordnung aufeinander gefolgt sind. War diese Aufeinanderfolge etwa in den Dingen außer uns? Aber außer unseren Vorstellungen ist keine Sukzession. Oder war es bloße Sukzession unserer Vorstellungen, so muß sich auch ein Grund der Beständigkeit dieser Sukzession angeben lassen. Was unabhängig von mir da ist, vermag ich nicht zu erklären; was aber nur in mir vorgeht, davon muß sich auch der Grund in mir finden lassen. Hume kann sagen: Es ist so; und dies genügt mir. Allein dies heißt nicht philosophieren. Ich sage nicht, daß ein Hume philosophieren solle, aber wenn man einmal philosophieren zu wollen vorgibt, so kann man die Frage warum? nicht mehr abweisen.

Also bleibt nichts mehr übrig, als der Versuch, aus der Natur unseres, und insofern des endlichen Geistes überhaupt die Notwendigkeit einer Sukzession seiner Vorstellungen abzuleiten, und damit diese Sukzession wahrhaft objektiv sei, die Dinge selbst zugleich mit dieser Aufeinanderfolge in ihm werden und entstehen zu lassen.

Unter allen bisherigen Systemen nun kenne ich nur die beiden — das Spinozische und Leibnizische —, welche diesen Versuch nicht nur unternahmen, sondern deren ganze Philosophie nichts anderes als dieser Versuch ist. Weil nun jetzt noch über das Verhältnis dieser beiden Systeme, ob sie sich widersprechen oder wie sie zusammenhängen, viel Zweifeln und Redens ist, so scheint es nützlich, einiges darüber zum voraus beizubringen.

Spinoza, wie es scheint, sehr frühzeitig bekümmert über den Zusammenhang unserer Ideen mit den Dingen außer uns, konnte die Trennung nicht ertragen, die man zwischen beiden gestiftet hatte. Er sah ein, daß in unserer Natur Ideales und Reales (Gedanke und Gegenstand) innigst vereinigt sind. Daß wir Vorstellungen von Dingen außer uns haben, daß unsere Vorstellungen selbst über diese hinaus reichen, konnte er sich nur aus unserer idealen Natur erklären; daß aber diesen Vorstellungen wirkliche Dinge entsprechen, mußte er sich aus den Affektionen und Bestimmungen des Idealen in uns erklären. Des Realen also konnten wir uns nicht bewußt werden, als im Gegensatz gegen das Ideale, sowie des Idealen nur im Gegensatz gegen das Reale. Mithin konnte zwischen den wirklichen Dingen und unseren Vorstellungen von ihnen keine Trennung stattfinden. Begriffe und Dinge, Gedanke und Ausdehnung war ihm daher eins und dasselbe, beides nur Modifikation einer und derselben idealen Natur.

Anstatt aber in die Tiefen seines Bewußtseins hinabzusteigen, und von dort aus dem Entstehen zweier Welten in uns — der idealen und realen — zuzusehen, überflog er sich selbst; anstatt aus unserer Natur zu erklären, wie Endliches und Unendliches, ursprünglich in uns vereinigt, wechselseitig auseinander hervorgehen, verlor er sich sogleich in der Idee eines Unendlichen außer uns: in diesem Unendlichen entstanden, oder vielmehr waren nur ursprünglich — man wußte nicht woher? — Affektionen und Modifikationen, und mit diesen eine endlose Reihe endlicher Dinge. Denn weil es in seinem System vom Unendlichen zum Endlichen keinen Übergang gab, so war ihm ein Anfang des Werdens so unbegreiflich, als ein Anfang des Seins. Daß aber diese endlose Sukzession von mir vorgestellt wird, und mit Notwendigkeit vorgestellt wird, folgt daraus, daß die Dinge und meine Vorstellungen ursprünglich eins und dasselbe waren. Ich selbst war nur ein Gedanke des Unendlichen, oder vielmehr selbst nur eine stete Sukzession von Vorstellungen. Wie ich mir aber selbst wieder dieser Sukzession bewußt würde, vermochte Spinoza nicht verständlich zu machen.

Denn überhaupt ist sein System, so wie es aus seiner Hand kam, das unverständlichste, das je existiert hat. Man muß dieses System in sich selbst aufgenommen, sich selbst an die Stelle seiner unendlichen Substanz gesetzt haben, um zu wissen, daß Unendliches und Endliches nicht außer uns, sondern in uns — nicht entstehen, sondern — ursprünglich zugleich und ungetrennt da sind, und daß eben auf dieser ursprünglichen Vereinigung die Natur unseres Geistes, und unser ganzes geistiges Dasein beruht. Denn wir kennen unmittelbar nur unser eigenes Wesen, und nur wir selbst sind uns verständlich. Wie in einem Absoluten außer mir Affektionen und Bestimmungen sind und sein können, verstehe ich nicht. Daß aber in mir auch nichts Unendliches sein könne, ohne daß zugleich ein Endliches sei, verstehe ich. Denn in mir ist jene notwendige Vereinigung des Idealen und Realen, des absolut Tätigen und absolut Leidenden (die Spinoza in eine unendliche Substanz außer mir versetzte) ursprünglich, ohne mein Zutun, da, und eben darin besteht meine Natur<sup>1)</sup>.

Diesen Weg ging Leibniz, und hier ist der Punkt, wo er von Spinoza sich scheidet und mit ihm zusammenhängt. Es ist unmöglich, Leibniz zu verstehen, ohne auf diesen Punkt sich gestellt zu haben. Jacobi hat erwiesen, daß sein ganzes System vom Begriff der Individualität ausgeht und darauf zurückkehrt. Im Begriff der Individualität allein ist ursprünglich vereinigt, was alle übrige Philosophie trennt, das Positive und das Negative, das Tätige und Leidende

<sup>1)</sup> Die genauere Betrachtung aber wird jeden unmittelbar lehren, daß jedes In-Mir-Setzen der absoluten Identität des Endlichen und Unendlichen ebenso wie das Außer-Mir-Setzen wiederum nur mein Setzen, jene also an sich weder ein In-Mir noch ein Außer-Mir sei.

unserer Natur. Wie im Unendlichen außer uns Bestimmungen sein können, wußte Spinoza nicht verständlich zu machen, und vergebens suchte er einen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen zu vermeiden. Dieser Übergang findet sich nur da nicht, wo Endliches und Unendliches ursprünglich vereinigt sind, und diese ursprüngliche Vereinigung ist nirgends, als im Wesen einer individuellen Natur. Leibniz ging also weder vom Unendlichen zum Endlichen, noch von diesem zu jenem über, sondern beides war ihm auf einmal — gleichsam durch eine und dieselbe Entwicklung unserer Natur — durch eine und dieselbe Handlungsweise des Geistes, wirklich gemacht.

Daß diese Vorstellungen in uns aufeinander folgen, ist notwendige Folge unsere Endlichkeit; daß aber diese Reihe endlos ist, beweist, daß sie von einem Wesen ausgeht, in dessen Natur Endlichkeit und Unendlichkeit vereinigt sind.

Daß diese Sukzession notwendig ist, folgt in Leibnizens Philosophie daraus, daß die Dinge zugleich mit den Vorstellungen, kraft der bloßen Gesetze unserer Natur, nach einem inneren Prinzip in uns, wie in einer eigenen Welt entstehen. Was Leibniz allein für ursprünglich real und an sich wirklich hielt, waren vorstellende Wesen, denn in diesen allein war jene Vereinigung ursprünglich, aus welcher erst alles andere, was wirklich heißt, sich entwickelt und hervorgeht. Denn alles, was außer uns wirklich ist, ist ein Endliches, also nicht denkbar ohne ein Positives, das ihm Realität, und ein Negatives, das ihm Grenze gibt. Diese Vereinigung positiver und negativer Tätigkeit aber ist nirgends als in der Natur eines Individuums ursprünglich. Äußere Dinge waren nicht wirklich an sich selbst, sondern nur wirklich — geworden durch die Darstellungsweise geistiger Naturen, dasjenige aber, aus dessen Natur erst alles Dasein hervorgeht, d. h. das vorstellende Wesen allein, mußte etwas sein, das in sich selbst Quell und Ursprung seines Daseins trägt.

Entspringt nun die ganze Sukzession der Vorstellungen aus der Natur des endlichen Geistes, so muß sich daraus auch die ganze Reihe unserer Erfahrungen ableiten lassen. Denn daß alle Wesen unserer Art die Erscheinungen der Welt in derselben notwendigen Aufeinanderfolge vorstellen, läßt sich einzig und allein aus unserer gemeinschaftlichen Natur begreifen. Diese Übereinstimmung unserer Natur aber durch eine prästabilierte Harmonie erklären, heißt sie wirklich nicht erklären. Denn dieses Wort sagt nur, daß eine solche Übereinstimmung stattfindet, aber nicht wie und warum. Es liegt aber in Leibnizens Systeme selbst, daß aus dem Wesen endlicher Naturen überhaupt jene Übereinstimmung folge. Denn wäre dies nicht, so hörte der Geist auf, absoluter Selbstgrund seines Wissens und Erkennens zu sein. Er müßte den Grund seiner Vorstellungen doch noch außer sich suchen, wir wären wieder auf denselben Punkt zurückgekommen, den wir gleich anfangs verließen, die Welt und ihre Ordnung wäre für uns zufällig, und die

Vorstellung davon käme uns nur von außen. Damit aber schweifen wir unvermeidlich über die Grenze, innerhalb welcher wir allein uns verstehen. Denn wenn eine höhere Hand erst uns so eingerichtet hat, daß wir eine solche Welt und eine solche Ordnung der Erscheinungen vorzustellen genötigt sind, so ist, abgerechnet, daß diese Hypothese uns völlig unverständlich ist, diese ganze Welt abermals eine Täuschung; ein Druck jener Hand vermag sie uns zu entreißen, oder uns in eine ganz andere Ordnung der Dinge zu versetzen; selbst, daß Wesen unserer Art (von gleichen Vorstellungen mit uns) außer uns seien, ist dann völlig zweifelhaft. Mit der prästabilierten Harmonie also kann Leibniz nicht die Idee verbunden haben, die man gewöhnlich damit verbindet. Denn er behauptet ausdrücklich, kein Geist könne entstanden sein, d. h. auf einen Geist lassen sich Begriffe von Ursache und Wirkung gar nicht anwenden. Er ist also absoluter Selbstgrund seines Seins und Wissens, und dadurch, daß er überhaupt ist, ist er auch das, was er ist, d. h. ein Wesen, zu dessen Natur auch dieses bestimmte System von Vorstellungen äußerer Dinge gehört. Philosophie ist also nichts anderes, als eine Naturlehre unseres Geistes. Von nun an ist aller Dogmatismus von Grund aus umgekehrt. Wir betrachten das System unserer Vorstellungen nicht in seinem Sein, sondern in seinem Werden. Die Philosophie wird genetisch, d. h. sie läßt die ganze notwendige Reihe unserer Vorstellungen vor unseren Augen gleichsam entstehen und ablaufen. Von nun an ist zwischen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr. Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes, und jetzt erst, nachdem die große Synthesis vollendet ist, kehrt unser Wissen zur Analysis (zum Forschen und Versuchen) zurück. Aber noch ist dieses System nicht da; viele verzagte Geister verzweifeln zum voraus, denn sie reden von einem System unserer Natur (deren Größe sie nicht kennen) nicht anders, als ob von einem Lehrgebäude <sup>1)</sup> unserer Begriffe die Rede wäre.

Der Dogmatiker, der alles als ursprünglich außer uns vorhanden (nicht als aus uns werdend und entspringend) voraussetzt, muß sich doch wenigstens dazu anheischig machen, das, was außer uns ist, auch aus äußeren Ursachen zu erklären. Dies gelingt ihm, so lange er sich innerhalb des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung befindet, unerachtet er nie begreiflich machen kann, wie dieser Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen selbst entstanden ist. Sobald er sich über die einzelne Erscheinung erhebt, ist seine ganze Philosophie zu Ende, die Grenzen des Mechanismus sind auch die Grenzen seines Systems.

Nun ist aber Mechanismus allein bei weitem nicht das, was die Natur ausmacht. Denn sobald wir ins Gebiet der organischen Natur

<sup>1)</sup> In Schriften und Übersetzungen aus den ersten Zeiten des deutschen Purismus findet man sehr häufig die Ausdrücke: Lehrgebäude von Wesen, Lehrgebäude der Natur. Schade, daß unsere neueren Philosophen den Ausdruck außer Gebrauch kommen ließen.

übertreten, hört für uns alle mechanische Verknüpfung von Ursache und Wirkung auf. Jedes organische Produkt besteht für sich selbst, sein Dasein ist von keinem anderen Dasein abhängig. Nun ist aber die Ursache nie dieselbe mit der Wirkung, nur zwischen ganz verschiedenen Dingen ist ein Verhältnis von Ursache und Wirkung möglich. Die Organisation aber produziert sich selbst, entspringt aus sich selbst; jede einzelne Pflanze ist nur Produkt eines Individuums ihrer Art, und so produziert und reproduziert jede einzelne Organisation ins Unendliche fort nur ihre Gattung. Also schreitet keine Organisation fort, sondern kehrt ins Unendliche fort immer in sich selbst zurück. Eine Organisation als solche demnach ist weder Ursache noch Wirkung eines Dinges außer ihr, also nichts, was in den Zusammenhang des Mechanismus eingreift. Jedes organische Produkt trägt den Grund seines Daseins in sich selbst, denn es ist von sich selbst Ursache und Wirkung. Kein einzelner Teil konnte entstehen als in diesem Ganzen, und dieses Ganze selbst besteht nur in der Wechselwirkung der Teile. In jedem anderen Objekt sind die Teile willkürlich, sie sind nur da, insofern ich teile. Im organisierten Wesen allein sind sie real, sie sind da ohne mein Zutun, weil zwischen ihnen und dem Ganzen ein objektives Verhältnis ist. Also liegt jeder Organisation ein Begriff zugrunde, denn wo notwendige Beziehung des Ganzen auf Teile und der Teile auf ein Ganzes ist, ist Begriff. Aber dieser Begriff wohnt in ihr selbst, kann von ihr gar nicht getrennt werden, sie organisiert sich selbst, ist nicht etwa nur ein Kunstwerk, dessen Begriff außer ihm im Verstande des Künstlers vorhanden ist. Nicht ihre Form allein, sondern ihr Dasein ist zweckmäßig. Sie konnte sich nicht organisieren, ohne schon organisiert zu sein. Die Pflanze nährt sich und dauert fort durch Assimilation äußerer Stoffe, aber sie kann sich nichts assimilieren, ohne schon organisiert zu sein. Die Fortdauer des belebten Körpers ist an die Respiration gebunden. Die Lebensluft, die er einatmet, wird durch seine Organe zerlegt, um als elektrisches Fluidum die Nerven zu durchströmen. Aber um diesen Prozeß möglich zu machen, mußte selbst schon Organisation da sein, die doch hinwiederum ohne diesen Prozeß nicht fort dauert. Daher nur aus Organisation Organisation sich bildet. Im organischen Produkt ist eben deswegen Form und Materie unzertrennlich, diese bestimmte Materie konnte nur zugleich mit dieser bestimmten Form, und umgekehrt, werden und entstehen. Jede Organisation ist also ein Ganzes; ihre Einheit liegt in ihr selbst, es hängt nicht von unserer Willkür ab, sie als eines oder als vieles zu denken. Ursache und Wirkung ist etwas Vorübergehendes, Vorübergehendes, bloße Erscheinung (im gewöhnlichen Sinne des Wortes). Die Organisation aber ist nicht bloße Erscheinung, sondern selbst Objekt, und zwar ein durch sich selbst bestehendes, in sich selbst ganzes, unteilbares Objekt, und weil in ihm die Form von der Materie unzertrennlich ist, so läßt sich der Ursprung einer Organisation als

solcher mechanisch ebensowenig erklären, als der Ursprung der Materie selbst.

Soll also die Zweckmäßigkeit der organischen Produkte erklärt werden, so sieht sich der Dogmatiker völlig von seinem Systeme verlassen. Hier hilft es nicht mehr, Begriff und Gegenstand, Form und Materie zu trennen, wie uns beliebt. Denn hier wenigstens ist beides nicht in unserer Vorstellung, sondern im Objekt selbst ursprünglich und notwendig vereinigt. Auf dieses Feld, wünschte ich, wagte sich mit uns einer von denen, die ein Spiel mit Begriffen für Philosophie und Hirngespinnste von Dingen für wirkliche Dinge halten.

Vorerst müßt ihr zugeben, daß hier von einer Einheit die Rede ist, die sich schlechterdings nicht aus der Materie als solcher erklären läßt. Denn es ist eine Einheit des Begriffs, diese Einheit ist nur da in bezug auf ein anschauendes und reflektierendes Wesen. Denn daß in einer Organisation absolute Individualität ist, daß ihre Teile nur durch das Ganze und das Ganze nicht durch Zusammensetzung, sondern durch Wechselwirkung der Teile möglich ist, ist ein Urteil, und kann gar nicht geurteilt werden, als nur von einem Geiste, der Teil und Ganzes, Form und Materie wechselseitig aufeinander bezieht; und nur durch und in dieser Beziehung erst entsteht und wird alle Zweckmäßigkeit und Zusammenstimmung zum Ganzen. Was haben auch diese Teile, die doch nur Materie sind, mit einer Idee gemein, die der Materie ursprünglich fremd ist, und zu der sie doch zusammenstimmen? Hier ist keine Beziehung möglich, als durch ein Drittes, zu dessen Vorstellungen beides, Materie und Begriff, gehört. Ein solches Drittes aber ist nur ein anschauender und reflektierender Geist. Also müßt ihr einräumen, daß Organisation überhaupt nur in bezug auf einen Geist vorstellbar ist.

Dies räumen selbst diejenigen ein, welche auch die organischen Produkte durch einen wunderbaren Zusammenstoß von Atomen entstehen lassen. Denn indem sie den Ursprung dieser Dinge vom blinden Zufall ableiten, heben sie sofort auch alle Zweckmäßigkeit in ihnen, und damit selbst alle Begriffe von Organisation auf. Dies heißt konsequent gedacht. Denn da Zweckmäßigkeit nur vorstellbar ist in bezug auf einen urteilenden Verstand, so muß auch die Frage: wie die organischen Produkte unabhängig von mir entstanden, so beantwortet werden, als ob es zwischen ihnen und einem urteilenden Verstande gar keine Beziehung gäbe, d. h. als ob in ihnen überall keine Zweckmäßigkeit wäre.

Das erste also, was ihr zugebt, ist dieses: Aller Begriff von Zweckmäßigkeit kann nur in einem Verstande entstehen, und nur in bezug auf einen solchen Verstand kann irgend ein Ding zweckmäßig heißen.

Gleichwohl seid ihr nicht minder genötigt, einzuräumen, daß die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte in ihnen selbst wohnt, daß sie

objektiv und real, daß sie also nicht zu euren willkürlichen, sondern zu euren notwendigen Vorstellungen gehört. Denn ihr könnt gar wohl unterscheiden, was in den Verbindungen eurer Begriffe willkürlich und notwendig ist. Sooft ihr Dinge, die durch den Raum getrennt sind, in eine Zahl zusammenfaßt, handelt ihr völlig frei; die Einheit, die ihr ihnen gebt, trägt ihr nur aus euren Gedanken auf sie über, in den Dingen selbst liegt kein Grund, der euch nötigte, sie als eins zu denken. Daß ihr aber jene Pflanze als ein Individuum denkt, in welchem alles zu einem Zweck zusammenstimmt, davon ihr den Grund in dem Ding außer euch sucht; ihr fühlt euch in eurem Urteil gezwungen, ihr müßt also einräumen, daß die Einheit, mit der ihr es denkt, nicht bloß logisch (in euren Gedanken), sondern real (außer euch wirklich) ist.

Nun verlangt man von euch, ihr sollt die Frage beantworten: wie es zugeht, daß die Idee, die doch offenbar bloß in euch existieren, und bloß in bezug auf euch Realität haben kann, doch von euch selbst als außer euch wirklich angeschaut und vorgestellt werden muß?

Zwar gibt es Philosophen, die für alle diese Fragen eine Universalantwort haben, die sie bei jeder Gelegenheit wiederholen und nicht genug wiederholen können: „Was an den Dingen Form ist“, sagen sie, „tragen wir erst auf die Dinge über“. Aber eben das verlange ich längst zu wissen, wie ihr das könnt? was denn die Dinge sind ohne die Form, die ihr erst auf sie überträgt? oder was die Form ist, ohne die Dinge, auf welche ihr sie überträgt? Ihr müßt aber zugeben, daß hier wenigstens die Form von der Materie, der Begriff vom Objekt schlechterdings unzertrennlich ist. Oder wenn es in eurer Willkür steht, die Idee von Zweckmäßigkeit auf Dinge außer euch überzutragen oder nicht, wie kommt es, daß ihr diese Idee nur auf gewisse Dinge, nicht auf alle überträgt? daß ihr euch ferner bei dieser Vorstellung zweckmäßiger Produkte gar nicht frei, sondern schlechthin gezwungen fühlt? Für beides könnt ihr keinen Grund angeben, als den, daß jene zweckmäßige Form ursprünglich und ohne Zutun eurer Willkür gewissen Dingen außer euch schlechthin zukomme.

Dies vorausgesetzt gilt auch hier wieder, was oben galt: Form und Materie dieser Dinge konnten nie getrennt sein, beide konnten nur zugleich und wechselseitig durcheinander werden. Der Begriff, der dieser Organisation zugrunde liegt, hat an sich keine Realität, und umgekehrt, diese bestimmte Materie ist nicht als Materie, sondern nur durch den inwohnenden Begriff organisierte Materie. Dieses bestimmte Objekt also konnte nur zugleich mit diesem Begriff, und dieser bestimmte Begriff nur zugleich mit diesem bestimmten Objekt entstehen.

Nach diesem Prinzip müssen sich alle bisherigen Systeme beurteilen lassen.

Um jene Vereinigung von Begriff und Materie zu begreifen, nehmt ihr einen höheren, göttlichen Verstand an, der seine Schöpfungen in Idealen entwarf, und diesen Idealen gemäß die Natur hervorbrachte. Allein ein Wesen, in welchem der Begriff der Tat, der Entwurf der Ausführung vorangeht, kann nicht hervorbringen, kann nur Materie, die schon da ist, formen, bilden, kann der Materie nur von außen das Gepräge des Verstandes und der Zweckmäßigkeit aufdrücken; was er hervorbringt, ist nicht in sich selbst, sondern nur in bezug auf den Verstand des Künstlers, nicht ursprünglich und notwendig, sondern zufälligerweise zweckmäßig. Ist nicht der Verstand ein totes Vermögen, und dient er zu etwas anderem, als Wirklichkeit, wenn sie da ist, aufzufassen, zu begreifen? und entlehnt nicht der Verstand, anstatt das Wirkliche zu schaffen, vom Wirklichen selbst erst seine eigene Realität, und ist es nicht bloß die Sklaverei dieses Vermögens, seine Fähigkeit, Umrisse der Wirklichkeit zu beschreiben, was zwischen ihm und der Wirklichkeit Vermittelung stiftet? Aber hier ist die Frage, wie das Wirkliche, und mit ihm erst ungetrennt von ihm das Ideale (Zweckmäßige) entstehe? Nicht, daß die Naturdinge überhaupt zweckmäßig sind, so wie jedes Werk der Kunst auch zweckmäßig ist, sondern daß diese Zweckmäßigkeit etwas ist, was ihnen von außen gar nicht mitgeteilt werden konnte, daß sie zweckmäßig sind ursprünglich durch sich selbst, dies ist, was wir erklärt wissen wollen.

Ihr nehmt also eure Zuflucht zum schöpferischen Vermögen einer Gottheit, aus welchem die wirklichen Dinge zugleich mit ihren Ideen entsprangen und hervorgingen. Ihr sahet ein, daß ihr das Wirkliche zugleich mit dem Zweckmäßigen, das Zweckmäßige zugleich mit dem Wirklichen entstehen lassen müßt, wenn ihr außer euch etwas annehmen wollt, das in sich selbst und durch sich selbst zweckmäßig ist.

Allein laßt uns einen Augenblick annehmen, was ihr behauptet (obgleich ihr selbst außerstande seid, es verständlich zu machen), laßt uns annehmen, es sei durch die Schöpferkraft einer Gottheit das ganz System der Natur, und damit die ganze Mannigfaltigkeit zweckmäßiger Produkte außer uns entstanden; sind wir wirklich auch nur um einen Schritt weiter als vorhin? und sehen wir uns nicht wieder auf demselben Punkte, von dem wir gleich anfangs ausgingen? Wie organisierte Produkte außer — und unabhängig von mir wirklich geworden, war ja gar nicht das, was ich zu wissen verlangte, denn wie könnte ich mir davon auch nur einen deutlichen Begriff machen? Die Frage war: Wie die Vorstellung zweckmäßiger Produkte außer mir in mich gekommen, und wie ich gnötigt sei, diese Zweckmäßigkeit, obgleich sie den Dingen nur in bezug auf meinen Verstand zukommt, doch als außer mir wirklich und notwendig zu denken? — Diese Frage habt ihr nicht beantwortet.

Denn sobald ihr die Naturdinge als außer euch wirklich und somit als Werk eines Schöpfers betrachtet, kann in ihnen selbst keine

Zweckmäßigkeit wohnen, denn diese gilt ja nur in bezug auf euren Verstand. Oder wollt ihr auch im Schöpfer der Dinge Begriffe von Zweck usw. voraussetzen? Allein, sobald ihr dies tut, hört er auf, Schöpfer zu sein, er wird bloßer Künstler, er ist höchstens Baumeister der Natur; ihr zerstört aber alle Idee von Natur von Grund aus, sobald ihr die Zweckmäßigkeit von außen durch einen Übergang aus dem Verstande irgend eines Wesens in sie kommen läßt. Sobald ihr also die Idee des Schöpfers endlich macht, hört er auf, Schöpfer zu sein; erweitert ihr sie bis zur Unendlichkeit, so verlieren sich alle Begriffe von Zweckmäßigkeit und Verstand, und es bleibt nur noch die Idee einer absoluten Macht übrig. Von nun an ist alles Endliche bloße Modifikation des Unendlichen. Aber ihr begreift ebensowenig, wie im Unendlichen überhaupt eine Modifikation möglich sei, als ihr begreift, wie diese Modifikationen des Unendlichen, d. h. wie das ganze System endlicher Dinge in eure Vorstellung gekommen, oder, wie die Einheit der Dinge, die im unendlichen Wesen nur ontologisch sein kann, in eurem Verstande teleologisch geworden sei.

Ihr könntet zwar versuchen, dies aus der eigentümlichen Natur eines endlichen Geistes zu erklären. Allein wenn ihr das tut, so bedürft ihr des Unendlichen als eines außer euch nicht mehr. Ihr könnt von nun an alles nur in eurem Geiste werden und entstehen lassen. Denn wenn ihr auch außer und unabhängig von euch Dinge voraussetzt, die an sich zweckmäßig sind, so müßt ihr, dessenungeachtet, noch erklären, wie eure Vorstellungen mit äußeren Dingen zusammenstimmen. Ihr müßt zu einer prästabilierten Harmonie eure Zuflucht nehmen, müßt annehmen, daß in den Dingen außer euch selbst ein Geist herrsche, der dem eurigen analog ist. Denn nur in einem Geiste von schöpferischem Vermögen kann Begriff und Wirklichkeit, Ideales und Reales, so sich durchdringen und vereinigen, daß zwischen beiden keine Trennung möglich ist. Ich kann nichts anderes denken, als daß Leibniz unter der substanziellen Form sich einen den organisierten Wesen inwohnenden regierenden Geist dachte.

Diese Philosophie also muß annehmen: es gebe eine Stufenfolge des Lebens in der Natur. Auch in der bloß organisierten Materie sei Leben; nur ein Leben eingeschränkterer Art. Diese Idee ist so alt, und hat sich bis jetzt unter den mannigfaltigsten Formen bis auf den heutigen Tag so standhaft erhalten — (in den ältesten Zeiten schon ließ man die ganze Welt von einem belebenden Prinzip, Weltseele genannt, durchgedrungen werden, und das spätere Zeitalter Leibnizens gab jeder Pflanze ihre Seele) — daß man wohl zum voraus vermuten kann, es müsse irgend ein Grund dieses Naturglaubens im menschlichen Geiste selbst liegen. So ist es auch. Der ganze Zauber, der das Problem vom Ursprung organisierter Körper umgibt, rührt daher, daß in diesen Dingen Notwendigkeit und Zufälligkeit innigst vereinigt sind. Notwendigkeit, weil ihr Dasein schon, nicht nur (wie beim

Kunstwerk) ihre Form, zweckmäßig ist; Zufälligkeit, weil diese Zweckmäßigkeit doch nur für ein anschauendes und reflektierendes Wesen wirklich ist. Dadurch wurde der menschliche Geist frühzeitig auf die Idee einer sich selbst organisierenden Materie geführt, und weil Organisation nur in bezug auf einen Geist vorstellbar ist, auf eine ursprüngliche Vereinigung des Geistes und der Materie in diesen Dingen. Er sah sich genötigt, den Grund dieser Dinge einerseits in der Natur selbst, andererseits in einem über die Natur erhabenen Prinzip zu suchen; daher geriet er sehr frühzeitig darauf, Geist und Natur als eins zu denken. Hier trat es zuerst hervor aus seinem heiligen Dunkel, jenes idealische Wesen, in welchem er Begriff und Tat, Entwurf und Ausführung als eins denkt. Hier zuerst überfiel den Menschen eine Ahndung seiner eigenen Natur, in welcher Anschauung und Begriff, Form und Gegenstand, Ideales und Reales ursprünglich eines und dasselbe ist. Daher der eigentümliche Schein, der um diese Probleme her ist, ein Schein, den die bloße Reflexions-Philosophie, die nur auf Trennung ausgeht, nie zu entwickeln vermag, während die reine Anschauung, oder vielmehr die schöpferische Einbildungskraft längst die symbolische Sprache erfand, die man nur auslegen darf, um zu finden, daß die Natur um so verständlicher zu uns spricht, je weniger wir über sie bloß reflektierend denken.

Kein Wunder, daß jene Sprache, dogmatisch gebraucht, bald selbst Sinn und Bedeutung verlor. So lange ich selbst mit der Natur identisch bin, verstehe ich, was eine lebendige Natur ist, so gut, als ich mein eigenes Leben verstehe; begreife, wie dieses allgemeine Leben der Natur in den mannigfaltigsten Formen, in stufenmäßigen Entwicklungen, in allmählichen Annäherungen zur Freiheit sich offenbart; sobald ich aber mich und mit mir alles Ideale von der Natur trenne, bleibt mir nichts übrig, als ein totes Objekt, und ich höre auf zu begreifen, wie ein Leben außer mir möglich sei.

Frage ich den gemeinen Verstand, so glaubt er nur da Leben zu sehen, wo freie Bewegung ist. Denn die Vermögen tierischer Organe — Sensibilität, Irritabilität usw. — setzen selbst ein impulsives Prinzip voraus, ohne welches das Tier unfähig wäre, Reizen von außen Reaktion entgegenzusetzen, und nur durch diese freie Zurückwirkung der Organe wird der von außen angebrachte Stimulus Reiz und Eindruck; es herrscht hier die völlige Wechselwirkung, nur durch Reiz von außen wird das Tier zur Hervorbringung von Bewegungen bestimmt, und umgekehrt, nur durch diese Fähigkeit, Bewegungen in sich hervorzubringen, wird der äußere Eindruck zum Reiz. (Daher ist weder Irritabilität ohne Sensibilität, noch Sensibilität ohne Irritabilität möglich.)

Allein alle diese Vermögen der Organe rein bloß als solche reichen nicht hin, das Leben zu erklären. Denn wir könnten uns gar wohl eine Zusammensetzung von Fibern, Nerven usw. denken, in welcher

(wie z. B. in den Nerven eines destruierten organischen Körpers durch Elektrizität, Metallreiz usw.) durch Reize von außen freie Bewegungen hervorgebracht würden, ohne daß wir doch diesem zusammengesetzten Ding Leben zuschreiben könnten. Man erwidert vielleicht, daß doch die Zusammenstimmung aller dieser Bewegungen Leben bewirke; allein dazu gehört ein höheres Prinzip, das wir nicht mehr aus der Materie selbst erklären können, ein Prinzip, das alle einzelnen Bewegungen ordnet, zusammenfaßt und so erst aus einer Mannigfaltigkeit von Bewegungen, die untereinander übereinstimmen, sich wechselseitig produzieren und reproduzieren, ein Ganzes schafft und hervorbringt. Also begegnen wir hier abermals jener absoluten Vereinigung von Natur und Freiheit in einem und demselben Wesen, die belebte Organisation soll Produkt der Natur sein; aber in diesem Naturprodukt soll herrschen ein ordnender, zusammenfassender Geist; diese beiden Prinzipien sollen in ihm gar nicht getrennt, sondern innigst vereinigt sein; in der Anschauung sollen sich beide gar nicht unterscheiden lassen, zwischen beiden soll kein Vor und kein Nach, sondern absolute Gleichzeitigkeit und Wechselwirkung stattfinden.

Sobald die Philosophie diese innige Verbindung aufhebt, entstehen zwei sich gerade entgegengesetzte Systeme, von denen keines das andere widerlegen kann, weil beide alle Idee von Leben von Grund aus zerstören, die um so weiter vor ihnen entflieht, je näher sie ihr zu kommen glauben.

Ich rede nicht von der sogenannten Philosophie derjenigen, die auch Denken, Vorstellen und Wollen in uns bald aus einem zufälligen Zusammenstoß schon organisierter Körperchen, bald durch eine wirklich künstliche Zusammenfügung von Muskeln, Fasern, Häutchen, Häkchen, welche den Körper zusammenhalten, und flüssigen Materien, die ihn durchströmen, usw. entspringen lassen. Ich behaupte aber, daß wir ein Leben außer uns so wenig, als ein Bewußtsein außer uns empirisch begreifen, daß weder das eine noch das andere aus physischen Gründen erklärbar, daß es in dieser Rücksicht völlig gleichgültig ist, ob der Körper als ein zufälliges Aggregat organisierter Körperteilchen, oder als eine hydraulische Maschine, oder als eine chemische Werkstätte betrachtet wird. Gesetzt z. B., daß alle Bewegungen einer belebten Materie durch Veränderungen in der Mischung ihrer Nerven, ihrer Fibern oder der Flüssigkeit, die man in ihnen zirkulieren läßt, erklärbar seien: so fragt sich nicht nur, wie jene Veränderungen bewirkt werden, sondern auch, welches Prinzip alle diese Veränderungen harmonisch zusammenfaßt. Oder, wenn endlich ein philosophischer Blick auf die Natur als ein System, das nirgends stille steht, sondern fortschreitet, entdeckt, daß die Natur mit der belebten Materie aus den Grenzen der toten Chemie tritt, also, weil sonst chemische Prozesse im Körper unvermeidlich wären, und weil der tote Körper durch wahrhaft chemische Auflösung zerstört wird, im lebenden Körper ein Prinzip

sein muß, das ihn den Gesetzen der Chemie entreibt, und wenn nun dieses Prinzip Lebenskraft genannt wird, so behaupte ich dagegen, daß Lebenskraft (so geläufig auch dieser Ausdruck sein mag), in diesem Sinn genommen, ein völlig widersprechender Begriff ist. Denn Kraft können wir uns nur als etwas Endliches denken. Endlich aber ist ihrer Natur nach keine Kraft, als insofern sie durch eine entgegengesetzte beschränkt wird. Wo wir daher Kraft denken (wie in der Materie), da müssen wir uns auch eine ihr entgegengesetzte Kraft denken. Zwischen entgegengesetzten Kräften aber können wir uns ein doppeltes Verhältnis denken. Entweder sie sind im relativen Gleichgewicht (im absoluten Gleichgewicht würden sich beide völlig aufheben); dann werden sie als ruhend gedacht, wie in der Materie, die deshalb träg heißt. Oder man denkt sie in fortdauerndem, nie entschiedenem Streit, da eine wechselseitig siegt und unterliegt; dann aber muß wieder ein Drittes da sein, das diesem Streit Fortdauer gibt, und in diesem Streit wechselseitig siegender und unterliegender Kräfte das Werk der Natur erhält. Dieses Dritte kann nun nicht selbst wieder eine Kraft sein, denn sonst kämen wir auf die vorige Alternative zurück. Es muß also etwas sein, das höher ist, als selbst Kraft; Kraft aber ist das letzte, worauf (wie ich erweisen werde) alle unsere physikalischen Erklärungen zurückkommen müssen: also müßte jenes Dritte etwas sein, was ganz außerhalb der Grenzen der empirischen Naturforschung liegt. Nun wird aber außer und über der Natur in der gewöhnlichen Vorstellung nichts Höheres erkannt als der Geist. Allein wollten wir nun die Lebenskraft als geistiges Prinzip begreifen, so heben wir eben damit jenen Begriff völlig auf. Denn Kraft heißt, was wir wenigstens als Prinzip an die Spitze der Naturwissenschaft stellen können, und was, obgleich nicht selbst darstellbar, doch seiner Wirkungsart nach, durch physikalische Gesetze bestimmbar ist. Allein wie ein Geist physisch wirken könne, davon haben wir auch nicht den geringsten Begriff, also kann auch ein geistiges Prinzip nicht Lebenskraft heißen, ein Ausdruck, wodurch man immer noch wenigstens die Hoffnung andeutet, jenes Prinzip nach physikalischen Gesetzen wirken zu lassen<sup>1)</sup>.

Begeben wir uns aber, wie wir dann dazu genötigt sind, dieses Begriffs (einer Lebenskraft), so sind wir genötigt, nun in ein ganz entgegengesetztes System zu flüchten, in welchem auf einmal wieder Geist und Materie einander gegenüberstehen, unerachtet wir jetzt so wenig begreifen, wie Geist auf Materie, als wir bisher begreifen konnten, wie Materie auf Geist wirke.

---

<sup>1)</sup> Dies sieht man sehr deutlich aus den Äußerungen mancher Verteidiger der Lebenskraft. Hr. Brandis z. B. (in seinem Versuche über die Lebenskraft S. 81) fragt: „Sollte die Elektrizität (die bei phlogistischen Prozessen überhaupt mitzuwirken scheint) auch an dem phlogistischen Lebensprozesse (den der Verfasser annimmt) Anteil haben, oder Elektrizität die Lebenskraft selbst sein? Ich halte es für mehr als wahrscheinlich.“

Geist, als Prinzip des Lebens gedacht, heißt Seele. Ich werde nicht wiederholen, was man gegen die Philosophie der Dualisten schon längst eingewandt hat. Man hat sie bis jetzt größtenteils aus Prinzipien bestritten, die so wenig Gehalt hatten, als das bestrittene System selbst. Wir fragen nicht, wie eine Verbindung von Seele und Leib überhaupt möglich sei? (eine Frage, zu der man nicht berechtigt ist, weil sie der Fragende selbst nicht versteht), sondern — was man verstehen kann und beantworten muß, wie nur überhaupt die Vorstellung einer solchen Verbindung in uns gekommen sei. Daß ich denke, vorstelle, will, und daß dieses Denken usw. so wenig ein Resultat meines Körpers sein kann, daß vielmehr dieser selbst nur durch jenes Vermögen zu denken und zu wollen mein Körper wird, weiß ich gar wohl. Ferner, es sei indes verstattet, zum Behuf der Spekulation, das Prinzip der Bewegung vom Bewegten, Seele vom Körper zu unterscheiden, unerachtet wir, sobald vom Handeln die Rede ist, diese Unterscheidung gänzlich vergessen. Nun ist mit all diesen Voraussetzungen doch so viel offenbar, daß, wenn Leben und Seele, die letztere als etwas vom Körper Verschiedenes, in mir ist, ich von beiden nur durch unmittelbare Erfahrung gewiß werden kann. Daß ich bin (denke, will usw.), ist etwas, das ich wissen muß, wenn ich nur überhaupt etwas weiß. Wie also eine Vorstellung von meinem eigenen Sein und Leben in mich komme, verstehe ich, weil ich, wenn ich nur überhaupt etwas verstehe, dieses verstehen muß. Auch weil ich mir meines eigenen Seins unmittelbar bewußt bin, beruht der Schluß auf eine Seele in mir, wenn auch die Konsequenz falsch sein sollte, wenigstens auf einem unzweifelbaren Vordersatz, dem, daß ich bin, lebe, vorstelle, will. Aber wie komme ich nun dazu, Sein, Leben usw. auf Dinge außer mir überzutragen. Denn sobald dies geschieht, verkehrt sich mein unmittelbares Wissen alsobald in ein mittelbares. Nun behaupte ich aber, daß von Sein und Leben nur ein unmittelbares Wissen möglich ist, und daß, was ist und lebt, nur insofern ist und lebt, als es vorerst und vor allem anderen für sich selbst da ist, seines Lebens durch sein Leben sich bewußt wird. Gesetzt also, es komme in meiner Anschauung vor ein organisiertes Wesen, das sich frei bewegt, so weiß ich gar wohl, daß dieses Wesen existiert, daß es für mich da ist, nicht aber auch, daß es für sich selbst und an sich da ist. Denn das Leben kann so wenig außer dem Leben, als das Bewußtsein außer dem Bewußtsein vorgestellt werden <sup>1)</sup>. Also ist auch eine empirische Überzeugung davon, daß etwas außer mir lebe, schlechterdings unmöglich. Denn, kann der Idealist sagen, daß du dir organisierte, frei sich bewegende Körper vorstellst, kann auch nur zu den notwendigen Eigenheiten deines Vorstellungsvermögens gehören; und die Philosophie selbst, die alles außer mir belebt, läßt doch die Vorstellung dieses Lebens außer mir nicht

<sup>1)</sup> Jacobis David Hume, S. 140.

von außen in mich kommen. Wenn aber diese Vorstellung nur in mir entsteht, wie kann ich überzeugt werden, daß ihr etwas außer mir entspreche; auch ist offenbar, daß ich von einem Leben und Selbstsein außer mir nur praktisch überzeugt werde. Ich muß praktisch dazu genötigt sein, Wesen, die mir gleich seien, außer mir anzuerkennen. Wäre ich nicht genötigt, mit Menschen außer mir in Gesellschaft und in alle praktischen Verhältnisse, die damit verbunden sind, zu treten; wüßte ich nicht, daß Wesen, die der Erscheinung der äußeren Gestalt nach mir ähnlich sind, nicht mehr Gründe haben, Freiheit und Geistigkeit in mir anzuerkennen, als ich habe, dieselbe in ihnen anzuerkennen; wüßte ich endlich nicht, daß meine moralische Existenz erst durch die Existenz anderer moralischer Wesen außer mir Zweck und Bestimmung erhält, so könnte ich, der bloßen Spekulation überlassen, allerdings zweifeln, ob hinter jedem Antlitz Menschheit, und in jeder Brust Freiheit wohne? Dies alles wird durch unsere gewöhnlichsten Urteile bestätigt. Nur von Wesen außer mir, die sich mit mir im Leben auf gleichen Fuß setzen, zwischen welchen und mir Empfangen und Geben, Leiden und Tun völlig wechselseitig ist, erkenne ich an, daß sie geistiger Art sind. Dagegen, wenn etwa die neugierige Frage aufgeworfen wird, ob auch den Tieren eine Seele zukomme, ein Mensch von gemeinem Verstande alsbald stutzig wird, weil er mit der Bejahung derselben etwas einzuräumen glaubt, was er nicht unmittelbar wissen kann.

Gehen wir endlich zurück auf den ersten Ursprung des dualistischen Glaubens, daß eine vom Körper verschiedene Seele wenigstens in mir wohne, was ist denn wohl jenes in mir, was selbst wieder urteilt, daß ich aus Körper und Seele bestehe, und was ist dieses Ich, das aus Körper und Seele bestehen soll? Hier ist offenbar noch etwas Höheres, das, frei und vom Körper unabhängig, dem Körper eine Seele gibt, Körper und Seele zusammendenkt und selbst in diese Vereinigung nicht eingeht — wie es scheint, ein höheres Prinzip, in welchem selbst Körper und Seele wieder identisch sind.

Endlich, wenn wir auf diesem Dualismus bestehen, so haben wir nun ganz in der Nähe den Gegensatz, von dem wir ausgingen: Geist und Materie. Denn immer noch drückt uns dieselbe Unbegreiflichkeit, wie zwischen Materie und Geist Zusammenhang möglich sei. Man kann sich das Abschneidende dieses Gegensatzes durch Täuschungen aller Art verbergen, kann zwischen Geist und Materie so viel Zwischenmaterien schieben, die immer feiner und feiner werden, aber irgend einmal muß doch ein Punkt kommen, wo Geist und Materie eins, oder wo der große Sprung, den wir so lange vermeiden wollten, unvermeidlich wird, und darin sind alle Theorien sich gleich. Ob ich die Nerven von animalischen Geistern, elektrischen Materien oder Gasarten durchströmen oder davon erfüllt sein, und durch sie Eindrücke zum Sensorium von außen fortpflanzen lasse, oder ob ich die Seele bis in die

äußersten (noch dazu problematischen) Fechtigkeiten des Hirns (ein Versuch, der wenigstens das Verdienst hat, das Äußerste getan zu haben, verfolge, ist, in Rücksicht auf die Sache, völlig gleichgültig. Es ist klar, daß unsere Kritik ihren Kreislauf vollendet hat, nicht aber, daß wir über jenen Gegensatz, von dem wir ausgingen, um das geringste klüger geworden sind, als wir es anfangs waren. Wir lassen den Menschen zurück, als das sichtbare, herumwandernde Problem aller Philosophie, und unsere Kritik endet hier an denselben Extremen, mit welchen sie angefangen hat.

Fassen wir endlich die Natur in ein Ganzes zusammen, so stehen einander gegenüber Mechanismus — d. h. eine abwärts laufende Reihe von Ursachen und Wirkungen, und Zweckmäßigkeit, d. h. Unabhängigkeit vom Mechanismus, Gleichzeitigkeit von Ursachen und Wirkungen. Indem wir auch diese beiden Extreme noch vereinigen, entsteht in uns die Idee von einer Zweckmäßigkeit des Ganzen, die Natur wird eine Kreislinie, die in sich selbst zurückläuft, ein in sich selbst beschlossenes System ist. Die Reihe von Ursachen und Wirkungen hört völlig auf, und es entsteht eine wechselseitige Verknüpfung von Mittel und Zweck; das Einzelne konnte weder ohne das Ganze, noch das Ganze ohne das Einzelne wirklich werden.

Diese absolute Zweckmäßigkeit des Ganzen der Natur nun ist eine Idee, die wir nicht willkürlich, sondern notwendig denken. Wir fühlen uns gedrungen, alles einzelne auf eine solche Zweckmäßigkeit des Ganzen zu beziehen; wo wir etwas in der Natur finden, das zwecklos oder gar zweckwidrig zu sein scheint, glauben wir den ganzen Zusammenhang der Dinge zerrissen, oder ruhen nicht eher, bis auch die scheinbare Zweckwidrigkeit in anderer Rücksicht zur Zweckmäßigkeit wird. Es ist also eine notwendige Maxime der reflektierenden Vernunft, in der Natur überall Verbindung nach Zweck und Mittel vorauszusetzen. Und ob wir gleich diese Maxime nicht in ein konstitutives Gesetz verwandeln, befolgen wir sie doch so standhaft und so unbefangen, daß wir offenbar voraussetzen, die Natur werde unserem Bestreben, absolute Zweckmäßigkeit in ihr zu entdecken, freiwillig gleichsam entgegenkommen. Ebenso gehen wir mit vollem Zutrauen auf die Übereinstimmung der Natur mit den Maximen unserer reflektierenden Vernunft von speziellen, untergeordneten Gesetzen zu allgemeinen höheren Gesetzen fort, und von Erscheinungen sogar, die noch in der Reihe unserer Kenntnisse isoliert dastehen, hören wir doch nicht auf, a priori vorauszusetzen, daß auch sie noch durch irgend ein gemeinschaftliches Prinzip unter sich zusammenhängen. Und nur da glauben wir an eine Natur außer uns, wo wir Mannigfaltigkeit der Wirkungen und Einheit der Mittel erblicken.

Was ist denn nun jenes geheime Band, das unseren Geist mit der Natur verknüpft, oder jenes verborgene Organ, durch welches die

Natur zu unserem Geiste, oder unser Geist zur Natur spricht? Wir schenken euch zum voraus alle eure Erklärungen, wie eine solche zweckmäßige Natur außer uns wirklich geworden. Denn diese Zweckmäßigkeit daraus erklären, daß ein göttlicher Verstand ihr Urheber sei, heißt nicht philosophieren, sondern fromme Betrachtungen anstellen. Ihr habt uns damit so gut wie nichts erklärt, denn wir verlangen zu wissen, nicht wie eine solche Natur außer uns entstanden, sondern wie auch nur die Idee einer solchen Natur in uns gekommen sei; nicht etwa nur, wie wir sie willkürlich erzeugt haben, sondern wie und warum sie ursprünglich und notwendig allem, was unser Geschlecht über Natur von jeher gedacht hat, zugrunde liegt. Denn die Existenz einer solchen Natur außer mir erklärt noch lange nicht die Existenz einer solchen Natur in mir: denn wenn ihr annehmt, daß zwischen beiden eine vorher bestimmte Harmonie stattfindet, so ist ja eben das der Gegenstand unserer Frage. Oder wenn ihr behauptet, daß wir eine solche Idee auf die Natur nur übertragen, so ist nie eine Ahnung von dem, was uns Natur ist und sein soll, in eure Seele gekommen. Denn wir wollen nicht, daß die Natur mit den Gesetzen unseres Geistes zufällig (etwa durch Vermittelung eines Dritten) zusammentreffe, sondern daß sie selbst notwendig und ursprünglich die Gesetze unseres Geistes nicht nur ausdrücke, sondern selbst realisiere, und daß sie nur insofern Natur sei und Natur heiße, als sie dies tut.

Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen. Das letzte Ziel unserer weiteren Nachforschung ist daher diese Idee der Natur; gelingt es uns, diese zu erreichen, so können wir auch gewiß sein, jenem Problem Genüge getan zu haben.

## II. Vom Wesen der menschlichen Freiheit. \*)

Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung ist so alt als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben. Ohnerachtet es eben dieser Punkt ist, bei welchem sie aufs bestimmteste von dem Wege des Spinoza ablenkt, so konnte doch in Deutschland bis auf diese Zeit behauptet werden, ihre metaphysischen Grundsätze seien mit denen des Spinoza einerlei: und obwohl

---

\*) Aus: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, zuerst erschienen in den „Philosophischen Schriften“, Landshut 1809.

eben jene Unterscheidung es ist, welche zugleich die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeiführt, so verhinderte dies nicht, sie der Vermischung Gottes mit der Natur anzuklagen. Da es die nämliche Unterscheidung ist, auf welche die gegenwärtige Untersuchung sich gründet, so sei hier folgendes zu ihrer Erläuterung gesagt.

Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existiert; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, er ist die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Analogisch kann dieses Verhältnis durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existierende) aufgeht. Selbst das Licht löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt. Sie ist eben darum weder das reine Wesen noch auch das aktuelle Sein der absoluten Identität, sondern folgt nur aus ihrer Natur oder ist sie, nämlich in der bestimmten Potenz betrachtet: denn übrigens gehört auch das, was beziehungsweise auf die Schwerkraft als existierend erscheint, an sich wieder zu dem Grunde, und Natur im allgemeinen ist daher alles, was jenseits des absoluten Seins der absoluten Identität liegt. Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Zirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existierenden vorangeht: aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existierte.

Auf dieselbe Unterscheidung führt die von den Dingen ausgehende Betrachtung. Zuerst ist der Begriff der Immanenz völlig zu beseitigen, inwiefern etwa dadurch ein totes Begriffensein der Dinge in Gott ausgedrückt werden soll. Wir erkennen vielmehr, daß der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene ist. Aber sie können nicht werden in Gott absolut betrachtet, indem sie toto genere, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu sein, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren

Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht er selbst ist<sup>1)</sup>, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewußter, sondern ein ahnender Wille, dessen Ahnung der Verstand ist. Wir reden von dem Wesen der Sehnsucht an und für sich betrachtet, das wohl ins Auge gefaßt werden muß, ob es gleich längst durch das Höhere, das sich aus ihm erhoben, verdrängt ist, und obgleich wir es nicht sinnlich, sondern nur mit dem Geiste und den Gedanken erfassen können. Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unbegreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dies vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Kreatur; Finsternis ist ihr notwendiges Erbteil. Gott allein — er selbst der Existierende — wohnt im reinen Lichte, denn er allein ist von sich selbst. Der Eigendünkel des Menschen sträubt sich gegen diesen Ursprung aus dem Grunde, und sucht sogar sittliche Gründe dagegen auf. Dennoch wüßten wir nichts, das den Menschen mehr antreiben könnte, aus allen Kräften nach dem Lichte zu streben, als das Bewußtsein der tiefen Nacht, aus der er ans Dasein gehoben worden. Die weibischen Klagen, daß so das Verstandlose zur Wurzel des Verstandes, die Nacht zum Anfang des Lichtes gemacht werde, beruhen zwar zum Teil auf Mißverstand der Sache (indem man nicht begreift, wie mit dieser Ansicht die Priorität des Verstandes und Wesens dem Begriff nach dennoch bestehen kann); aber sie drücken das wahre

---

<sup>1)</sup> Es ist dies der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt. Oben war von dem modifizierten Dualismus die Rede, nach welchem das böse Prinzip dem guten nicht bei- sondern untergeordnet ist. Kaum ist zu fürchten, daß jemand das hier aufgestellte Verhältnis mit jenem Dualismus verwechseln werde, in welchem das Untergeordnete immer ein wesentlich böses Prinzip ist und eben darum seiner Abkunft aus Gott nach völlig unbegreiflich bleibt.

System heutiger Philosophen aus, die gern *fumum ex fulgore* machen wollten, wozu aber selbst die gewaltsamste Fichtesche Präzipitation nicht hinreicht. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsternis sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntnis), erwachsen erst die lichten Gedanken. So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, und sich ahnend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkelm ungewissen Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden. Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen anderen Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand — das Wort jener Sehnsucht<sup>1)</sup>, und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch notwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag; so wie im Menschen in die dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen, dadurch Licht tritt, daß in dem chaotischen Gemenge der Gedanken, die alle zusammenhängen, jeder aber den anderen hindert hervorzutreten, die Gedanken sich scheiden und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter sich befassende, Einheit sich erhebt; oder wie in der Pflanze nur im Verhältnis der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte das dunkle Band der Schwere sich löst und die im geschiedenen Stoff verborgene Einheit entwickelt wird. Weil nämlich dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts anderes ist, als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muß es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes, gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein

---

1) In dem Sinne, wie man sagt: das Wort des Rätsels.

Grund bleibe. Indem also der Verstand, oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußere Vorstellung, sondern durch wahre Ein-Bildung, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt. Die in dieser Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinander getretenen) Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib konfiguriert wird; das aber in der Scheidung, also aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele. Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, so bleibt sie eben damit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen.

Es ist leicht einzusehen, daß bei dem Widerstreben der Sehnsucht, welches notwendig ist zur vollkommenen Geburt, das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung sich löst; und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommener sein muß, je mehr es das, was in den anderen noch ungeschieden ist, geschieden enthält. Zu zeigen, wie jeder folgende Prozeß dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Zentrum aufgeht, ist die Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie. Für den gegenwärtigen Zweck ist nur folgendes wesentlich. Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Prinzip in sich, das jedoch im Grunde nur ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Prinzip ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind; da aber zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet, und der Prozeß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht geht (weil der Verstand oder das in die Natur gesetzte Licht, in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte, nach innen gekehrte Licht sucht): so ist das seiner Natur nach dunkle Prinzip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide sind, obwohl nur in bestimmtem Grade, eins in jedem Naturwesen. Das Prinzip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Kreatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Prinzip des Verstandes) erhoben ist (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Kreatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der

jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet. Wenn aber endlich durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist: so ist der Wille desselben Wesens zwar, inwiefern es ein einzelnes ist, ebenfalls ein Partikularwille, an sich aber, oder als das Zentrum aller anderen Partikularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verstande eins, so daß aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird. Diese Erhebung des allertiefsten Zentrums in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Kreaturen außer im Menschen. Im Menschen ist die ganze Macht des finsternen Prinzips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centren. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. In ihm (im Menschen) allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dies Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centrum ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (kreatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Prinzip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Prinzip — ohne daß es deshalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu sein — in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geist. Denn der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in der Natur. Das ausgesprochene (reale) Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel (Selbstlauter und Mitlauter). Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Prinzipien, aber ohne völlige Konsonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erst im Menschen also wird das in allen anderen Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existierend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Prinzipien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Prinzipien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein, — und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.

Wir sagen ausdrücklich: die Möglichkeit des Bösen, und suchen vorerst auch nur die Zertrennlichkeit der Prinzipien begrifflich zu machen. Die Wirklichkeit des Bösen ist Gegenstand einer ganz anderen Untersuchung. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Prinzip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Prinzip Geist wird. Die Selbstheit als solche ist Geist; oder, der Mensch ist Geist als ein selbstsicheres, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Ver-

bindung eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Kreatürlichen ins Überkreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist. Der Geist ist über dem Licht; wie er sich in der Natur über der Einheit des Lichts und des dunkeln Prinzips erhebt. Dadurch, daß sie Geist ist, ist also die Selbstheit frei von beiden Prinzipien. Nun ist aber diese oder der Eigenwille nur dadurch Geist, und demnach frei oder über der Natur, daß er wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt ist, so daß er zwar (als Eigenwille) im Grunde noch bleibt (weil immer ein Grund sein muß) — so wie im durchsichtigen Körper die zur Identität mit dem Licht erhobene Materie deshalb nicht aufhört, Materie (finsternes Prinzip) zu sein — aber bloß als Träger und gleichsam Behälter des höheren Prinzips des Lichts. Dadurch aber, daß sie den Geist hat (weil dieser über Licht und Finsternis herrscht) — wenn er nämlich nicht der Geist der ewigen Liebe ist —, kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Partikularwille zu sein, das, was er nur ist, inwiefern er im Centro bleibt (so wie der ruhige Willen im stillen Grunde der Natur ebendarum auch Universalwille ist, weil er im Grunde bleibt), auch in der Peripherie, oder als Geschöpf zu sein (denn der Wille der Kreaturen ist freilich außer dem Grunde; aber er ist dann auch bloßer Partikularwille, nicht frei, sondern gebunden). Dadurch also entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit (da der Geist über dem Lichte steht) von dem Licht, d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöselichen Prinzipien. Wenn im Gegenteil der Eigenwille des Menschen als Zentralwille im Grunde bleibt, so daß das göttliche Verhältnis der Prinzipien besteht (wie nämlich der Wille im Centro der Natur nie über das Licht sich erhebt, sondern unter demselben als Basis im Grunde bleibt), und wenn statt des Geistes der Zwietracht, der das eigene Prinzip vom allgemeinen scheiden will, der Geist der Liebe in ihm waltet, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. — Daß aber eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist, erhellt aus folgendem. Der Wille, der aus seiner Übernatürlichkeit heraustritt, um sich als allgemeinen Willen zugleich partikular und kreatürlich zu machen, strebt, das Verhältnis der Prinzipien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Zentrum erhalten, außer demselben und gegen die Kreatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm selbst und außer ihm erfolgt. Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; so lange nun er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centrum als seiner Stelle gewichen, so ist auch das Band

der Kräfte gewichen; statt desselben herrscht ein bloßer Partikularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann, und der daher streben muß, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Lust ist), ein eignes und absonderliches Leben zu formieren oder zusammenzusetzen, welches insofern möglich ist, als selbst im Bösen das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbesteht. Da es aber doch kein wahres Leben sein kann, als welches es nur in dem ursprünglichen Verhältnis bestehen konnte, so entsteht zwar ein eigenes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbnis. Das treffendste Gleichnis bietet hier die Krankheit dar, welche, als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung, das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist. Universalkrankheit ist nie, ohne daß die verborgenen Kräfte des Grundes sich auf tun: sie entsteht, wenn das irritable Prinzip, das in der Stille der Tiefe als das innerste Band der Kräfte walten sollte, sich selbst aktuiert, oder der aufgeregte Archeus seine ruhige Wohnung im Centro verläßt und in den Umkreis tritt. So wie dagegen alle ursprüngliche Heilung in der Wiederherstellung des Verhältnisses der Peripherie zum Centro besteht, und der Übergang von Krankheit zur Gesundheit eigentlich nur durch das Entgegengesetzte, nämlich Wiederaufnahme des getrennten und einzelnen Lebens in den inneren Lichtblick des Wesens, geschehen kann, aus welcher die Scheidung (Krisis) wieder erfolgt. Auch die Partikularkrankheit entsteht nur dadurch, daß das, was seine Freiheit oder sein Leben nur dafür hat, daß es im ganzen bleibe, für sich zu sein strebt. Wie die Krankheit freilich nichts Wesenhaftes und eigentlich nur ein Scheinbild des Lebens und bloß meteorische Erscheinung desselben — ein Schwanken zwischen Sein und Nichtsein — ist, nichtsdestoweniger aber dem Gefühl sich als etwas sehr Reelles ankündigt, ebenso verhält es sich mit dem Bösen.

Wir haben den Begriff und die Möglichkeit des Bösen aus den ersten Gründen herzuleiten, und das allgemeine Fundament dieser Lehre aufzudecken gesucht, das in der Unterscheidung liegt zwischen dem Existierenden und dem, was Grund von Existenz ist <sup>1)</sup>. Aber die Möglichkeit schließt noch nicht die Wirklichkeit ein, und dies eigentlich ist der größte Gegenstand der Frage. Und zwar ist zu erklären nicht etwa, wie das Böse nur im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern

<sup>1)</sup> Augustinus sagt gegen die Emanation: aus Gottes Substanz könne nichts hervorgehen, denn Gott; darum sei die Kreatur aus nichts erschaffen, woher ihre Korruptibilität und Mangelhaftigkeit komme (de lib. arb. L. I. C. 2). Jenes Nichts ist nun schon lange das Kreuz des Verstandes. Einen Aufschluß gibt der Ausdruck der Schrift: der Mensch sei *ἐκ τῶν μὴ ὄντων*, aus dem, das da nicht ist, geschaffen, so wie das berühmte *μὴ ὄν* der Alten, welches, so wie die Schöpfung aus nichts, durch die obige Unterscheidung zuerst eine positive Bedeutung bekommen möchte.

seine universelle Wirksamkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Prinzip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Da es unleugbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz, wirklich ist, so kann zwar zum voraus kein Zweifel sein, daß es zur Offenbarung Gottes notwendig gewesen; eben dieses ergibt sich auch aus dem früher Gesagten. Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Prinzipien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist: so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden sein; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegenteil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Prinzipien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden. Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Prinzipien in ihm ist kein notwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine Tat sein: aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott notwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann. Dennoch scheint es, er könne auch nicht aus seiner Unentschiedenheit heraustreten, eben weil sie dies ist. Es muß daher ein allgemeiner Grund der Solizitation, der Versuchung zum Bösen sein, wär es auch nur, um die beiden Prinzipien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewußt zu machen. Nun scheint die Solizitation zum Bösen selbst nur von einem bösen Grundwesen herkommen zu können, und die Annahme eines solchen dennoch unvermeidlich, auch ganz richtig jene Auslegung der Platonischen Materie zu sein, nach welcher sie ein ursprünglich Gott widerstrebendes und darum an sich böses Wesen ist. So lange dieser Teil der Platonischen Lehre im bisherigen Dunkel liegt<sup>1)</sup>, ist ein bestimmtes Urtheil über den angegebenen Punkt zwar unmöglich. In welchem Sinne jedoch von dem irrationalen Prinzip gesagt werden könne, daß es dem Verstande oder der Einheit und Ordnung widerstrebe, ohne es deswegen als böses Grundwesen anzunehmen, ist aus den früheren Betrachtungen einleuchtend. So läßt sich auch das Platonische Wort wohl erklären, das Böse komme aus der alten Natur: denn alles Böse strebt in das Chaos, d. h. in jenen Zustand zurück, wo das anfängliche Centrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und ist ein Aufwallen des Centri der noch verstandlosen Sehnsucht. Allein wir haben ein für allemal bewiesen, daß das Böse als solches nur in der Kreatur ent-

<sup>1)</sup> Möge es einst der treffliche Erklärer des Platon, oder noch früher der wackere Böckh aufhellen, der dazu schon durch seine Bemerkungen bei Gelegenheit der von ihm dargestellten Platonischen Harmonik und durch die Ankündigung seiner Ausgabe des Timäos die besten Hoffnungen gegeben hat.

springen könne, indem nur in dieser Licht und Finsternis oder die beiden Prinzipien auf zertrennliche Weise vereinigt sein können. Das anfängliche Grundwesen kann nie an sich böse sein, da in ihm keine Zweifelhait der Prinzipien ist. Wir können aber auch nicht etwa einen geschaffenen Geist voraussetzen, der, selbst abgefallen, den Menschen zum Abfall solizitierte, denn eben wie zuerst das Böse in einer Kreatur entsprungen, ist hier die Frage. Es ist uns daher auch zur Erklärung des Bösen nichts gegeben außer den beiden Prinzipien in Gott. Gott als Geist (das ewige Band beider) ist die reinste Liebe: in der Liebe aber kann nie ein Willen zum Bösen sein; ebensowenig auch in dem idealen Prinzip. Aber Gott selbst, damit er sein kann, bedarf eines Grundes, nur daß dieser nicht außer ihm, sondern in ihm ist, und hat in sich eine Natur, die, obgleich zu ihm selbst gehörig, doch von ihm verschieden ist. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes sind zwei verschiedene Willen, deren jeder für sich ist; aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerstehen, noch ihn aufheben, weil er sonst sich selbst widerstreben müßte. Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe sein könne, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existiere. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen, so würde sie gegen sich selbst streiten, mit sich selbst uneins sein, und wäre nicht mehr die Liebe. Dieses Wirklaffen des Grundes ist der einzig denkbare Begriff der Zulassung, welcher in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menschen völlig unstatthaft ist. So kann freilich der Wille des Grundes auch die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieses, ob es gleich oft so scheint, denn er muß, von der Liebe abgewandt, ein eigener und besonderer Wille sein, damit nun die Liebe, wenn sie dennoch durch ihn wie das Licht durch die Finsternis hindurchbricht, in ihrer Allmacht erscheine. Der Grund ist nur ein Willen zur Offenbarung, aber eben, damit diese sei, muß er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der des Grundes werden also gerade dadurch eins, daß sie geschieden sind, und von Anbeginn jeder für sich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Kreatur mit erregt, damit, wenn nun der Geist als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne.

Der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieser geschehenen Erregung, durch welche alles Leben erst den letzten Grad der Schärfe und der Bestimmtheit erlangt hat. Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit dem Notwendigen sich verbunden zeigt, beweist, daß es nicht bloß eine geometrische Notwendigkeit ist, die hier gewirkt hat, sondern daß Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiel waren. Zwar überall, wo Lust und Begierde, ist schon an sich eine Art der Freiheit, und niemand wird glauben, daß die Begierde, die den Grund jedes besonderen

Naturlebens ausmacht, und der Trieb, sich nicht nur überhaupt, sondern in diesem bestimmten Dasein zu erhalten, zu dem schon erschaffenen Geschöpf erst hinzugekommen sei, sondern vielmehr, daß sie das Schaffende selber gewesen. Auch der durch Empirie aufgefundene Begriff der Basis, der eine bedeutende Rolle für die ganze Naturwissenschaft übernehmen wird, muß, wissenschaftlich gewürdigt, auf den Begriff der Selbstheit und Ichheit führen. Aber es sind in der Natur zufällige Bestimmungen, die nur aus einer gleich in der ersten Schöpfung geschehenen Erregung des irrationalen oder finsternen Prinzips der Kreatur — nur aus aktivierter Selbstheit erklärlich sind. Woher in der Natur, neben den präformierten sittlichen Verhältnissen, unverkennbare Vorzeichen des Bösen, wenn doch die Macht desselben erst durch den Menschen erregt worden; woher Erscheinungen, die auch ohne Rücksicht auf ihre Gefährlichkeit für den Menschen dennoch einen allgemeinen natürlichen Abscheu erregen. Daß alle organischen Wesen der Auflösung entgegengehen, kann durchaus als keine ursprüngliche Notwendigkeit erscheinen; das Band der Kräfte, welche das Leben ausmachen, könnte seiner Natur nach ebensowohl unauflöslich sein, und wenn irgend etwas, scheint ein Geschöpf, welches das fehlerhaft Gewordene in sich durch eigene Kräfte wieder ergänzt, dazu bestimmt, ein *Perpetuum mobile* zu sein. Das Böse inzwischen kündigt sich in der Natur nur durch seine Wirkung an; es selbst, in seiner unmittelbaren Erscheinung, kann erst am Ziel der Natur hervorbrechen. Denn wie in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anderes als die Geburt des Lichtes ist, das finstere Prinzip als Grund sein mußte, damit das Licht aus ihm (als aus der bloßen Potenz zum Aktus) erhoben werden könnte: so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes, und daher ein zweites Prinzip der Finsternis sein, das um so viel höher sein muß, als der Geist höher ist, denn das Licht. Dieses Prinzip ist eben der in der Schöpfung durch Erregung des finsternen Naturgrundes erweckte Geist des Bösen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finsternis, welchem der Geist der Liebe, wie vormals der regellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so jetzt ein höheres Ideales entgegengesetzt. Denn wie die Selbstheit im Bösen das Licht oder Wort sich eigen gemacht hat, und darum eben als ein höherer Grund der Finsternis erscheint: so muß das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit oder Selbstheit annehmen, und selber persönlich werden. Dies geschieht allein durch die Offenbarung im bestimmtesten Sinne des Wortes, welche die nämlichen Stufen haben muß, wie die erste Manifestation in der Natur, so nämlich, daß auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung, der Mensch, aber der urbildliche und göttliche Mensch ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind. Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur ist. Die-

selben Perioden der Schöpfung, die in diesem sind, sind auch in jenem; und eines ist des anderen Gleichnis und Erklärung. Das nämliche Prinzip, das in der ersten Schöpfung der Grund war, nur in einer höheren Gestalt, ist auch hier wieder Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird. Denn das Böse ist ja nichts anderes, als der Urgrund zur Existenz, inwiefern er im erschaffenen Wesen zur Aktualisierung strebt, und also in der Tat nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes. Wie aber dieser ewig nur Grund ist, ohne selbst zu sein, ebenso kann das Böse nie zur Verwirklichung gelangen, und dient bloß als Grund, damit aus ihm das Gute, durch eigene Kraft sich herausbildend, ein durch seinen Grund von Gott Unabhängiges und Geschiedenes sei, in dem dieser sich selbst habe und erkenne, und das als ein solches (als ein Unabhängiges) in ihm sei. Wie aber die ungeteilte Macht des anfänglichen Grundes erst im Menschen als Inneres (Basis oder Zentrum) eines einzelnen erkannt wird: so bleibt auch in der Geschichte das Böse anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unschuld oder der Bewußtlosigkeit über die Sünde voran. Auf dieselbe Art nämlich, wie der anfängliche Grund der Natur vielleicht lange zuvor allein wirkte, und mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften eine Schöpfung für sich versuchte, die aber immer wieder (weil das Band der Liebe fehlte) zuletzt in das Chaos zurücksank (wohin vielleicht die vor der jetzigen Schöpfung untergegangenen und nicht wiedergekommenen Reihen von Geschlechtern deuten), bis das Wort der Liebe erging, und mit ihm die dauernde Schöpfung ihren Anfang nahm; so hat sich auch in der Geschichte der Geist der Liebe nicht alsbald geöffnet; sondern weil Gott den Willen des Grundes als den Willen zu seiner Offenbarung empfand, und nach seiner Fürsorge erkannte, daß ein von ihm (als Geist) unabhängiger Grund zu seiner Existenz sein müsse, ließ er den Grund in seiner Independenz wirken, oder, anders zu reden, er selbst bewegte sich nur nach seiner Natur und nicht nach seinem Herzen oder der Liebe. Weil nun der Grund auch in sich das ganze göttliche Wesen, nur nicht als Einheit, enthielt, so konnten es nur einzelne göttliche Wesen sein, die in diesem Für-sich-wirken des Grundes walteten. Diese uralte Zeit fängt daher mit dem goldenen Weltalter an, von welchem dem jetzigen Menschengeschlecht nur in der Sage die schwache Erinnerung geblieben, einer Zeit seliger Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war: dann folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroen, oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermöchte. Damals kam den Menschen Verstand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete ihr Leben; alle göttlichen Kräfte des Grundes herrschten auf der Erde und saßen als mächtige Fürsten auf sicheren Thronen. Es erschien die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem

Glanz der Kunst und sinnreicher Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Prinzip endlich als welteroberndes Prinzip hervortrat, sich alles zu unterwerfen und ein festes und dauerndes Weltreich zu gründen. Weil aber das Wesen des Grundes für sich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann: so kommt die Zeit, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöst, und wie durch schreckliche Krankheit der schöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Schon zuvor, und ehe noch der gänzliche Zerfall da ist, nehmen die in jenem Ganzen waltenden Mächte die Natur böser Geister an, wie die nämlichen Kräfte, die zur Zeit der Gesundheit wohlthätige Schutzgeister des Lebens waren, bei herannahender Auflösung böserartiger und giftiger Natur werden: der Glaube an Götter verschwindet, und eine falsche Magie samt Beschwörungen und theurgischen Formeln strebt die entfliehenden zurückzurufen, die bösen Geister zu besänftigen. Immer bestimmter zeigt sich das Anziehen des Grundes, der, das kommende Licht vorempfindend, schon zum voraus alle Kräfte aus der Unentschiedenheit setzt, um ihm in vollem Widerstreit zu begegnen. Wie das Gewitter mittelbar durch die Sonne, unmittelbar aber durch eine gegenwirkende Kraft der Erde erregt wird, so der Geist des Bösen (dessen meteorische Natur wir schon früher erklärt haben), durch die Annäherung des Guten, nicht vermöge einer Mitteilung, sondern vielmehr durch Verteilung der Kräfte. Daher erst mit der entschiedenen Hervortretung des Guten auch das Böse ganz entschieden und als dieses hervortritt (nicht als entstünde es erst, sondern weil nun erst der Gegensatz gegeben ist, in dem es allein ganz und als solches erscheinen kann); wie hinwiederum eben der Moment, wo die Erde zum zweitenmal wüst und leer wird, der Moment der Geburt des höheren Lichts des Geistes wird, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsternis, und in annoch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung; und zwar erscheint es, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt, und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wieder herzustellen. Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Mit der hergestellten Beziehung des Grundes auf Gott ist erst die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wiedergegeben. Ihr Anfang ist ein Zustand des Hellsehens, der durch göttliches Verhängnis auf einzelne Menschen (als hierzu auserwählte Organe) fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämonischen, die besänftigende Einheit der Verteilung der Kräfte entgegenwirkt. Endlich erfolgt die Krisis in der *Turba gentium*, die den Grund der alten Welt überströmen, wie einst die Wasser des Anfangs die Schöpfungen der Urzeit wieder bedeckten, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen — eine neue Scheidung der Völker und Zungen,

ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein festes und beständiges Zentrum im Kampf gegen das Chaos eintritt, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder, Streit des Guten und des Bösen anfängt, in welchem eben Gott als Geist, d. h. als actu wirklich sich offenbart <sup>1)</sup>).

Es gibt daher ein allgemeines, wenngleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaktion des Grundes, erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt. Erst nach Erkenntnis des allgemeinen Bösen ist es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen. Wenn nämlich bereits in der ersten Schöpfung das Böse mit erregt und durch das Für-sich-wirken des Grundes endlich zum allgemeinen Prinzip entwickelt worden, so scheint ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen schon dadurch erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Kreatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mitteilt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menschen unablässig fort, und erregt die Eigenheit und den besonderen Willen, eben damit im Gegensatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne. Gottes Wille ist, alles zu universalisieren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben, oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, alles zu partikularisieren oder kreatürlich zu machen. Er will die Ungleichheit allein, damit die Gleichheit sich und ihm selbst empfindlich werde. Darum reagiert er notwendig gegen die Freiheit als das Überkreatürliche und erweckt in ihr die Lust zum Kreatürlichen, wie den, welchen auf einem hohen und jähem Gipfel Schwindel erfaßt, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, daß er herabstürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sirenengesang aus der Tiefe erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen. Schon an sich scheint die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem besonderen Willen im Menschen ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist. Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Zentrum, in das er erschaffen worden: denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besonderen Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weshalb es ein fast notwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Notwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welches aller menschlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden. Dieser allgemeinen Notwendigkeit ungeachtet bleibt das Böse immer die eigene Wahl des Menschen; das Böse als solches kann der Grund nicht machen,

<sup>1)</sup> Man vergleiche mit diesem ganzen Abschnitt des Verfassers Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. VIII. Vorlesung über die historische Konstruktion des Christentums.

und jede Kreatur fällt durch ihre eigene Schuld. Aber eben wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vorgehe, dies ist noch in gänzlichem Dunkel gehüllt, und scheint eine besondere Untersuchung zu erfordern.

Wir haben überhaupt bis jetzt das formelle Wesen der Freiheit weniger ins Auge gefaßt, obgleich die Einsicht in dasselbe mit nicht geringeren Schwierigkeiten verbunden scheint, als die Erklärung ihres realen Begriffes.

Denn der gewöhnliche Begriff der Freiheit, nach welchem sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt wird, von zwei kontradiktorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, schlechthin bloß, weil es gewollt wird, hat zwar die ursprüngliche Unentschiedenheit des menschlichen Wesens in der Idee für sich, führt aber, angewendet auf die einzelne Handlung, zu den größten Ungereimtheiten. Sich ohne alle bewegende Gründe für A oder — A entscheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menschen von dem bekanntesten Tier des Buridan, das nach der Meinung der Verteidiger dieses Begriffes der Willkür zwischen zwei Haufen Heu von gleicher Entfernung, Größe und Beschaffenheit verhungern müßte (weil es nämlich jenes Vorrecht der Willkür nicht hat), eben nicht auf die vorzüglichste Weise unterscheiden. Der einzige Beweis für diesen Begriff besteht in dem Berufen auf die Tatsache, indem es z. B. jeder in seiner Gewalt habe, seinen Arm jetzt anzuziehen oder auszustrecken, ohne weiteren Grund; denn wenn man sage, er strecke ihn, eben um seine Willkür zu beweisen, so könnte er ja dies ebensogut, indem er ihn anzöge; das Interesse, den Satz zu beweisen, könne ihn nur bestimmen, eines von beiden zu tun; hier sei also das Gleichgewicht handgreiflich usw.; eine überall schlechte Beweisart, indem sie von dem Nichtwissen des bestimmenden Grundes auf das Nichtdasein schließt, die aber hier gerade umgekehrt anwendbar wäre: denn eben, wo das Nichtwissen eintritt, findet um so gewisser das Bestimmtwerden statt. Die Hauptsache ist, daß dieser Begriff eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt und in diesem Betracht sehr richtig mit der zufälligen Abweichung der Atomen verglichen worden ist, die Epikurus in der Physik in gleicher Absicht ersann, nämlich dem *Fatum* zu entgehen. Zufall aber ist unmöglich, widerstreitet der Vernunft wie der notwendigen Einheit des Ganzen; und wenn Freiheit nicht anders, als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten. Es setzt sich diesem System des Gleichgewichts der Willkür, und zwar mit vollem Fug, der Determinismus (oder nach Kant Prädeterminismus) entgegen, indem er die empirische Notwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derselben durch Vorstellungen oder andere Ursachen bestimmt sei, die in einer vergangenen Zeit liegen, und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unserer Gewalt stehen. Beide

Systeme gehören dem nämlichen Standpunkt an; nur daß, wenn es einmal keinen höheren gäbe, das letzte unleugbar den Vorzug verdiente. Beiden gleich unbekannt ist jene höhere Notwendigkeit, die gleichweit entfernt ist von Zufall, als Zwang oder äußerem Bestimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Notwendigkeit ist. Alle Verbesserungen aber, die man bei dem Determinismus anzubringen suchte, z. B. die Leibnizsche, daß die bewegenden Ursachen den Willen doch nur inklinieren, aber nicht bestimmen, helfen in der Hauptsache gar nichts.

Überhaupt erst der Idealismus hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist. Das intelligible Wesen jedes Dinges, und vorzüglich des Menschen, ist diesem zufolge außer allem Kausalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt sein, indem es selbst vielmehr allem anderen, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit als dem Begriff nach als absolute Einheit vorangeht, die immer schon ganz und vollendet da sein muß, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sei. Wir drücken nämlich den Kantischen Begriff nicht eben genau mit seinen Worten, aber doch so aus, wie wir glauben, daß er, um verständlich zu sein, ausgedrückt werden müsse. Wird aber dieser Begriff angenommen, so scheint auch folgendes richtig geschlossen zu werden. Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menschen. Aber sie ist notwendig eine bestimmte Handlung, z. B. um das Nächste anzuführen, eine gute oder böse. Vom absolut Unbestimmten zum Bestimmten gibt es aber keinen Übergang. Daß etwa das intelligible Wesen aus purer lauterer Unbestimmtheit heraus ohne allen Grund sich selbst bestimmen sollte, führt auf das obige System der Gleichgültigkeit der Willkür zurück. Um sich selbst bestimmen zu können, müßte es in sich schon bestimmt sein, nicht von außen freilich, welches seiner Natur widerspricht, auch nicht von innen durch irgend eine bloß zufällige oder empirische Notwendigkeit, indem dies alles (das Psychologische so gut wie das Physische) unter ihm liegt, sondern es selber als sein Wesen, d. h. seine eigene Natur müßte ihm Bestimmung sein. Es ist ja kein unbestimmtes allgemeines, sondern bestimmt das intelligible Wesen dieses Menschen; von einer solchen Bestimmtheit gilt der Spruch *determinatio est negatio* keineswegs, indem sie mit der Position und dem Begriff des Wesens selber eins, also eigentlich das Wesen in dem Wesen ist. Das intelligible Wesen kann daher, so gewiß es schlecht-hin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eigenen inneren Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus seinem Inneren nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Notwendigkeit folgen, welche allein auch die absolut Freiheit ist, denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handelt, und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist.

Es ist mit dieser Vorstellung der Sache wenigstens eines gewonnen, daß die Ungereimtheit des Zufälligen der einzelnen Handlung entfernt ist. Dies muß feststehen, auch in jeder höheren Ansicht, daß die einzelne Handlung aus innerer Notwendigkeit des freien Wesens, und demnach selbst mit Notwendigkeit erfolgt, die nur nicht, wie noch immer geschieht, mit der empirischen, auf Zwang beruhenden (die aber selber nur verhüllte Zufälligkeit ist), verwechselt werden muß. Aber was ist denn jene innere Notwendigkeit des Wesens selber? Hier liegt der Punkt, bei welchem Notwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müssen, wenn sie überhaupt vereinbar sind. Wäre jenes Wesen ein totes Sein und in Ansehung des Menschen ein ihm bloß gegebenes, so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Notwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. Aber eben jene innere Notwendigkeit ist selber die Freiheit; das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigene Tat; Notwendigkeit und Freiheit stehen ineinander als ein Wesen, das nur, von verschiedenen Seiten betrachtet, als das eine oder andere erscheint, an sich Freiheit, formell Notwendigkeit ist. Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigene Tat; Bewußtsein ist Selbstsetzen — aber das Ich ist nichts von diesem Verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber. Dieses Bewußtsein aber, inwiefern es bloß als Selbsterfassen oder Erkennen des Ich gedacht wird, ist nicht einmal das erste, und setzt, wie alles bloße Erkennen, das eigentliche Sein schon voraus. Dieses vor dem Erkennen vermutete Sein ist aber kein Sein, wenn es gleich kein Erkennen ist; es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist.

Aber in viel bestimmterem, als diesem allgemeinen Sinne, gelten jene Wahrheiten in der unmittelbaren Beziehung auf den Menschen. Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung, wie gezeigt, ein unentschiedenes Wesen — (welches mythisch als ein diesem Leben vorausgegangener Zustand der Unschuld und anfänglichen Seligkeit dargestellt werden mag) —; nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenngleich als eine von ihr verschiedene Tat) zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in dem Anfang der Schöpfung (das Zentrum) erschaffen. Die Tat, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige Tat. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist. So unfaßlich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sei er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und

keineswegs in der Zeit erst geworden. Daher, ungeachtet der unleugbaren Notwendigkeit aller Handlungen, und obgleich jeder, wenn er auf sich aufmerksam ist, sich gestehen muß, daß er keineswegs zufällig oder willkürlich böse oder gut ist, der Böse z. B. sich doch nichts weniger als gezwungen vorkommt (weil Zwang nur im Werden, nicht im Sein empfunden werden kann), sondern seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen tut. Daß Judas ein Verräter Christi wurde, konnte weder er selbst noch eine Kreatur ändern, und dennoch verriet er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit<sup>1)</sup>. Ebenso verhält es sich mit dem Guten, daß er nämlich nicht zufällig oder willkürlich gut, und dennoch so wenig gezwungen ist, daß vielmehr kein Zwang, ja selbst die Pforten der Hölle nicht imstande wären, seine Gesinnung zu überwältigen. In dem Bewußtsein, sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealistisch ist, kann jene freie Tat, die zur Notwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da sie ihm, wie dem Wesen, vorangeht, es erst macht; aber sie ist darum doch keine Tat, von der dem Menschen überall kein Bewußtsein geblieben; indem derjenige, welcher etwa, um eine unrechte Handlung zu entschuldigen, sagt: So bin ich nun einmal, doch sich wohl bewußt ist, daß er durch seine Schuld so ist, so sehr er auch recht hat, daß es ihm unmöglich gewesen, anders zu handeln. Wie oft geschieht es, daß ein Mensch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empirisch betrachtet, kaum Freiheit und Überlegenheit zutrauen können, einen Hang zum Bösen zeigt, von dem vorauszusehen ist, daß er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgesehen hatten; und daß gleichwohl niemand die Zurechnungsfähigkeit derselben bezweifelt, und von der Schuld dieses Menschen so überzeugt ist, als er es nur immer sein könnte, wenn jede einzelne Handlung in seiner Gewalt gestanden hätte. Diese allgemeine Beurteilung eines seinem Ursprung nach ganz bewußtlosen und sogar unwiderstehlichen Hanges zum Bösen als eines Aktus der Freiheit weist auf eine Tat, und also auf ein Leben vor diesem Leben hin, nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist. Weil in der Schöpfung der höchste Zusammenklang, und nichts so getrennt und nacheinander ist, wie wir es darstellen müssen, sondern im Früheren auch schon das Spätere mitwirkt und alles in einem magischen Schlage zugleich geschieht, so hat der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen, und wird, als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren, indem durch jene Tat sogar die Art und Beschaffenheit seiner Korporisation

---

<sup>1)</sup> So Luther im Traktat *de servo arbitrio*; mit Recht, wenn er auch die Vereinigung einer solchen unfehlbaren Notwendigkeit mit der Freiheit der Handlungen nicht auf die rechte Art begriffen.

bestimmt ist. Von jeher war die angenommene Zufälligkeit der menschlichen Handlungen im Verhältnis zu der im göttlichen Verstande zuvor entworfenen Einheit des Weltganzen der größte Anstoß in der Lehre der Freiheit. Daher denn, indem weder die Präsenz Gottes noch die eigentliche Fürsorge aufgegeben werden konnte, die Annahme der Prädestination. Die Urheber derselben empfanden, daß die Handlungen des Menschen von Ewigkeit bestimmt sein mußten; aber sie suchten diese Bestimmung nicht in der ewigen, mit der Schöpfung gleichzeitigen Handlung, die das Wesen des Menschen selbst ausmacht, sondern in einem absoluten, d. h. völlig grundlosen Ratschluß Gottes, durch welchen der eine zur Verdammnis, der andere zur Seligkeit vorherbestimmt worden, und hoben damit die Wurzel der Freiheit auf. Auch wir behaupten eine Prädestination, aber in ganz anderem Sinne; nämlich in diesem: wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht wird, sondern der Natur nach ewig ist. Es fällt damit auch jene oft gehörte peinliche Frage hinweg: Warum ist eben dieser bestimmt, böse und ruchlos, jener andere dagegen fromm und gerecht zu handeln? denn sie setzt voraus, daß der Mensch nicht schon anfänglich Handlung und Tat sei, und daß er als geistiges Wesen ein Sein vor und unabhängig von seinem Willen habe, welches, wie gezeigt worden, unmöglich ist.

Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böse allgemein erregt worden, so hat der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finsternen Prinzip des Bösen geboren, wengleich dieses Böse zu seinem Selbstbewußtsein erst durch das Eintreten des Gegensatzes erhoben wird. Nur aus diesem finsternen Prinzip kann, wie der Mensch jetzt ist, durch göttliche Transmutation das Gute als das Licht herausgebildet werden. Dieses ursprüngliche Böse im Menschen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menschen in sich und außer sich nur oberflächlich kennen gelernt hat, ist, obgleich in bezug auf das jetzige empirische Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in seinem Ursprung eigene Tat, und darum allein ursprüngliche Sünde, was von jener, freilich ebenfalls unleugbaren, nach eingetretener Zerrüttung als Kontagium fortgepflanzten Unordnung der Kräfte nicht gesagt werden kann. Denn nicht die Leidenschaften an sich sind das Böse, noch haben wir allein mit Fleisch und Blut, sondern mit einem Bösen in und außer uns zu kämpfen, das Geist ist. Nur jenes durch eigene Tat, aber von der Geburt zugezogene Böse kann daher das radikale Böse heißen, und bemerkenswert ist, wie Kant, der sich zu einer transzendentalen, alles menschliche Sein bestimmenden Tat in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloße treue Beobachtung der Phänomene des sittlichen Urteils in späteren Untersuchungen auf die Anerkennung eines, wie

er sich ausdrückt, subjektiven, aller in die Sinne fallenden Tat vorangehenden Grundes der menschlichen Handlungen, der doch selbst wiederum ein Aktus der Freiheit sein müsse, geleitet wurde, indes Fichte, der den Begriff einer solchen Tat in der Spekulation erfaßt hatte, in der Sittenlehre wieder dem herrschenden Philanthropismus zufiel und jenes allem empirischen Handeln vorangehende Böse nur in der Trägheit der menschlichen Natur finden wollte.

Es scheint nur ein Grund zu sein, der gegen diese Ansicht angeführt werden könnte: dieser, daß sie alle Umwendung des Menschen vom Bösen zum Guten, und umgekehrt, für dieses Leben wenigstens, abschneide. Allein es sei nun, daß menschliche oder göttliche Hilfe — einer Hilfe bedarf der Mensch immer — ihn zu der Umwandlung ins Gute bestimme, so liegt doch dies, daß er dem guten Geist jene Einwirkung verstattet, sich ihm nicht positiv verschließt, ebenfalls schon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieser und kein anderer ist. Daher in dem Menschen, in welchem jene Transmutation noch nicht vorgegangen, aber auch nicht das gute Prinzip völlig erstorben ist, die innere Stimme seines eigenen, in bezug auf ihn, wie er jetzt ist, besseren Wesens, nie aufhört, ihn dazu aufzufordern, so wie er erst durch die wirkliche und entschiedene Umwendung den Frieden in seinem eigenen Innern, und, als wäre erst jetzt der anfänglichen Idea Genüge getan, sich als versöhnt mit seinem Schutzgeist findet. Es ist im strengsten Verstande wahr, daß, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist in ihm handelt; und dennoch tut dies der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das In-sich-handeln-lassen des guten oder bösen Prinzips ist die Folge der intelligibeln Tat, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist.

Nachdem wir also Anfang und Entstehung des Bösen bis zur Wirklichwerdung im einzelnen Menschen dargetan haben, so scheint nichts übrig, als seine Erscheinung im Menschen zu beschreiben.

Die allgemeine Möglichkeit des Bösen besteht, wie gezeigt, darin, daß der Mensch seine Selbstheit, anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum herrschenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geistige in sich zum Mittel zu machen streben kann. Ist in dem Menschen das finstere Prinzip der Selbstheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen und mit ihm eins, so ist Gott, als die ewige Liebe, oder als wirklich existierend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beiden Prinzipien in Zwietracht, so schwingt sich ein anderer Geist an die Stelle, da Gott sein sollte, der umgekehrte Gott nämlich; jenes durch die Offenbarung Gottes zur Aktualisierung erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum Aktus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer sein will, und daher, wie die Materie der Alten, nicht mit dem vollkommenen Verstande, sondern nur durch falsche

Imagination (*λογισμῶν νόθων*)<sup>1)</sup> — welche eben die Sünde ist — als wirklich erfaßt (aktualisiert) werden kann; weshalb es durch spiegelhafte Vorstellungen, indem es, selbst nicht seiend, den Schein von dem wahren Sein, wie die Schlange die Farben vom Licht, entlehnt, den Menschen zur Sinnlosigkeit zu bringen strebt, in der es allein von ihm aufgenommen und begriffen werden kann. Es wird daher mit Recht nicht nur als ein Feind aller Kreatur (weil diese nur durch das Band der Liebe besteht), und vorzüglich des Menschen, sondern auch als Verführer desselben vorgestellt, der ihn zur falschen Lust und Aufnahme des Nichtseienden in seine Imagination lockt, worin es von der eigenen bösen Neigung des Menschen unterstützt wird, dessen Auge, unvermögend, auf den Glanz des Göttlichen und der Wahrheit hinschauend, Stand zu halten, immer auf das Nichtseiende hinblickt. So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Sein in das Nichtsein, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsternis übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. Denn es bleibt auch dem aus dem Centro Gewichenen immer noch das Gefühl, daß er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott; darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es sein könnte, nämlich in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maß, als sie vom ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß es kreatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Kreatürlichkeit vernichtet und aus Übermut, alles zu sein, ins Nichtsein fällt. Übrigens erfüllt die offenbare Sünde nicht wie bloße Schwäche und Unvermögen mit Bedauern, sondern mit Schrecken und Horror, ein Gefühl, das nur daher erklärbar ist, daß sie das Wort zu brechen, den Grund der Schöpfung anzutasten und das Mysterium zu profanieren strebt. Allein auch dieses sollte offenbar werden, denn nur im Gegensatz der Sünde offenbart sich jenes innerste Band der Abhängigkeit der Dinge und das Wesen Gottes, das gleichsam vor aller Existenz (noch nicht durch sie gemildert), und darum schrecklich ist. Denn Gott selbst überkleidet dieses Prinzip in der Kreatur und bedeckt es mit Liebe, indem er es zum Grund und gleichsam zum Träger der Wesen macht. Wer es nun durch Mißbrauch des zum Selbstsein erhobenen Eigenwillens aufreizt, für den und gegen den wird es aktuell. Denn weil Gott in seiner Existenz doch nicht gestört, noch weniger aufgehoben werden kann, so wird nach der notwendigen Korrespondenz, die zwischen Gott und seiner Basis stattfindet, eben jener in der Tiefe des Dunkels auch in jedem einzelnen Menschen leuchtende Lebensblick dem Sünder zum verzehrenden Feuer

<sup>1)</sup> Der Platonische Ausdruck im Timäos S. 349. Vol. IX. der Zweybr. Ausg.; früher in Tim. Loc. de an. mundi, ebendas. S. 5.

entflammt, so wie im lebendigen Organismus das einzelne Glied oder System, sobald es aus dem Ganzen gewichen ist, die Einheit und Konspiration selbst, der es sich entgegengesetzt, als Feuer (= Fieber) empfindet und von innerer Glut entzündet wird.

Wir haben gesehen, wie durch falsche Einbildung und nach dem Nichtseienden sich richtende Erkenntnis der Geist des Menschen dem Geist der Lüge und Falschheit sich öffnet, und bald von ihm fasziniert, der anfänglichen Freiheit verlustig wird. Hieraus folgt, daß im Gegenteil das wahre Gute nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden könne, nämlich durch die unmittelbare Gegenwart des Seienden im Bewußtsein und der Erkenntnis. Ein willkürliches Gutes ist so unmöglich als ein willkürliches Böses. Die wahre Freiheit ist im Einklang mit einer heiligen Notwendigkeit, dergleichen wir in der wesentlichen Erkenntnis empfinden, da Geist und Herz, nur durch ihr eigenes Gesetz gebunden, freiwillig bejahen, was notwendig ist. Wenn das Böse in einer Zwietracht der beiden Prinzipien besteht, so kann das Gute nur in der vollkommenen Eintracht derselben bestehen, und das Band, das beide vereinigt, muß ein göttliches sein, indem sie nicht auf bedingte, sondern auf vollkommene und unbedingte Weise eins sind.

Die Entstehung des Gegensatzes von gut und böse, und wie beides in der Schöpfung durcheinander wirkt, haben wir nun so viel möglich untersucht: aber noch ist die höchste Frage dieser ganzen Untersuchung zurück. Gott ist bis jetzt bloß betrachtet worden als sich selbst offenbarendes Wesen. Aber wie verhält er sich denn zu dieser Offenbarung als sittliches Wesen? Ist sie eine Handlung, die mit blinder und bewußtloser Notwendigkeit erfolgt, oder ist sie eine freie und bewußte Tat? Und wenn sie das letzte ist, wie verhält sich Gott als sittliches Wesen zu dem Bösen, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbstoffenbarung abhängt? Hat er, wenn er diese gewollt, auch das Böse gewollt, und wie ist dieses Wollen mit der Heiligkeit und höchsten Vollkommenheit in ihm zu reimen, oder im gewöhnlichen Ausdruck, wie ist Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen?

Die vorläufige Frage wegen der Freiheit Gottes in der Selbstoffenbarung scheint zwar durch das Vorhergehende entschieden. Wäre uns Gott ein bloß logisches Abstraktum, so müßte dann auch alles aus ihm mit logischer Notwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem alles ausfließt, aber ohne Personalität und Bewußtsein davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Persönlichkeit nach unserer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so nämlich, daß diese beiden sich ganz durchdringen und nur ein Wesen sind: so ist Gott durch die Verbindung des idealen Prinzips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existierendes in ihm sich notwendig zu einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit;

oder auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, so ist Gott, als das absolute Band derselben, Geist im eminenten und absoluten Verstande. So gewiß ist es, daß nur durch das Band Gottes mit der Natur die Personalität in ihm begründet ist, da im Gegenteil der Gott des reinen Idealismus, so gut wie der des reinen Realismus notwendig ein unpersönliches Wesen ist, wovon der Fichtesche und Spinozische Begriff die klarsten Beweise sind. Allein weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind, so muß auch Gott nach seiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden. Der erste Anfang zur Schöpfung ist die Sehnsucht des einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei sein in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist. Er ist kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewußtloser, der nach blinder mechanischer Notwendigkeit sich bewegte, sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich sind (nicht unterlassen werden können), ohne daß sie doch sich in ihnen gezwungen fühlte. Schlechthin freier und bewußter Wille aber ist der Wille der Liebe, eben weil er dies ist; die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und Tat. Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Notwendigkeit da ist; es ist nicht lautere reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist (wie wir den vernünftigen Autor vom geistreichen wohl unterscheiden); sonst hätte der geometrische Verstand, der so lange geherrscht hat, sie längst durchdringen und sein Idol allgemeiner und ewiger Naturgesetze mehr bewahrheiten müssen, als es bis jetzt geschehen ist, da er vielmehr das irrationale Verhältnis der Natur zu sich täglich mehr erkennen muß. Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine Tat. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes; nicht nach einer abstrakten Notwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geschweige Gott. In der nur zu sehr vom Geist der Abstraktion beherrschten Leibnizschen Philosophie ist die Anerkennung der Naturgesetze, als sittlich — nicht aber geometrisch — notwendiger und ebensowenig willkürlicher Gesetze, eine der erfreulichsten Seiten. „Ich habe gefunden,“ sagt Leibniz, „daß die in der Natur wirklich nachzuweisenden Gesetze doch nicht absolut demonstrierbar sind, was aber auch nicht notwendig ist. Zwar können sie auf verschiedene Art bewiesen werden; aber immer muß etwas vorausgesetzt werden, das nicht ganz geometrisch notwendig ist. Daher sind diese Gesetze der Beweis eines höchsten, intelligenten

und freien Wesens gegen das System absoluter Notwendigkeit. Sie sind weder ganz notwendig (in jenem abstrakten Verstande), noch ganz willkürlich, sondern stehen in der Mitte, als Gesetze, die von einer über alles vollkommenen Weisheit abstammen<sup>1)</sup>. Das höchste Streben der dynamischen Erklärungsart ist kein anderes, als diese Reduktion der Naturgesetze auf Gemüt, Geist und Willen.

Um jedoch das Verhältnis Gottes als moralischen Wesens zur Welt zu bestimmen, reicht die allgemeine Erkenntnis der Freiheit in der Schöpfung nicht hin; es fragt sich noch außerdem, ob die Tat der Selbstoffenbarung in dem Sinne frei gewesen, daß alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden. Auch dieses aber ist notwendig zu bejahen; denn es würde der Wille zur Offenbarung selbst nicht lebendig sein, wenn ihm nicht ein anderer auf das Innere des Wesens zurückgehender Wille entgegenstände: aber in diesem An-sich-halten entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen implicite enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklicht, oder, was dasselbe ist, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt. So muß also doch, da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott ist, Liebe und Güte oder das *Communicativum sui* überwiegen, damit eine Offenbarung sei; und dieses, die Entscheidung, vollendet erst eigentlich den Begriff derselben als einer bewußten und sittlich freien Tat.

Unerachtet dieses Begriffs und obwohl die Handlung der Offenbarung in Gott nur sittlich, oder beziehungsweise auf Güte und Liebe, notwendig ist, bleibt die Vorstellung einer Beratschlagung Gottes mit sich selbst, oder einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten eine grundlose und unhaltbare Vorstellung. Im Gegenteil, sobald nur die nähere Bestimmung einer sittlichen Notwendigkeit hinzugefügt wird, ist ganz unleugbar der Satz, daß aus der göttlichen Natur alles mit absoluter Notwendigkeit folgt, daß alles, was kraft derselben möglich ist, auch wirklich sein muß, und was nicht wirklich ist, auch sittlich unmöglich sein muß. Der Spinozismus fehlt keineswegs durch die Behauptung einer solchen unverbrüchlichen Notwendigkeit in Gott, sondern dadurch, daß er dieselbe unlebendig und unpersönlich nimmt. Denn da dieses System von dem absoluten überhaupt nur die eine Seite begreift — nämlich die reale oder inwiefern Gott nur im Grunde wirkt, so führen jene Sätze allerdings auf eine blinde und verstandlose Notwendigkeit. Wenn aber Gott wesentlich Liebe und Güte ist, so folgt auch das, was in ihm sittlich notwendig ist, mit einer wahrhaft metaphysischen Notwendigkeit. Würde zur vollkommenen Freiheit in Gott die Wahl im eigentlichsten Verstande erfordert, so müßte dann noch weiter gegangen werden. Denn eine perfekte Freiheit der Wahl würde erst dann gewesen sein, wenn Gott auch eine weniger vollkommene

<sup>1)</sup> Tentam. theod. Opp. T. I. p. 365. 366.

Welt, als nach allen Bedingungen möglich war, hätte erschaffen können: wie denn, da nichts so ungereimt ist, das nicht einmal vorgebracht worden, von einigen auch wirklich und im Ernst — nicht bloß wie von dem kastilianischen König Alphonsus, dessen bekannte Äußerung nur das damals herrschende ptolomäische System betraf — behauptet worden: Gott hätte, wenn er gewollt, eine bessere Welt als diese erschaffen können. So sind auch die Gründe gegen die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott von dem ganz formellen Begriff der Möglichkeit hergenommen, daß alles möglich ist, was sich nicht widerspricht; z. B. in der bekannten Einrede, daß dann alle verständig erfundenen Romane wirkliche Begebenheiten sein müssen. Einen solchen bloß formalen Begriff hatte selbst Spinoza nicht; alle Möglichkeit gilt bei ihm nur beziehungsweise auf die göttliche Vollkommenheit und Leibniz nimmt diesen Begriff offenbar bloß an, um eine Wahl in Gott herauszubringen, und sich dadurch so weit als möglich von Spinoza zu entfernen. „Gott wählt“, sagt er, „zwischen Möglichkeiten und wählt darum frei, ohne Nezesitierung; dann erst wäre keine Wahl, keine Freiheit, wenn nur eines möglich wäre.“ Wenn zur Freiheit nichts weiter als eine solche leere Möglichkeit fehlt, so kann zugegeben werden, daß formell, oder ohne auf die göttliche Wesenheit zu sehen, Unendliches möglich war und noch ist; allein dies heißt die göttliche Freiheit durch einen Begriff behaupten wollen, der an sich falsch ist, und der bloß in unserem Verstand, aber nicht in Gott möglich ist, in welchem ein Absehen von seinem Wesen oder seinen Vollkommenheiten wohl nicht gedacht werden kann. Was die Pluralität möglicher Welten betrifft, so scheint ein an sich Regelloses, dergleichen nach unserer Erklärung die ursprüngliche Bewegung des Grundes ist, wie ein noch nicht geformter, aber aller Formen empfänglicher Stoff, allerdings eine Unendlichkeit von Möglichkeiten darzubieten, und wenn etwa darauf die Möglichkeit mehrerer Welten gegründet werden sollte, so wäre nur zu bemerken, daß daraus doch keine solche Möglichkeit in Ansehung Gottes folgen würde, indem der Grund nicht Gott zu nennen ist und Gott nach seiner Vollkommenheit nur eines wollen kann. Allein es ist auch jene Regellosigkeit keineswegs so zu denken, als wäre nicht in dem Grunde doch der Urtypus der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welt enthalten, welcher in der wirklichen Schöpfung nur durch Scheidung, Regulierung der Kräfte und Ausschließung des ihn hemmenden oder verdunkelnden Regellosen aus der Potenz zum Aktus erhoben wird. In dem göttlichen Verstande selbst aber, als in uranfänglicher Weisheit, worin sich Gott ideal oder urbildlich verwirklicht, ist, wie nur ein Gott ist, so auch nur eine mögliche Welt.

In dem göttlichen Verstande ist ein System: aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um derentwillen dies vorausgeschickt worden, wegen der Möglichkeit des Bösen in bezug auf Gott. Alle Existenz

fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich sein, nur daß er diese Bedingung in sich, nicht außer sich hat. Er kann die Bedingung nicht aufheben, indem er sonst sich selbst aufheben müßte; er kann sie nur durch Liebe bewältigen, und sich zu seiner Verherrlichung unterordnen. Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu sich machte, sich mit ihr als eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände. Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen danach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen Aktus erheben kann. Dies ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit, und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Überwindung dient. Daher der Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörbare Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. Was daher aus der bloßen Bedingung oder aus dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu seiner Existenz notwendig ist. Aber es kann auch nicht gesagt werden, daß das Böse aus dem Grunde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sei. Denn das Böse kann immer nur entstehen im innersten Willen des eigenen Herzens und wird nie ohne eigene Tat vollbracht. Die Solizitation des Grundes oder die Reaktion gegen das Überkreatürliche erweckt nur die Lust zum Kreatürlichen, oder den eigenen Willen, aber sie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sei, und damit er vom Guten überwältigt und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse, sondern nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensatz, dem Licht oder dem Universalwillen, losgerissen hat. Aber eben dieses Lossagen vom Guten ist erst die Sünde. Die aktivierte Selbstheit ist notwendig zur Schärfe des Lebens; ohne sie wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten; denn wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens also ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich. Schließt der Wille des Menschen die aktivierte Selbstheit mit der Liebe ein und ordnet sie dem Licht, als dem allgemeinen Willen, unter, so entsteht daraus erst die aktuelle, durch die in ihm befindliche Schärfe empfindlich gewordene Güte. Im Guten also ist die Reaktion des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Bösen eine Wirkung zum Bösen, wie die Schrift sagt: In den Frommen bist du fromm, und in den Verkehrten verkehrt. Ein Gutes ohne wirksame Selbstheit ist selbst ein unwirksames Gutes. Dasselbe, was durch den Willen der Kreatur böse wird (wenn es sich ganz losreißt, um für sich zu sein), ist an sich selbst das Gute, solange es nämlich im Guten verschlungen und im

Grunde bleibt. Nur die überwundene, also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute, und der Potenz nach, als überwältigt durch dasselbe, bleibt es im Guten auch immerfort bestehen. Wäre im Körper nicht eine Wurzel der Kälte, so könnte die Wärme nicht fühlbar sein. Eine attrahierende und eine repellierende Kraft für sich zu denken ist unmöglich, denn worauf soll das Repellierende wirken, wenn ihm nicht das Attrahierende einen Gegenstand macht, oder worauf das Anziehende, wenn es nicht in sich selbst zugleich ein Zurückstoßendes hat? Daher dialektisch ganz richtig gesagt wird: Gut und Böses seien dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesehen, oder, das Böse sei an sich, d. h. in der Wurzel seiner Identität betrachtet, das Gute, wie das Gute dagegen, in seiner Entzweigung oder Nicht-Identität betrachtet, das Böse. Aus diesem Grunde ist auch jene Rede ganz richtig, daß, wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich hat, auch zum Guten untüchtig sei, wovon wir zu unserer Zeit genugsame Beispiele gesehen. Die Leidenschaften, welchen unsere negative Moral den Krieg macht, sind Kräfte, deren jede mit der ihr entsprechenden Tugend eine gemeinsame Wurzel hat. Die Seele alles Hasses ist Liebe, und im heftigsten Zorn zeigt sich nur die im innersten Zentrum angegriffene und aufgereizte Stille. Im gehörigen Maß und organischen Gleichgewicht sind sie die Stärke der Tugend selbst und ihre unmittelbaren Werkzeuge. „Wenn die Leidenschaften Glieder der Unehre sind“, sagt der treffliche J. G. Hamann, „hören sie deswegen auf, Waffen der Mannheit zu sein? Versteht ihr den Buchstaben der Vernunft klüger als jener allegorische Kämmerer der alexandrinischen Kirche den der Schrift, der sich selbst zum Verschnittenen machte um des Himmelreichs willen? — Die größten Bösewichter gegen sich selbst macht der Fürst dieses Äons zu seinen Lieblingen — — seine (des Teufels) Hofnarren sind die ärgsten Feinde der schönen Natur, die freilich Korybanten und Gallier zu Bauchpaffen, aber starke Geister zu wahren Anbetern hat“<sup>1)</sup>. Nur mögen dann diejenigen, deren Philosophie mehr für das Gynäzeum als für die Akademie oder die Palästra des Lyzeums gemacht ist, jene dialektischen Sätze nicht vor ein Publikum bringen, das, sie ebenso wie sie selber mißverstehend, darin eine Aufhebung alles Unterschiedes von Recht und Unrecht, Gut und Böse sieht, und vor welches sie so wenig als etwa die Sätze der alten Dialektiker, des Zenon und der übrigen Eleaten, vor das Forum seichter Schöngeister gehören.

Die Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darin sie sich verwirkliche. Inwiefern die Selbstheit in ihrer Lossagung das Prinzip des Bösen ist, erregt der Grund allerdings das mögliche Prinzip des Bösen, aber nicht das Böse selber, noch zum Bösen. Aber auch diese Erregung geschieht

<sup>1)</sup> Kleeblatt hellenistischer Briefe II. S. 196.

nicht nach dem freien Willen Gottes, der sich in dem Grunde nicht nach diesem oder seinem Herzen, sondern nur nach seinen Eigenschaften bewegt.

Wer daher behauptete, Gott selbst habe das Böse gewollt, müßte den Grund dieser Behauptung in der Tat der Selbstoffenbarung als der Schöpfung suchen, wie auch sonst oft gemeint worden, derjenige, der die Welt gewollt, habe auch das Böse wollen müssen. Allein daß Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht, und seine ewige Einheit in die Natur ausgesprochen, dadurch wirkte er vielmehr der Finsternis entgegen, und setzte der regellosen Bewegung des verstandlosen Prinzips das Wort, als ein beständiges Zentrum und ewige Leuchte entgegen. Der Wille zur Schöpfung war also unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes und damit des Guten; das Böse aber kam in diesem Willen weder als Mittel, noch selbst, wie Leibniz sagt, als *Conditio sine qua non* der möglich größten Vollkommenheit der Welt <sup>1)</sup> in Betracht. Es war weder Gegenstand eines göttlichen Ratschlusses, noch und viel weniger einer Erlaubnis. Die Frage aber, warum Gott, da er notwendig vorgesehen, daß das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, verdient in der Tat keine Erwiderung. Denn dies hieße ebensoviel als, damit kein Gegensatz der Liebe sein könne, soll die Liebe selbst nicht sein, d. h. das absolut Positive soll dem, was nur eine Existenz als Gegensatz hat, das Ewige dem bloß Zeitlichen geopfert werden. Daß die Selbstoffenbarung in Gott nicht als eine unbedingt willkürliche, sondern als eine sittlich notwendige Tat betrachtet werden müsse, in welcher Liebe und Güte die absolute Innerlichkeit überwunden, haben wir bereits erklärt. So denn also Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt. Der Leibnizsche Begriff des Bösen als *Conditio sine qua non* kann nur auf den Grund angewendet werden, daß dieser nämlich den kreatürlichen Willen (das mögliche Prinzip des Bösen) als Bedingung erzeuge, unter welcher allein der Wille der Liebe verwirklicht werden könne. Warum nun Gott den Willen des Grundes nicht wehre oder ihn aufhebe, haben wir ebenfalls schon gezeigt. Es wäre dies ebensoviel, als daß Gott die Bedingung seiner Existenz, d. h. seine eigene Persönlich-

<sup>1)</sup> Tentam. theod. p. 139. Ex his concludendum est, Deum antecedenter velle omne bonum in se, velle consequenter optimum tanquam finem; indifferens et malum physicum tanquam medium; sed velle tantum permittere malum morale, tanquam conditionem, sine qua non obtineretur optimum, ita nimirum, ut malum non nisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur.“ — p. 292. Quod ad vitium attinet, superius ostensum est, illud non esse objectum decreti divini, tanquam medium, sed tanquam conditionem sine qua non — et ideo duntaxat permitti. — Diese zwei Stellen enthalten den Kern der ganzen Leibnizischen Theodicee.

keit aufhöbe. Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht sein.

Eine andere Gegenrede, welche aber nicht bloß diese Ansicht, sondern jede Metaphysik trifft, ist diese, daß, wenn auch Gott das Böse nicht gewollt habe, er doch in dem Sünder fortwirke, und ihm die Kraft gebe, das Böse zu vollbringen. Dieses ist denn mit der gehörigen Unterscheidung ganz und gar zuzugeben. Der Urgrund zur Existenz wirkt auch im Bösen fort, wie in der Krankheit die Gesundheit noch fortwirkt, und auch das zerrüttetste, verfälschteste Leben bleibt und bewegt sich noch in Gott, sofern er Grund von Existenz ist. Aber es empfindet ihn als verzehrenden Grimm und wird durch das Anziehen des Grundes selbst in immer höhere Spannung gegen die Einheit, bis zur Selbstvernichtung und endlichen Krisis, gesetzt.

---

### III.

## Wilhelm von Humboldt.

(1787—1835.)

### Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung. \*)

1. Das vergleichende Sprachstudium kann nur dann zu sicheren und bedeutenden Aufschlüssen über Sprache, Völkerentwicklung und Menschenbildung führen, wenn man es zu einem eigenen, seinen Nutzen und Zweck in sich selbst tragenden Studium macht. Auf diese Weise wird zwar allerdings selbst die Bearbeitung einer einzigen Sprache schwierig. Denn wenn auch der Totaleindruck jeder leicht aufzufassen ist, so verliert man sich, wie man den Ursachen desselben nachzuforschen strebt, in einer zahllosen Menge scheinbar unbedeutender Einzelheiten und sieht bald, daß die Wirkung der Sprachen nicht sowohl von gewissen großen und entschiedenen Eigentümlichkeiten abhängt, als auf dem gleichmäßigen, einzeln kaum bemerkbaren Eindruck der Beschaffenheit ihrer Elemente beruht. Hier aber wird gerade die Allgemeinheit des Studiums das Mittel, diesen feingewebten Organismus mit Deutlichkeit vor die Sinne zu bringen, da die Klarheit der in vielfach verschiedener Gestalt doch immer im ganzen gleichen Form die Forschung erleichtert.

2. Wie unsere Erdkugel große Umwälzungen durchgegangen ist, ehe sie die jetzige Gestaltung der Meere, Gebirge und Flüsse angenommen, sich aber seitdem wenig verändert hat, so gibt es auch in den Sprachen einen Punkt der vollendeten Organisation, von dem an der organische Bau, die feste Gestalt sich nicht mehr abändert. Dagegen kann in ihnen, als lebendigen Erzeugnissen des Geistes, die feinere Ausbildung innerhalb der gegebenen Grenzen bis ins Unendliche fortschreiten. Die wesentlichen grammatischen Formen bleiben, wenn eine Sprache einmal ihre Gestalt gewonnen hat, dieselben; diejenige, welche kein Geschlecht, keine Kasus, kein Passivum oder Medium

---

\*) Gelesen am 29. Juni 1820 in der Berliner Akademie der Wissenschaften.

unterschieden hat, ersetzt diese Lücken nicht mehr; ebensowenig nehmen die großen Wortfamilien, die Hauptformen der Ableitung ferner zu. Allein durch Ableitung in den feineren Verzweigungen der Begriffe, durch Zusammensetzung, durch den inneren Ausbau des Gehalts der Wörter, durch ihre sinnvolle Verknüpfung, durch phantasiereiche Benutzung ihrer ursprünglichen Bedeutungen, durch richtig empfundene Absonderung gewisser Formen für bestimmte Fälle, durch Ausmerzung des Überflüssigen, durch Abglättung des rauh Tönenden geht in der, im Augenblick ihrer Gestaltung armen, unbehilflichen und unscheinbaren Sprache, wenn ihr die Gunst des Schicksals blüht, eine neue Welt von Begriffen, und ein vorher unbekannter Glanz der Beredsamkeit auf.

3. Es ist eine bemerkenswerte Erscheinung, daß man wohl noch keine Sprache jenseits der Grenzlinie vollständiger grammatischer Gestaltung gefunden, keine in dem flutenden Werden ihrer Formen überrascht hat. Es muß, um diese Behauptung noch mehr geschichtlich zu prüfen, ein hauptsächliches Streben bei dem Studium der Mundarten wilder Nationen bleiben, den niedrigsten Stand der Sprachbildung zu bestimmen, um wenigstens die unterste Stufe auf der Organisationsleiter der Sprachen aus Erfahrung zu kennen. Meine bisherige aber hat mir bewiesen, daß auch die sogenannten rohen und barbarischen Mundarten schon alles besitzen, was zu einem vollständigen Gebrauche gehört, und Formen sind, in welche sich, wie es die besten und vorzüglichsten erfahren haben, in dem Laufe der Zeit das ganze Gemüt hineinbilden könnte, um, vollkommener oder unvollkommener, jede Art von Ideen in ihnen auszuprägen.

4. Es kann auch die Sprache nicht anders, als auf einmal entstehen, oder, um es genauer auszudrücken, sie muß in jedem Augenblick ihres Daseins dasjenige besitzen, was sie zu einem Ganzen macht. Unmittelbarer Aushauch eines organischen Wesens in dessen sinnlicher und geistiger Geltung, teilt sie darin die Natur alles Organischen, daß jedes in ihr nur durch das andere, und alles nur durch die eine, das Ganze durchdringende Kraft besteht. Ihr Wesen wiederholt sich auch immerfort, nur in engeren und weiteren Kreisen, in ihr selbst; schon in dem einfachen Satze liegt es, soweit es auf grammatischer Form beruht, in vollständiger Einheit, und da die Verknüpfung der einfachsten Begriffe das ganze Gewebe der Kategorien des Denkens anregt, da das Positive das Negative, der Teil das Ganze, die Einheit die Vielheit, die Wirkung die Ursache, die Wirklichkeit die Möglichkeit und Notwendigkeit, das Bedingte das Unbedingte, eine Dimension des Raumes und der Zeit die andere, jeder Grad der Empfindung die ihn zunächst umgebenden fordert und herbeiführt, so ist, sobald der Ausdruck der einfachsten Ideenverknüpfung mit Klarheit und Bestimmtheit gelungen ist, auch der Wortfülle nach, ein Ganzes der Sprache vorhanden. Jedes Ausgesprochene bildet das Unausgesprochene, oder bereitet es vor.

5. Es vereinigen sich also im Menschen zwei Gebiete, welche der Teilung bis auf eine übersehbare Zahl fester Elemente, der Verbindung dieser aber bis ins Unendliche fähig sind, und in welchen jeder Teil seine eigentümliche Natur immer zugleich als Verhältnis zu den zu ihm gehörenden darstellt. Der Mensch besitzt die Kraft, diese Gebiete zu teilen, geistig durch Reflexion, körperlich durch Artikulation, und ihre Teile wieder zu verbinden, geistig durch die Synthesis des Verstandes, körperlich durch den Akzent, welcher die Silben zum Worte, und die Worte zur Rede vereint. Wie daher sein Bewußtsein mächtig genug geworden ist, um sich diese beiden Gebiete mit der Kraft durchdringen zu lassen, welche dieselbe Durchdringung im Hörenden bewirkt, so ist er auch im Besitz des Ganzen beider Gebiete. Ihre wechselseitige Durchdringung kann nur durch eine und dieselbe Kraft geschehen, und diese nur vom Verstande ausgehen. Auch läßt sich die Artikulation der Töne, der ungeheure Unterschied zwischen der Stummheit des Tieres und der menschlichen Rede nicht physisch erklären. Nur die Stärke des Selbstbewußtseins nötigt der körperlichen Natur die scharfe Teilung und feste Begrenzung der Laute ab, die wir Artikulation nennen.

6. Die feinere Ausbildung hat sich schwerlich gleich an das erste Werden der Sprache angeschlossen. Sie setzt Zustände voraus, welche die Nationen erst in einer langen Reihe von Jahren durchgehen, und inzwischen wird gewöhnlich das Wirken der einen von dem Wirken anderer durchkreuzt. Dieses Zusammenfließen mehrerer Mundarten ist eines der hauptsächlichsten Momente in der Entstehung der Sprachen; es sei nun, daß die neu hervorgehende mehr oder weniger bedeutende Elemente von den anderen, sich mit ihr vermischenden empfangen, oder daß, wie es bei der Verwilderung und Ausartung gebildeter Sprachen geschieht, des Fremden wenig hinzukomme, und nur der ruhige Gang der Entwicklung unterbrochen, die gebildete Form verkannt und entstellt, und nach anderen Gesetzen gemodelt und gebraucht werde.

7. Die Möglichkeit mehrerer, ohne alle Gemeinschaft untereinander hervorgegangener Mundarten läßt sich im allgemeinen nicht bestreiten. Dagegen gibt es auch keinen nötigen Grund, die hypothetische Annahme eines allgemeinen Zusammenhanges aller zu verwerfen. Kein Winkel der Erde ist so unzugänglich, daß er nicht Bevölkerung und Sprache habe anderswoher bekommen können; und wir vermögen nicht einmal über die, von der jetzigen vielleicht ganz verschiedene ehemalige Verteilung der Meere und des festen Landes abzusprechen. Die Natur der Sprache selbst und der Zustand des Menschengeschlechts, solange es noch ungebildet ist, befördern einen solchen Zusammenhang. Das Bedürfnis verstanden zu werden, nötigt, schon Vorhandenes und Verständliches aufzusuchen, und ehe die Zivilisation die Nationen mehr vereinigt, bleiben die Sprachen lange im Besitz kleiner Völkerschaften, die, ebensowenig geneigt, ihre Wohnsitze dauernd zu be-

haupten, als fähig, sie mit Erfolg zu verteidigen, sich oft gegenseitig verdrängen, unterjochen und vermischen, was natürlich auf ihre Sprachen zurückwirkt. Nimmt man auch keine gemeinschaftliche Abstammung der Sprachen ursprünglich an, so mag doch leicht später kein Stamm unvermischt geblieben sein. Es muß daher als Maxime in der Sprachforschung gelten, solange noch Zusammenhang zu suchen, als irgend eine Spur davon erkennbar ist, und bei jeder einzelnen Sprache wohl zu prüfen, ob sie aus einem Gusse selbständig geformt, oder in grammatischer oder lexikalischer Bildung mit Fremdem, und auf welche Weise vermischt ist?

8. Drei Momente also können zum Behuf einer prüfenden Zergliederung der Sprachen unterschieden werden:

- die erste, aber vollständige Bildung ihres organischen Baues;
- die Umänderungen durch fremde Beimischung, bis sie wieder zu einem Zustande der Stetigkeit gelangen;
- ihre innere und feinere Ausbildung, wenn ihre äußere Umgrenzung (gegen andere) und ihr Bau im ganzen einmal unveränderlich feststeht.

Die beiden ersten lassen sich nicht mit Sicherheit voneinander absondern. Aber einen entschiedenen und wesentlichen Unterschied begründet der dritte. Der Punkt, welcher ihn von den anderen trennt, ist der der vollendeten Organisation, in welchem die Sprache im Besitz und freien Gebrauch aller ihrer Funktionen ist, und über den hinaus sie in ihrem eigentlichen Bau keine Veränderungen mehr erleidet. Bei den Töchttersprachen der lateinischen, bei der neugriechischen und bei der englischen, welche für die Möglichkeit der Zusammensetzung einer Sprache aus sehr heterogenen Teilen eine der lehrreichsten Erscheinungen und der dankbarsten Gegenstände für die Sprachuntersuchung ist, läßt sich die Organisationsperiode sogar geschichtlich verfolgen, und der Vollendungspunkt bis auf einen gewissen Grad ausmitteln; die griechische finden wir bei ihrem ersten Erscheinen in einem uns sonst bei keiner bekannten Grade der Vollendung, aber sie betritt von diesem Moment an, von Homer bis auf die Alexandriner, eine Laufbahn fortschreitender Ausbildung; die römische sehen wir einige Jahrhunderte hindurch gleichsam ruhen, ehe feinere und wissenschaftliche Kultur in ihr sichtbar zu werden beginnt.

9. Die hier versuchte Absonderung bildet zwei verschiedene Teile des vergleichenden Sprachstudiums, von deren gleichmäßiger Behandlung die Vollendung desselben abhängt. Die Verschiedenheit der Sprachen ist das Thema, welches aus der Erfahrung, und an der Hand der Geschichte bearbeitet werden soll, und zwar in ihren Ursachen und ihren Wirkungen, ihrem Verhältnis zu der Natur, zu den Schicksalen und den Zwecken der Menschheit. Die Sprachverschiedenheit tritt aber in doppelter Gestalt auf, einmal als naturhistorische Erscheinung, als

unvermeidliche Folge der Verschiedenheit und Absonderung der Völkerstämme, als Hindernis der unmittelbaren Verbindung des Menschengeschlechts; dann als intellektuell-teleologische Erscheinung, als Bildungsmittel der Nationen, als Vehikel einer reicheren Mannigfaltigkeit und größeren Eigentümlichkeit intellektueller Erzeugnisse, als Schöpferin einer auf gegenseitiges Gefühl der Individualität gegründeten, und dadurch innigeren Verbindung des gebildeten Teils des Menschengeschlechts. Diese letzte Erscheinung ist nur der neueren Zeit eigen, dem Altertum war sie bloß in der Verbindung der griechischen und römischen Literatur, und da beide nicht zu gleicher Zeit blühten, auch so nur unvollkommen bekannt.

10. Der Kürze wegen will ich, mit Übersehung der kleinen Unrichtigkeit, welche daraus entsteht, daß die Ausbildung auch auf den schon feststehenden Organismus Einfluß hat, und daß dieser, auch ehe er diesen Zustand erreichte, schon die Einwirkung jener erfahren haben kann, die beiden beschriebenen Teile des vergleichenden Sprachstudiums durch

die Untersuchung des Organismus der Sprachen, und

die Untersuchung der Sprachen im Zustande ihrer Ausbildung bezeichnen.

Der Organismus der Sprachen entspringt aus dem allgemeinen Vermögen und Bedürfnis des Menschen zu reden, und stammt von der ganzen Nation her; die Kultur einer einzelnen hängt von besonderen Anlagen und Schicksalen ab, und beruht größtenteils auf nach und nach in der Nation aufstehenden Individuen. Der Organismus gehört zur Physiologie des intellektuellen Menschen, die Ausbildung zur Reihe der geschichtlichen Entwicklungen. Die Zergliederung der Verschiedenheiten des Organismus führt zur Ausmessung und Prüfung des Gebietes der Sprache und der Sprachfähigkeit des Menschen; die Untersuchung im Zustande höherer Bildung zum Erkennen der Erreichung aller menschlichen Zwecke durch Sprache. Das Studium des Organismus fordert, soweit als möglich, fortgesetzte Vergleichung, die Ergründung des Ganges der Ausbildung, Isolieren auf dieselbe Sprache, und Eindringen in ihre feinsten Eigentümlichkeiten; daher jene Ausdehnung, diese Tiefe der Forschung. Wer folglich diese beiden Teile der Sprachwissenschaft wahrhaft verknüpfen will, muß sich zwar mit sehr vielen verschiedenartigen, ja womöglich mit allen Sprachen beschäftigen, aber immer von genauer Kenntnis einer einzigen oder weniger ausgehen. Mangel an dieser Genauigkeit bestraft sich empfindlicher als Lücken in der doch nie ganz zu erreichenden Vollständigkeit. So bearbeitet kann das Erfahrungsstudium der Sprachvergleichung zeigen, auf welche verschiedene Weise der Mensch die Sprache zustande brachte, und welchen Teil der Gedankenwelt es ihm gelang in sie hinüberzuführen? wie die Individualität der Nationen darauf ein-, und die Sprache auf sie zurückwirkte? Denn die Sprache, die durch sie erreichbaren

Zwecke des Menschen überhaupt, das Menschengeschlecht in seiner fortschreitenden Entwicklung, und die einzelnen Nationen sind die vier Gegenstände, welche die vergleichende Sprachforschung in ihrem wechselseitigen Zusammenhang zu betrachten hat.

11. Ich behalte alles, was den Organismus der Sprachen betrifft, einer ausführlichen Arbeit vor, die ich über die amerikanischen unternommen habe. Die Sprachen eines großen, von einer Menge von Völkerschaften bewohnten und durchstreiften Weltteils, von dem es sogar zweifelhaft ist, ob er jemals mit anderen in Verbindung gestanden hat, bieten für diesen Teil der Sprachkunde einen vorzüglich günstigen Gegenstand dar. Man findet dort, wenn man bloß diejenigen zählt, über welche man ausführlichere Nachrichten besitzt, etwa 30 noch so gut als ganz unbekannte Sprachen, die man als ebensoviel neue Naturspezies ansehen kann, und an welche sich eine viel größere Anzahl anreihen läßt, von denen die Data unvollständiger sind. Es ist daher wichtig, diese sämtlich genau zu zergliedern. Denn was der allgemeinen Sprachkunde noch vorzüglich abgeht, ist, daß man nicht hinlänglich in die Kenntnis der einzelnen Sprachen eingedrungen ist, da doch sonst die Vergleichung noch so vieler nur wenig helfen kann. Man hat genug zu tun geglaubt, wenn man einzelne abweichende Eigentümlichkeiten der Grammatik anmerkte, und mehr oder weniger zahlreiche Reihen von Wörtern miteinander verglich. Aber auch die Mundart der rohesten Nation ist ein zu edles Werk der Natur, um, in so zufällige Stücke zerschlagen, der Betrachtung fragmentarisch dargestellt zu werden. Sie ist ein organisches Wesen, und man muß sie als solches behandeln. Die erste Regel ist daher, zuerst jede bekannte Sprache in ihrem inneren Zusammenhange zu studieren, alle darin aufzufindenden Analogien zu verfolgen und systematisch zu ordnen, um dadurch die anschauliche Kenntnis der grammatischen Ideenverknüpfung in ihr, des Umfangs der bezeichneten Begriffe, der Natur dieser Bezeichnung, und des ihr beiwohnenden mehr oder minder lebendigen geistigen Triebes nach Erweiterung und Verfeinerung zu gewinnen. Außer diesen Monographien der ganzen Sprachen fordert aber die vergleichende Sprachkunde andere einzelne Teile des Sprachbaues, z. B. des Verbum durch alle Sprachen hindurch. Denn alle Fäden des Zusammenhanges sollen durch sie aufgesucht und verknüpft werden, und es gehen von diesen einige gleichsam in die Breite, durch die gleichartigen Teile aller Sprachen, und andere gleichsam in die Länge, durch die verschiedenen Teile jeder Sprache. Die ersten erhalten ihre Richtung durch die Gleichheit des Sprachbedürfnisses und Sprachvermögens aller Nationen, die letzten durch die Individualität jeder einzelnen. Durch diesen doppelten Zusammenhang erst wird erkannt, in welchem Umfang der Verschiedenheiten das Menschengeschlecht, und in welcher Konsequenz ein einzelnes Volk seine Sprache bildet, und beide, die Sprache und der Sprachcharakter der Nationen, treten in ein helleres Licht, wenn man die

Idee jener in so mannigfaltigen individuellen Formen ausgeführt, diesen zugleich der Allgemeinheit und seinen Nebengattungen gegenübergestellt erblickt. Die wichtige Frage, ob und wie sich die Sprachen, ihrem inneren Bau nach, in Klassen, wie etwa die Familien der Pflanzen, abteilen lassen, kann nur auf diese Weise gründlich beantwortet werden. Das bisher darüber Gesagte bleibt, wie scharfsinnig es geahndet sein möchte, ohne strengere faktische Prüfung, dennoch nur Mutmaßung. Die Sprachkunde, von der hier die Rede ist, darf sich aber nur auf Tatsachen und ja nicht auf einseitig und unvollständig gesammelte stützen. Auch zu der Beurteilung der Abstammung der Nationen voneinander nach ihren Sprachen müssen die Grundsätze durch eine noch immer mangelnde genaue Analyse solcher Sprachen und Mundarten gefunden werden, deren Verwandtschaft anderweitig historisch erwiesen ist. Solange man nicht auch in diesem Felde vom Bekannten zum Unbekannten fortschreitet, befindet man sich auf einer schlüpfrigen und gefährlichen Bahn.

12. Wie genau und vollständig man aber auch die Sprachen in ihrem Organismus untersuche, so entscheidet, wozu sie vermittelt desselben werden können, erst ihr Gebrauch. Denn was der zweckmäßige Gebrauch dem Gebiet der Begriffe abgewinnt, wirkt auf sie bereichernd und gestaltend zurück. Daher zeigen erst solche Untersuchungen, als sich vollständig nur bei den gebildeten anstellen lassen, ihre Angemessenheit zur Erreichung der Zwecke der Menschheit. Hierin also liegt der Schlußstein der Sprachkunde, ihr Vereinigungspunkt mit Wissenschaft und Kunst. Wenn man sie nicht bis dahin fortführt, nicht die Verschiedenheit des Organismus in der Absicht betrachtet, dadurch die Sprachfähigkeit in ihren höchsten und mannigfaltigsten Anwendungen zu ergründen, so bleibt die Kenntnis einer großen Anzahl von Sprachen doch höchstens für die Ergründung des Sprachbaues überhaupt, und für einzelne historische Untersuchungen fruchtbar, und schreckt den Geist nicht mit Unrecht von dem Erlernen einer Menge von Formen und Schällen zurück, die am Ende doch immer zu demselben Ziele führen, und dasselbe, nur mit anderem Klange, bedeuten. Abgesehen vom unmittelbaren Lebensgebrauch behält dann nur das Studium derjenigen Sprachen Wichtigkeit, welche eine Literatur besitzen, und es wird der Rücksicht auf diese untergeordnet, wie es der ganz richtig gefaßte Gesichtspunkt der Philologie ist, insofern man dieselbe dem allgemeinen Sprachstudium entgegensetzen kann, welches diesen Namen führt, weil es die Sprache im allgemeinen zu ergründen strebt, nicht weil es alle Sprachen umfassen will, wozu es vielmehr nur wegen jenes Zweckes genötigt wird.

13. Werden wir nun aber so zu den gebildeten Sprachen hingedrängt, so fragt es sich zuerst, ob jede Sprache der gleichen oder nur irgend einer bedeutenden Kultur fähig ist? oder ob es Sprachformen gibt, die notwendig erst hätten zertrümmert werden müssen,

ehe die Nationen hätten die höheren Zwecke der Menschheit durch Rede erreichen können? Das letztere ist das Wahrscheinlichste. Die Sprache muß zwar, meiner vollsten Überzeugung nach, als unmittelbar in den Menschen gelegt angesehen werden; denn als Werk seines Verstandes in der Klarheit des Bewußtseins ist sie durchaus unerklärbar. Es hilft nicht, zu ihrer Erfindung Jahrtausende und abermals Jahrtausende einzuräumen. Die Sprache ließe sich nicht erfinden, wenn nicht ihr Typus schon in dem menschlichen Verstande vorhanden wäre. Damit der Mensch nur ein einziges Wort wahrhaft, nicht als bloßen sinnlichen Anstoß, sondern als artikulierten, einen Begriff bezeichnenden Laut verstehe, muß schon die Sprache ganz und im Zusammenhange in ihm liegen. Es gibt nichts einzelnes in der Sprache, jedes ihrer Elemente kündigt sich nur als Teil eines Ganzen an. So natürlich die Annahme allmählicher Ausbildung der Sprachen ist, so konnte die Erfindung nur mit einem Schlage geschehen. Der Mensch ist nur Mensch durch die Sprache; um aber die Sprache zu erfinden, müßte er schon Mensch sein. So wie man wähnt, daß dies allmählich und stufenweise, gleichsam umzuehig, geschehen, durch einen Teil mehr erfundener Sprache der Mensch mehr Mensch werden, und durch diese Steigerung wieder mehr Sprache erfinden könne, verkennt man die Untrennbarkeit des menschlichen Bewußtseins und der menschlichen Sprache und die Natur der Verstandeshandlung, welche zum Begreifen eines einzigen Wortes erfordert wird, aber hernach hinreicht, die ganze Sprache zu fassen. Darum aber darf man sich die Sprache nicht als etwas fertigt Gegebenes denken, da sonst ebenso wenig zu begreifen wäre, wie der Mensch die gegebene verstehen und sich ihrer bedienen könnte. Sie geht notwendig aus ihm selbst hervor, und gewiß auch nur nach und nach, aber so, daß ihr Organismus nicht zwar als eine tote Masse im Dunkel der Seele liegt, aber als Gesetz die Funktionen der Denkkraft bedingt, und mithin das erste Wort schon die ganze Sprache antönt und voraussetzt. Wenn sich daher dasjenige, wovon es eigentlich nichts Gleiches im ganzen Gebiete des Denkbaren gibt, mit etwas anderem vergleichen läßt, so kann man an den Naturinstinkt der Tiere erinnern, und die Sprache einen intellektuellen der Vernunft nennen. So wenig sich der Instinkt der Tiere aus ihren geistigen Anlagen erklären läßt, ebenso wenig kann man für die Erfindung der Sprachen Rechenschaft geben aus den Begriffen und dem Denkvermögen der rohen und wilden Nationen, welche ihre Schöpfer sind. Ich habe mir daher nie vorstellen können, daß ein sehr konsequenter und in seiner Mannigfaltigkeit künstlicher Sprachbau große Gedankenübung voraussetzen und eine verloren gegangene Bildung beweisen sollte. Aus dem rohesten Naturstande kann eine solche Sprache, die selbst Produkt der Natur, aber der Natur der menschlichen Vernunft ist, hervorgehen. Konsequenz, Gleichförmigkeit, auch bei verwickeltem Bau, ist überall Gepräge der Erzeugnisse der Natur, und die Schwierigkeit, sie hervor-

zubringen, ist nicht die hauptsächlichste. Die wahre der Sprach-erfindung liegt nicht sowohl in der Aneinanderreihung und Unterordnung einer Menge sich aufeinander beziehender Verhältnisse, als vielmehr in der unergründlichen Tiefe der einfachen Verstandeshandlung, die überhaupt zum Verstehen und Hervorbringen der Sprache auch in einem einzigen ihrer Elemente gehört. Ist dies gegeben, so folgt alles übrige von selbst, und es kann nicht erlernt werden, muß ursprünglich im Menschen vorhanden sein. Der Instinkt des Menschen aber ist minder gebunden und läßt dem Einflusse der Individualität Raum. Daher kann das Werk des Vernunftinstinkts zu größerer oder geringerer Vollkommenheit gedeihen, da das Erzeugnis des tierischen eine stetigere Gleichförmigkeit bewahrt, und es widerspricht nicht dem Begriffe der Sprache, daß einige in dem Zustande, in welchem sie uns erscheinen, der vollendeten Ausbildung wirklich unfähig wären. Die Erfahrung bei Übersetzungen aus sehr verschiedenen Sprachen und bei dem Gebrauche der rohesten und ungebildetsten zur Unterweisung in den geheimnisvollsten Lehren einer geoffenbarten Religion zeigt zwar, daß sich, wenn auch mit großen Verschiedenheiten des Gelingens, in jeder jede Ideenreihe ausdrücken läßt. Dies aber ist bloß eine Folge der allgemeinen Verwandtschaft aller, und der Biegsamkeit der Begriffe und ihrer Zeichen. Für die Sprachen selbst und ihren Einfluß auf die Nationen beweist nur, was aus ihnen natürlich hervorgeht; nicht das, wozu sie gezwängt werden können, sondern das, wozu sie einladen und begeistern.

14. Den Gründen der Unvollkommenheit einiger Sprachen mag die historische Prüfung im einzelnen nachforschen. Dagegen muß ich hier eine andere Frage anknüpfen: ob nämlich irgend eine Sprache zur vollendeten Bildung reif ist, ehe sie nicht mehrere Mittelzustände und gerade solche durchgangen ist, durch welche die ursprüngliche Vorstellungsweise dergestalt gebrochen wird, daß die anfängliche Bedeutung der Elemente nicht mehr völlig klar ist? Die merkwürdige Beobachtung, daß eine charakteristische Eigenschaft der rohen Sprachen Konsequenz, der gebildeten Anomalie in vielen Teilen ihres Baues ist, und auch aus der Natur der Sache geschöpfte Gründe machen dies wahrscheinlich. Das durch die ganze Sprache herrschende Prinzip ist Artikulation; der wichtigste Vorzug jeder feste und leichte Gliederung; diese aber setzt einfache und in sich untrennbare Elemente voraus. Das Wesen der Sprache besteht darin, die Materie der Erscheinungswelt in die Form der Gedanken zu gießen; ihr ganzes Streben ist formal, und da die Wörter die Stelle der Gegenstände vertreten, so muß auch ihnen, als Materie, eine Form entgegenstehen, welcher sie unterworfen werden. Nun aber häufen die ursprünglichen Sprachen gerade eine Menge von Bestimmungen in dieselbe Silbengruppe und sind sichtbar mangelhaft in der Herrschaft der Form. Ihr einfaches Geheimnis, welches den Weg anzeigt, auf welchem man sie, mit gänzlicher

Vergessenheit unserer Grammatik immer zuerst zu enträtseln versuchen muß, ist, das in sich Bedeutende unmittelbar aneinander zu reihen. Die Form wird in Gedanken hinzu verstanden, oder durch ein in sich bedeutendes Wort, das man auch als solches nimmt, mithin als Stoff gegeben. Auf der zweiten großen Stufe des Fortschreitens weicht die stoffartige Bedeutung dem formalen Gebrauch und es entstehen daraus grammatische Beugungen und Wörter grammatischer, also formaler Bedeutung. Aber die Form wird nur da angedeutet, wo sie durch einen einzelnen, im Sinn der Rede liegenden Umstand, gleichsam materiell, nicht wo sie durch die Ideenverknüpfung formal gefordert wird. Der Plural wird wohl als Vielheit, aber der Singular nicht gerade als einzelnes, sondern nur als der Begriff überhaupt gedacht, Verbum und Nomen fallen zusammen, wo nicht gerade Person oder Zeit auszudrücken ist; die Grammatik waltet noch nicht in der Sprache, sondern tritt nur im Fall des Bedürfnisses auf. Erst wenn kein Element mehr, als formlos, gedacht, und der Stoff, als Stoff, ganz in der Rede besiegt wird, ist die dritte Stufe erstiegen, welche aber insofern, daß auch in jedem Element die Form hörbar angedeutet wäre, kaum die gebildetsten Sprachen erreichen, obgleich darauf erst die Möglichkeit architektonischer Eurythmie im Periodenbau beruht. Auch ist mir keine bekannt, deren grammatische Formen nicht noch, selbst in ihrer höchsten Vollendung, unverkennbare Spuren der ursprünglichen Silbenagglutination an sich trügen. Solange nun auf den früheren Stufen das Wort, als mit seiner Modifikation zusammengesetzt, nicht als in seiner Einfachheit modifiziert erscheint, fehlt es an der leichten Trennbarkeit der Elemente, und wird der Geist durch die Schwerfälligkeit des Bedeutenden, mit der jedes Grundteilchen auftritt, niedergedrückt, nicht durch Gefühl des Formalen wieder zu formalem Denken angeregt. Der dem Naturstande noch nahestehende Mensch verfolgt auch eine einmal angenommene Vorstellungsweise leicht zu weit, denkt jeden Gegenstand und jede Handlung mit allen ihren Nebenumständen, trägt dies in die Sprache über, und wird nachher wieder von ihr, da der lebendige Begriff doch in ihr zum Körper erstarrt, überwältigt. Dies nun auf das wahre Maß zurückzuführen, und die Kraft des materiell Bedeutenden zu mildern, ist Kreuzung der Nationen und Sprachen durcheinander ein höchst wirksames Mittel. Eine neue Vorstellungsweise gesellt sich zu der bisherigen, die sich vermischenden Stämme kennen gegenseitig nicht die einzelne Zusammensetzung der Wörter ihrer Mundarten, sondern nehmen sie bloß als Formeln im ganzen auf, das Unbequemere und Schwerfälligere weicht bei der Möglichkeit der Wahl dem Leichterem und Fügsamerem, und da Geist und Sprache nicht mehr so einseitig verwachsen sind, so übt jener eine freiere Gewalt über diese aus. Der ursprüngliche Organismus wird allerdings gestört, aber die neu hinzutretende Kraft ist wieder eine organische, und so wird das Gewebe ununterbrochen nur nach größerem und mannig-

faltigerem Plane fortgesetzt. Das anscheinend verwirrte und wilde Durcheinanderziehen der Völkerstämme der Urzeit bereitete also die Blüte der Rede und des Gesanges in lange darauffolgenden Jahrhunderten vor.

15. Auf die eben berührte Unvollkommenheit einiger Sprachen darf aber hier nicht gesehen werden. Nur durch die Prüfung gleich vollkommener, oder doch solcher, deren Unterschied nicht bloß dem Grade nach gemessen werden kann, läßt sich die allgemeine Frage beantworten, wie die Verschiedenheit der Sprachen überhaupt im Verhältnis zur Bildung des Menschengeschlechts anzusehen ist; ob nur als ein zufälliger, das Leben der Nationen begleitender Umstand, der aber mit Geschicklichkeit und Glück benutzt werden kann, oder als ein notwendiges, sonst durch nichts zu ersetzendes Mittel zur Bearbeitung des Ideengebietes. Denn zu diesem neigen sich alle Sprachen wie konvergierende Strahlen, und ihr Verhältnis zu ihm, als ihrem gemeinschaftlichen Inhalt, ist daher der Endpunkt unserer Untersuchung. Kann dieser Inhalt von der Sprache unabhängig, oder ihr Ausdruck für ihn gleichgültig gemacht werden, oder sind beide dies schon von selbst, so hat die Ausbildung und das Studium der Verschiedenheit der Sprachen nur eine bedingte und untergeordnete, im entgegengesetzten Fall aber eine unbedingte und entscheidende Wichtigkeit.

16. Am sichersten wird dies beurteilt an der Vergleichung des einfachen Wortes mit dem einfachen Begriff. Das Wort macht zwar nicht die Sprache aus, aber es ist doch der bedeutendste Teil derselben, nämlich das, was in der lebendigen Welt das Individuum. Es ist auch schlechterdings nicht gleichgültig, ob eine Sprache umschreibt, was eine andere durch ein Wort ausdrückt; nicht bei grammatischen Formen, da diese bei der Umschreibung gegen den Begriff einer bloßen Form nicht mehr als modifizierte Ideen, sondern als die Modifikation angegebende erscheinen, aber auch nicht in der Bezeichnung der Begriffe. Das Gesetz der Gliederung leidet notwendig, wenn dasjenige, was sich im Begriff als Einheit darstellt, nicht ebenso im Ausdruck erscheint, und die ganze lebendige Wirksamkeit des Wortes, als Individuum, fällt für den Begriff weg, dem es an einem solchen Ausdrucke fehlt. Dem Verstandesakt, welcher die Einheit des Begriffes hervorbringt, entspricht als sinnliches Zeichen die des Wortes, und beide müssen einander im Denken durch Rede möglichst nahe begleiten. Denn wie die Stärke der Reflexion Trennung und Individualisierung der Töne durch Artikulation hervorbringt, so muß diese wieder trennend und individualisierend auf den Gedankenstoff zurückwirken und es ihm möglich machen, vom Ungeschiedenen ausgehend und zum Ungeschiedenen, der absoluten Einheit, hinstrebend, diesen Weg durch Trennung zurückzulegen.

17. Das Denken ist aber nicht bloß abhängig von der Sprache überhaupt, sondern bis auf einen gewissen Grad auch von jeder einzelnen

bestimmten. Man hat zwar die Wörter der verschiedenen Sprachen mit allgemein gültigen Zeichen vertauschen wollen, wie dieselben die Mathematik in den Linien, Zahlen und der Buchstabenrechnung besitzt. Allein es läßt sich damit nur ein kleiner Teil der Masse des Denkbaren erschöpfen, da diese Zeichen, ihrer Natur nach, nur auf solche Begriffe passen, welche durch bloße Konstruktion erzeugt werden können, oder sonst rein durch den Verstand gebildet sind. Wo aber der Stoff innerer Wahrnehmung und Empfindung zu Begriffen gestempelt werden soll, da kommt es auf das individuelle Vorstellungsvermögen des Menschen an, von dem seine Sprache unzertrennlich ist. Alle Versuche, in die Mitte der verschiedenen einzelnen allgemeine Zeichen für das Auge oder das Ohr zu stellen, sind nur abgekürzte Übersetzungsmethoden, und es wäre ein törichter Wahn, sich einzubilden, daß man dadurch, ich sage nicht aus aller Sprache, sondern auch nur aus dem bestimmten und beschränkten Kreise seiner eigenen hinausträte. Es läßt sich zwar allerdings ein solcher Mittelpunkt aller Sprachen suchen und wirklich finden, und es ist notwendig, ihn, auch bei dem vergleichenden Sprachstudium, sowohl dem grammatischen als lexikalischen Teile, nicht aus den Augen zu verlieren. Denn in beiden gibt es eine Anzahl von Dingen, welche ganz a priori bestimmt und von allen Bedingungen einer besonderen Sprache getrennt werden können. Dagegen gibt es eine weit größere Menge von Begriffen und auch grammatischen Eigenheiten, die so unlösbar in die Individualität ihrer Sprache verwebt sind, daß sie weder am bloßen Faden der inneren Wahrnehmung zwischen allen schwebend erhalten, noch, ohne Umänderung, in eine andere übertragen werden können. Ein sehr bedeutender Teil des Inhalts jeder Sprache steht daher in so unbezweifelnder Abhängigkeit von ihr, daß ihr Ausdruck für ihn nicht mehr gleichgültig bleiben kann.

18. Das Wort, welches den Begriff erst zu einem Individuum der Gedankenwelt macht, fügt zu ihm bedeutend von dem Seinigen hinzu, und indem die Idee durch dasselbe Bestimmtheit empfängt, wird sie zugleich in gewissen Schranken gefangen gehalten. Aus seinem Laute, seiner Verwandtschaft mit anderen Wörtern ähnlicher Bedeutung, dem meistens in ihm zugleich enthaltenen Übergangsbegriff zu dem neu bezeichneten Gegenstande, welchem man es aneignet, und seinen Nebenbeziehungen auf die Wahrnehmung oder Empfindung entsteht ein bestimmter Eindruck, und indem dieser zur Gewohnheit wird, trägt er ein neues Moment zur Individualisierung des in sich unbestimmteren, aber auch freieren Begriffs hinzu. Denn an jedes irgend bedeutendere Wort knüpfen sich die nach und nach durch dasselbe angeregten Empfindungen, die gelegentlich hervorgebrachten Anschauungen und Vorstellungen, und verschiedene Wörter zusammen bleiben sich auch in den Verhältnissen der Grade gleich, in welchen sie einwirken. So wie ein Wort ein Objekt zur Vorstellung bringt, schlägt es auch, obschon oft unmerklich, eine, zugleich seiner Natur und der des Objekts ent-

sprechende Empfindung an, und die ununterbrochene Gedankenreihe im Menschen ist von einer ebenso ununterbrochenen Empfindungsfolge begleitet, die allerdings durch die vorgestellten Objekte, allein zunächst, und dem Grade und der Farbe nach durch die Natur der Wörter und der Sprache bestimmt wird. Das Objekt, dessen Erscheinung im Gemüt immer ein durch die Sprache individualisierter, stets gleichmäßig wiederkehrender Eindruck begleitet, wird auch in sich auf eine dadurch modifizierte Art vorgestellt. Im einzelnen ist dies wenig bemerkbar, aber die Macht der Wirkung im ganzen liegt in der Gleichmäßigkeit und beständigen Wiederkehr des Eindrucks. Denn indem sich der Charakter der Sprache an jeden Ausdruck und jede Verbindung von Ausdrücken heftet, erhält die ganze Masse der Vorstellungen eine von ihm herrührende Farbe.

19. Die Sprache ist aber kein freies Erzeugnis des einzelnen Menschen, sondern gehört immer der ganzen Nation an; auch in dieser empfangen die späteren Generationen dieselbe von früher dagewesenen Geschlechtern. Dadurch, daß sich in ihr die Vorstellungsweise aller Alter, Geschlechter, Stände, Charakter- und Geistesverschiedenheiten desselben Völkerstammes, dann, durch den Übergang von Wörtern und Sprachen verschiedener Nationen, endlich, bei zunehmender Gemeinschaft, des ganzen Menschengeschlechts mischt, läutert und umgestaltet, wird die Sprache der große Übergangspunkt von der Subjektivität zur Objektivität, von der immer beschränkten Individualität zu alles zugleich in sich befassendem Dasein. Erfindung nie vorher vernommener Lautzeichen läßt sich nur bei dem, über alle menschliche Erfahrung hinausgehenden Ursprung der Sprachen denken. Wo der Mensch irgend bedeutsame Laute überliefert erhalten hat, bildet er seine Sprache an sie an und baut nach der durch sie gegebenen Analogie seine Mundart aus. Dies liegt in dem Bedürfnis sich verständlich zu machen, in dem durchgängigen Zusammenhange aller Teile und Elemente jeder Sprache und aller Sprachen untereinander und in der Einerleiheit des Sprachvermögens. Es ist auch, selbst für die grammatische Spracherklärung, wichtig, fest im Auge zu behalten, daß die Stämme, welche die auf uns gekommenen Sprachen bildeten, nicht leicht zu erfinden, aber da, wo sie selbsttätig wirkten, das von ihnen Vorgefundene zu verteilen und anzuwenden hatten. Von vielen feinen Nuancen grammatischer Formen läßt sich nur dadurch Rechenschaft geben. Man würde schwerlich verschiedene Bezeichnungen für sie erfunden haben; dagegen war es natürlich, die schon vorhandenen verschiedenen nicht gleichgültig zu gebrauchen. Die Hauptelemente der Sprache, die Wörter, sind es vorzüglich, die von Nation zu Nation überwandern. Den grammatischen Formen wird dies schwerer, da sie, von feinerer intellektueller Natur, mehr in dem Verstande ihren Sitz haben als materiell, und sich selbst erklärend, an den Lauten haften. Zwischen den ewig wechselnden Geschlechtern der Menschen und der

Welt der darzustellenden Objekte stehen daher eine unendliche Anzahl von Wörtern, die man, wenn sie auch ursprünglich nach Gesetzen der Freiheit erzeugt sind und immerfort auf diese Weise gebraucht werden, ebensowohl, als die Menschen und Objekte, als selbständige, nur geschichtlich erklärbare, nach und nach durch die vereinte Kraft der Natur, der Menschen und Ereignisse entstandene Wesen ansehen kann. Ihre Reihe erstreckt sich so weit in das Dunkel der Vorwelt hinaus, daß sich der Anfang nicht mehr bestimmen läßt; ihre Verzweigung umfaßt das ganze Menschengeschlecht, soweit je Verbindung unter demselben gewesen ist; ihr Fortwirken und ihre Forterzeugung könnten nur dann einen Endpunkt finden, wenn alle jetzt lebenden Geschlechter vertilgt und alle Fäden der Überlieferung auf einmal abgeschnitten würden. Indem nun die Nationen sich dieser, schon vor ihnen vorhandenen Sprachelemente bedienen, indem diese ihre Natur der Darstellung der Objekte beimischen, ist der Ausdruck nicht gleichgültig und der Begriff nicht von der Sprache unabhängig. Der durch die Sprache bedingte Mensch wirkt aber wieder auf sie zurück und jede besondere ist daher das Resultat drei verschiedener, zusammentreffender Wirkungen, der realen Natur der Objekte, insofern sie den Eindruck auf das Gemüt hervorbringt, der subjektiven der Nation, und der eigentümlichen der Sprache durch den fremden, ihr beigemischten Grundstoff, und durch die Kraft, mit der alles einmal in sie Übergegangene, wenn auch ursprünglich ganz frei geschaffen, nur in gewissen Grenzen der Analogie Fortbildung erlaubt.

20. Durch die gegenseitige Abhängigkeit des Gedankens und des Wortes voneinander leuchtet es klar ein, daß die Sprachen nicht eigentlich Mittel sind, die schon erkannte Wahrheit darzustellen, sondern weit mehr, die vorher unerkannte zu entdecken. Ihre Verschiedenheit ist nicht eine von Schallen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit der Weltansichten selbst. Hierin ist der Grund und der letzte Zweck aller Sprachuntersuchung enthalten. Die Summe des Erkennbaren liegt, als das von dem menschlichen Geiste zu bearbeitende Feld, zwischen allen Sprachen, und unabhängig von ihnen, in der Mitte; der Mensch kann sich diesem rein objektiven Gebiet nicht anders als nach seiner Erkennungs- und Empfindungsweise, also auf einem subjektiven Wege, nähern. Gerade da, wo die Forschung die höchsten und tiefsten Punkte berührt, findet sich der von jeder besonderen Eigentümlichkeit am leichtesten zu trennende mechanische und logische Verstandesgebrauch am Ende seiner Wirksamkeit, und es tritt ein Verfahren der inneren Wahrnehmung und Schöpfung ein, von dem bloß so viel deutlich wird, daß die objektive Wahrheit aus der ganzen Kraft der subjektiven Individualität hervorgeht. Dies ist nur mit und durch Sprache möglich. Die Sprache aber ist, als ein Werk der Nation und der Vorzeit, für den Menschen etwas Fremdes; er ist dadurch auf der einen Seite gebunden, aber auf der andern durch das von allen früheren Ge-

schlechtern in sie Gelegte bereichert, erkräftigt und angeregt. Indem sie dem Erkennbaren, als subjektiv, entgegensteht, tritt sie dem Menschen, als objektiv, gegenüber. Denn jede ist ein Anklang der allgemeinen Natur des Menschen, und wenn zwar auch der Inbegriff aller zu keiner Zeit ein vollständiger Abdruck der Subjektivität der Menschheit werden kann, nähern sich die Sprachen doch immerfort diesem Ziele. Die Subjektivität der ganzen Menschheit wird aber wieder in sich zu etwas Objektivem. Die ursprüngliche Übereinstimmung zwischen der Welt und dem Menschen, auf welcher die Möglichkeit aller Erkenntnis der Wahrheit beruht, wird also auch auf dem Wege der Erscheinung stückweise und fortschreitend wiedergewonnen. Denn immer bleibt das Objektive das eigentlich zu Erringende, und wenn der Mensch sich demselben auf der subjektiven Bahn einer eigentümlichen Sprache naht, so ist sein zweites Bemühen, wieder, und wäre es auch nur durch Vertauschung einer Sprachsubjektivität mit der anderen, das Subjektive abzusondern, und das Objekt möglichst rein davon auszuscheiden.

21. Vergleicht man in mehreren Sprachen die Ausdrücke für unsinnliche Gegenstände, so wird man nur diejenigen gleichbedeutend finden, die, weil sie rein konstruierbar sind, nicht mehr und nichts anderes enthalten können, als in sie gelegt worden ist. Alle übrigen schneiden das in ihrer Mitte liegende Gebiet, wenn man das durch sie bezeichnete Objekt so benennen kann, auf verschiedene Weise ein und ab, enthalten weniger oder mehr, andere und andere Bestimmungen. Die Ausdrücke sinnlicher Gegenstände sind wohl insofern gleichbedeutend, als bei allen derselbe Gegenstand gedacht wird, aber da sie die bestimmte Art, ihn vorzustellen, ausdrücken, so geht ihre Bedeutung darin gleichfalls auseinander. Denn die Einwirkung der individuellen Ansicht des Gegenstandes auf die Bildung des Wortes bestimmt, solange sie lebendig bleibt, auch diejenige, wie das Wort den Gegenstand zurückruft. Eine große Menge von Wörtern entspringt aber aus der Verbindung sinnlicher und unsinnlicher Ausdrücke, oder aus der intellektuellen Bearbeitung jener, und alle diese teilen daher das sich nicht so wieder findende individuelle Gepräge der letzteren, wenn auch das der ersteren sollte im Laufe der Zeit erloschen sein. Denn da die Sprache zugleich Abbild und Zeichen, nicht ganz Produkt des Eindruckes der Gegenstände und nicht ganz Erzeugnis der Willkür der Redenden ist, so tragen alle besonderen in jedem ihrer Elemente Spuren der ersteren dieser Eigenschaften, aber die jedesmalige Erkennbarkeit dieser Spuren beruht außer ihrer eigenen Deutlichkeit auf der Stimmung des Gemüts, das Wort mehr als Abbild oder mehr als Zeichen nehmen zu wollen. Denn das Gemüt kann, vermöge der Kraft der Abstraktion, zu dem letzteren gelangen, es kann aber auch, indem es alle Pforten seiner Empfänglichkeit öffnet, die volle Einwirkung des eigentümlichen Stoffes der Sprache aufnehmen. Der Redende

kann durch seine Behandlung zu dem einen und dem anderen die Richtung geben, und der Gebrauch eines dichterischen, der Prosa fremden Ausdrucks hat oft keine andere Wirkung, als das Gemüt zu stimmen, ja nicht die Sprache als Zeichen anzusehen, sondern sich ihr in ihrer ganzen Eigentümlichkeit hinzugeben. Will man diesen zweifachen Gebrauch der Sprache in Gattungen einander gegenüberstellen, welche ihn schärfer trennen, als er es in der Wirklichkeit sein kann, so läßt sich der eine der wissenschaftliche, der andere der rednerische nennen. Der erstere ist zugleich der der Geschäfte, der letztere der des Lebens in seinen natürlichen Verhältnissen. Denn der freie Umgang löst die Bande, welche die Empfänglichkeit des Gemüts gefesselt halten könnten. Der wissenschaftliche Gebrauch im hier angenommenen Sinne ist nur auf die Wissenschaften der reinen Gedankenkonstruktion und auf gewisse Teile und Behandlungsarten der Erfahrungswissenschaften anwendbar; bei jeder Erkenntnis, welche die ungeteilten Kräfte des Menschen fordert, tritt der rednerische ein. Von dieser Art der Erkenntnis aber fließt gerade auf alle übrigen erst Licht und Wärme über; nur auf ihr beruht das Fortschreiten in allgemeiner geistiger Bildung, und eine Nation, welche nicht den Mittelpunkt der ihrigen in Poesie, Philosophie und Geschichte, die dieser Erkenntnis angehören, sucht und findet, entbehrt bald der wohlthätigen Rückwirkung der Sprache, weil sie, durch ihre eigene Schuld, sie nicht mehr mit dem Stoffe nährt, der allein ihr Jugend und Kraft, Glanz und Schönheit erhalten kann. In diesem Gebiet ist der eigentliche Sitz der Beredsamkeit, wenn man nämlich darunter in der weitumfassendsten und nicht gerade gewöhnlichen Bedeutung die Behandlung der Sprache insofern versteht, als sie entweder von selbst wesentlich auf die Darstellung der Objekte einwirkt oder absichtlich dazu gebraucht wird. In dieser letzteren Art kann die Beredsamkeit auch, mit Recht oder Unrecht, in den wissenschaftlichen und den Geschäftsgebrauch übergehen. Der wissenschaftliche Gebrauch der Sprache muß wiederum von dem konventionellen geschieden werden. Beide gehören insofern in eine Klasse, als sie, die eigentümliche Wirkung der Sprache, als eines selbständigen Stoffes, vertilgend, dieselbe nur als Zeichen ansehen wollen. Aber der wissenschaftliche Gebrauch tut dies auf dem Felde, wo es statthaft ist, und bewirkt es, indem er jede Subjektivität von dem Ausdruck abzuschneiden, oder vielmehr das Gemüt ganz objektiv zu stimmen versucht, und der ruhige und vernünftige Geschäftsgebrauch folgt ihm hierin nach; der konventionelle Gebrauch versetzt diese Behandlung der Sprache auf ein Feld, das der Freiheit der Empfänglichkeit bedürfte, drängt dem Ausdruck eine, nach Grad und Farbe bestimmte Subjektivität auf, und versucht es, das Gemüt in die gleiche zu versetzen. So geht er hernach auf das Gebiet des rednerischen über, und bringt entartete Beredsamkeit und Dichtung hervor. Es gibt Nationen, welche, nach der Individualität ihres Charakters, den einen oder anderen dieser

falschen Wege einschlagen, oder dieser richtigen einseitig verfolgen; es gibt solche, die ihre Sprache mehr oder minder glücklich behandeln; und wenn das Schicksal es fügt, daß ein, dem Gemüte, Ohr und Ton nach, vorzugsweise für Rede und Gesang gestimmtes Volk gerade in den entscheidenden Kongelationspunkt des Organismus einer Mundart eintritt, so entstehen herrliche und durch alle Zeit hin bewunderte Sprachen. Nur durch einen solchen glücklichen Wurf kann man das Hervorgehen der griechischen erklären.

22. Diesen letzten und wesentlichsten Anwendungen der Sprache kann der ursprüngliche Organismus derselben nicht fremd sein. In ihm liegt der erste Keim zur folgenden Ausbildung, und die beiden, im Vorigen geschiedenen Teile des vergleichenden Sprachstudiums finden hier ihre Verbindung. Aus der Erforschung der Grammatik und des Wortvorrates aller Nationen, soweit Hilfsmittel dazu vorhanden sind, und aus der Prüfung der schriftlichen Denkmale der gebildeten muß die Art und der Grad der Ideenerzeugung, zu welcher die menschlichen Sprachen gelangt sind, und in ihrem Baue der Einfluß ihrer verschiedenen Eigenschaften auf ihre letzte Vollendung zusammenhängend und lichtvoll dargestellt werden.

23. Es ist hier nur meine Absicht gewesen, das Feld der vergleichenden Sprachuntersuchungen im ganzen zu überschlagen, ihr Ziel festzustellen und zu zeigen, daß, um es zu erreichen, der Ursprung und die Vollendung der Sprachen zusammengenommen werden muß. Nur auf diesem Wege können diese Forschungen dahin führen, die Sprachen immer weniger als willkürliche Zeichen anzusehen, und, auf eine tiefer in das geistige Leben eingreifende Weise, in der Eigentümlichkeit ihres Baues Hilfsmittel zur Erforschung und Erkennung der Wahrheit und Bildung der Gesinnung und des Charakters aufzusuchen. Denn wenn in den, zu höherer Ausbildung gediehenen Sprachen eigene Weltansichten liegen, so muß es ein Verhältnis dieser nicht nur zueinander, sondern auch zur Totalität aller denkbaren geben. Es ist alsdann mit den Sprachen wie mit den Charakteren der Menschen selbst, oder, um einen einfacheren Gegenstand zur Vergleichung zu wählen, wie mit den Götteridealen der bildenden Kunst, in welchen sich Totalität aufsuchen und ein geschlossener Kreis bilden läßt, da jedes das allgemeine, als gleichzeitiger Inbegriff aller Erhabenheiten nicht individualisierbare Ideal von einer bestimmten Seite darstellt. Daß dies je in irgend einer Gattung der Vorzüge rein vorhanden wäre, darf man allerdings nicht wähen, und man würde der Wirklichkeit nur Gewalt antun, wenn man Charakter- oder Sprachverschiedenheiten historisch so darstellen wollte. Allein die Anlagen und nur nicht rein durchgeführten Richtungen sind vorhanden, und es läßt sich weder bei Menschen und Nationen, noch bei Sprachen eine Charakterbildung (die nicht Unterwerfung der Äußerungen unter ein Gesetz, sondern Annäherung des Wesens an ein Ideal ist) denken, als wenn man sich

auf einer Bahn begriffen ansieht, deren, durch die Vorstellung des Ideals gegebene Richtung bestimmte andere, erst alle Seiten desselben erschöpfende voraussetzt. Der Zustand der Nationen, auf welchen dies in ihren Sprachen Anwendung finden kann, ist der höchste und letzte, zu welchem Verschiedenheit der Völkerstämme führen kann; er setzt verhältnismäßig große Menschenmassen voraus, weil die Sprachen diese erfordern, um sich zu ihrer Vollendung zu erheben. Ihm zum Grunde liegt der niedrigste, von dem wir ausgingen, der aus der unvermeidlichen Zerstückelung und Verzweigung des Menschengeschlechts entsteht, und dem die Sprachen ihren Ursprung schuldig sind; dieser setzt viele und kleine Menschenmassen voraus, weil das Entstehen der Sprachen in diesen leichter ist, und viele sich mischen und zusammenfließen müssen, wenn reiche und bildsame hervorgehen sollen. In beiden vereinigt sich, was in der ganzen Ökonomie des Menschengeschlechts auf Erden gefunden wird, daß der Ursprung in Naturnotwendigkeit und physischem Bedürfnis liegt, aber in der fortschreitenden Entwicklung beide den höchsten geistigen Zwecken dienen.

#### IV.

## F. E. D. Schleiermacher.

(1768—1834.)

### I. Von der Verschiedenheit in den bisherigen ethischen Grundsätzen.\*)

Unzählig sind, wenn man auf jede kleine Abweichung sehen will, die Formeln, welche von jeher als erste Grundsätze an die Spitze der Sittenlehre gestellt worden; und ein nicht zu beendigendes Geschäft wäre es, sie einzeln aufzuzählen und zu behandeln. Denn auch solche, die im ganzen einstimmig waren mit anderen, hat bald die Hoffnung, leichter einen Einwurf zu beschwichtigen, bald die Aussicht, durch mehr Allgemeinheit oder durch abgeschnittener Bestimmung einen festeren Grund zu legen, auf Abänderungen geleitet an dem, was ihnen überliefert war. So auch hat mancher, wie es zu gehen pflegt, Neues erfunden zu haben geglaubt, indem er nur aus den Schätzen der Sprache das Alte mit neuen Worten bekleidete, oder dieselbe Gleichung nur anders ordnete und gestaltete. Dennoch sollten wir keine von diesen übergehen, sofern sie der Grund eines eigenen Gebäudes wirklich geworden oder werden gekonnt. Denn es kann auch, was obenhin betrachtet nur als ein geringer Unterschied erscheint, sich in den Folgerungen wichtiger zeigen; und jede besondere Wissenschaft, wie sie verbunden ist, den Worten genau zu folgen, muß auch diese überall geziemend verehren. Erleichtert indes würde die Sichtung, wenn es möglich wäre, mit Gewißheit die große Anzahl der Ausdrücke auf eine kleinere der Gedanken zurückzuführen. Denn da für jedes Gedachte nur ein Ausdruck der angemessenste sein kann, so würde sich nach dieser Vergleichung dem Vollkommenen das Unvollkommene unterordnen lassen, und es müßten die vielen kleinen

---

\*) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. 2. Ausgabe. Berlin 1834. Erster Abschnitt.

Erscheinungen sich in wenige große und durch kenntliche Züge zu unterscheidende verwandeln. Wie ganz leicht aber und unbedeutend wäre das Geschäft, könnten wir jenes von Kant aufgezeichnete Täfelein dabei gebrauchen, welches, wie er verheißt, alle ethischen Grundsätze, die möglichen zu den wirklichen enthalten soll. Nur leider hat er auch hier nach seiner Weise zuviel getan und zu wenig. Wer zum Beispiel möchte wohl sagen, daß der Urheber der Fabel von den Bienen, und der alte gallikanische Montaigne, jener die bürgerliche Verfassung, dieser die Erziehung in demselben Sinne zum Bestimmungsgrunde des Willens im ethischen Gesetz erhoben, wie etwa die alte dialektische oder stoische Schule den Begriff der Vollkommenheit? Vielmehr wird jeder gestehen, daß von dem, was zu billigen oder zu verwerfen ist, Merkmale angeben, und die Form dieser Urteile, selbst ihrem wesentlichen nach, nur als Tatsachen aus einem natürlichen Grunde erklären wollen, zwei ganz verschiedene Handlungen sind, welche nur gewissermaßen den Gegenstand gemein haben. Und schwer ist besonders zu begreifen, wie auf eine solche Zusammenstellung gerade Kant verfallen konnte, welcher überall die unabhängige Aufbauung eines Systems im Sinne hat, die jene aus dem, was er ihre Grundsätze nennt, verwerfen, die übrigen aber aus den ihrigen versuchen wollen. So auch drückt er den ethischen Grundsatz überall aus unter der Formel des Sollens, welche den genannten beiden unterlegen zu wollen nur das Lachen erregen müßte über den gänzlichen Mißverstand. Denn so würden beide, die Fahne des ethischen Zweifels verlassend, der eine sich wohin er noch wollte, der andere zu den Schulen des Altertums flüchten, welche die Ethik der Staatskunst unterordnen. Das Zuwenig aber in jenem Täfelein aufzuzählen, möchte zu viel werden; denn zu groß und auffallend ist darin die Unkenntnis alter und neuer Schulen. Wer zum Beispiel mag es dulden, daß Aristipp über dem Epikur vergessen worden, oder daß die sinnvollere platonische Formel der Verähnlichung Gottes durch die neuere und inhaltlere des göttlichen Willens verdrängt ist, oder daß Aristoteles und Spinoza gänzlich vergessen sind? Es genüge daher diese allgemeine Andeutung, um Mißtrauen zu erwecken gegen jene Ansicht, welche uns zwischen allen ethischen Grundsätzen keine andere Entgegensetzung übrig läßt, als die, daß wir den Kantischen der allgemeinen Gesetzmäßigkeit oder Selbstherrschaft des Willens von allen übrigen, als welche sämtlich auf eine Untertänigkeit desselben ausgehen, unterscheiden sollen. Denn indem sich diesem während seiner Prüfung das von ihm sog. Objektive doch wieder in ein Subjektives und das Vernunftmäßige in ein auf der Erfahrung Beruhendes verwandelt, so fließt alles, was nicht das Seinige ist, dermaßen zusammen, daß aller natürliche Unterschied der Farben verschwindet. Ob nun dieser Gegensatz zwischen dem Formellen und Materiellen wenigstens als ein einzelner vorhanden ist, dieses wird die Folge lehren. Jetzt aber ist zunächst ein anderer Weg aufzuzeigen,

um die Verhältnisse der verschiedenen Grundsätze gegeneinander, ihre Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, so wie es unser Vorhaben erfordert, zu entdecken. Daß wir hierbei nicht an eine systematische Einteilung derselben denken können, leuchtet von selbst jedem ein, der den Sinn unseres Vorhabens begriffen hat, und sich des Ortes erinnert, an welchen wir uns von Anfang an gestellt haben. Vielmehr haben wir, anstatt nur mehrere unter wenige gemeinschaftliche Abteilungen zusammenzufassen, von dem Gedanken auszugehen, daß auch jeder einzelne mannigfaltig ist in seinen Eigenschaften und Beziehungen. Diese also werden wir aufsuchen und sehen, ob sie auf die wissenschaftliche Tauglichkeit, welche der Gegenstand unserer Prüfung ist, einen Einfluß haben, in welchem Falle sich denn ergeben wird, daß einige von den verschiedenen Grundsätzen in dieser, andere in einer anderen Hinsicht sich gleichen und zusammengehören. Eines aber ist hierbei als schon getan vorauszusetzen, die Unterordnung nämlich dessen, was nur im einzelnen abweicht, unter einen Hauptgedanken, welches, ob es richtig geschehen, die Sache selbst und die Zusammenstimmung des Erfolges am besten beweisen wird.

Der erste Gegensatz nun, der sich uns aufdrängt, ist der, welchen auch Kant anfänglich angenommen, bald aber wieder vernichtet hat, nämlich der alte zwischen den Systemen der Lust und der Tugend und Naturgemäßheit, oder wie die Neueren ihn ausdrücken, zwischen denen der Glückseligkeit und der Vollkommenheit. Denn wenngleich die meisten Neueren beides der Tat nach als unzertrennlich miteinander verbunden darstellen, ja schon die Späteren unter den Alten ähnliche Meinungen geäußert: so unterscheidet sich doch beides dem Gedanken nach so sehr und ist ursprünglich für so entgegengesetzt gehalten worden, daß, wie es damit beschaffen sei, aufs neue muß untersucht werden. Dieses wird am besten geschehen, wenn wir die Grundsätze in ihrer Anwendung auf das einzelne verfolgen. Hier nun zeigt sich, daß die Grundsätze der Naturgemäßheit, der Vollkommenheit, der Gottähnlichkeit, und welche noch sonst hierher gehören mögen, alle diese gerichtet sind auf ein so und nicht anders Sein oder Tun des Menschen; die aber der Lust und der Schmerzlosigkeit, und die ihnen ähnliche, nicht auf das so Sein oder so Tun selbst, sondern nur auf eine bestimmte Beschaffenheit des Bewußtseins von einem Sein oder Tun. Denn ein solches ist die Lust, nicht ein Sein oder Tun selbst, sondern ein durch das Gefühl gegebenes Wissen um ein Sein oder Tun. So kann ja einer vollkommen sein in der körperlichen Stärke, aber er wird, wenn er nicht, es sei nun ruhend oder handelnd, diese Vollkommenheit betrachtet, die eigentümliche Lust daran nicht genießen. Daß aber auch beides, wie nicht an sich einerlei so auch nicht für den Willen notwendig verbunden ist, leuchtet ebenfalls ein. Denn es kann ja und wird auch, wenigstens dem Vorsatz nach, jeder, dessen Grundsatz dies ist, wenn er etwas nach der Idee der Naturgemäßheit vollbracht hat, sogleich fort-

schreiten zu einer neuen Handlung, ohne auf das der vorigen nachfolgende Gefühl seine Aufmerksamkeit zu richten, so daß, wenn sich dieses auch immer einigermaßen aufdrängt, er es doch nur zufällig besitzt, und, was den Willen anbetrifft, es längst übersprungen hat. Ebenso kann der, welcher nur auf das Gefühl ausgeht, sich dieses in manchen Fällen wenigstens verschaffen ohne gehandelt zu haben, durch Erinnerung an eine vergangene Handlung oder durch das Vorbilden einer künftigen, oder durch die Vorstellung derselben überhaupt, und behauptet so seinem Grundsatz nachgekommen zu sein, wo jener glauben würde, noch gar nichts getan zu haben. Ja, wenn auch ein solcher sich bewogen findet, die Handlung selbst zu vollbringen, um nicht das auf jene Art erzeugte Bewußtsein durch ein entgegengesetztes leichter aufgehoben zu sehen, so geschieht doch das nur zufällig, und sein Wille ist nicht darauf gerichtet. Sonach ist soviel gewiß, daß in dem System der Lust die Handlung oder das Sein nur das Nichtgewollte ist als Mittel, in dem der Tugend aber das Gefühl das Nichtgewollte als Zugabe. Dieses Gegensatzes nun waren die Alten sich sehr deutlich bewußt. Wie denn von den Epikureern gesagt wird, sie hätten nicht zugeben mögen, daß in dem Begriff des höchsten Gutes mit verschlungen werde der Tätigkeit, weil nämlich ihr Höchstes nicht ein im Handeln, sondern ein im Leiden gegebenes war, nicht ein Selbstwirken, sondern ein gleichviel woher bewirktes. Und die Dialektiker oder Stoiker nannten deshalb die Lust ein beiläufig und im Gefolge eines anderen mit Erzeugtes, um das Verhältnis derselben zu ihrem Gegenstande des Wollens zu bezeichnen. Nur die Neueren haben, den Unterschied zwischen dem Wesentlichen und Zufälligen übersehend, beides friedliebend verbunden, so daß die Verwirrung groß und kaum zu lösen ist, indem der eine vielleicht mit der Gesinnung dieses, in der Darstellung aber jenes, und ein anderer dagegen in umgekehrter Ordnung beides ergriffen hat. Wer aber wissenschaftlich zu prüfen entschlossen ist, darf sich nicht blenden lassen durch den Schein der Gesinnung, welche doch nur zweideutig bleibt, wenn sie nicht genau und bestimmt ausgesprochen wird, sondern er hat sich lediglich an die Darstellung zu halten. Dieser nun bei einigen zu folgen, von denen es zweifelhaft sein könnte, wohin sie zu rechnen sind, muß den Gegensatz, von welchem jetzt die Rede ist, noch deutlicher machen. So erscheint die anglikanische Schule des Shaftesbury, wieviel auch dort immer von der Tugend die Rede ist, dennoch als gänzlich der Lust ergeben. Denn es endigt alles in den Beweis, daß die echte und dauerhafte Glückseligkeit nur mittelst der Tugend zu erwerben sei, und das Wohlwollen, welches ihr Wesen in dieser Schule ausmacht, erhält seine Stelle nur dadurch, daß eine eigene Lust, wie sie sagen, aus demselben entspringt. Vielleicht würde die unhaltbare Doppelseitigkeit ihrer Darstellung eher und besser ans Licht gekommen sein, wenn schon gleich damals, als unstreitig der Grund dazu gelegt wurde, jene

Empfindsamkeit sichtbar gewesen wäre, welche es anlegt auf die Fertigkeit, sich ohne Hand oder Fuß zu regen durch das bloße Nachempfinden vermittelt der Einbildung alle Süßigkeiten jenes auf Wohlwollen beruhenden sittlichen Gefühls zu verschaffen. Denn diesem Genuß müßte Shaftesbury folgerechterweise denselben Wert zuerkennen haben, wie dem aus dem eigenen Handeln entstandenen, und so würde die Weisheit ihr Ziel darin gesetzt haben, die sittliche Lust zwar, weil es sich bei ihr tun läßt, in der Einbildung, die organische aber, bei welcher dieses nicht gehen will, in der Wirklichkeit zu genießen. Woraus denn am besten erhellt, wie wenig in diesem System das Handeln eigentlich das Gewollte sein kann. Und wenn auch einige, wie Ferguson, ihrem Gesetz den Namen geben nicht von der Lust, sondern von der Selbsterhaltung, so daß es unmittelbar auf ein Sein zu gehen scheint, so erklären sie doch selbst, wie untergeordnet dieses ist, indem sie äußern, ein Wesen, welches keine Übel empfinde und keine Bedürfnisse hätte, welches ja beides Beziehungen auf die Lust sind, würde auch keine Bewegungsgründe haben, zu handeln. Ja, der dieser Schule sich so sehr annähernde Garve hat ihrem Gebäude die Zinne aufgesetzt, die für jeden das Wahrzeichen sein kann, indem er die Achtung, welche seit einiger Zeit das Losungswort geworden war für die, welche eine reine Tätigkeit abgesondert von aller Lust suchen, erklärt als die Sympathie mit der Glückseligkeit dessen, der gut gehandelt hat, welches sagen will, der durch das Wohlwollen glücklich geworden ist. Auf der anderen Seite sind nun aber auch diejenigen zu betrachten, welche, obgleich der reinen Tätigkeit angehörig, dennoch von vielen unverschuldeterweise für Anhänger der Lust angesehen worden sind. Unter diesen ist der erste Aristoteles, an dem man deutlich sehen kann, wie derjenige, welcher auf reine Tätigkeit ausgeht, auch die Lust behandeln wird, wenn nicht etwa die Rücksichten eines Streites ihn anders nötigen. Er nämlich sieht die Lust zwar an als notwendig verbunden mit der Vollendung einer naturgemäßen Handlung, deshalb aber ist sie keineswegs das, worauf er abzielt. Denn sonst würde er nicht, ohne Hinsicht auf etwa schmerzliche Folgen, jede Lust ausschließen, welche auf einem anderen Wege als diesem erzeugt wird, jede, welche übermäßig eine übermäßige Handlung begleitet, oder die aus verwickelten Beziehungen entstehend nicht einer bestimmten Handlungsweise eigentümlich ist. Auch deshalb, weil er zu Erreichung des Höchsten den Besitz äußerer Güter fordert, darf er nicht anders beurteilt werden. Denn dies hängt bei ihm teils davon ab, daß er nicht den sittlichen Wert auch in dem ruhenden der Gesinnung zu finden weiß, sondern nur in dem beweglichen des Handelns, wozu es, da bei der Art, wie er die Sittenlehre verbindet mit der Staatslehre, alles Handeln nur ein bürgerliches sein kann, eines anständigen Wirkungskreises und äußerer Mittel bedarf; teils auch davon, daß er diesen Wert nicht festzuhalten und anzuschauen weiß in einem Moment, sondern nur in dem ununterbrochenen

Gebrauch einer lang ausgesponnenen Zeit. Daher ist es ganz in seinem Geiste gesagt, was seine bald ausgeartete Schule nicht nachgesprochen haben würde, daß diejenigen, welche den Reichtum für einen Bestandteil an sich der Glückseligkeit hielten, nicht bedächten, wie diese eine Lebensweise sei, welche also keine anderen unmittelbaren Bestandteile haben könne als Handlungen. Auch erklärt er sich oft genug, es gäbe für ihn kein anderes unmittelbar Gewolltes, als dasjenige, von welchem man auch nichts begehre, als eben die Tätigkeit selbst. Wie ihm denn auch die Lust, auf welche er einen Wert legt, nicht ein gleichviel woher Gegebenes ist, sondern nur durch die Tätigkeit einer naturgemäßen Kraft und Eigenschaft; und er nicht an ihr schätzt, daß sie stark empfunden wird, sondern nur, daß sie ein Zeichen der Vollendung ist, indem sie das Bewußtsein des ungehinderten gewährt. Woraus deutlich erhellt, daß er die Lust eigentlich nur begehrt als Probe und Bewährung einer zur Vollkommenheit gediehenen naturgemäßen Handlung; so wie er den Trieb nach Ehre zuläßt als Trieb, das eigene Urteil durch andere zu bestätigen. Ihm ähnlich und ihn erläuternd ist hierin auch Spinoza. Denn die Verknüpfung des Gefühls mit der Tätigkeit, welche in jenem doch nur willkürlich und fast zufällig erscheint, ist bei diesem aufs innigste verwebt in den Gang seiner Gedanken und das Eigentümliche seiner Weltbetrachtung. Nicht zu trennen ist ihm, wie von dem Gedanken die Veränderung des Leibes, so auch der Gedanke von dem Bewußtsein desselben. Seine Lust ist der Übergang in einen Zustand größerer Kraft und Wirklichkeit, und der Gedanke daran und das Bewußtsein dieses Gedankens, alles in einem ungetrennt und ungeteilt. Aber dieses letztere noch zumal für den Willen besonders auszuschneiden, wäre für ihn das Inhaltleerste gewesen unter allem Denkbaren, die nichtige Vorstellung einer bloßen Vorstellung. Daher schließt er auch von dem ethischen Gebiet alles aus, was nur einen Teil des Menschen zu größerer Vollkommenheit fördert oder diese anzeigt und somit den größten Teil der eigentlich sogenannten und von den mehrsten um ihrer selbst willen gesuchten Lust, von welcher er sogar sagt, sie könne Mittel oder Art und Weise des Todes sein. Ja die Art, wie er ohne weiteres aus dem auf die bloße Selbsterhaltung gerichteten Gesetz aufs natürlichste folgert, daß das ethische, nämlich die reine Tätigkeit, um ihrer selbst willen müsse geliebt werden, diese zeichnet gleichsam die schärfste Grenzlinie zwischen beiden Systemen, dem der Lust und dem der Tätigkeit. Aus diesen Beispielen, miteinander verglichen, offenbart sich deutlich, daß das Handeln und die Beziehung auf dasselbe im Gefühl selbst da, wo sie in der vorstellenden und erklärenden Ansicht ungetrennt sind, doch für den Willen niemals eins und dasselbe sein können, so daß es, wie diejenigen unter den Neueren behaupten, welche Vollkommenheit und Glückseligkeit zusammenschmelzen wollen, gleichgültig sei, ob auf dieses oder jenes der Wille zunächst gerichtet werde. Sondern es sind vielmehr beide Hinsichten

sittlich durchaus verschieden, so gänzlich, daß jeder ethische Grundsatz sich entweder auf eine von beiden beziehen, oder auf der einen Seite leer und auf der anderen unrein und zusammengesucht erscheinen muß. Welche nun rein auf die Lust gehen, wobei der Gegenstand, von dem sie hergenommen werden muß, wenigstens für die gegenwärtige Beurteilung gleichgültig ist, die sind leicht zu erkennen, wenn man das Obige im Auge behält. Dagegen haben die, welche die Tätigkeit zum Ziel genommen, so sehr in anderer Hinsicht voneinander abweichende Gestalten, daß auch diese Ähnlichkeit nicht von jedem jederzeit leicht erkannt wird. Zuerst sondern sich ab diejenigen Grundsätze, in denen eine Beziehung auf die Gottheit ausgedrückt wird, nämlich die auch voneinander gleich unabhängigen wie verschiedenen des Platon und des Spinoza, dieser der Erkenntnis Gottes, jener der Verähnlichung mit ihm. Dann sind wiederum unter denen, welche bei dem Menschen allein, ihn nur mit sich selbst vergleichend, stehen bleiben einige zu unterscheiden, welche, mehr von Platon ausgehend, ein Zwiefaches im Menschen annehmen. So behaupten die Stoiker, daß, wenn auch der anfängliche Zustand des Menschen keineswegs widersittlich ist, indem er etwa auf die Lust ausginge, sondern auch da schon die Tätigkeit sein Geschäft ist, nämlich die der Selbsterhaltung, doch hernach erst die Vernunft, als ein Neues oder neu im Bewußtsein Gefundenes hinzukommen müsse, um ein Neues, nämlich das ethische Leben zu bilden. Mit ihnen stimmt am nächsten überein nicht etwa Kant, denn man tut Unrecht ihrem Ausdruck, das Sittliche sei ein übereinstimmendes Leben, wenn auch darin ursprünglich von der Übereinstimmung mit der Natur keine Erwähnung geschehen, doch jenen Sinn beizulegen, da er offenbar nur auf die Gleichartigkeit alles Ethischen geht, wie genugsam erhellt aus Vergleichung mit der Erklärung, die Gesinnung sei die Quelle der Lebensführung, aus welcher die einzelnen Handlungen herfließen. Jedoch aber stimmt mit ihnen sowohl an sich als auch in der Vielfältigkeit der Formeln auf vielfache Art überein Fichte, welcher ebenso, ausgenommen daß er dem natürlichen Menschen nur die Lust anweist, einen doppelten Trieb setzt, wovon der letzte, sittliche, abhängt von dem Gefundenhaben der Freiheit, oder welches eins ist, der Vernunft. Auch wie jene vergnügt er sich an einer natürlichen Geschichte des Menschen in der vorsittlichen Zeit und seines Überganges aus einem Zustande in den andern. Die Gleichartigkeit alles Sittlichen aber wird bei ihm dadurch ausgedrückt, daß es alles, als in einer Reihe liegend gesetzt wird. Besonders aber läßt sich die Vielfältigkeit der stoischen Formeln nicht besser als durch die seinigen erläutern, und bei der mangelhaften Kenntnis jener Schule der Zusammenhang mancher späteren mit den früheren, und wie sich in der einen mehr der gute, in der anderen der böse Geist des Systems geoffenbart hat, fast nur aus ihm verstehen. So, wenn man denkt an des Fichte Erklärung des Gewissens und an seine Weltordnung: so über-

rascht die Formel des Chrysispos, tugendhaft leben heiße leben in Übereinstimmung mit dem einem jeden einwohnenden Dämon, gemäß dem Willen des allgemeinen Weltordners. Wie nun Archidemos einen dem Scheine nach bestimmteren Ausdruck aufgebracht, nämlich in jedem Falle das Geziemende zu tun, so auch Fichte, in jedem Augenblick die Bestimmung zu erfüllen; und wie der stoische Diogenes sich noch gehaltreicher und in Beziehung auf das vorsittliche Leben so ausdrückt, vernunftmäßig handeln in der Auswahl des von der Natur Angestrebten: so bezeichnet auch Fichte das Geschäft des sittlichen Triebes als ein Auswählen aus dem vom Naturtriebe Geforderten, als ein den Endzwecken gemes Behandeln der Gegenstände, sonach die praktische Wissenschaft als eine Einsicht von den Endzwecken der Dinge, woraus man sieht, besser als sonst, wie diese spätere stoische Formel sich wieder anschließt an jene frühere des Chrisoppos von dem Leben nach richtiger Schätzung dessen, was sich natürlich ereignet. Daß nun auch Kant, wenngleich mehr von weitem, sich diesen anschließt, bedarf kaum einer weiteren Ausführung. Denn, daß sein Sittliches ein Tun ist, wird keiner leugnen, auch nicht, daß es durch eine neue, durch die Betrachtung der Vernunft hinzukommende Kraft, heiße sie nun Trieb oder Triebfeder oder wie sonst immer, bewirkt wird. Andere, mehr dem Spinoza gegenüberstehend, der ohne eine solche Zweifachheit den sittlichen Trieb unmittelbar als den Erhaltungstrieb des Ganzen darstellt, unterscheiden nur das Handeln und Leiden, das äußere und Innere, das Eigene und Fremde. Dieses taten die Zyniker, deren wahre Idee wohl nicht eine der Bildung und Geselligkeit entgegenstehende Natureinfalt gewesen ist, sondern eine Selbsterhaltung und ein Leben aus eigener Kraft, wobei sie, nur auf eine andere Art als andere hernach, übersehen, wie auch die Geselligkeit und ihre Früchte schon als ein durch die eigene Kraft des Menschen Entstandenes zu betrachten sind. Denn ein solcher Gedanke liegt offenbar in ihren ursprünglichen Entgegensetzungen zwischen Glück und Mut, Gesetz und Natur, Leidenschaft und Vernunft. Eben hierher werden auch diejenigen unter den Neuern gehören, wofern es anders solche gibt, denen es rein und unvermischt ein Ernst gewesen wäre um den Grundsatz der Vervollkommnung. Denn eine eigene Stelle gebührt doch diesem Grundsatz allerdings, und es scheint in dem gegenwärtigen Zusammenhange gar nicht leicht, zu begreifen, wie Kant es möglich gemacht habe, ihn ebenfalls auf den der Glückseligkeit zurückzuführen, und wie er nicht habe verstehen können, daß Vollkommenheit in praktischer Bedeutung etwas anderes sein solle als Tauglichkeit zu allerlei Endzwecken, welche ja ihm selbst zufolge nur den Namen einer pragmatischen verdienen würde. Hätte er auch nur darauf geachtet, wie die Zyniker, denen gewissermaßen die neueren Stoiker sich wieder näher anschließen, und ebenso Spinoza alle ethischen Unterschiede aus dem Handeln und Leiden, aus der recht oder

vergeblich und gar nicht gebrauchten Kraft entwickelt hatten, so könnte ihm nicht entgangen sein, wie gar wohl jener Begriff der Vollkommenheit, da unter dem Worte verstanden wird die Vollständigkeit eines Dinges in seiner Art, eine anordnende Anwendung finde auf den Menschen, als ein, wie er doch selbst will, eigentlich handelndes Wesen gedacht. Ja, schon die gemeine Erklärung von Zusammenstimmung des Zufälligen mit dem Wesentlichen, wiewohl sie dem Buchstaben nach sehr schlecht ist, und auch die zugrunde liegende Vorstellung nicht rühmlich, da nämlich der Mensch für sich und vor dem Handeln mithin als ein Ding gedacht für das Wesentliche, alles Handeln aber für das Zufällige genommen wird, hätte ihn dennoch von seinem Orte aus an die Bedeutung der echt stoischen Formeln erinnern müssen, in denen die ununterbrochene Tätigkeit der höheren Kraft des Menschen so offenbar und allein die Hauptsache ist. Hätte er aber den Gedanken besser verstanden als die meisten, welche ihn vorbrachten, und dabei an die Vollkommenheit eines Kunstwerkes gedacht, so hätte sich ihm ein eigentümlicher und tieferer Sinn enthüllen müssen, in Beziehung auf welchen dieser Ausdruck leicht der echtste ethische ist, weil er der Wahrheit nach sich unmittelbar auf den Gedanken des Ideals bezieht. Was aber diejenigen betrifft, welche, selbst den Grundsatz der Vollkommenheit anerkennend, ihn dennoch dem der Glückseligkeit für gleichartig oder ganz gleich erklärt haben, weil nämlich die echte Farbe und Dauer der Glückseligkeit am Ende doch wieder von der Vollkommenheit abhinge, so ist offenbar, daß sie entweder sich selbst sowohl als die anderen nicht verstanden, oder einer ganz unwissenschaftlichen Friedensliebe und Einigungssucht Raum gegeben, welche, das Innere verachtend, sich an einer bloß äußerlichen Übereinstimmung ergötzt. Zu vergleichen ist die Sache, als ob etwa einige sich stritten, welches wohl die Bahn der Weltkörper wäre, Kreis oder Ellipse, und wenn es nicht zum Ende gedeihen wollte, dann endlich die letzteren sprächen unter sich und zu den ersten, daß es gar nicht der Mühe wert wäre, den Streit fortzusetzen, denn der Kreis ließe sich vollkommen als eine Ellipse betrachten, und so man nur die Brennpunkte zusammenrückte, würden ja alle Ellipsen Kreise. Wenn nun aber jene nichts wüßten von den Brennpunkten, auch sich bis zur Idee einer Funktion niemals erhoben hätten, so wären doch weder beide Parteien einig, noch weniger aber die Sache selbst wirklich auf eine solche Art dieselbe.

Ob aber Kant, nachdem er diesen Gegensatz mit Unrecht aufgehoben, wenigstens einen anderen wahren aufgestellt, indem er unter dem Namen des Formalismus seinen Grundsatz nicht nur von den subjektiven, sondern auch die objektiven, wie er sie nennt, eingeschlossen, von beiden als dem Materialismus der Sittenlehre absondert; dies ist sehr zu bezweifeln. Denn die Beschuldigung, daß bei jenen allen das Gebotene auf etwas außerhalb bezogen werde, ist für die letzteren ungerecht, indem bei ihnen dieses außerhalb nur ein solches

ist, wie man von dem ganzen sagen kann, daß es außerhalb des Teils liegt. Vielmehr läßt sie sich so auf Kant besonders zurückwerfen, wie sehr er auch davon frei zu sein glaube, denn er erlangt diesen Schein nur durch die Zweideutigkeit in dem Ausdruck ‚ein vernünftiges Wesen‘, der sowohl bedeuten kann ein solches, welches die Vernunft hat als Vermögen, und auch ein solches, welches von ihr wirklich getrieben, und dessen Übriges also von ihr gehabt wird. Kant nun muß voraussetzen, jedes vernünftige Wesen in dem ersteren Sinn wolle auch eins in dem letzteren sein, und sein Grundsatz geht aus auf die Vollkommenheit eines solchen. Warum also dies nicht ebenfalls ein Angestrebtes, eine Materie des Wollens zu nennen sei, mögen andere besser begreifen. Ja es findet sich leider bei Kant noch ein Ärgeres außerhalb, indem sein höchstes Gut, als das zuletzt und im ganzen Gewollte, einen Bestandteil, die wohl ausgeteilte Glückseligkeit, in sich faßt, wovon in dem jedesmal und einzeln Gewollten nicht ein verhältnismäßiger Teil, sondern höchstens in der Würdigkeit, glücklich zu sein, daß ich so sage, der Logarithme davon enthalten ist. Doch dieses wäre hier vorweggenommen und kann nicht weiter ausgeführt werden.

Noch aber ist einer übrig, der vielleicht nicht minder bedeutend als einer unter den vorigen, ausgezeichnet aber dadurch ist, daß er sich ungeachtet der großen Mannigfaltigkeit ethischer Grundsätze, nicht wie die anderen nach beiden Seiten verschiedentlich ausgebildet schon zeigt, sondern die eine Seite desselben, wiewohl in der Natur ebenso deutlich gezeichnet, in den Systemen fast überall nur erst angedeutet ist. Es liegt nämlich in dem Begriff des Menschen als Gattung, daß alle einiges miteinander gemein haben, dessen Inbegriff die menschliche Natur genannt wird, daß aber innerhalb derselben es auch anderes gibt, wodurch jeder sich von den übrigen eigentümlich unterscheidet. Nun kann der ethische Grundsatz entweder nur eines von beiden zum Gegenstande haben, und diesem das andere, es sei nun ausdrücklich oder stillschweigend, durch Vernachlässigung unbedingt unterordnen; oder aber er kann beides, das Allgemeine und das Eigentümliche, nach einer Idee miteinander vereinigen. Das letztere scheint noch nirgends geschehen zu sein. Denn, wiewohl sich nicht einsehen läßt, warum diese Stelle sollte leer sein müssen, dürfte doch niemand eine Sittenlehre aufzeigen können, welche dem Eigentümlichen entweder ein besonderes Gebiet anwiese neben dem Allgemeinen, oder beide durcheinander gesetzmäßig beschränkte und bestimmte; sondern nur darauf ist für jetzt zu sehen, ob dem Allgemeinen das Eigentümliche, oder diesem jenes unbedingt untergeordnet wird. Was nun diejenigen Sittenlehren betrifft, welche die Lust als das Ziel und Erzeugnis der Sittlichkeit aufstellen, so ist offenbar und auch von jeher bemerkt worden, daß einige Quellen der Lust sich auf die gemeine menschliche Natur zurückführen lassen, daß aber auch die besondere Beschaffenheit eines jeden einige hinwegnimmt und neue hinzusetzt. Hier also ist der Natur der

Sache nach, und wenn nicht ein anderes willkürlich bestimmt wird, das Allgemeine dem Eigentümlichen untergeordnet und von ihm verschlungen. Denn von dem, was innerhalb der gemeinschaftlichen Natur möglich ist, erfolgt doch nur dasjenige wirklich, was die besondere Beschaffenheit zuläßt, und jeder hat doch lediglich auf das zu sehen, nicht was im allgemeinen und unbestimmten, sondern was in ihm und für ihn möglich ist. In dem System des Epikuros nun zeigt sich diese Unterordnung weniger auffallend, weil, wenn auch auf der einen Seite das Hinwegzunehmende, nämlich der Schmerz und die Begierde, auf der anderen das Überschießende, nämlich die positive kitzelnde Lust, bei dem einen anders sein mag als bei dem andern, doch das eigentlich Hervorzubringende, woraus das höchste Gut allein besteht, nämlich die Schmerzlosigkeit, überall als dieselbe erscheint, und die individuellen Verschiedenheiten darin nicht bemerkt werden. Deutlich aber ist die Sache in dem System des Aristippos, wo alles zu Suchende und zu Wählende dem Inhalt nach sich nur unter der Gestalt des für diesen und jenen zu Suchenden und zu Wählenden darstellt, und das allgemeine Gebot nur das Wesen der Lust ohne alle Beziehung auf ihren Inhalt aussprechen kann. Ganz anders hingegen ist in der anglikanischen Schule die aus dem wohlwollenden Triebe entspringende Lust ausschließlich als das Sittliche gesetzt durch einen auf keine Weise zu rechtfertigenden Machtspruch, indem nämlich im voraus beschlossen wird, es solle nicht angenommen werden, wenn einer sagte, daß bei ihm der wohlwollende Trieb zu schwach wäre, um eine merkliche Lust hervorzubringen. Daß dieses nur ein Machtspruch sei, erhellt von selbst; denn wenn sie etwa sich, als auf ihren ersten Grundsatz, darauf berufen wollten, daß eben diese Schwäche die Unsittlichkeit sei, welche hinweggenommen werden soll, so müßten sie aufhören, das Wohlwollen um der Lust willen zu gebieten. Was aber diejenigen ethischen Systeme betrifft, welche das Sittliche als Tätigkeit setzen, so ist klar, daß der nämliche Unterschied auch bei ihnen stattfinden kann, und daß sie, den nicht gefundenen Fall einer gesetzmäßigen Vereinigung des Allgemeinen und Eigentümlichen ausgenommen, in ihrem Grundsatz entweder ein Bestimmendes setzen können, als dasjenige, welchem von allen nachgestrebt, und welches also ohne Hinsicht auf die eigentümliche Beschaffenheit des Allgemeinen wirklich werden solle mit gänzlicher Vernichtung des Eigentümlichen, oder daß sie nur ein an sich Unbestimmtes, und nur in Beziehung auf das Eigentümliche Bestimmtes, setzen, nämlich eine solche oder solche Behandlungsweise desselben mit Vorbegehung des Gemeinschaftlichen. Betrachtet man nun die hierher gehörigen Darstellungen der Sittenlehre, so findet sich fast überall das Eigentümliche gänzlich vernachlässigt, und eben daher nicht besser als unterdrückt und für unsittlich erklärt. Bei den Stoikern zum Beispiel ist in dem Begriff der Naturgemäßheit von der besonderen Bestimmbarkeit der Natur gar nicht die Rede; und es wäre nur ein

leerer Schein, wenn jemand in dem Ausdruck, durch welchen sie gewöhnlich das Sittliche bezeichnen, und der, wie unser anständig und geziemend, etwas Besonderes in sich zu schließen scheint, einen Gedanken dieser Art finden wollte. Vielmehr ist ihr durch alle sich verbreitender richtiger Verstand das allen Gemeinschaftliche, und auch schon der Weise, wie er als Musterstück aufgestellt wird, deutet auf ein in gleichen Fällen für alle gleichförmiges Handeln, so daß, wenn mit Hinsicht auf ihre besondere Eigentümlichkeit zwei in gleichem Falle verschieden handeln wollten, nur einer oder keiner der Weise wäre, und einer oder beide das Sittliche verletztten. Auf ihrer Seite steht auch hierin Fichte, sowohl was jenen Schein als auch was den wahren Befund der Sache betrifft. Denn auch sein Ausdruck Beruf scheint etwas für einen jeden Eigenes und Anderes anzuzeigen, und also eine gleiche Deutung zu begünstigen, wie auch die besondere Reihe eines jeden von einem eigenen Punkte aus. Allein dieses Besondere hängt nicht ab von einer inneren Eigentümlichkeit des Menschen, sondern nur von dem Punkte, wo jeder seine Freiheit zuerst findet, und von der Verschiedenheit der Umgebungen und äußeren Verhältnisse eines jeden, welche Beziehung auch dem Schicklichen der Stoiker zugrunde liegt, so daß bei beiden das Besondere nur das Räumliche und Zeitliche sein kann. Dies bestätigt sich deutlicher, wenn man sieht, wie auch die Individualität, welche Fichte unter den Bedingungen der Ichheit aufführt, sich nicht weiter erstreckt als auf das Verhältnis zu einem eigenen Leibe und auf die Mehrheit der Menschenexemplare überhaupt. Ja, noch entscheidender womöglich ist jene Stelle, wo die Aufgabe eintritt, die Vorherbestimmtheit der freien Handlungen eines jeden für die übrigen mit der Freiheit zu vereinigen, und wo die besondere Bestimmtheit eines jeden im geistigen Sinne ganz aufgehoben, und die ganze geistige Masse völlig gleichartig angenommen wird. Es liegt für die gesamte Vernunft da ein unendlich Mannigfaltiges von Freiheit und Wahrnehmung, in welches alle Individuen sich teilen; und es existieren für jeden nicht mehrere bestimmte Ichs, sondern nur eine Gesamtheit von Ichs. Jedoch nicht nur dieses, sondern es besteht auch die sittliche Vollendung eben darin, daß jeder aufhöre, etwas anderes zu sein als ein gleichartiger Teil dieser Gesamtheit. Denn die Vernunft, welche jeden bestimmen soll, ist aus dem Individuum herausversetzt in die Gemeinschaft, und kann also auch keine andere sein, als eine allen gemeinschaftliche; so daß in allen alles Rechte aus demselben sich nur auf das Gemeinschaftliche beziehenden Grunde hervorgeht, jeder an der Stelle des anderen auch das Nämliche hätte verrichten müssen, und jede Abweichung von der einzigen Norm als Verletzung des Gesetzes erscheint, weil aller Unterschied unter sittlichen Menschen nur auf dem Ort beruhen soll, wo sie stehen. Bei dem früheren Kant aber tritt diese nämliche Ansicht so stark hervor, daß sie zur heftigsten Polemik ausartet gegen alles, was eine besondere Bestimmtheit auch

nur von weitem verrät. Von dieser Art ist die Forderung, daß die Erfüllung des Gesetzes mit Unlust verbunden sein soll, weil nämlich die Lust ihm zufolge dasjenige ist, was vorzüglich die Persönlichkeit vertritt; ferner die Pflicht, sich fremde Glückseligkeit zum Zwecke zu machen, um dadurch die Lust, insofern sie doch ein Gegenstand des Handelns sein kann und muß, von ihrer Verbindung mit der Eigentümlichkeit möglichst zu befreien, welche Pflicht aus seinem Grundsatz allein nirgends von ihm abgeleitet worden ist, auch nicht werden kann, und also nur, wie alles der Art, aus dem inneren Geiste des Systems zu erklären ist. Dieser nun, kann man sagen, ist durchaus mehr juridisch als ethisch und hat überall das Ansehen und alle Merkmale einer gesellschaftlichen Gesetzgebung; welches auch mit dem vorigen genau zusammenhängt. Denn wenn der ethische Grundsatz immer und allein unter der Gestalt eines Gesetzes erscheint, welches bloß in einem vielen Gemeinschaftlichen gegründet ist, so kann es nicht anders als ein gesellschaftliches, oder, im strengen Sinne betrachtet, ein Rechtsgesetz werden. Deshalb hat auch die Fichtesche Sittenlehre, wie schon aus dem Obigen zu ersehen, eigentlich dasselbe Gepräge; nur tritt es bei Kant stärker hervor. Denn bei diesem ist es auf das genaueste herausgearbeitet, und alles Wunderbare darin nur in Verbindung mit diesen Zügen zu begreifen. Ganz juridisch sind schon seine frühesten ethischen Äußerungen, daß zum Beispiel das Sittliche müsse angesehen werden können als aus einem obersten Willen entsprungen, der alle Privatwillkür in oder unter sich begreift; wodurch gleichfalls das Besondere und Eigentümliche vernichtet wird; denn dieses, da es sich untereinander entgegengesetzt ist, kann jeder oberste Wille nicht mit enthalten. Aus nichts anderem als hieraus ist auch zu erklären der so ganz ohne Zusammenhang, aber mit der festesten Zuversicht allgemeiner Billigung hingestellte Gedanke von der Strafwürdigkeit und der entgegengesetzten Würdigkeit glücklich zu sein, weil nämlich in dem rechtlichen Verhältnis eines bürgerlichen Vereins eine solche durchgängige Abhängigkeit des Wohlbefindens von dem gesetzmäßigen Tun und Leben die höchste, wiewohl unauflöbliche, Aufgabe ist, so daß man sagen kann, auch sein höchstes Gut sei nur ein politisches. Und was anderes sollte es sein als politisch, die Idee eines Verpflichteten und Verpflichtenden aufzustellen, deren Einführung in die Ethik sich aus seinem höchsten Grundsatz derselben keineswegs erklären läßt? Oder auch die eines inneren und heimlichen Krieges aller gegen alle, die er sogar bei der Freundschaft, dem reinsten ethischen Verhältnis, zugrunde legt; so daß selbst seine sittliche Freundschaft, die aber eigentlich nur eine dialektische heißen dürfte, nur als ein verstohlener Genuß eines einzelnen Waffenstillstandes erscheint. Gleichfalls hat seine Formel, den Menschen als Zweck an sich zu behandeln, wiewohl sie auf etwas anderes geführt haben könnte, denselben Charakter; denn von den Menschen, als ob sie auf diesen nicht

zu ruhen vermöchte, eben wegen des individuellen, wird sie gleich übertragen auf eine Menschheit. Auch das Reich der Zwecke ist ein bürgerliches; jedoch nicht einmal in dem besseren Sinne, dem das kunstmäßige und wohlberechnete Ineinandergreifen der verschiedenen Einzelheiten die Hauptsache ist; sondern nur die schlechteste Vorstellung eines Staates liegt dabei zum Grunde, wo das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen nur negativ ist, jeder eigentlich etwas anderes will, und vom Gesetz allein in Schranken gehalten wird. Kant selbst zwar meint, er habe sich überall in seinen Gleichungen die eines Naturgesetzes zum Vorbilde gewählt; diesen Glauben aber wird er wohl keinem anderen mitteilen. Denn ein Naturgesetz ist nicht zu denken, ohne daß es zu Zerfallung des Gleichen in Entgegengesetztes den Keim enthalte, und mit dem Allgemeinen zugleich Raum und Umfang für das Besondere setze: weil nur so eine organische Verknüpfung entsteht, für welche es allein ein Naturgesetz geben kann. Wer aber wollte hier eine solche finden, wo lauter Gleichartiges beieinander steht? Wie wenig auch Kant imstande gewesen wäre, ein Naturgesetz sich zum Vorbild zu nehmen, ersieht jeder aus dem einzigen kleinen Versuch dieser Art, da er meint, unter der Idee einer Natur angesehen, sei Liebe die anziehende, Achtung aber die abstoßende Grundkraft; sondern sein Vorbild kann kein anderes sein als das politische Gesetz. Ob nun die Ethik besser geraten ist, wenn sie in eine Rechts- als wenn sie in eine Glückseligkeitslehre verwandelt wird, dieses wird anderswo zu untersuchen sein; hier war nur die Absicht, die Sache, wie sie ist, aufzudecken. Das nämliche, nur etwas anders gestaltet, zeigt sich in der anglikanischen Schule, welche, insofern sie den Schein behauptet, es sei auf Tätigkeit anzulegen, ihren ethischen Grundsatz mehr als einen natürlichen Trieb darstellt, und daher mehr eine freie als eine gesetzliche Geselligkeit im Auge hat. Insofern nun eine freie Geselligkeit doch immer strebt, gesetzlich zu werden, ist sie den vorigen gleich; insofern aber das Bilden einer solchen ethischer zu sein scheint als das mechanische Fortbewegen in einer schon gebildeten, möchte sie jenen voranzustellen sein. Wie aber auch diese Schule das Individuelle gänzlich verwirft, kann man ebensogut als an irgend einem Engländer an dem Deutschen Garve sehen, welcher das Schwanken zwischen Lust und Tätigkeit mit eingerechnet, ganz zu derselben gehört. Entscheidend und anstatt aller übrigen ist in dieser Beziehung ein Ausspruch desselben über das allgemeine Musterbild der menschlichen Natur, wo ihm jede Besonderheit schon als eine Abweichung erscheint, welche durch das regellose Handeln in der Zeit vor dem Finden des sittlichen Gesetzes entstanden ist, und daher durch das Gesetzmäßige und Gebildete wieder hinweggeschafft werden muß; so daß offenbar als höchste Gesamtwirkung der sittlichen Kraft sich ergeben würde eine völlige innere Gleichheit aller Menschen. Gehen wir nun von diesen Schwankenden zu denen über, welche sich, ohne geheimen Verkehr mit der Lust, die Vollkommen-

heit zum Ziele setzen: so zeigen sich diese, wie schon sonst so auch hier, geteilt und uneins, so daß sich, wie es nur durch die Vieldeutigkeit des Wortes und die Unbestimmtheit des Begriffes geschehen kann, die verschiedenen möglichen Fälle hier zugleich darstellen. Denn sie können ebenfalls ein allgemeines Musterbild der menschlichen Natur zum Grunde legen, und werden dann in Verwerfung des Eigentümlichen den bisher Angeführten nicht nachstehen. Andere aber können auch ausschließend die besondere Bestimmtheit eines jeden als ein schlechthin Gegebenes betrachtet zum Grunde legen, ohne irgend eine Hinsicht auf ein Allgemeines, so daß ihr Sittliches nur in Beziehung auf diese Eigentümlichkeit als Erhaltung, Entwicklung und Darstellung derselben bestimmt ist. Dieses aber ist in einem wissenschaftlichen Gebäude wenigstens noch von keinem versucht worden; nur angedeutet hat Fichte etwas Ähnliches, natürlich aber er als einen unsittlichen Zustand, dem das Finden des Gesetzes müsse ein Ende machen. Oft aber kommt diese Ansicht vor in unwissenschaftlichen Gestalten als Regel eines wirklichen Lebens oder eines in den Werken der Dichtkunst dargestellten, so daß ihr, bis vielleicht zum Erweis ihrer wissenschaftlichen Unmöglichkeit, die ohnedies leere Stelle nicht kann geweigert werden. Noch andere aber könnten auch unter der Idee der Vollkommenheit beides vereinigend die Aufgabe fassen, jene Annäherung an das gemeinschaftliche Musterbild mit der Ausbildung und Darstellung des Eigentümlichen nach gewissen Grundsätzen zu vereinigen, und beides gegenseitig durch einander zu bestimmen und zu begrenzen, wobei freilich eine Regel gefunden werden müßte, um das Mannigfaltige des Eigentümlichen zu ordnen und zu erschöpfen, und um dann einzeln zu beurteilen, wohin jedes gehöre. Zu dieser Aufgabe führen auch, wiewohl nur von ferne, Platon und Spinoza. Denn auf der einen Seite scheint zwar jener das Ideal auch nur als ein einziges darzustellen, auf der anderen aber ist teils schon durch seine Methode, welche zur Weltbildung hinaufsteigt, um von dieser herab alles abzuleiten, das Besondere als im göttlichen Entwurf liegend gegeben, teils stellt er selbst fest eine natürliche Verschiedenheit in den Mischungen der verschiedenen Kräfte und Größen. Wollte aber vielleicht jemand sagen, dies geschehe nur auf dem Gebiete der Staatskunst, und was da als gefunden vorkomme, könne dennoch gar wohl in dem Gebiete der Ethik als umzubildend oder völlig hinwegzunehmend aufgegeben sein, so steht diesem zweierlei entgegen. Zuerst setzt er dieses Verschiedene als durch die Erzeugung entstanden, welches, wenn man es auch nur mythisch auslegt, dennoch die Idee des Ursprünglichen und Unabänderlichen in sich schließt. Dann auch stellt er es hin als ein politisch sorgfältig und auf ewige Zeiten Aufzubewahrendes; und ein solches kann bei der Verbindung beider Wissenschaften unmöglich ein ethisch zu Vernichtendes sein. Das nämliche nun gilt auch von Spinoza, wengleich er nicht minder von einem allgemeinen Musterbilde redet.

Wenn man aber bedenkt, wie er diesen in der Ethik überall vorkommenden und in ihr vielleicht unvermeidlichen Gedanken unmöglich doch für das einige Notwendige halten konnte; und man versucht daher mit seinem Ausdruck, daß das Annähern an dieses Urbild das einige wahrhaft Nützliche sei, den Grundgedanken seiner Lehre in Verbindung zu setzen, daß jedes einzelne Wesen, nicht etwa jede Gattung, die Grundkräfte des Unendlichen auf seine besondere Weise darstellt: so erkennt jeder es leicht für unmöglich, daß nach seinem Sinne dieses Eigentümliche als ein Fehlerhaftes und Hinwegzunehmendes solle behandelt werden. Daher ist offenbar genug, daß, wer eine Ethik nach den Grundzügen des Platon oder des Spinoza völlig, und so genau als es in anderen Systemen geschehen ist, aufbauen wollte, jener Aufgabe einer Vereinigung des allen Gemeinsamen und des Eigentümlichen nicht entgehen könnte. Auf wie mancherlei Art aber und wie eine solche in diesen sowohl als anderen Systemen zustande zu bringen sei, das gehört nicht hierher. Hier vielmehr reicht es hin, gezeigt zu haben, wie auch dieser Gegensatz überall stattfindet, und wie auch die letzte, wenngleich noch vernachlässigte Seite desselben, fast von allen verschiedenen Grundsätzen aus wenigstens aufgegeben ist.

## II. Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz. \*)

Eine vereinzelt Untersuchung, wie die hier angekündigte, welche damit beginnt, zwei Begriffe aus ihrem natürlichen Ort herauszureißen, den hier der eine in der Naturwissenschaft hat, der andere in der Sittenlehre, um sie vergleichend nebeneinander zu stellen, ist immer schon wegen des Scheines von Willkür mißlich; und soll überhaupt etwas dadurch erreicht werden, so ist es notwendig, daß gleich von vorneherein die Absicht des Verfassers bestimmt dargelegt werde. In dem gegenwärtigen Falle sind nur zwei Absichten denkbar. Entweder, da beide Begriffe unter dem höheren des Gesetzes als Arten oder Anwendungen zusammengefaßt sind, kann die Untersuchung auf dieses höhere, auf die Bestimmung seines Umfanges und die Einteilung desselben gerichtet sein, welches aber hier nicht der Fall ist; oder sie muß das Verhältnis der untergeordneten Begriffe zu den wissenschaftlichen Gebieten, denen sie angehören, feststellen wollen. Von diesen aber habe ich es, wie ich denn überhaupt mit meinen Studien der Naturwissenschaft weniger angehöre, eigentlich nur mit der Sittenlehre zu tun, und möchte etwas beitragen, um durch Vergleichung mit dem ent-

---

\*) Gelesen am 6. Januar 1825 in der Berliner Akademie der Wissenschaften.

sprechenden naturwissenschaftlichen Ausdruck Naturgesetz die Bedeutung des Begriffes Sittengesetz für die Sittenlehre genauer zu bestimmen.

Es ist eine alte wissenschaftliche Form, Naturwissenschaft und Sittenlehre einander zu koordinieren und also entgegenzustellen; sie ist so alt als die Einteilung aller Wissenschaft in Logik, oder nach dem älteren Sprachgebrauch, Dialektik <sup>1)</sup>, Physik und Ethik. Denn in dieser ist offenbar, <sup>1</sup> daß die beiden letzteren sich zur ersteren verhalten sollen eine wie die andere, nicht aber etwa auch Logik und Physik zur Ethik eine wie die andere, oder umgekehrt Logik und Ethik zur Physik. In der hellenischen Philosophie aber war in keiner von beiden Wissenschaften eigentlich von Gesetzen die Rede; teils aber wurden übrigens beide in gleicher Form behandelt, teils auch nicht. Namentlich, um bei den beiden Weltweisen stehen zu bleiben, welche auf die späteren Formationen den bedeutendsten Einfluß ausgeübt haben, gilt dies von Platon und Aristoteles. So behandelte Platon beide Wissenschaften auf gleiche Weise, denn sie waren ihm beide Konstruktionen aus der verschieden gewendeten Idee des Guten; Aristoteles aber behandelte sie ungleich, insofern wenigstens, als er aus der Naturwissenschaft die Idee des Guten verbannte, in seiner Ethik aber diese noch ihre Stelle fand als Maß, um unter dem in der menschlichen Seele und den menschlichen Lebenstätigkeiten Vorkommenden und auf sie Bezogenen das Bessere als Ziel und Gegenstand des Bestrebens von dem Schlechteren zu unterscheiden. Will man nun sagen, hier habe doch schon der Begriff des Gesetzes latitiert, so will ich freigebig sein und dieses in gewissem Sinne zugeben; nur gestehe man, zum rechten Bewußtsein und somit zu einem eigenen bestimmten Einfluß auf die Behandlung der Wissenschaft ist dieser Begriff damals nicht gekommen, und zwar in der Naturwissenschaft ebensowenig als in der Ethik, sondern dies blieb der neueren Zeit vorbehalten. Denn wenngleich bei den Stoikern der Begriff der Pflicht — sofern es überhaupt richtig ist, ihr *κατόρθωμα* und *καθήκον* unter diesem Ausdruck zusammenzufassen — eine größere Rolle spielte, so war es doch wieder nur die Idee des Guten, woraus die Pflichten abgeleitet wurden, und nicht eigentlich der Begriff des Gesetzes. In der neueren Zeit hingegen finden wir diesen Begriff in beiden Wissenschaften in einem ganz anderen Sinne vorherrschend und die Form derselben bestimmend, indem beide, Ethik und Physik, nach nichts anderem zu streben scheinen als nach einem System von Gesetzen. Aber sobald dies recht zum Bewußtsein gekommen war, wurde auch festgestellt, daß der Begriff Gesetz in dem Ausdruck Naturgesetz etwas anderes bedeute, also nicht derselbe sei,

<sup>1)</sup> Vielleicht ließe sich nachweisen, daß diese Änderung des Sprachgebrauchs auf nichts weiter als auf dem Aufhören der dialogischen Methode beruht; wenigstens ist ein Unterschied in Absicht auf den Gehalt beider Ausdrücke in dieser Zeit durchaus nicht vorhanden.

als in dem Ausdruck Sittengesetz; und der Einfluß, den dieses seit Kant und Fichte auf die ganze Gestaltung der Sittenlehre gehabt hat, hat mich vornehmlich zu der gegenwärtigen Untersuchung angeregt. Nun kann man freilich sagen, die hier bezeichneten Formen der Philosophie, die Kantische und Fichtesche, seien schon lange antiquiert, und also auch weder die eine noch die andere von beiden Sittenlehren als die einzige oder auch nur vorzüglich geltende anzusehen; neuere Gestaltungen aber würden schon von selbst den Begriff des Gesetzes wieder mehr zurücktreten lassen, und somit auch jenem Gegensatz zwischen Naturgesetz und Sittengesetz keine so große Bedeutung einräumen. Mögen diese neuen Formen der Ethik auf das trefflichste geraten; meine Meinung ist weder, ihnen vorgreifend zum Vorteil der einen Methode und zum Nachteil einer anderen zu entscheiden, noch überhaupt zur besseren Gestaltung dieser Wissenschaft selbst durch die gegenwärtige Untersuchung etwas Eigenes beizutragen. Meine Untersuchung ist vielmehr nur rückwärts gewendet, und ich will nur kritisch und geschichtlich jene Formen der Sittenlehre würdigen helfen, welche, daß ich so sage, auf der Zentralität des Begriffes Sittengesetz beruhen.

Die Ausdrücke Naturgesetz und Sittengesetz scheinen freilich schon durch ihre sprachliche Zusammensetzung sich einer genauen Beziehung aufeinander verweigern zu wollen: denn was bilden wohl Natur und Sitte für einen Gegensatz? Allein eine solche Kritik halten wohl wenig wissenschaftliche Terminologien aus; und um diese beiden Ausdrücke gleichmäßiger zu machen, dürfen wir ja nur, da beides so oft als gleichbedeutend gebraucht worden ist, Sittengesetz verwandeln in Vernunftgesetz, wobei nur zu bevorworten ist, daß hier lediglich von dem, was man praktische Vernunft genannt hat, vorläufig die Rede sein kann, Vernunftgesetz also mit Ausschluß der logischen oder anderweitig theoretischen Vernunftgesetze zu verstehen ist. Dann sind unsere Ausdrücke auf den Gegensatz Natur und Vernunft zurückgeführt, der noch immer häufig genug gebraucht wird, um hier keiner besonderen Feststellung zu bedürfen. Nun sollen aber beide Ausdrücke noch auf eine andere Weise verschieden sein, als schon durch jenen Gegensatz bezeichnet wird. Das Sittengesetz soll nicht etwa auf dieselbe Weise ein Gesetz sein wie das Naturgesetz, so daß dieses auf dem Gebiet der Natur ebensoviel gälte als jenes auf dem Gebiet der praktischen Vernunft, sondern das Naturgesetz soll eine allgemeine Aussage enthalten von etwas, was in der Natur und durch sie wirklich erfolgt, das Sittengesetz aber nicht ebenso, sondern nur eine Aussage über etwas, was im Gebiete der Vernunft und durch sie erfolgen soll. So daß in dem einen Fall Gesetz eine Aussage wäre über ein Sein, ohne daß im eigentlichen Sinn ein Sollen daran hinge, in dem andern eine Aussage über ein Sollen, ohne daß demselben sofort ein Sein entspräche. Daß also das Wort Gesetz, so verstanden, in der einen Zusammen-

setzung eine andere Bedeutung hat als in der anderen, das ist für sich klar. Die Frage, die ich hier zuerst aufwerfen möchte, welche von diesen beiden Bedeutungen wohl die richtigere oder wenigstens ursprünglichere sei, erscheint zwar ganz grammatisch; wir können sie aber doch nicht umgehen, weil sie mit einem Hauptpunkt unserer Untersuchung zusammenhängt, nämlich mit jenem Sollen, welches auf dem Gebiet der rationalen Sittenlehre, wie sehr wir auch schon daran gewöhnt sind, doch immer etwas Geheimnisvolles und Unerklärliches an sich hat.

Das Sollen nämlich geht ursprünglich immer auf eine Anrede zurück; es setzt einen Gebietenden voraus und einen Gehorchenden, und spricht eine Anmutung des ersten an den letzten aus. Denn der Gehorchende sagt: Ich soll, wenn der Gebietende ihm etwas angemutet hat, und er sagt dieses ohne Rücksicht darauf, ob er selbst das Angemutete zu tun gedenkt oder nicht, niemals aber ohne die genaueste Beziehung auf ein dem Anmutenden beiwohnendes bestimmtes Recht. Wer soll nun aber in diesem sittlichen Sollen der Anredende sein, und wer der Angeredete? Mancherlei zu diesem Behuf gebrauchte Gegensätze treten uns hier vor Augen, aber keiner will sich recht angemessen zeigen. Die praktische Vernunft oder das obere Begehrungsvermögen redet an; dann aber muß angeredet werden das untere Begehrungsvermögen oder die Sinnlichkeit, aber dann auch ihr nichts zugemutet, was sie nicht wirklich vollziehen kann. Kann aber wohl die Sinnlichkeit darauf angeredet werden, zu vollziehen, was z. B. in dem Kantischen kategorischen Imperativ enthalten ist? Unmöglich. Denn in ihr liegt kein Trieb auf allgemein Gesetzmäßiges, ja auch nicht einmal ein Urtheil darüber, ob etwas, was sie wirklich vollziehen kann, dem Gesetzmäßigen widerspreche oder nicht. Ja, sie vernimmt überhaupt schon nicht das bloße Wort, sondern es gibt mit ihr keine andere Sprache als die der Empfindung oder des Reizes, sei es in der unmittelbaren Gegenwart oder in Furcht und Hoffnung. Ebenso ist es mit dem Fichteschen Prinzip der Sittlichkeit, sowohl dem formalen Ausdruck desselben, sich die absolute Selbständigkeit zum Gesetz zu machen, als auch dem realen, die Dinge gemäß ihrer Bestimmung zu behandeln. Denn die Sinnlichkeit besteht nur in der Wechselwirkung, und hat überall keine Selbständigkeit, noch auch kennt sie eine andere Bestimmung der Dinge, als deren Beziehung auf sie selbst. Oder soll die Vernunft anreden und das obere Begehrungsvermögen angeredet werden? Denn man hat beide auch irgendwie unterschieden, und wir wollen gern zufrieden sein, wenn wir unserem Sollen zuliebe auch nur einen halb eingebildeten Unterschied herausbringen. Will man aber beide unterscheiden, so muß doch die praktische Vernunft nicht begehren, sofern sie nicht soll das Begehrungsvermögen sein. Im Aussprechen des Sollens aber begehrt sie, denn das Anmuten ist doch ein Begehren; und man kann nicht sagen, daß sie als nichtbegehrend von

sich selbst als Begehrendes etwas beehrte. Oder ist es die Vernunft überhaupt und an sich, welche anmutet der Vernunft des Einzelnen? wenn anders dies schon ein Unterschied gar nicht mehr ist, sondern nur scheint. Aber wenn es auch einer ist, so spricht doch der Einzelne die Pflicht aus in sich selbst für sich selbst, und das Begehren, selbst etwas zu tun, ist nur ein Wollen, kein Sollen, so wie das Anerkennen des Begehrens, sich selbst etwas anzunuten, nur ein Selbstanerkennen ist, nicht ein Anerkennen eines anderen, so daß auf beiden Seiten das Sollen ganz seine Bedeutung verliert.

Doch es ist noch eine andere Ansicht der Sache möglich. Nämlich indem die Vernunft in der Konstruktion der Sittenlehre oder des Systems der richtigen menschlichen Handlungen begriffen ist, befindet sie sich in einer wissenschaftlichen Tätigkeit, in welcher alles im Zusammenhange in großer Klarheit erscheint. Im Leben kommt die Anwendung davon nur vereinzelt vor und zerstreut; die Vernunft aber im wissenschaftlichen Zustande mutet sich selbst als im Leben Handelnder zu, dann doch immer aus diesem klar gedachten Zusammenhange heraus zu handeln und unter ihn zu subsumieren. Hier wäre also eine Zweifelt, wenngleich nur verschiedener Momente, der wissenschaftliche wäre der gebietende und der handelnde der gehorchende, und das Sollen spräche eigentlich aus, daß, wenn in einem tätigen Augenblick der Willensakt der Vernunft nicht diesem Zusammenhange entspräche, er falsch sein würde. Hiergegen ist nur einzuwenden, daß das sittliche Verhältnis derer, die auf einen wissenschaftlichen Zusammenhang zurückgehen, durchaus nicht unterschieden wird von dem sittlichen Verhältnis derer, welche von einem solchen gar nichts wissen. Ja auch diejenigen, denen dieser Zusammenhang zugänglich ist, gehen doch im Augenblick des Entschlusses und der Tat nicht auf ihn zurück, sondern das Soll, was sie in sich vernehmen, bezieht den jedesmaligen einzelnen Fall auf ein mehr oder minder allgemeines oder besonderes, immer aber als einzeln gedachtes Gebot, ohne dieses als Glied eines allgemeinen Zusammenhanges vorzustellen. Also kann auch dies die Bedeutung dieses sittlichen Solls nicht sein.

Diese gar nicht leicht zu überwindenden Schwierigkeiten führen ganz natürlich darauf, zu fragen, woher doch eigentlich dieses Soll uns entstanden ist mit dem Gesetz zusammen in der Sittenlehre. Zuerst kennen wir das Sollen in dem Gebiet des häuslichen und bürgerlichen Lebens; es ist der Ausdruck, durch welchen einer in dem anderen einen Willen hervorruft, welcher vor dem Soll gar nicht vorausgesetzt wird: der Gehorchende erkennt aber an dem Soll den Willen des Gebietenden, und was also allerdings vorausgesetzt wird in dem Angeredeten, das ist sein allgemeiner Wille, zu gehorchen. Mit dem Gesetz als dem Willen des Gebietenden hängt also hier allerdings das Soll zusammen, keineswegs aber etwa mit der Strafe. Vielmehr wenn man Zuflucht zur Strafe nehmen muß, so verliert das Soll seine Kraft, und man sagt

dann richtiger: Du mußt dieses tun, sonst wird dir jenes begegnen. Man kann sich auch denken in einem Gemeinwesen alle einzelnen so bereitwillig dem allgemeinen Willen nachzukommen, daß keine Androhung von Strafen nötig ist den Gesetzen hinzuzufügen, aber doch wird ihnen das Soll anhängen als Zeichen des willenbestimmenden Ansehens. Es läßt sich allerdings noch eine höhere Stufe denken, auf welcher, weil der Wille nicht erst bestimmt zu werden braucht, auch das Soll, aber dann mit dem Soll zugleich auch das Gesetz verschwindet, wenn nämlich zu der allgemeinen Bereitwilligkeit noch eine ebenso allgemeine richtige Einsicht in das allgemeine Wohl hinzukommt, so daß nur die vorhandenen Umstände dargelegt zu werden brauchen, um einen gleichmäßigen Beschluß aller einzelnen hervorzurufen. Was also hier das Soll bedeutet auf dem Gebiete positiver Willensbestimmungen, das ist klar. In der jüdischen Gesetzgebung aber war der theokratischen Verfassung gemäß das allgemein Menschliche mit dem besonderen Bürgerlichen und Religiösen gemischt, wie es auch notwendig war für ein Volk, welches so lange in einem Zustande gänzlicher Unterdrückung des Gefühls für das allgemein Menschliche gelebt hatte, daß es nur zu geneigt sein konnte, alles für erlaubt zu halten. Der göttliche Wille wird hier gedacht wie der oberherrliche, einen Willen hervorrufend vermittelt des allgemeinen Willens, ihm zu gehorchen. Als nun unter eben dieser Form jene Festsetzungen des Sittlichen auch in den christlichen Unterricht aufgenommen wurden, so entstand die Gewöhnung, mit der sittlichen Erkenntnis das Soll zu verbinden, und diese erhielt sich hernach auch, seitdem man angefangen hatte, die sittliche Erkenntnis in eine allgemeine Gestalt zu bringen, wobei auf einen äußerlich bekant gemachten göttlichen Willen nicht mehr gesehen, sondern die menschliche Vernunft selbst als gesetzgebend gedacht wurde. Wieviel nun aber von der ursprünglichen Bedeutung des Soll bei dieser Übertragung übrig bleibt? Wohl nur dieses. Das Soll des bürgerlichen Gebotes ergeht an alle, die unter derselben anmutenden Autorität stehen. Sofern ich also etwas will, und mir dabei bewußt bin, daß dieser Wille ein allgemeiner Akt der menschlichen Vernunft ist, unter deren anmutendem Ansehen alle stehen, so drücke ich ihn durch Soll aus, weil alle anderen mir dasselbe anmuten können, so gut als ich ihnen. Dieses angenommen, wird man nun wohl sagen können, daß auf dem sittlichen Gebiet Gesetz und Sollen genau miteinander verbunden sind, indem auch das Soll nichts anderes aussagt als die Allgemeinheit der sittlichen Bestimmung. Ob nun aber alles Sittliche unter dieser Form ausgesprochen werden kann, das wäre eine andere Frage. Denn jeder Entschluß, der als ein rein individueller entsteht, kommt nicht mit diesem Soll zum Bewußtsein, sondern als ein eigentümlicher aber vernunftmäßiger Wille, und nur die zweite Frage, inwiefern einem solchen ohne Soll auftretenden, auf ein sog. Erlaubtes gehenden Willen gefolgt werden darf, läßt sich wieder auf

ein Gesetz zurückführen. Und dies wäre dann freilich ein Unterschied zwischen Naturgesetz und praktischem Vernunftgesetz, daß alles Natürliche, wie es geschieht, sich auf Gesetze zurückführen läßt, vermöge deren es geschieht, nicht aber im Gebiet der praktischen Vernunft alles auf solche Gesetze, vermöge deren es geschehen soll; nur ganz ein anderer Unterschied ist dies, als der gewöhnlich angenommene.

Ehe wir aber diesen näher betrachten, entsteht uns noch die Frage, wie es damit steht, daß die sittlichen Formeln, um sie von anderen, auch mit dem Soll behafteten, auf demselben Gebiet auftretenden Gesetzen oder Imperativen zu unterscheiden, kategorische genannt werden, die anderen aber hypothetische. Zunächst würde man nun nach der Kantischen Tafel versucht, zu beiden noch einen dritten aufzusuchen, dessen er aber nirgends erwähnt, nämlich den disjunktiven, welcher lauten müßte: Du sollst entweder dieses tun oder jenes. Die hypothetischen Imperative aber teilt Kant wieder in solche, die als praktische Prinzipien assertorisch, und in solche, die nur problematisch sind, wogegen der kategorische Imperativ apodiktisch ist. Doch gesteht er selbst zu, daß beide zusammenfallen würden, wenn die Klugheit auf einen richtigen Begriff leicht zu bringen wäre. Wenn aber nun alle besagten Regeln hypothetische Imperative sind, weil unterschieden bleibt, ob die Absicht, zu welcher sie gebraucht werden, gut ist: so muß der kategorische Imperativ ebenfalls hypothetisch bleiben, wenn man nicht darauf zurückgehen will, daß der Begriff des Guten vor Aufstellung der sittlichen Gesetze bestimmt sein muß. Denn sonst ist noch nicht entschieden, ob vernunftmäßig Handelnwollen gut ist; und das Gebot dazu kann demnach nie anders lauten als so: Wenn du vernünftig sein willst, so handle so. Nehmen wir aber an, daß natürlich alle verschiedenen Methoden und Stile einer Kunst in ihren Verhältnissen zueinander einer Konstruktion fähig sein müssen, und, in dieser angeschaut, ein Ganzes bilden, so daß jeder, der etwas Tüchtiges hervorbringen will, nach einer von diesen verfahren muß, so wird offenbar in diesem Fall der technische Imperativ ein disjunktiver, und diese Lücke wäre demnach ausgefüllt. Vergleichen wir nun hier mit dem individuellen sittlichen Handeln das einzelne, und denken uns, wie kaum anders möglich, wenn wir die menschliche Natur als Gattung betrachten, die verschiedenen Gestaltungen der Intelligenz innerhalb derselben auch als einen Zyklus, so ergibt sich von selbst das gleiche, daß nämlich der ursprünglich kategorische Imperativ, an die Gesamtheit der einzelnen gerichtet, als Ausdruck des allgemeinen sittlichen Willens ebenfalls in der Anwendung der Formel auf die einzelnen disjunktiv werden muß. Der allgemeine Wille, vernünftig zu sein, muß sich an dem einzelnen entweder so gestalten oder so. Ja noch auf andere Weise kann man sagen, wenn man auf die Gesamtheit der sittlichen Handlungen sieht, daß, wenn in dem Vernunftwesen der allgemeine sittliche Wille gesetzt ist, alle besonderen Formeln,

welche sich auf einzelne Klassen von Handlungen beziehen, wie dies mit den Pflichtformeln der Fall ist, nichts anderes sind als technische Imperative, um jenen allgemeinen Willen, dessen Ausdruck allein der kategorische ist, zu realisieren. Man nehme noch hinzu, daß die isolierte Betrachtung des kategorischen Imperativs am wenigsten geeignet ist, eine wissenschaftliche Basis zu werden, weil sie nichts darbietet zwischen der Einheit des Prinzips und der Unendlichkeit einzelner Fälle der Anwendung, also die Vielheit gar nicht gestalten kann; und nur das Disjunktive ist auch bei Kant das Prinzip aller wissenschaftlichen Zusammenstellung der Vielheit. Der kategorische Imperativ kommt also erst zur Klarheit des Bewußtseins, wenn er hypothetisch wird. Nur indem das Dilemma aufgestellt wird, entweder vernünftig sein oder so handeln, oder nicht so und vernünftig, wird das Sittengesetz nach Kants Ausdruck pragmatisch, welcher Ausdruck in der Tat weit mehr sagen will als jener, wiewohl Kant ihn nur für den untergeordneten konsultativen Imperativ der Klugheit aufbewahrt. Denn das Soll, sobald es sich nicht mehr auf eine äußere Autorität gründet, kann nur wie ein Zauber erscheinen, wenn es nicht jenen assertorischen Charakter annimmt: Weil du vernünftig sein willst, so handle also. Der kategorische Imperativ ist demgemäß nur die bewußtlose unentwickelte Form des Sittengesetzes, und bekommt erst eine praktische Realität und eine wissenschaftliche Traktabilität, wenn er sich in den hypothetischen und disjunktiven entwickelt.

Doch dieses war nur beiläufig; aber wie steht es nun um den durch ein entgegengesetztes Verhältnis beider zum Sein begründeten Gegensatz zwischen Sittengesetz und Naturgesetz? Besteht — denn darauf laufen die Kantischen und Fichteschen Erklärungen hinaus — die absolute Gültigkeit des Sittengesetzes darin, daß es immer gelten würde, wenn auch niemals geschähe, was es gebietet, weil ja doch das Soll desselben besteht, auch wenn ihm ein Sein gar nicht anhängt, die absolute Gültigkeit des Naturgesetzes hingegen darin, daß immer geschehen muß, was darin ausgesagt ist? Was das erste betrifft, so ist allerdings wahr, daß die Gültigkeit des Gesetzes nicht abhängt von der Vollständigkeit seiner Ausführung; ja es ist der richtige Ausdruck für unsere Annahme des Gesetzes, daß, ohnerachtet wir keine einzige menschliche Handlung für schlechthin vollkommen, also ganz dem Gesetz entsprechend, erkennen, die Gültigkeit des Gesetzes dadurch dennoch gar nicht leidet. Allein auf der anderen Seite muß doch immer etwas vermöge des Gesetzes geschehen, sonst wäre es auch kein Gesetz. Denn, wenn wir auf den Prototyp des Sollens, nämlich das bürgerliche Gesetz, zurückgehen, würde wohl jemand sagen, das sei wirklich ein Gesetz, das zwar ausgesprochen sei als solches, aber niemand mache auch nur die geringste Anstalt, dem Gesetz zu gehorchen? Gewiß würden wir verneinen, aber dann auch hinzufügen, der Gesetzgeber sei auch keine Obrigkeit mehr, weil seine Aussprüche

nicht anerkannt werden, und das ganze Verhältnis nur im Anerkennen bestehe. Werden wir nun nicht auf dieselbe Art auch vom Sittengesetz sagen müssen: wenn in keinem Menschen die geringsten Anstalten gemacht würden, demselben zu gehorchen, und das, was Kant die Achtung für das Gesetz nennt, gar nicht vorhanden wäre; denn diese ist doch immer schon ein, wenngleich unendlich kleiner Anfang des Gehorchens, so wäre auch das Sittengesetz kein Gesetz, sondern nur ein theoretischer Satz, von welchem man sagen könnte, er würde ein Gesetz sein. Wenn es ein Anerkenntnis desselben gäbe? aber die Vernunft wäre dann auch gar nicht praktisch, so wenig als jener Gesetzgeber, dem niemand im mindesten gehorchte, eine Obrigkeit wäre. Jene Achtung für das Gesetz, ein gewiß unter den gegebenen Umständen sehr wohl gewählter Ausdruck, konstituiert also eigentlich erst das Gesetz und ist die Wirklichkeit des Gesetzes. Denn das einzige, was man an dem Ausdruck tadeln könnte, ist nur dieses, daß er zu trennen scheint, was unmöglich getrennt werden kann. Denn nicht existiert das Sittengesetz zuerst als Gedanke, und hernach bringt die Vernunft die Achtung dafür hervor; sondern es ist nur ein und dasselbe, oder ein und derselbe transzendente Akt, wodurch die Vernunft praktisch wird, d. h. als Impuls besteht, und wodurch es ein Sittengesetz gibt. Kann man also wohl sagen, das Sittengesetz würde gelten, wenn auch nie etwas demselben gemäß geschähe? Wohl nur, wenn man bei der äußeren Vollbringung der Handlungen stehen bleibt; diese aber sind auf der einen Seite gar nicht Produkte des Gesetzes oder des Willens allein, auf der anderen Seite ist aber doch immer, wenn nur irgend das Gesetz dabei mit eingetreten ist, auch etwas in ihnen, was rein dem Gesetz gemäß geschieht. Denn wird überhaupt nur auf das Gesetz bezogen, so wird auch entweder dem Gesetz gemäß gewollt, oder das Gegenteil wird nur unter der Form des Unrechtes gewollt; und auch das geschieht dann dem Gesetz gemäß. Wird aber dem Gesetz gemäß gewollt, so ist es notwendig auch in der erscheinenden Handlung etwas, wodurch das Gesetz repräsentiert wird. Eben dieses aber ist ja ein Sein, es ist die innerste Bestimmtheit des Ich, und aus unserm Gesichtspunkt weit mehr ein Sein als die äußere Tat und was aus derselben hervorgeht; denn die bestimmende Kraft der Gesinnung ist das eigentliche und ursprüngliche sittliche Sein, wodurch allein jede erscheinende Tat, sie sei nun vollkommener oder unvollkommener, an der Sittlichkeit teilnimmt. Ja wenn man auch bei dem ohnstreitig dürftigern Ausdrücke der sich selbst setzenden Selbsttätigkeit oder der Gesetzmäßigkeit um des Gesetzes willen stehen bleibt, was freilich in einer Hinsicht etwas Leeres ist, weil daraus niemals eine bestimmte Handlung hervorgehen kann, so ist doch auch dann die Gesinnung in der Tat das Sein bestimmend, weil sie den Verlauf jeder Tätigkeit hemmt, welcher der Gesetzmäßigkeit und der Selbsttätigkeit schlechthin etwa zuwider wäre. Das Gesetz ist also nur Gesetz, insofern es auch ein

Sein bestimmt, und nicht als ein bloßes Sollen, wie denn auch ein solches, streng genommen, gar nicht nachgewiesen werden kann.

Können wir also hier auf dem Gebiet des Vernunftgesetzes das Sollen nicht trennen von der Bestimmung des Seins; ist die Vernunft nur praktisch, sofern sie zugleich lebendige Kraft ist: wie wird es nun auf der Seite des Naturgesetzes stehen? Werden wir dort dieses, daß das Gesetz wirklich das Sein bestimmt, ganz trennen können davon, daß dem Gesetz auch ein Sollen anhängt? Freilich, wenn man allein dabei stehen bleibt, daß das Sollen eine Anmutung an den Willen enthält, so kann hier von keinem Soll die Rede sein, weil in der Natur kein Wille gesetzt ist. Alsdann ist aber durch den Unterschied, von welchem wir handeln, auch keine Verschiedenheit zwischen Naturgesetz und Vernunftgesetz ausgedrückt, sondern nur zwischen Natur und Vernunft. Es liegt aber allerdings in dem Sollen, außerdem daß es eine Anmutung an den Willen ausdrückt, auch noch dieses, daß bei derselben zweifelhaft bleibt, ob der Anmutung wird Folge geleistet werden oder nicht. Wenn wir nun nachweisen, daß Naturgesetze auch eine Anmutung enthalten, wenngleich freilich an ein willenloses Sein, aber doch eine solche Anmutung ebenfalls, bei welcher zweifelhaft bleibt, ob sie wird in Erfüllung gehen oder nicht, dann wäre das Verhältnis zwischen Sollen und Seinbestimmung in beiderlei Gesetzen so sehr dasselbe, als es bei der Verschiedenheit von Natur und Vernunft nur möglich ist. Die Gesetze nun, welche sich auf die Bewegungen der Weltkörper beziehen, und welche die Verhältnisse der elementarischen Naturkräfte und Urstoffe aussagen, wollen wir in dieser Hinsicht übergehen. Denn wenn die einzelnen Fälle hier nicht mit dem Gesetz zusammenstimmen, so behaupten wir entweder, daß in dem einzelnen Falle noch etwas anderes tätig gewesen als dasjenige, wovon das Gesetz redet; oder wir erkennen unseren Ausdruck nicht mehr für das wahre Naturgesetz, sondern modifizieren ihn, und hoffen so, es immer besser zu treffen, lassen aber nicht von der Voraussetzung, daß, wenn wir erst das Richtige gefunden haben, alsdann auch alles, worauf das Gesetz anwendbar ist, demselben völlig entsprechen werde. Ebenso mit den Formeln für die Bewegungen. Wenn diese nicht genau zutreffen, so sieht das freilich aus, als hätten wir dem Weltkörper etwas zugemutet, was er nicht geleistet habe; allein statt uns dabei zu begnügen, nehmen wir an, daß noch andere bewegende Kräfte müßten eingewirkt haben. Aber wir können dieses zugeben, ohne dem Eintrag zu tun, was wir hier über das Naturgesetz behaupten möchten. Denn eine Formel für die Bewegung allein als das bloße Massenverhältnis ist doch nur eine abstrakte mathematische Formel. Erst wenn wir aus der Genesis der Sonne und der Planeten die Massen- und Raumverhältnisse selbst begreifen könnten, so daß auch alle Veränderungen in den Massenverhältnissen der Weltkörper und in ihrem Verhalten zu ihren Bahnen mit darin begriffen wären, erst dann würden wir ein wahres Natur-

gesetz haben auch für die Bewegungen. Aber würde denn dieses rein zutreffen? Wohl nicht leicht, sondern wenn wir auf diese Art ein Bewegungsgesetz für das Sonnensystem an sich gefunden hätten, so würde es doch irgendwie, wenn auch auf eine für uns gänzlich unmerkliche Weise, durch den allgemeinen Zusammenhang affiziert werden; und wir werden mit Recht sagen können, es solle sich so bewegen, erleide aber bisweilen Perturbationen, und ein Gesetz, das ein vollkommener Ausdruck des Seins wäre, würden wir erst gefunden haben, wenn wir das ganze Universum auf eine Formel bringen könnten. Dasselbe gilt von den Urstoffen und den elementarischen Kräften. In welchem Umfange wir sie als ein Ganzes begreifen könnten, wenn es nicht das absolut Ganze wäre, so würden wir immer nur ein Gesetz haben, nach welchem das Sein sich nicht vollkommen richtete, und die Abweichung würde uns über jenen Umfang hinausweisen; wo wir aber eine ganz zutreffende Formel haben, die wird sich nur auf sehr bedingte Faktoren beziehen, deren Erscheinen unter diesen Bedingungen wir wieder nur als ein Zufälliges begreifen, so daß kein Sein durch die Formel bestimmt wird.

Doch hierbei länger stehen zu bleiben, das hieße nur die Frage ins Unendliche hinausschieben, bis wir etwa zu Naturgesetzen gelangen, die dem Begriff besser entsprechen. Allein wir haben dergleichen schon auf einem anderen, uns näher liegenden Gebiet, und die uns nur um so mehr als wahre Naturgesetze erscheinen werden, wenn wir sie mit jenen vergleichen. Nämlich alle Gattungsbegriffe der verschiedenen Formen des individuellen Lebens sind wahre Naturgesetze. Denn die lebendigen Wesen, die Vegetation miteingerechnet, entstehen aus Tätigkeiten und bestehen in Tätigkeiten, welche sich immer auf dieselbe Weise entwickeln; wahre Gattungsbegriffe nun sollen der vollständige Ausdruck sein für alles, was eine bestimmte Lebensform konstituiert an sich und in ihrer Differenz von anderen verwandten, und zwar so, daß sie in ihrem Zusammenhange, den wir auf bestem Wege sind, immer vollkommener zu begreifen, das Naturgesetz des individuellen Lebens auf unserem ganzen Weltkörper ausdrücken. Weiter hinabzusteigen bis z. B. auch auf die Formen der Kristallisation, deren allerdings jede auch nur begriffen werden kann als eine Entstehung der Gestalt aus der Bewegung, werden wir dadurch verhindert, teils, daß hier die Gattungsbegriffe überall auf das dem Kristallisierten analoge Starre zurückweisen, und die bloße Regel der Kristallisation doch nur eine abstrakte Formel sein würde, das Naturgesetz aber sich auf die Entstehung und Gestaltung des Starren überhaupt erstrecken müßte, teils auch dadurch, daß uns hier der Prozeß selbst nicht gegeben ist, sondern nur das Resultat desselben. Die Vegetation aber und Animalisation zeigen uns in jeder ihrer verschiedenen Formen ein abgeschlossenes Ganze, dessen Begriff das Gesetz ist für ein System von Funktionen in ihrer zeitlichen Entwicklung. Werden wir nun gefragt: Ist jedes solche

Gesetz, gleichviel ob es der untergeordnete Begriff einer Art ist oder der höhere einer Gattung oder der noch höhere einer natürlichen Familie, ist jedes solche Gesetz bestimmend ein Sein? so werden wir offenbar bejahen müssen; denn die sämtlichen Individuen dieser Gattung entstehen nach diesem Gesetz, und ihr ganzes Dasein in seiner allmählichen Entwicklung, Kulmination und Entkräftigung verläuft nach demselben. Wenn wir aber nun auf der anderen Seite gefragt werden: Hängt diesem Gesetz auch ein Sollen an? so werden wir soviel ebenfalls bejahen müssen, daß wir das Gesetz aufstellen für das Gebiet, ohne daß es in der Aufstellung zugleich mit gedacht werde, daß alles rein und vollkommen nach dem Gesetz verlaufe. Denn das Vorkommen von Mißgeburten als Abweichung des Bildungsprozesses und das Vorkommen von Krankheiten als Abweichungen in dem Verlauf irgend einer Lebensfunktion nehmen wir nicht auf in das Gesetz selbst, und diese Zustände verhalten sich zu dem Naturgesetz, in dessen Gebiet sie vorkommen, gerade wie das Unsittliche und Gesetzwidrige sich verhält zu dem Sittengesetz.

Noch eine Betrachtung, mit welcher wir schließen wollen, wird die Identität des Verhaltens beider Begriffe zur vollen Anschauung bringen. Legen wir die elementaren Kräfte und Prozesse und den Erdkörper in seiner durch die Scheidung des Starren und Flüssigen bedingten Ruhe zu Grunde; und können wir dann mit Recht sagen, hypothetisch wenigstens, und mehr ist hier nicht nötig, mit der Vegetation trete ein neues Prinzip, nämlich die spezifische Belegung, in das Leben der Erde, ein Prinzip, welches, in einer Mannigfaltigkeit von Formen und Abstufungen erscheinend, sich in seinem Umfange den chemischen Prozeß sowohl als die mit der Bildung der Erde gegebene Gestaltung unterordnet und beides auf eine individuelle Weise fixiert; und fragen wir dann weiter, worin das gegründet sei, was auf diesem Gebiet als Mißgeburt oder Krankheit angesehen werden muß, was hier freilich fast immer sehr einfach auf Mangel oder Überfluß, d. h. auf ein quantitatives Mißverhältnis zurückgeführt werden kann, so werden wir doch nur antworten können: nicht in dem neuen Prinzip an und für sich; denn für dessen reine Wirksamkeit sei der Begriff der Vegetation der reine und vollständige Ausdruck; sondern in einem Mangel der Gewalt des neuen Prinzips über den chemischen Prozeß und die mechanische Gestaltung. An diesem Mangel aber scheine zugleich die zeitliche Beschränktheit der vegetativen Einzelwesen zu hängen; wenn also diese vergänglich sein sollten, so mußte auch jener Mangel mit seinen anderweitigen Folgen sein. Weitergehend werden wir dann sagen müssen, mit der Animalisation trete abermals ein neues Prinzip, nämlich der spezifischen Beseelung ein, welches sich in seiner ganzen Erstreckung, wenngleich nicht überall in gleichem Maße, sowohl den vegetativen Prozeß als auch das allgemeine Leben unterordnet, und ebenfalls in einer Mannigfaltigkeit von Formen und Abstufungen

erscheint, welche nun auf dieselbe Weise Gesetze sind für die Natur. Und wird nun weiter gefragt, worin denn die auf diesem Gebiete vorkommenden, schon weit komplizierteren Abweichungen gegründet seien, so werden wir wohl auch antworten müssen: nicht in dem Prinzip selbst, denn für dieses ist der Begriff des tierischen Lebens in der Mannigfaltigkeit seiner Formen der reinste Ausdruck, sondern in einem relativen Mangel an Gewalt dieses Prinzips über den vegetativen Prozeß sowohl als über das allgemeine Leben, und natürlich wären also die Abweichungen auf diesem Gebiet auch komplizierter als nicht in so leichte Formeln zu fassen. Und können wir nun wohl noch umhin, der Steigerung die Krone aufzusetzen, indem wir sagen, mit dem intellektuellen Prozeß trete nun abermals ein neues, denn wir brauchen nicht zu behaupten das letzte Prinzip in das Leben der Erde, welches jedoch nicht in einer Mannigfaltigkeit von Gattungen und Arten, sondern nur in einer Mannigfaltigkeit von Einzelwesen einer Gattung erscheine, so daß eine Mannigfaltigkeit der Gattungen nicht gedacht werden kann, als nur in Verbindung mit der Mehrheit der Weltkörper. Wie aber der Geist nun hier erscheine in der einen Menschengattung, so werde er sich auch in seinem Umfange nicht nur den Prozeß der eigentümlichen Beseelung und Belebung, sondern auch das allgemeine Leben unterordnen und aneignen. In diesem geistigen Lebensgebiet wiederholten sich nun auf die seiner Natur gemäße Weise die Abweichungen, die innerhalb des Gebietes der Animalisation und der Vegetation vorkommen; aber es entstanden zugleich neue, welche, dem Obigen zufolge, ihren Grund nicht haben in der Intelligenz selbst, denn für das Wesen und die Wirksamkeit dieser sei das Gesetz, welches hier aufgestellt werden müsse, ebenfalls der reine und vollkommene Ausdruck, sondern wie oben darin, daß der Geist eintretend in das irdische Dasein ein Quantum werden muß, und als solches in einem oszillierenden Leben mit einzelnen unzureichend erscheint gegen die untergeordneten Funktionen. Und wengleich dieses ebenso hypothetisch gesetzt ist, wie das, woraus es folgt: so ist doch dies gerade dieselbe Hypothese, von der auch diejenigen ausgehen, welche das Sittengesetz als ein reines Sollen beschreiben; denn sie sagen, es sei ein solches, weil mit der Vernunft und dem Vernunftgesetz — zugleich eine Insuffizienz gesetzt sei. Was also folgt, das folgt vermöge jener Hypothese. Und das Gesetz, welches hier neu aufgestellt werden muß, so daß es die ganze Wirksamkeit der Intelligenz vollständig verzeichnet, wird das wohl etwas anderes sein als das Sittengesetz? Und die neuen Abweichungen, in welchen die Begeisterung unzureichend erscheint gegen die Beseelung, werden sie etwas anderes sein als das, was wir böse nennen und unsittlich? Schwerlich wird jemand verneinen wollen; es müßte denn einer fragen, wo denn nun der Unterschied bleibe zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft, und woher denn entschieden worden, daß das hier aufzustellende Gesetz allein das der praktischen Vernunft

und nicht beider sei, oder daß nicht vielleicht ausschließend das der theoretischen hierher gehöre. Oder es möchte mir jemand das Schreckbild des Wahnsinns vorhalten und sagen, dieser und alles was eine Annäherung dazu bildet, sei die hier neu aufzustellende Abweichung, das Böse aber müsse einen anderen Ort haben. Dem ersten würde ich antworten, da hier nur die Rede sei von einem neuen Prinzip für ein System von Tätigkeiten: so könne auch die Vernunft hier nur betrachtet werden als praktisch, das heißt als tätig, und der ganze theoretische Vernunftgebrauch gehe doch als Handlung immer vom Willen aus. Dem anderen aber würde ich aus demselben Grunde sagen, daß von unserem Standpunkt aus der Wahnsinn und das Böse nicht zwei verschiedene Örter haben können, sondern jedes sei auf das andere zurückzuführen, und jeder Wahnsinn entstehe nur dadurch, daß die Intelligenz als Wille zu ohnmächtig sei, um den Angriff einer untergeordneten Potenz auf ihren unmittelbaren Organismus abzuweisen. Bleibt es also bei der Bejahung beider Fragen, so stimmt auch das hier Gesagte vollkommen mit dem oben Gesagten über die Art, wie das Sittengesetz sowohl seinbestimmend ist, als auch ihm ein Sollen anhängt. Hier aber entwickelt es sich uns durch eine Steigerung als das höchste individuelle Naturgesetz aus den niederen. Die Seinsbestimmung in derselben ist also von derselben Art, und das Sollen ist auch von derselben Art, nur mit dem einzigen Unterschiede, daß erst mit dem Eintreten der Begeisterung das Einzelwesen ein freies wird, und nur das begeisterte Leben ein wollendes ist, also auch nur auf diesem Gebiet das Sollen sich an den Willen richtet. Im allgemeinen aber ist es überall die Forderung der Gewalt des individuellen Seins über das elementarische und allgemeine, als des höheren über das niedere, und das Naturgesetz liegt nicht auf der entgegengesetzten Seite, wie das Sittengesetz, sondern beide auf derselben. Also werden auch, was wenigstens das Verhältnis des Gegenstandes zum Gesetz betrifft, Naturwissenschaft und Sittenlehre keineswegs zwei verschiedene Formen haben müssen, sondern sie werden sich füglich hineinbilden lassen in eine gemeinschaftliche, sobald nämlich die Sittenlehre sich befreit hat von der Analogie mit dem Politischen, und die Einsicht hervorgetreten ist, daß, da das Politische selbst nur durch die Sittenlehre konstruiert werden kann, die Form desselben unmöglich als die Urform angesehen werden darf, nach welcher die Sittenlehre gebildet werden muß. Sondern die Form der Sittenlehre wird die beste sein, in welcher die Intelligenz dargestellt wird als aneignend und bildend und sich so in einer eigenen in sich abgeschlossenen Schöpfung offenbarend; ein Typus, welcher nirgends so deutlich als bei der platonischen Konstruktion zum Grunde liegt, aber nicht zu seiner vollkommenen Entfaltung gediehen sei.

---

V.

## F. v. Baader.

(1785—1841.)

### Über die Begründung der Ethik durch die Physik. \*)

Nunquam aliud Natura  
et aliud Sapientia dicunt.  
B a c o.

Auch in unseren Zeiten hört man die Klage wieder laut werden von einem „Verschlungenwerden der Ethik durch die Physik und hierdurch von einer Depotenzierung einer höheren Ordnung der Dinge zu und von einer niedrigeren“<sup>1)</sup>. Wir hören diese Klage von jenen sich so nennenden Supranaturalisten<sup>2)</sup> geführt, die sich dieser Ethik gegen die Physik anzunehmen für berufen halten, und es sich zur Gewissenssache zu machen scheinen, eben um jenes Verschlungenwerden einer höheren Wissenschaft von der ihr niedrigeren zu verhüten, alle Beziehung, alle Berührung beider dieser Hauptzweige menschlichen Wissens sorgfältig zu vermeiden, und bei der Bearbeitung und Darstellung der Ethik die Physik lieber ganz zu ignorieren. — Unterdessen sehen wir doch die Ethik bei dieser Behandlung und jungfräulichen Absonderung von allem Umgange mit der Physik keineswegs gedeihen, vielmehr beinahe täglich unkräftiger werden, schaler, ins Leben minder eingreifend und in der Tat potenzloser; während besonders in den letzteren Zeiten die Physik überraschende Fortschritte macht, welche man vorzüglich einzelnen, in der Tat wunderbaren Naturerscheinungen zuschreiben muß (von denen ich hier unter anderen nur die des Galva-

---

\*) Über die Begründung der Ethik durch die Physik, gelesen in einer öffentlichen zur Feier des Namenstages Sr. Majestät des Königs 1813 gehaltenen Versammlung der Kgl. Akademie der Wissenschaften. München 1813.

<sup>1)</sup> Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche von Schelling. 1. Bd. 1. Heft. Eschenmayer an Schelling, S. 38.

<sup>2)</sup> Um Mißverständnissen vorzubeugen, wird hier vorläufig bemerkt, daß, da der Zweck der folgenden Rede eben kein anderer ist, als den wahren Supranaturalismus entgegen einem falschen zu begründen, unter dieser Benennung durchaus nur von letzterem im Verfolge die Rede ist.

nismus und die des tierischen Magnetismus erwähnen will), die nämlich jener maschinistischen Naturansicht gleichsam den Gnadenstoß gaben, unter welcher die Physik seit Descartes freilich wie mit bleiernen Fesseln sich gebunden fand, und welche Naturerscheinungen wie absichtlich gewählt schienen, um jener armseligen und geisttötenden Naturansicht zu spotten, und Physikern, die in und mit ihr grau geworden waren, das öffentliche Bekenntnis ihres Verstandesbankerotts abzunötigen.

Näher erwogen, finden wir nun, daß dieses Verkommen der Ethik zufolge ihres völligen Getrenntseins von der Physik mit dem gleichzeitigen besseren Gedeihen der letzteren eine und dieselbe Ursache hat. Das allgemeine Gesetz der Kompensation hat sich auch hier geltend gemacht, und die Physik hat sich in demselben Verhältnis der Ethik wieder genähert, in welchem diese von ihr entfernt ward. Nachdem nämlich teils unwissende und rohe, teils auch wirklich ruchlose Gemüter sich in der Physik festbauen zu können vermeinten, um aus ihr als einem Bollwerk die Ethik entweder ungestört ignorieren zu dürfen, oder wohl ganz zu vernichten, während andere, teils durch Mißverständnis und Einfalt, teils durch List geleitet, jenen Angriffen die Ethik eben durch ihre Lostrennung von der Physik nur um so wertloser bloßsetzten, mußte die Physik selbst, jenem stummen schuldlosen Lasttier gleich, gegen die schlimmen Propheten zeugen, die sie mißbrauchten. — Schon glaubte man mit der Entgeistung des eigenen Gemütes fertig zu sein, und in der äußeren, ohnedies für völlig geist- (gemüt- oder gott-)los gehaltenen Natur den objektiven Beleg und die objektive Garantie für diese Selbstentgeistung zu finden, als diese Natur nun selbst anfang, gerade das Gemütliche und Geistige, was zwar stets durch ihre vielsinnige Chiffreschrift zu uns spricht, vernehmlicher als je zu äußern. Ein Ereignis, welches begreiflicher Weise die sogenannten Naturalisten sowohl, als ihre Gegner, die Supranaturalisten, befremden und bestürzen, und wobei beiden in dieser Natur selbst unheimlich werden mußte. Und in der Tat, wenn man den völlig gesunkenen Glauben an die Natur und das gänzliche Verschwinden jedes Geistes der Naturandacht in späteren Zeiten erwägt, welcher uns aus den Schriften der alten Naturforscher entgegenweht, und über die wir als einen heidnischen Aberglauben uns erhoben zu haben wähnten, während wir demselben wirklich nur entsunken sind, so wird man auch eingestehen müssen, daß es solcher Naturwunder bedurfte, um jenen erstorbenen Glauben an die Natur wieder zu wecken.

Schon der Königsberger Philosoph, aus dessen Schriften zwar die Supranaturalisten neue Gründe für die völlige Trennung der Ethik von der Physik sich holten, hat keineswegs den Verband dieser beiden Wissenschaften und die Hilfe übersehen, die sie sich einander leisten müssen. In der Kritik der Urteilskraft, seinem eigentlich genialischen Werke, zeigt dieser Denker, wie die äußere Natur durch das Spiel

ihrer Gestalten und Kompositionen das ethische Bewußtsein oder Leben in uns nicht nur anspricht, sondern wie sie dasselbe freundlich in uns aufrecht hält und trägt. Es geschehe dieses nun gleichsam in Liebe oder im Ernst, indem sie (die Natur) z. B. in den schönen Formen und Kompositionen den freien Einklang des ethischen mit dem Tierleben erleichtert, so wie sie in den eigentlich erhabenen eben durch die Disharmonie und den Kontrast jener zwei Leben das ethische durch Niederschlagung des widerstreitenden befreiend fördert. Denn offenbar war es nur ein Mißverständnis, wenn Kant bei den schönen Naturformen nur das Spiel der niedrigeren Erkenntniskräfte und nicht auch, so wie bei den erhebenden Naturszenen, jenes der höheren und also des ethischen Lebens selbst gefördert wissen wollte, womit das eigentlich ethisch Schöne völlig gelegnet ward. — Man braucht aber das, was Kant in jenem Werke über die physische und ethische Teleologie sagte, nur weiter durchzuführen, um die Unentbehrlichkeit einer Hilfe der Natur (diese als unserem äußeren und inneren Sinne zugleich sich kundgebend) zur Erhaltung und Förderung unseres ethischen Lebens (somit auch den untrennbaren Zusammenhang der Physik mit der Ethik) in helles Licht zu setzen. Denn diese weitere Durchführung der Kantischen Ideen gibt uns die Überzeugung, „daß wir unser ethisches Bewußtsein (Leben) ohne jene besondere Zweckmäßigkeit der Gestalten und Kompositionen der Natur, welche Kant mit dem Namen der Symbolik, ganz im Sinne der Alten <sup>1)</sup>, bezeichnete, ebensowenig zu erhalten vermöchten, als es gewiß, obgleich bisher fast nur von Dichtern (Dramatikern), kaum aber von Philosophen und Theologen, bemerkt worden ist, daß eine ähnliche geheime Symbolik selbst in unserem Schicksal zu gleichem Zwecke bemerklich und erforderlich sich weiset“, und daß der Mensch als solcher, d. h. als ethisches Wesen, nur insofern sich in die Natur und in sein Schicksal findet, nur insofern die Kontinuität seines ethischen Bewußtseins in und mit beiden erhält, insofern er in beiden diese Symbolik beobachtet und versteht. Auf diesem Verständnisse beruht die Divination des Schicksals. — Es tut nichts zur Sache, daß Kant durch seinen Subjektivismus diese Hilfe der Natur wieder verdunkelte, ihr undankbar und gleichsam ins Gesicht diesen Dienst wieder ableugnend, den sie uns auf solche Weise leistet; denn jeder aufmerksame Leser dieses Schriftstellers wird um so leichter den inneren Widerspruch bemerken, in den derselbe hiermit gerät, da er offenbar nur darum in seinen Schriften so häufig gegen die Zumutung eines solchen Widerspruches sich verwahrt, weil er in der Tat von ihm stets sich verfolgt fühlte <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Was nämlich, in Kants Sprache, der Schematismus dem Verstande, dasselbe leistet die Symbolik der Vernunft.

<sup>2)</sup> Man vergleiche die geistreichen Bemerkungen von C. Rosenkranz in seiner Vorrede zu Kants Kritik der Urteilkraft: Kants s. Werke von Rosenkranz und Schubert. Bd. IV. Vorr. XI. H.

Da dieser Widerspruch derselbe ist, in welchem die Subjektivitätsphilosophie unserer Zeiten überhaupt sich befangen befindet, und da sich derselbe am deutlichsten und lehrreichsten bei Kants Anwendung (oder vielmehr dem Nichtgebrauch) jener herrlichen Idee eines architektonischen Verstandes zeigt, die ihm begegnete, und deren Verständnis den Zusammenhang der Physik mit der Ethik besonders klar macht, so finde ich für gut, obschon nur im Vorbeigehen, auf diesen Widerspruch wieder aufmerksam zu machen. Nachdem nämlich dieser scharfsinnige Denker sich viele Mühe gab, den höheren Erkenntnistrieb im Menschen, den er doch als Naturanlage in ihm nicht verkannte, auf lediglich subjektiven Gebrauch zu beschränken, und denselben im Dienste eines niedrigeren Erkenntnisvermögens gleichsam mit pharaonischer Härte niederzuhalten, so sah er sich denn doch wieder genötigt, über jenes (als Verstand) ein dasselbe begeistertes und beherrschendes Höheres (als Vernunft) anzuerkennen, ohne welches dieser Verstand selbst im Felde gemeiner Erfahrung (der Naturbeachtung) erblinden und stille stehen müßte. Und in der Tat vermochte Kant keinen Blick auf die Physik zu werfen (z. B. auf die in seinen Zeiten bereits gemachten, große Aussichten eröffnenden Entdeckungen in der vergleichenden Anatomie), ohne sich von der Wirklichkeit und Unentbehrlichkeit der Beleuchtung unseres Verstandes durch ein Höheres zu überzeugen, weil die Macht der jeder einzelnen Naturbeobachtung notwendig vorleuchtenden Idee bei Betrachtung organischer Naturen sich besonders deutlich zeigt, obschon diese hierin keineswegs eine Ausnahme (von der Betrachtung jedes Naturerzeugnisses überhaupt) machen. Wenn nun aber Kant diesen Ideen (die er von Verstandesbegriffen unterscheidet) nur regulativen Gebrauch verstatten will, so könnte man doch, seiner eigenen Ansicht folgend, dieses Wort wenigstens in keinem engeren Sinne nehmen, als in welchem man etwa sagen könnte, daß das die sichtbaren Gegenstände mir beleuchtende Licht mir (im Gebrauche meines Auges) gleichfalls nur regulativ dient. Aber hier drängt sich uns die Bemerkung auf, daß hierdurch nur insofern ein Sehen zustande kommen könnte, insofern dasselbe mir, als Sehendem, regulativ dienende Prinzip auch an jenen Gegenständen (als Sichtbarkeiten) sich als regulative Macht bewährte. Mit anderen Worten, daß ein meinem (subjektiven) Verstande als regulativ sich kundgebendes Prinzip eben nur jener architektonische Verstand selbst sein kann, dessen Idee auch in der Tat der Physik, bei allen ihren Nachforschungen, als wahres Naturlicht vorleuchtet, und welcher als zugleich konstitutiv oder schöpferisch (d. i. Objekt und Subjekt zugleich setzend) sich kundgibt<sup>1)</sup>. Wenn folglich der Gebrauch, den die Physik von der Idee eines architektonischen Verstandes macht, deren sie sich nicht einmal er-

<sup>1)</sup> Das die (Sinnen- wie jede) Gemeinschaft Machende muß das die in Gemeinschaft zu erhaltenden Wesen Erzeugende selbst, oder das Begründende, muß das Assistierende sein.

wehren kann, notwendig zur Überzeugung führt, daß eine Theorie des Erkenntnisvermögens (wie sie Kant versuchte) mit jener der Schöpfung selbst zusammenfallen müßte, und wenn diese Überzeugung der Ethik von je nahe genug im Faktum des Gewissens lag, so hätte ihr doch ein Hinblick auf die Physik in neueren Zeiten diese Überzeugung völlig klarmachen können, indem diese, und sobald sie nur einmal die (relativ) höhere Natur des Lichtes wieder anerkannte, sofort auch desselben Lichtes schöpferische Macht in der äußeren Natur, als Prinzips der Plastik derselben, nicht mehr zu verkennen vermochte, folglich in ihrer Sphäre bereits die Überzeugung sich eigen gemacht hatte, daß das Sichtbarmachende eben kein anderes als das Gestaltende (dieses Sichtbare Hervorbringende) selbst sein kann <sup>1)</sup>.

Ich habe oben den Dienst, den die Natur (als gestaltend und komponierend) dem ethischen Leben in uns leistet, als ein Tragen oder selbst Emporrichten desselben bemerklich gemacht, und also diese Natur (als das zwar in sich und von sich selbst, aber darum nicht in ihrem Belebtsein durch den Geist, Verstandlose) <sup>2)</sup> als Träger des ethischen Lebens definiert. Hiermit habe ich aber in der Tat die Beziehung bereits ausgesprochen, in welcher diese Natur mit dem durch sie sich kundgebenden Geiste steht, als nämlich dieses Sichkundgeben, Sichaussprechen desselben begründend.

Und dieses ewige Verhältnis einer ewigen Natur zu einem ewigen Geiste, nach welchem jene der Grund ist des sich Offenbarmachens (oder, wie das Wort Existenz sagt, des Hervorgehens) des letzteren, würde ohne Zweifel bisher weniger verkannt worden sein, wenn in der spekulativen Philosophie klarer, als dies wohl bisher geschah, sowohl der Unterschied jener zwei Urbegriffe (der Ursache und des Grundes), als auch ihr untrennbarer Zusammenhang vorstellig gemacht worden wäre <sup>3)</sup>. Eine Ursache (als Hervorbringendes) vermag sich nämlich

<sup>1)</sup> Man pflegt im gemeinen Leben, um die innigste Erkenntnis und das Durchschauen einer Person oder Sache anzuzeigen, zu sagen: „Ich kenne die Sache, als ob ich sie gemacht hätte“ — und in der Tat, wenn wir nur das kennen, was wir selbst hervorbringen (oder nachmachen), so kann eine uns gegebene Erkenntnis eines Gegenstandes nur von dem diesen Gegenstand Hervorbringenden selbst uns gegeben sein. Kant hielt aber das Erkennen (besonders das von ihm sogenannte a priori) nicht für gegeben, also auch für kein Wahrnehmen eines Gegebenen, sondern für subjektives Selbstgemächte, und meinte denn doch hiermit nicht nur das Objektive im Erkennen begrifflich machen, sondern selbst den Skeptizismus zurückweisen zu können.

<sup>2)</sup> Ein Physiker älterer Zeit räumt der Natur einen essentialen Verstand (Geist) im Gegensatze eines substantialen ein, welcher ihr jenen gebe, und er will diese Schulausdrücke in demselben Sinne genommen wissen, in welchem man einem Körper, der, einer bewegendem Ursache folgend, zwar sich bewegt, aber diese Bewegung nicht bis zur Selbständigkeit (als lebendig) in sich zu steigern vermag, nur eine essentielle bewegendem Kraft zuerkennt.

<sup>3)</sup> Siehe Allgemeine Zeitschrift v. u. f. D. von Schelling, I. Bd. I. H., S. 98 etc.

nicht anders als solche zu äußern (wirklich hervorzubringen), als durch ein Gründen derselben, und nur durch einen solchen Grund (solche Basis, Stütze etc.) kommt jene als verursachend zur Existenz; wie wir denn auch in und außer uns jedem Hervorbringen (Sichäußern) eine solche Gründung (als einen Rücktritt auf und in sich selbst, ein Sichzusammennemen, sich fassendes oder sammelndes Anstrengen, als gleichsam eine Spannung) vorgehen und ihr beharrlich unterliegen sehen. In jenen Urbegriffen der Ursache und des Grundes ist uns sohin allerdings bereits ein Ur dualismus gegeben, ohne den wir freilich nichts zu erklären vermöchten, weil dieser Ur dualismus unseren innersten Hervorbringungs-, d. h. unseren erklärenden Denkprozeß selbst leitet, und welcher folglich selbst ewig unerklärbar bleibt, ob wir schon die Subordination nicht verkennen dürfen, welche in und mit jenem Ur dualismus bereits auch gegeben ist und womit also jener Dualismus als koordinierter sich bereits aufgehoben zeigt. Wie denn auch z. B. die Aufhebung der elektrischen Spannung als Subordination einer abnormen Koordination gefaßt werden muß oder wie der Blitz des Weltgerichts selbst nur die Spannung der zeitlichen Versetztheit (als Koordination des Guten und Bösen) in Subordination aufheben wird. Eine Einsicht in das Wesen der Polarität, welche der Naturphilosophie (Schellings), obwohl sie ganz auf den Begriff dieser zeitlichen Polarität gebaut war, völlig fremd geblieben ist, indem sie nicht zur Einsicht gelangte, daß die Herstellung der wahren Subordination die Zwietracht der Koordination in Eintracht verwandelt. Wie wir nun beide diese Urbegriffe getrennt, vermengt oder verkehrt, völlig leer und unfruchtbar in ihrem Gebrauche finden, so zeigen sie sich dagegen in ihrer dualistischen Verbindung und Unterordnung in der Betrachtung der Natur und unserer selbst in Physik und Ethik von gleich fruchtbarem Gebrauche.

Um und in uns sehen wir in der Natur, zu unserem Befremden und den Supranaturalisten nicht selten zum Skandal, überall jene sinnreiche Behauptung der alten Chemiker bestätigt: „daß der Sohn ungleich edler und besser ist, als die ihn gebärende (nährende) Mutter“<sup>1)</sup>. — Überall nämlich sehen wir das Leben aus der Tiefe emporsteigen, ein Niedrigeres, dem Ansehen nach Schlechteres, weil selbst Unscheinbares dem Höheren, Edleren, aus ihm Hervorkommenden vorgehen<sup>2)</sup>; das Lichte aus dem Finsteren, die Farbe aus dem Dunkel oder der Unfarbe, den Geist aus dem Leibe, ja selbst das Leben aus der Verwesung, die Herrlichkeit aus der Schmach, die Tugend aus der Sünde. — Dieses Höhere, Edlere sehen wir zwar über seinem Niedrigeren (inner

<sup>1)</sup> Ein jeder Geist herrschet in seiner Mutter, daraus er entstanden ist, und isset von seiner Mutter (J. Böhme, *Myst. magn.* 15, 8) und offenbaret seine Mutter. (Ibid. 23.)

<sup>2)</sup> Wie umgekehrt diese Tiefe selber nur aus einem Höheren entstand.

ihm) es beherrschend schweben<sup>1)</sup>, und gegen es frei, aber trotz dieser Superiorität (Zentralität) und Freiheit bemerken wir doch, daß ein unsichtbares und untrennbares Band dasselbe — wie mit unzerstörbarem Instinkt — an sein Niedrigeres bindet und festhält, von dem es unter keiner Bedingung sich wirklich loszumachen vermag, und von dem es nur frei wird, indem es befreiend, vollendend und befestigend auf dasselbe als seine Wurzel zurückwirkt, durch Binden des Bindenden, durch Okkultation des Okkultierenden. Und wenn man, wie man auch muß, das Verhältnis jenes Höheren zu seinem Niedrigeren in dem des Zentrums zu seiner Peripherie nachweist, so sieht man, daß letztere in der Tat jenem magischen oder Zauberkreise gleicht, welcher nicht überschritten, nicht durchbrochen, ja kaum berührt werden darf, ohne der Äußerung jenes Höheren als seiner wahren Erscheinung sofort den Garaus zu machen<sup>2)</sup>. Mit anderen Worten: das Emporsteigen, die Erhebung zur Potenz (es mag nun diese eine selbstische Erhebung oder ein Erhobenwerden sein) ist überall bedungen durch ein ihm vorgehendes, ein ihm unterliegendes Niedersteigen oder Gründen, welches als das wahre a priori jenes Aufsteigens freilich keiner Konstruktion fähig und keiner bedürftig ist. Die lebendige Kreatur findet sich nämlich selbst (als lebend, d. i. tätig und produktiv) eben nur an und in jener Hemmung als Grenze, nicht als einem Gegebenen, sondern sie (die Kreatur) Gebenden, Festhaltenden, Setzenden<sup>3)</sup>, Tragenden und Erhaltenden oder Nährenden; und da die Kreatur erst wird durch Schließung jenes magischen Kreises um sie, und mit dem Wiederöffnen dieses Kreises verschwindet<sup>4)</sup>, so muß freilich jeder Versuch der Spekulation, diesen Urakt der Schöpfung zu konstruieren (zu erklären), notwendig fehl-, d. i. in einen Ktisiomorphismus ausschlagen, von welchem der Anthropomorphismus selbst nur abgeleitet ist.

Wenn aber gleich dieser Urakt der Schöpfung selbst keiner weiteren Konstruktion fähig und bedürftig ist, so ist er doch einer beschreibenden Darstellung fähig und bedürftig, indem es nicht genügt, nur über-

<sup>1)</sup> Ich habe bereits anderswo diesen Charakter des Lebens als schwebend über seiner niedrigeren Wurzel bemerklich gemacht, und erinnere hier nur, daß eben das Verkennen dieses Schwebens das Verkennen der Superiorität dieses Lebens über seiner Wurzel und seines Unterschiedenseins von letzterer einerseits, sowie die Vermengung seines freien Schwebens mit einem wirklichen Lossein von dieser Wurzel andererseits veranlaßte.

<sup>2)</sup> Gott (der Geist) erscheint in der Natur und ist über (inner, außer) Natur. Daher sein Bild in der Kreatur (als Widerschein).

<sup>3)</sup> Woraus denn das vielgebrauchte, aber wenig verstandene Wort Gesetz seine Bedeutung schöpft. — Die Ableitung des Wortes Kreatur von einem Zusammentreiben ist bekannt, und der Moment, wo ein Flüssiges Gestalt annimmt, gesteht, wird z. B. in den Eisenhütten als ein Naturannehmen des Eisens (prendre nature) bezeichnet.

<sup>4)</sup> Ewig besteht also nur jene Kreatur, welche in der eigenen Natur gründet.

haupt zu wissen, daß jede Kausalität nur durch ein Gründen zu ihrer Existenz, sondern auch wie sie hiermit dazu gelangt.

Und hier begegnen wir denn sogleich der Bemerkung, daß dieser Gründungsprozeß eigentlich in zwei Hauptmomente zerfällt, von denen der erste als der wahre Anfang der Natur (Kreatur) der vollendeten Gründung zwar vorgeht, und diese Vollendung bedingt, sie aber keineswegs schon für sich, sondern eigentlich ihren Gegensatz hervorbringt. Daß folglich die Kreatur mit einem inneren Zwist oder Widerspruch beginnt (einer inneren Bestand- oder Hilflosigkeit), welcher freilich in dem gesunden oder vollendeten Leben<sup>1)</sup> dieser Kreatur nicht als solcher bemerklich werden kann, wohl aber in der Hemmung jenes Prozesses ihrer Lebensgeburt oder bei seiner Zerstörung, welche (gleich einer chemischen Analyse) das bis dahin verborgen gebliebene eine Element dieses Lebens entblößt. Eben dieser Zwiespalt (Dualismus) der gefallenen (rückgefallenenerkrankten) Kreatur zeigt ihre Impotenz und das Bedürfnis einer vermittelnden Hilfe (eines Dritten).

Der Anerkennung dieses Zwistes oder Konfliktes hatte sich nun freilich die Physik (des äußeren Sinnes) auf manchem Wege bis jetzt genähert — und man kennt den Umfang, dessen dieser Dualismus bei Erklärung der Naturerscheinungen seit dem ersten gelungenen Versuche seines Gebrauchs (in der Mechanik und sofort in der Astronomie) in seiner weiteren Anwendung, besonders bei dynamischen Konstruktionen, sich fähig zeigte, so daß gewissermaßen die neuere Physik ganz dualistisch geworden ist. Und diese neueren Physiker hatten nur teils darin geirrt, daß sie der Attraktion (ihrer kondensiven Grundkraft) nicht die Priorität sicherten, die ihr gebührt, indem sie vermeinten, die Konstruktion nur mit der ihr folgenden expansiven Grundkraft als der positiven, und nicht mit jener (als negativen) anheben zu dürfen, und teils damit, daß sie, zwar nicht bei der mechanischen Konstruktion dieses Konflikts seinen Effekt, die Rotation, wohl aber bei der dynamischen Konstruktion desselben verkannten, und folglich für beide Konstruktionen den Grundsatz nicht mit nötiger Evidenz aufstellten, daß mit einer Attraktion nicht nur ihr Gegensatz, die Expansion (als Streben), sondern auch beider Konflikt, als Rotation, bereits gesetzt und gegeben erscheint, weil die Kontraktion der Attraktion nur ein Zusichselberkommen der letzteren als Hungers ist oder das Verlangen ein gleichsam eingesperrtes Langen wird. Aber die Physik des engeren Sinnes (Psychologie) ist in neueren Zeiten noch nicht

<sup>1)</sup> In der englischen Sprache wird die Gesundheit des Lebens als dessen Ganzheit (wholeness) ausgedrückt, und in der Tat bezeichnet dieser Ausdruck das Unwesen der Korruption jedes Lebens (auch des ethischen). Nach Des erreurs et de la vérité S. 193 beruht das ganze Phänomen der Zeitlichkeit auf einer gewaltsamen Verbindung zweier Wesen, deren beständige Wiedertrennung den Ablauf des Zeitlichen selbst macht. Diese Wiedertrennung ist aber nur Versetzung oder Zurücksetzung beider in ihre ursprüngliche Stelle. Die Materie (äußere) ist nur tumor inflammatorius zufolge einer Verrenkung.

dahin gekommen, in der inneren Natur oder in derselben Natur, wie sie von inwendig sich zeigt, denselben Konflikt als Beginn des Kreaturlebens anzuerkennen, obschon ältere Physiker bereits im Besitze dieser Anerkenntnis waren, obschon die äußere Natur sich hier klar genug in der inneren oder diese in jener spiegelt. Was uns nämlich in der äußeren Natur als Attraktion, das begegnet uns in der inneren Natur als Begierde wieder, in welcher als gleichfalls einer ersten Hemmung es als alle (innere) Produktivität beginnt. Wie aber dort die Attraktion sofort ein ihr Entgegengesetztes weckte, und mit diesem in ein in sich geschlossenes Kreisen (als ein Nichtbleiben- und doch Nicht-von-der-Stelle-können) geriet, so finden wir auch hier denselben Konflikt und dieselbe Rotation (nur von inwendig sich kundgebend) wieder, welche wir im äußeren Sinne bemerken; und die Alten haben nicht nur diesen inneren Zwist als der Natur (Kreatur) Anfang, als Wurzel alles Lebens (in der Begierde) erkannt, und diesem Radikal mancherlei Benennungen gegeben<sup>1)</sup>, sondern auch den eigenen und merkwürdigen Charakter desselben bereits mit Bestimmtheit angegeben, welchem gemäß dieser wahre Anfang der Natur, als solcher und sich selber überlassen, schlechterdings noch nichts hervorbringt, und obschon die Fülle alles Produktionsvermögens mit den Angstschmerzen zur Geburt in sich tragend, doch, sofern er erregt, und seiner Bestimmung, immanent oder latent zu bleiben, entgegen geöffnet, erhoben oder entzündet wird<sup>2)</sup>, sich auch dann nur als negativ, als saugend, nehmend oder verzehrend kundgibt, als Mangel und Bedürfnis oder als Hunger. — Womit also nicht nur jene allgemeine Entzündbarkeit der Natur oder Kreatur (und zwar der äußeren wie der inneren Natur) begreiflich wird, sondern auch der Satz: *Ignis ubique latet*, wirklich als oberster Grundsatz der Physik sich bewährt, man mag denselben nun in der äußeren Natur auf eine Theorie des Feuers oder in der inneren auf jene der Begierde in Anwendung bringen. Das Licht erfüllt und stillt das Feuer, wie im Lebensgenusse das begehrte Objekt. Die erfüllte, somit gestillte Begierde oder das begründete Feuer ist Licht.

Ich muß mir nun bei einer anderen Gelegenheit zu zeigen vorbehalten, wie jener jede Hervorbringung bedingende Gründungsprozeß von diesem ersten Momente in einen zweiten übertritt, welcher ihn

<sup>1)</sup> Naturrad (*Τροχός τῆς γενέσεως*), Naturzentrum, Naturwurm, der nie stirbt etc. Die Worte: Begierde, Gier, Gärung, Gyration etc. haben auch in mehreren Sprachen dieselbe Ableitung.

<sup>2)</sup> Dieses Prinzip, zur Latenz bestimmt, sollte nämlich in sich verschlossen (Mysterium) bleiben, und eben sein In-sich-offenbar-werden, Aufgehen oder Zückerkehrtheit. Wie übrigens jenes in sich hineingehende Kreisen bei einer Akme der Spannung in Explosion, den Blitz, übergeht, bei dessen Aufgang (als dem Momente der Krisis) jene Spannung überwunden zurücksinkt, und wie sofort mit der Erzeugung des Wassers das Licht aufgeht etc. kann wenigstens hier nicht ausgeführt werden.

ergänzt und vollendet<sup>1)</sup>, und ich bemerke hier nur noch, daß auch diesem zweiten Momente (als jenem der Vollendung der Natur als Kreatur) jener erste doch stets in seiner Latenz unterliegt und ewig mit ihm verbunden bleibt, daß es folglich ein und derselbe Prozeß ist, welcher jenen ersten Moment oder Akt in seiner Latenz zurück- und niederhält, und zugleich dem an dieser Latenz frei werdenden Leben den Genuß dieser Befreiung und Erlösung aus Angst und Not verschafft; ein und derselbe Akt, welcher das eine Prinzip in der Natur verschließt und ein zweites in ihr öffnet, dessen letzteren Aufgang sohin mit dem Untergange jenes ersten zusammenfällt. — Eine Bemerkung, die sich uns auch bei Beobachtung der geistigsten Lebensfunktionen aufdringt, wie denn z. B. selbst die Freude des Verstandes, wenn demselben Licht aus der Finsternis aufgeht, ihm nur aus der überwundenen Not und Last dieser Finsternis und Unwissenheit wird, so wie umgekehrt dasselbe Erkenntnisvermögen, falls es dem Stoffe unterliegt, den es gleichsam zu Bestand, d. i. zu Verstand bringen sollte<sup>2)</sup>, in dieselbe Finsternis wieder zurücksinkt, aus welcher es sich befreiend und siegreich zu erheben bestimmt war. So wie auch im Herzen die freie Liebe mit ihrem Reichtum und Übermaße nur aus der überwundenen Not, Angst und Pein der armen, herzbeengenden, selbstsüchtigen Begierde hervortritt, und umkehrt, von dieser Not überwunden, wieder in dieselbe zurücksinkt<sup>3)</sup>.

Wenden wir nämlich unseren forschenden Blick von der Natur auf und in uns selbst, auf die eigene Kausalität, die wir darum innig kennen und wissen, weil wir sie selbst sind, oder auf uns als wollend, so finden wir auch hier jenen Satz bewährt von dem Emporsteigen des Lebens (Geistes) aus seinem Grunde sowie auch des Grundes aus seinem Urgrunde, und von der Superiorität des Geistes über seinen Naturgrund sowie von ihrer wechselseitigen Untrennbarkeit. Auch für das ethische Leben in uns gilt nämlich das Gesetz, daß es zwar über seiner Natur schwebt, die es gebiert (falls nämlich dieses ethische Leben frei und im vollen Genuße seiner Rechte sich befindet), daß es aber so wenig von dieser Natur sich loszumachen vermöchte, als die Flamme von dem Rauche, oder die Pflanze von ihrer Wurzel; daß es endlich ohne ein Höheres, welches dieses Leben begeistert, und ohne ein Niedrigeres, welches dasselbe nährt, nicht bestehen mag. Das Bewußte

<sup>1)</sup> Denn Gott ist nicht ein Zerstörer der Natur, er vollbringt sie. Tauler, S. 15, Kehrseite.

<sup>2)</sup> Man sagt darum von einem in Wahnsinn verfallenen Menschen, daß ihm das (Natur-) Rad laufend geworden sei.

<sup>3)</sup> Plato nennt darum die Liebe die Tochter des Überflusses und des Bedürfnisses. — Dagegen spricht nun Kant (in der Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Riga 1785, S. 14) von Neigungen, die man lieben, d. i. seinem eigenen Vorteil günstig ansehen kann, und leugnet also die Liebe, dieselbe mit Begierde und Selbstsucht vermengend, ganz. Aber die Lust, welche die Liebe gibt, verhält sich zu jener, welche die Begierde nimmt, allerdings wie Autonomie zur Heteronomie in Kants Sprache.

(Geist) und das Unbewußte (Natur) ist uns hier, im Willen und in der von ihm untrennbaren Begierde, sowie beider inniger Verband unmittelbar gegeben; gleichwie man aber durch den Satz, daß jeder Wille nur durch Bestimmung (Selbstbestimmung) sich als solcher bewähren oder als existent beweisen kann, einen Übertritt aus dessen gleichsam flüssigem Unwesen in eine feste wirkliche Gestaltung oder Leibwerdung bereits anzeigte, so hatte man doch diesem Urprozesse die Aufmerksamkeit nicht gewidmet, die er verdient, und sohin auch nicht selten die Notwendigkeit jenes Verbandes (des Geistes mit der Natur) im Willen übersehen. Ja, es kam sogar dahin, daß die Supranaturalisten diesen Zusammenhang nur als zufällig ansahen, und so wie sie von einer, wills Gott, völligen Losmachung des Willens von seinem bewußtlosen Triebe träumten (wodurch die Kreatur ohne alle und außer aller Natur erst zur reinen Intelligenz würde, als begierde-(natur-)loser Wille und als sinnloser Verstand, und sich erhöbe über diese ihre Natur, wie jene Blumen, im Traume des Dichters, über die Erde); — so haben sie, diese Supranaturalisten, fast noch in ärgerem Wahne als mehrere, sich und Gott mißverstehende Asketen im Ernste eine völlige Losreiβung des Willens von seiner Natur, d. i. eine geistige Selbstkombattisierung wenigstens in der Theorie, als *disciplinae arcanum* angepriesen, ihrer völlig reinen, weder Gottes noch der Natur bedürftigen, und auch in der Tat von Gott und von der Natur verlassenen Moral, insofern nämlich diese auf den richtig gefaßten Begriff einer reinen Autonomie gebaut würde. Einem Begriffe, der, wie sie selber gestehen, als völlig negativ auch völlig leer ist, und mit welchem Vakuum denn auch ihre Metaphysik der Sitten, ähnlich wie ihre Metaphysik der Natur mit dem Ultimatum — des physisch Leeren — endet <sup>1)</sup>. — Ohne Zweifel bedachten nun diese Supranaturalisten nicht, daß es nicht die Natur, als Grund und Basis aller Hervorbringung und Zeugung ist, deren sie sich (der Mensch als ethisch verdorben überhaupt) zu schämen hatten, sondern eben nur dieser Verdorbenheit ihrer Natur, welche, als nur in monströsen Geburten (in Ungestalten und sohin als Unnatur) sich äußernd, das wahre Produktionsvermögen nicht zum Akte kommen läßt, und daß sohin die ethische Scham (welcher eine ethische Schamlosigkeit im Menschen entspricht) nicht dessen ethische Potenz, sondern eben nur seine ethische Impotenz begleitet.

<sup>1)</sup> Siehe Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, S. 158. Auch Kant hat übrigens zum Teil zur Mißdeutung des Begriffes der Autonomie Anlaß gegeben, indem er die ethische Kreatur als absolut gesetzgebend als keinen Gesetzgeber (über, d. i. inner sich) anerkennend, sohin als Bürger einer ethischen Republik (ohne Oberhaupt) vorstellig macht, welcher ethische Republikanismus sich mit keiner Theokratie verträgt. *Est-ce à l'homme à être législateur! Et n'est-il pas par sa nature le simple ministre d'une loi qui ne peut lui être supérieure qu'autant qu'elle ne vient pas de lui? L'homme de désir.* S. 44. (Des Menschen Sehnen und Ahnden. A. d. Fr. des L. Cl. von S. Martin. Von Adolph Wagner. Erstes Bändchen S. 55. Leipzig. Joachim 1813. H.)

Ich habe oben den Ausgang und die Geburt der freien, allgemeinen und allgenügenden Liebe aus und über der peinlichen, allbedürftenden Not und Armut der die Brust beengenden Begierde bemerklich gemacht, die Geburt der Tugend aus der Sünde. Wie nun selten ein Gemüt so roh, unachtsam und undankbar sich finden wird, welches in dieser Geburtsangst der sich auszugebären strebenden Liebe — in diesem Streit und Kampf um ethisches Leben und Tod, in diesem Momente der Krisis, wo gleichsam alle Geburtskräfte dem Gemüte entsunken sind, und Ohnmacht oder Verzweiflung in dieses tritt — eine zwar ethisch, aber nur in und durch die Natur<sup>1)</sup> sich äußernde, darbietende Hilfe entweder entbehrlich finden, oder dieselbe, so wie sie sich darböte, undankbar verkennen, verschmähen und zurückstoßen würde — wie also, sage ich, nur selten ein Gemüt sich finden möchte, welches, wenigstens in solchen entscheidenden Momenten der Not, sich nicht zur Religion einer Erlösung aus dieser (ethischen) Not aufrichtig bekennen wird, so blieb doch bisher in der Theorie der Übergang aus der Ethik zu dieser Religion nur darum nicht leicht, weil man jenen Geburtsprozeß der Liebe und Tugend aus der Natur und Sünde nicht beachtete.

Und so nähern wir uns denn einem Standpunkte, aus welchem die Notwendigkeit einer Begründung der Ethik durch die Physik am deutlichsten sich kundgibt, und aus welchem uns allein völlig klar werden kann, wie diese Ethik, sobald sie von der Physik sich einmal losreißt, nicht nur grund- weil naturlos, sondern eben hiermit auch gottlos wird, irreligiös und atheistisch, und wie dieselbe (als Supranaturalismus) in der Religion nur jenem ihr verhaßten Naturalismus (wie sie wähnt) wieder beugend, wenn sie anders aufrichtig zu sein den Mut hat, von dieser Religion sich lossagen muß. — Von einer Religion nämlich, welche sich zur Naturwerdung (Leibwerdung) oder zur Naturoffenbarung des ethischen Lebens und Prinzips bekennt!

Um dieses mit Überzeugung einzusehen, lassen Sie uns vorher einen Blick auf die moralische Korruption werfen, deren Heilung eben die Religion bewirken, deren Erkenntnis aber die Ethik uns geben soll, obschon einige Supranaturalisten nur erst neulich das lediglich subjektive Unvermögen ihres Verstandes, das Wesen oder Unwesen dieser Korruption oder des ethisch Bösen einzusehen, für objektiv, und sohin dieses Nachforschen überhaupt für eitel und nutzlos erklären wollten.

Wenn es, wie ich bisher behauptet habe, die eigene und bleibende Funktion der Natur (in und außer uns) ist, das ethische Leben zu begründen (einen neuen Leib Gottes in dem verdorbenen zu bauen)<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Denn eben nur diese Natur soll ja das Göttliche gebären.

<sup>2)</sup> Denn die äußere (und insofern auch unsere) Natur oder Natürlichkeit zeigt sich nun dermalen nicht zur Begründung des ethisch guten, aber auch nicht zu jener des ethisch bösen Lebens tauglich, und muß zum ersten Zwecke erst eine Umwandlung (durch den Weg des Todes) erleiden.

so kann dieselbe Natur nicht zugleich das dieses Leben Bekämpfende, Kränkende, oder das ethisch Böse wahrhaft begründen, und letzteres nur im tantalischen, eiteln und ohnmächtigen Bestreben zu dieser dauernden und wahrhaften Begründung sich zu äußern vermögen. Und so finden wir es denn auch in der äußeren, wie in der inneren Natur bestellt, und diese zugleich erfreuliche und lehrreiche Bemerkung bestätigt den untrennbaren Zusammenhang des Geistes (Gottes) mit der Natur, des Ethischen mit dem Physischen, und das ewige Unvermögen des ethisch Bösen, diesen Zusammenhang durch wahrhafte Begründung des eigenen Selbsts (Ichs oder der eigenen Lüge) in und durch die Natur aufzuheben durch eine radikale, treibende Verkehrung der Funktion der letzteren — mit anderen Worten: die ewige Subjektivität dieses ethisch Bösen! Auch hält es, nach den oben über den Anfang jedes Kreaturlebens gegebenen Erklärungen, nicht schwer, sich diese Impotenz des ethisch Bösen zusamt jener Pein oder Wut begreiflich zu machen, welche jede Impotenz und diese par excellence begleitet, weil man nämlich zwar nicht dieses Böse als solches, wohl aber seine Wurzel <sup>1)</sup> in der Natur und Kreatur nachweisen kann, in welcher letzteren es nur als böse Begeisterung oder als einzig und ewig bloß subjektive Idee zu leben vermag <sup>2)</sup>. — Sobald die selbsttätige (intelligente) Kreatur ihr in der Enge und Angst ihres basischen Prinzips geborenes Leben nicht dem gemeinsamen, freien Leben (dem zentralen, göttlichen) gleichsam als Opfer und Aliment des letzteren frei gibt, sohin, die Zirkulation des gemeinsamen Lebens in sich hemmend, den freien Willen selbstisch in sich aufhält <sup>3)</sup>, so müssen aus dieser Hemmung sofort zwei Folgen, die im Grunde nur eine sind, entstehen. Wie nämlich in jedem Organismus die Hemmung des gemeinsamen Lebens (Zirkulation) sich durch Entzündungsspannung bemerklich macht, so muß das basische Prinzip einer solchen Kreatur (welches das ihrer Ichheit ist) sofort auch sich erhebend entzünden, und jenes Naturrad, von dem wir oben sprachen,

<sup>1)</sup> Nach der Sprache der Scholastiker gibt es kein Böses, welches actu primo ein solches wäre, sondern es besteht nur actu secundo. Sobald das ethisch Böse, um sich zu äußern, in der Natur sich zu fassen bestrebt, so tritt diese Natur aus ihrer Vollendung in jenen ersten Anfang zurück, den ich oben bemerklich machte, und welcher nun dem ethisch Bösen sofort zum Gefängnis dient, so daß die böse gewordene Kreatur in dieser Hinsicht als unter die Natur gefallen betrachtet werden kann, in letzterer sich durchaus revolutionistisch zeigt und ewig in ihr gefangen, in einem Circulus vitiosus sich drehen muß.

<sup>2)</sup> Von großer Wichtigkeit für die Ethik ist der hier ausgesprochene Satz: daß das ethisch Böse zwar ewig und absolut nur subjektiv, zugleich aber doch als Idee in der Kreatur lebt, sohin als böse Begeisterung (böser Geist) nicht selbst Kreatur ist; und von dieser Idee des Bösen gilt also par excellence, was Kant von der ewigen Nicht-Objektivität der Idee überhaupt sagt. —

<sup>3)</sup> Man sehe hierüber die deutsche Theologie nach. Wie aber unbeschadet des subjektiven Lebendiggewordenseins des Bösen dieses doch dem Guten dient, habe ich in der allgemeinen Zeitschrift Schellings, I. Band, 3. Heft, S. 313—314 angezeigt.

dieser Kreatur als wahres Ixionsrad sich fühlbar machen. Zugleich muß aber auch der Rück- oder Zufluß des gemeinsamen Lebens in diese Kreatur aufgehalten werden, gegen welchen sie sich ja durch Erhebung ihres absondernden Prinzips gleichsam erstarrend selbst verschließt. Aber dieser Zufluß allein vermöchte eben jene Entzündung der Ichheit (zur Selbstsucht) wieder zu löschen, jenen nie sterbenden Wurm wieder zu stillen, d. h. das Kreaturprinzip in seine Latenz und Unterordnung unter das Gemeinsame wieder zu versetzen, und hiermit auch die Kreatur der gemeinsamen Substanzierung (Leibwerdung) wieder teilhaft zu machen. Denn, da die Kreatur als das Einzelne im Weltorganismus unter keiner anderen Bedingung in diesem ihre eigene Kausalität darf geltend machen können als unter der, daß ihr eigener Grund und ihre eigene Lebensbasis dem allgemeinen Grunde oder der gemeinsamen Natur einverleibt (der Schwerpunkt des Systems unverrückt) bleibt, so begreift man, weil die Nichteinverleibung jenes in diesem — (das Nichtzusammenfallen des partiellen Schwerpunktes mit dem gemeinsamen) — welche sich in der Kreatur als innere Substanzlosigkeit, als Nichtbestehen, Unwahrheit, Unruhe — (Unwesen — Fallen, immanent gefaßt als Kreisen) kundgibt, die eigene Kausalität dieser Kreatur darum unfruchtbar machen muß, weil jener die Bedingung zu ihrer Existenz (die Gründung, die Natur in ihrer Vollendung) fehlt. Man begreift ferner, wie zu dieser Impotenz des ethisch bösen (egoistisch gewordenen) Kreaturlebens jene innere Pein und Wut sich gesellen muß, die ich bereits anderswo darum mit der Wut eines Wasserscheuen <sup>1)</sup> verglich, weil jener Rück- und Zufluß des einen göttlichen Elements der Kreatur das Aliment zur Substanzierung und Einverleibung in das gemeinsame System darreicht (denn alles Nähren (Tränken, Atmen) ist ein Ergänzen und damit ein Temperieren), welches Element diese Kreatur erst verschmähte, und dessen Nahrung ihr nun, wie das Wasser dem Wasserscheuen, wegen Verkehrtheit eigener Natur peinlich geworden ist (als Gericht).

Diese Konstruktion des ethisch Bösen führt uns sofort zur Einsicht, wie sich dessen Heilung nicht bloß supranaturalistisch (im wahren Sinne dieses Wortes) als höhere Begeisterung, sondern auch naturalistisch, als neue Beleibung, wirksam äußern muß. Eine Einsicht, die, wie ich hoffe, durch folgende Betrachtungen noch klarer werden soll, bei welchen ich abermal nötig finde, einen Rückblick auf Kants Religionstheorie zu werfen, welche von den aus meinen Forschungen gewonnenen Ergebnissen so sehr sich entfernen <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Da die äußere Natur (elementarisch Wasser) gleichsam als palliativ gegen diese innere Entzündung wirkt, so kann auch diese Wasserscheu nur in dem Maße hervortreten, in dem jener äußeren Natur Besänftigung abnimmt, woraus sich auch der heftige Trieb nach tierischem Genuß bei ethischer Verderbnis erklärt und selbst zum Teil entschuldigt.

<sup>2)</sup> Die Moralisten haben im ethischen Leben nur das schöpferische und zerstörende Prinzip (Vater — Mann), nicht aber das reproduktive (vegetative — weib-

Vermöge des Vorrechtes der Selbsttätigkeit (Spontaneität) eines intelligenten Wesens kann nichts in dessen Begierde (Natur) treten, nichts also in ihm aufkommen, haften oder Grund fassen, dem dieses Intelligente nicht selbst sich und seine Begierde wollend (glaubend) geöffnet, seine Natur ihm eingeräumt hat. Sohin beweist, wie Kant bemerkt, die Sitzergreifung des ethisch Bösen in der Begierde des Menschen oder deren Ergriffensein von ihm, daß der Mensch sich diese seine Besessenheit, diese böse Begeisterung zwar allerdings selbst zuzuschreiben und beizumessen hat, aber sie beweist mit seinem Unvermögen, als vom Bösen befangen und im Argen liegend, sich von ihm wieder frei zu machen, zugleich auch seine ethische Hilfsbedürftigkeit. Da aber eigentlich die Natur (als Grund der Kausalität) des Übels Sitz geworden, so wird hiermit auch klar, daß eine solche Hilfe in diese Natur eintreten, in ihr jenes Böse tilgen muß, und daß dem einmal ethisch verdorbenen Menschen <sup>1)</sup> nicht beizukommen sein würde, falls man seine Natur vorbeigehen wollte. Freilich kann eine solche Hilfe nicht ohne den Willen des Menschen (seine Einwilligung oder Annahme) stattfinden, aber dieser Wille, insofern er auf solche Weise gegen ein Helfendes sich äußert <sup>2)</sup>, ist noch nicht vollendet guter Wille, sondern er bereitet sich erst durch diese Annahme seine Ergänzung (Konsolidierung) als solcher. Wie bedürfte er auch erst gut zu werden, falls er es schon wäre! Der ethische Imperativ als das im Innersten der Intelligenz sich kundgebende Konstitutionsgesetz sagt zwar, daß jene die in ihr (ihrer Natur) aufgekommene böse Begeisterung tilgen, und dagegen eben durch ihre Natur eine gute gebären soll. Aber eben weil dieser Imperativ innerstes Gesetz ist, so kann er dem einmal erkrankten ethischen Leben nicht zugleich Triebfeder zu dessen Erfüllung im eigentlichen Sinne dieses Wortes sein; so wie wir denn überhaupt einem jeden sich einstellenden Unvermögen zur Erfüllung irgend einer Lebensfunktion sofort einen ähnlichen Imperativ sich zwar beigesellen sehen <sup>3)</sup>, ohne daß hiermit dieser Imperativ dem Unvermögen zu Hilfe käme, und alles, was ein solcher Imperativ oder ein solches

liche) anerkannt, weshalb sie auch für das Christentum keinen Sinn haben, dessen Objekt aber jener Reproduktionsprozeß im ethischen Leben ist. Sie leugnen, daß das Wort ins Fleisch gekommen ist.

<sup>1)</sup> In der Schriftsprache heißt dieser Mensch, als leibhafter Mensch, bisweilen der Leib selbst.

<sup>2)</sup> Diese Äußerung sagt ein (wechselseitiges) Sichberühren, und dieses eine Gleichartigkeit des Helfenden aus, welches nämlich gegen diesen Willen selbst als Wille (als Anmutung, Gemüt etc.) sich kund tut, woraus sich denn die Theorie des Gebetes ergibt.

<sup>3)</sup> Diese Nötigung macht sich als innere Notwendigkeit durch ein Soll, oder als bloß äußere durch eine (animalische) Not bemerklich, je nachdem nämlich das innere (ethische) oder bloß das äußere (Tier-) Leben affiziert ist. Und dieser Unterschied einer inneren Notwendigkeit und einer bloß äußeren erklärt denn auch vollkommen jenen Unterschied unserer Wahrnehmungen a priori und a posteriori, welche Erklärung Kant auf einem ganz anderen Wege suchte.

Gesetz des Organismus vermag<sup>1)</sup>, besteht und äußert sich in einem geheimen Zuge<sup>2)</sup> zu einer solchen Hilfe, sowie diese sich nähert. Die Intelligenz braucht ja, eben um zur Austreibung oder auch nur zur Bekämpfung des ethisch Bösen Kraft zu fassen, um ihm gegenüberzutreten zu können, dasselbe Organ (Grund, Natur, Begierde), welches dieses Böse besitzt, und es müßte also hierzu jenes Organ doch wenigstens zum Teil bereits frei gemacht haben, was doch eben erst geschehen soll<sup>3)</sup>. — Allerdings räumt man nun dem Königsberger Philosophen ein, daß diese Anlage, Grund oder Basis zur guten Begeisterung (Kausalität) durch die böse keineswegs vernichtet und unwiederbringlich (radikal) zerstört, sondern nur entgeistet (depotenziert) oder komprimiert sich befindet, folglich wieder erweckbar ist. Diese Wiedererweckung kann aber nur von außen (durch einen Anhauch)<sup>4)</sup> geschehend gedacht werden, welchem Anhauch die intelligente Kreatur sich selber öffnend (wollend — jene Himmelsluft einatmend) den Zugang zu ihrer eigenen verdorbenen Natur und Begierde verschafft, welcher aber eben in letzterer jenen wunderbaren Umwandlungsprozeß beginnen, und durch Substanziierung jener bis dahin depotenzierten Anlage zum Guten dieser wieder feste Gestalt geben muß, damit die Kausalität der Intelligenz in diesem ihr nun dargebotenen Grunde sich fassen, von ihm aus das ethisch Böse bekämpfen und dasselbe wenigstens nach und nach aus seinem bisherigen Besitze vertreiben kann<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Wenn aber ein Gesetz gegeben wäre, das da könnte lebendig machen, so käme die Gerechtigkeit wahrhaftig aus dem Gesetz. Gal. 3, 21.

<sup>2)</sup> Diesen Zug bemerken wir auch im erkrankten Tierleben bei Darhaltung der Arznei in vielen Fällen. Da das gesetzgebende Prinzip in der Natur (in der Schriftsprache) dem Vater zugeeignet wird, und dieser Natur Grundäußerung (nach obigem) nur Attraktion ist, so wird auch sehr bedeutend in dieser Schriftsprache die Äußerung des konstitutiven Gesetzes (als helfend) nur als Zug gegen das eigentlich helfende (erlösende) Prinzip (den Sohn) vorgestellt, welches zweite Prinzip allein jener unanzug wordenen Natur ihr Komplement zu geben vermag. Nur die Mutter (das Wort) vermochte das ins Elend (nach altdeutscher Sprache heißt dies in die Fremde) geratene Kind dem Vater wieder zuzuführen. — Wenn nun Kant hiergegen den Satz aufstellt, daß das moralische Gesetz schon Triebfeder zur Erfüllung desselben dem ethisch böse wordenen Mensch sei und allein sein dürfe, so drückt er aufrichtiger und lehrreicher, als irgend ein anderer Moralphilosoph die Behauptung aus, „daß man des Sohnes nicht bedürfe, um zum Vater wieder zu kommen“.

<sup>3)</sup> Jacobi äußerte einst seinen Skeptizismus mir mit dem Bemerkten, daß unser Gutes darum immer nur Wunsch und Wille bleiben müsse, weil das Organ zur Ausführung in des Bösen (Teufels) Macht sei. — Er bezeichnete hiermit den wahren sedem morbi (in meinem Leibe wohnt nichts Gutes) und zugleich seinen Unglauben an das Ins-Fleisch-gekommen-sein des Wortes.

<sup>4)</sup> Die Begeisterung weckt nämlich die latent gebliebene Begierde wieder, und diese attrahiert (kriert) das jenem Geiste entsprechende Wesen; denn die Begierde setzt (actu) immer einen Anhauch (souffle) voraus und erst der Begeisterung folgt die Beleibung. Jenen Anhauch nennen die Mystiker Tingierung.

<sup>5)</sup> Denn nun erst können sich jene zwei Gründe (als gleichsam zwei Naturen) im Menschen bemerklich machen, welche die Schrift unter dem Namen zweier

Und dieser Gang des ethischen Umwandlungsprozesses kann wenigstens den Naturforscher nicht befremden, welcher ihn auch überall in der Natur wahrnimmt, wo nämlich gleichfalls stets die neue Begeisterung des Prozesses beginnt, und die ihr entsprechende neue Belebung ihn vollendet. — *Vis ejus integra, si conversus fuerit in terram* <sup>1)</sup>).

Nennt man mit Kant alles, was dem äußeren und dem inneren Sinne sich als wahrnehmbar darbietet, Natur oder natürlich, so begreift man nach allem bisher Gesagten ohne Schwierigkeit, daß ohne eine ethische Zweckmäßigkeit (wie sie jener Schriftsteller nennt), wenn vorerst auch nur der inneren Natur, das ethische Leben um so gewisser hilflos bliebe und verdürbe, da in derselben Natur nicht bloß eine ethische Zwecklosigkeit, sondern selbst Zweckwidrigkeit sich bemerklich macht, und wenn man folglich jene bekannte Stelle in Kants Religionstheorie (wo es heißt: daß es zur Förderung des ethischen Lebens durchaus nicht darauf ankomme, zu wissen, was Gott zu unserem Heile getan habe oder noch tue) nach ihrem Wortsinne nehmen müßte, so würde das eigentlich so viel heißen, als: der Mensch brauche nicht jene inneren, seinem ethischen Leben förderlichen Naturtechnizismus, und ebensowenig den mit ihm zusammenhängenden äußeren zu kennen. — Eine Behauptung, welche völlig jener gleiche: es läge z. B. dem Menschen zur Förderung und Erhaltung seines animalischen Lebens nicht im geringsten daran, zu wissen, was etwa die Natur zu diesem Behufe bereits veranstaltet habe, und die Kenntnis (das Wissen) des Geschehnseins und Geschehens <sup>2)</sup> hierin sei sohin dem Menschen für diesen (wie für jenen) Zweck gleich überflüssig, indem ja diesem Menschen nur daran liegen könne, zu wissen, was er zu tun habe etc. Ohne Zweifel würde nun Kant durch weiteres Nachforschen jener Natursymbolik, besonders im inneren Sinne, sich dem physiologischen Standpunkte, den die Religion festhält, auch bei der Betrachtung des ethischen Lebens mehr genähert und sich überzeugt haben, daß in der Tat dieses höhere Leben, sich unaufhörlich in dem niedrigeren spiegelnd, ohne die vergleichende Beachtung dieses niedrigeren nicht wohl erkannt

Menschen anzeigt. — Ich bemerke übrigens hier noch, daß in der französischen Sprache Sichsubstanziieren, Nahrungzusichnehmen, Sichergänzen heißt.

<sup>1)</sup> Denn der Mensch tut aus sich selber nichts Gutes, aber das Gesetz Gottes, das Gott in seine Natur schreibt, das tut Gutes: dasselbe Gesetz ist das ewige Wort der Gottheit, und zeugt an sich göttliche und himmlische Wesenheit, als den neuen Leib, denn es ist Mensch worden, und muß in uns auch Mensch werden. Und in demselben Leibe (Kraft, denn Leib gibt Kraft) stehet das rechte Wollen und Tun, auch das Vollbringen, und die Möglichkeit eines Christenmenschen; außerdem ist kein Christ, sondern der Antichrist etc. 1. Schutzschrift Böhmcs wider Balth. Tilken, Vorrede § 70, 71. (Siehe Böhmcs sämtliche Werke v. Schiebler. Leipzig, Barth, 1847, VII, 12. H.)

<sup>2)</sup> Geschichte — und zwar innere und äußere (sog. positive Religion) — hier gilt nun vorzüglich jene Methode, aus dem Effekt (äußere und innere Gegenwart) die Ursache (das Vorgegangene) zurückzufinden. Es ist nämlich hier von einem Geschehenen die Rede, das noch geschieht.

werden kann, und so würde Kant denn auch, wenigstens aus Achtung für das Geheimnisvolle des Lebens überhaupt, zurückgehalten worden sein, den alten Mythen einer, wie er sie selbst nennt, wunderbaren<sup>1)</sup> Religion eine eitle moralische Fabel unterzuschieben, wodurch er höchstens nur den armseligen Exegeten neuerer Zeiten das trostlose Handwerk förderte.

Diese Religion drückt nun die Hilfe, deren der Mensch zur Gründung seines ethischen Lebens bedarf, durch ein Teilhaftigwerden und Sein der göttlichen Natur aus und behauptet, daß dieser Mensch nicht anders, als durch eine solche Teilhaftwerdung und in ihr selbst wahrhaft gut wollen und tun, d. h. gut sein kann (denn niemand ist gut, als der einige Gott). — Nur durch diese Teilnahme wird auch der Mensch, im eigentlichen Sinne des Wortes, instand gesetzt, das Gute, wie Gott (weil in, mit und durch Gott), aus freier Natur ohne Zwang und peinliche Anstrengung<sup>2)</sup>, d. i. aus innerer Notwendigkeit zu tun, sohin mit jener Leichtigkeit und Grazie, welche Sokrates von jeder Geberde des ethischen Lebens fordert. Dieser Ansicht der Religion scheint sich nun Kant zu nähern, wenn er (z. B. in den Prolegomenen zu jeder künftigen Metaphysik S. 152) behauptet, „daß man den Begriff der Freiheit (diese als über dem äußerlich Genötigten (necessitatum) und unter dem innerlich Notwendigen (necessarium) stehend — im Übergange von dem einen zum andern) nicht auf Gott anwenden könne, weil seine Handlungen, obzwar unabhängig von äußeren bestimmenden Ursachen, dennoch in seiner eigenen Vernunft, mithin in der göttlichen Natur, bestimmt sei, — eine innere Bestimmung, die also allein für das, was man Charakter nennt, bürgen kann, und welche folglich das Charakterlose als völlig gleichgeltend dem Gottlosen vorstellt. — Aber das ethische Prinzip scheint sich diesem Denker gleichsam nur auf jenem Berge Horeb, dem kein Lebendes sich nahen durfte, im verzehrenden (unversöhnten) sohnlosen Zornfeuer der Natur, kundgegeben zu haben, und nicht als Charis (in der Gestalt des Menschensohnes)! Darum hatte auch Kant es sich nie beifallen lassen, daß, ganz unbeschadet der verlangten reinen Moralität, jede gelungene, moralische Produktion doch völlig so, wie die Produktion der schönen Kunst das Werk des Genies, des (uns ja allen hierzu angeborenen) Talents, sein kann und soll! daß folglich das Verdienstliche und Beste an jener Produktion keineswegs in der erzwungenen Erzeugung mit fremdartigem, ewig widerstreitendem Stoffe besteht, nach einer vorgehaltenen Regel, diese ewig unfrei und ungenialisch, gleichsam nur mechanisch, stümperhaft kopierend, nur nach einer Vorschrift schreiben können. Uneingedenk des auch hier wichtigen Naturgesetzes, daß bei

<sup>1)</sup> Sowohl in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, als in seiner Religionslehre.

<sup>2)</sup> Welche peinliche Anstrengung nur auf die Destruktion des Bösen, nicht auf die Produktion des Guten geht.

allen wahrhaft freien und originellen Produktionen das Form- und das Stoffergehende aus einer und derselben Quelle kommen, und daß also die Form nicht als Regel allein von außen (nämlich außer dem hervorbringenden Subjekt), der Stoff nicht allein aus dem Subjekt kommend, sohin beide ewig getrennt, zur Erzeugung wirken können <sup>1)</sup>.

Dagegen muß man aber auch mit Dank den Dienst anerkennen, den Kant durch seine Nachforschungen in der Ethik und Religion beiden damit leistete, daß er jenen Amor generosus als den wahren Geist der letzteren wieder weckte, gegen eine verderbliche und zum Teil heuchelnde Überredung seiner Zeit, nach welcher man diese Religion <sup>2)</sup> immer nur von der lieblichen, sanften, gleichsam weiblichen, und zuletzt wohl gar empfindenden und schmelzenden Seite vorstellend, als ob dieselbe keiner anderen Darstellung fähig wäre, ihr zur Ergänzung, und, weil doch die zornliche Kraft im Gemüte nicht ungeübt bleiben darf und soll, ihr gegenüber das Heidentum (diese sternbesäete Nachtseite der Religion) als allein heroisch und mannlich, stellte. — Kant wies nämlich damit, daß er (was ihm so übel genommen ward) seine Untersuchungen über die Religion mit der Erkenntnis einer bösen Begeisterung in uns an hob, dieser zornlichen Kraft sogleich ihr Objekt in dieser Religion wieder an, und brachte sohin auch das Kriegerische, Heroische und Erhabene derselben in ihrer lebendigen Dramaturgie wieder in Erinnerung. Er machte aber auch auf den Charakter dieses ethischen Krieges aufmerksam, als eines Kampfes auf Leben und Tod (*bellum internecinum*), dem durch keinen feigen und schimpflichen Waffenstillstand (mit der trügerischen Hinaussicht auf irgend ein doch mögliches Beisammenbestehenkönnen mit dem bösen Prinzip) Einhalt getan werden darf, und welches Krieges Ende, da hier ein Widerstreit ewig unvereinbarer Prinzipien zugrunde liegt, nur in der völligen Extermination und einer Scheidung des Himmels von der Hölle (durch völlige Unterwerfung und Eroberung letzterer) abzusehen ist. —

Wenn der unmittelbare Zusammenhang der Ethik mit der Physik und die Notwendigkeit der Begründung jener durch diese aus der bisherigen Darstellung, wie ich hoffe, hinreichend klar geworden ist, so kann ich doch um so weniger umhin, diesen Zusammenhang noch von einer anderen Seite bemerklich zu machen, da die Physik in ihrem

<sup>1)</sup> Diese Rede und dieses Werk gehört allein guten und vollkommenen Menschen zu, die da an sich und in sich gezogen hand aller Tugend Wesen, als daß die Tugend wesentlich aus ihnen fließen ohne ihr Zutun. Taulerus 2. Pred. IV. Item. S. 72, Kehrseite.

Und also sollten wir vollkommen sein, nicht daß wir Tugend hätten, mehr, wir sollten selber Tugend sein. Tauler, 372, Kehrseite. Ebenso könnte man sagen, wir sollten verständig sein, nicht daß wir Verstand hätten, sondern daß wir selber Verstand seien.

<sup>2)</sup> Nämlich die christliche, als die einzig ethische, und als solche mehr das Ende aller Religionen, als selbst einzelne Religion.

dermaligen Gange, einer Inslichtsetzung jener Seite aus dem Dunkel, worin sie bis jetzt noch verborgen liegt, sich wirklich nähert. Ich habe nämlich bisher gegen jene, welche das ethische Prinzip in der Natur nicht begründbar glaubten, gezeigt, wie umgekehrt gerade die der guten Aktion desselben entgegenwirkende böse dieser beharrlichen Begründung in der Natur nicht fähig ist, obschon dieselbe sie ununterbrochen anstrebt<sup>3)</sup>. Hierbei ward nun aber die, zwar nicht radikale oder unheilbare Korruption, Kränkung und das Leiden einer so behafteten Natur keineswegs geleugnet, welches Leidens wegen denn auch in allen Religionen der böse Geist als Feind Gottes und der Natur zugleich vorgestellt wird, und als Verderber der letzteren, weshalb derselbe sich auch in jener Gott und Natur verleugnenden Moral ausspricht. Ich setze nun hier noch hinzu, daß dieses Leiden der Natur sich nicht auf die eigene Natur der böse gewordenen Kreatur beschränkt, sondern daß sich dasselbe auch auf die äußere, die böse Kreatur umgebende und berührende Natur notwendig verbreitet und mitteilt, und es bietet sich sohin natürlich die Frage dar: in welches Verhältnis der ethisch verdorbene (und auch so der gute) Mensch mit der äußeren Natur tritt.

Wenn man sagt, daß unter allen Naturwesen, und im Verhältnis zu ihnen der Mensch allein Zweck an sich sei (denn gegen Gott ist er keineswegs Zweck an sich), so spricht man eigentlich nur seine Zentralität, oder, wie die Alten diese nannten, seine solarische Natur aus, welche zu verstehen, man sich freilich erst von seiner physischen Zentralität überzeugen muß. Aber bei einem solchen Verhältnisse des Menschen zur Natur — welches Verhältnis die Ethik fordert, und für welches die Physik täglich neue Beweise liefert — bei einer solchen Sympathie seiner eigenen mit der ihn umgebenden Natur läßt sich der Umfang und die Tiefe der Korruption und der Leiden ahnen, welche der ethisch böse gewordene Mensch auch der Natur um sich mitteilt und verursacht, und hier öffnet sich denn dem Forscher ein neues und weites Feld, auch von dieser Seite den Zusammenhang des Ethischen mit dem Physischen kennen zu lernen. Vermag nun aber der Mensch kraft seiner solarischen Natur durch das in ihm aufgekommene ethisch Böse die Natur um sich wahrhaft zu kränken, und gibt ihm diese Natur durch so manche Hilfe, die sie seinem erkrankten ethischen Leben leistet, für das Böse oder die Unbild (anstatt des Gottesbildes), die er ihr antut, Gutes zurück, so liegt es doch eben in der angeborenen Würde und Universalität<sup>2)</sup> des Menschen, diesen Dienst der Natur ihr damit erwidern zu können, daß er durch die Wiederbefreiung seines eigenen

---

<sup>1)</sup> In der äußeren gegenwärtigen Natur freilich nicht; denn Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht erben, und eben die Verwesung dieser Materie macht das Wachsen einer ewigen Leiblichkeit möglich, welche das ethische Leben begründet.

<sup>2)</sup> Nach der Sprache der Scholastiker bedeutet eine solche Universalität eigentlich eine potentielle Ubiquität.

ethischen Lebens auch diese Leiden der Natur um sich wieder lindern, und sie (die Natur) hiermit vom Dienste des Eiteln (Lebensleeren) wenigstens momentweise schon hienieden zu befreien vermag, indem sie nur darum diesem Dienste des Eiteln frönt, weil der Mensch gleich einer erloschenen Sonne ihr jenen höheren Lebenszufluß durch sich verschlossen hält, dessen auch sie bedarf, und für den sie eben an ihn angewiesen worden ist <sup>1)</sup>. — Denn wirklich sollte der Mensch der offene Punkt (Gottes-Leiter) in der Schöpfung in einem noch höheren Sinne sein, als dieses die Sonne ist, und wenn er folglich wieder ein solcher wird, wenn das höhere Leben frei und ungehemmt wieder in ihm aufgeht, so ist es wohl begreiflich, wie jede niedrigere Natur, die in die Beleuchtungs- und Wirkungssphäre dieses wieder geöffneten Sonnenwesens tritt, sofort auch ihr eigenes, bis dahin verschlossenes, weil dieses Sonnenblickes entbehrendes, Leben ausschließen, und wie also der Mensch, jenem Orpheus in der Fabel gleich <sup>2)</sup>, Harmonie und Segen auch in der niedrigeren Natur um sich verbreiten, und — wenigstens in seiner Privatsphäre jenen Naturzustand (als deren Metamorphose) gleichsam antizipieren wird, dessen allgemeine Herstellung die Ethik in der Idee des höchsten Gutes apodiktisch fordert <sup>3)</sup>. — So kolossal und erhaben nun auch auf diese Weise ein Imperium hominis in naturam sich weiset, welches freilich ein anderes, als jenes Baconische ist (durch Industrie, mit welcher der Mensch eigentlich nur als ein Chevalier d'industrie in der Natur auftritt), so unglaublich, märchenhaft und phantastisch, falls wir dieses von der Ethik geforderte Imperium in naturam mit dem dermaligen Zustande dieses Menschen, als eines aller seiner Insignien und seiner Gewalt entblößten Bettelkönigs, der Natur, vergleichen, so untilgbar sind doch die Dokumente einer solchen Macht und Sympathie des Menschen mit der äußeren Natur, nicht nur in den ewigen Gesetzen des Verhältnisses des Ethischen mit dem Physischen, des Geistes mit der Natur überhaupt, sondern auch in einzelnen bestimmten Bewährungen und Realisierungen eines solchen Verhältnisses, als in einer Archäologie, aufbewahrt, von welcher Archäologie es genügt, hier auch nur die Idee wieder in Erinnerung gebracht zu haben, da dieselbe wirklich den Alten bekannt war, und da jene Dokumente bis jetzt in guter Verwahrung sich befinden.

<sup>1)</sup> An die Römer 8, 19 etc. — Et si l'homme veut ensuite étendre son intelligence, il verra que non seulement c'est sur lui que le réparateur profère continuellement cette parole (Lazare, levez vous), mais aussi sur tout l'univers, et sur toutes les parties de l'univers, puisqu'il n'y a point qui ne soit aujourd'hui ensevelie dans les ténèbres de la mort, et qui ne soit en souffrance. Nouvel homme p. 78.

<sup>2)</sup> Dieser Orpheus stillte das Ixionsrad.

<sup>3)</sup> Wenn Gott beleidigt und erzürnet wird, so werden alle Kreaturen mit beleidigt und erzürnet, und wenn Gott versöhnet wird, so werden alle Kreaturen mit versöhnet und freuen sich über einen solchen Menschen. Arndt 2. B. 32. C. So wird denn der sonst grimmige Spiritus mundi dem Menschen hold, der durch Liebe und Zorn überwindet. Gichtels Th. pr. 1, 462, 46.

Die Behauptung, daß eine Theorie der Religion, insoweit sie der Mensch darzustellen vermag, nur im Verständnisse des innigen, ewigen Zusammenhanges des ethischen Lebens mit dem physischen, des Geistes mit der Natur, zu finden ist, daß eben das bisherige Unverständnis dieses Zusammenhanges die Ursache ist, weswegen die Darstellung der Ethik in unseren Zeiten so unlebendig und schal geworden sind, weil nämlich einerseits jenes Unverständnis zur Konfundierung des Geistes mit der Natur, andererseits zur Isolierung beider führte, wodurch jener nur als Gespenst, diese als Leichnam erschien; diese Behauptung, sage ich, muß natürlich alle Pharisäer und Sadduzäer, alle Supernaturalisten und alle Infranaturalisten gegen sich aufbringen, weil beiden daran liegt, daß der Weg zum Geiste (zu Gott) durch die Natur versperrt und wohl verwahrt bleibe. Aber da es mehr als je gerade jetzt an der Zeit scheint, daß dieser mit Dorn und Disteln verwachsene, völlig unbekannt gewordene Weg wieder geöffnet und gebahnt werde, nachdem nun einmal die alte Sage von einem solchen Wege, trotz der kritischen Bemühungen des verflossenen Jahrhunderts, dem Menschen das Suchen hiernach auszureden, wieder emporgekommen ist, so wird es Pflicht, jene Behauptung auch wieder laut werden zu lassen, und wiederholt zu zeigen, wie die Ethik, von der Physik (und sohin auch diese von jener) getrennt, grundlos und gottlos wird, mit ihr vereint und durch sie begründet, zur Religion führt.

Und so lassen Sie denn, hochverehrte Mitglieder, das lebendige Band, welches Ethik und Physik zur Religion verbindet, bei der Bearbeitung und Pflege dieser zwei Stämme unseres Wissens uns nie aus dem Auge verlieren, lassen Sie uns diese beiden Wissenschaften unter dem Schutze unseres allgeliebten und allverehrten Königs auch in diesem Hinblick gewissenhaft und mit Religion pflegen, und somit durch diese uns angewiesene Pflege selbst das in einem gesunkenen Zeitalter gesunkene Ansehen der Religion wieder emporrichten helfen.

---

## VI.

### A. Schopenhauer.

(1788—1860.)

#### I. Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen.\*)

Den Menschen ausgenommen, wundert sich kein Wesen über sein eigenes Dasein, sondern ihnen allen versteht dasselbe sich so sehr von selbst, daß sie es nicht bemerken. Aus der Ruhe des Blickes der Tiere spricht noch die Weisheit der Natur, weil in ihnen der Wille und der Intellekt noch nicht weit genug auseinandergetreten sind, um bei ihrem Wiederbegegnen sich über einander verwundern zu können. So hängt hier die ganze Erscheinung noch fest am Stamme der Natur, dem sie entsprossen, und ist der unbewußten Allwissenheit der großen Mutter teilhaft. — Erst nachdem das innere Wesen der Natur (der Wille zum Leben in seiner Objektivation) sich durch die beiden Reiche der bewußtlosen Wesen und dann durch die lange und breite Reihe der Tiere, rüstig und wohlgenut, gesteigert hat, gelangt es endlich, beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen, zum ersten Male zur Besinnung: dann wundert es sich über seine eigenen Werke und fragt sich, was es selbst sei. Seine Verwunderung ist aber um so ernstlicher, als es hier zum ersten Male mit Bewußtsein dem Tode gegenübersteht, und neben der Endlichkeit alles Daseins auch die Vergeblichkeit alles Strebens sich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein eigene Bedürfnis einer Metaphysik: er ist sonach ein animal metaphysicum. Im Anfang seines Bewußtseins freilich nimmt auch er sich als etwas, das sich von selbst versteht. Aber dies währt nicht lange; sondern sehr früh, zugleich mit der ersten Reflexion, tritt schon diejenige Verwunderung ein, welche dereinst Mutter der Metaphysik werden soll. — Diesem gemäß sagt auch Aristoteles im Eingang seiner Metaphysik: *Δια γαρ το θαυμάζειν οἱ ἀνθρώποι καὶ νῦν καὶ το πρῶτον ἡοξάνιο φιλοσοφεῖν.* (Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt

\*) Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. II. Leipzig 1844. Kap. 17.

homines philosophari.) Auch besteht die eigentliche philosophische Anlage zunächst darin, daß man über das Gewöhnliche und Alltägliche sich zu verwundern fähig ist, wodurch man eben veranlaßt wird, das Allgemeine der Erscheinung zu seinem Problem zu machen; während die Forscher in den Realwissenschaften sich nur über ausgesuchte und seltene Erscheinungen verwundern, und ihr Problem bloß ist, diese auf bekanntere zurückzuführen. Je niedriger ein Mensch in intellektueller Hinsicht steht, desto weniger Rätselhaftes hat für ihn das Dasein selbst: ihm scheint vielmehr sich alles, wie es ist, und daß es sei, von selbst zu verstehen. Dies beruht darauf, daß sein Intellekt seiner ursprünglichen Bestimmung, als Medium der Motive dem Willen dienstbar zu sein, noch ganz treu geblieben und deshalb mit der Welt und Natur, als integrierender Teil derselben, eng verbunden, folglich weit entfernt davon ist, sich vom Ganzen der Dinge gleichsam ablösend, demselben gegenüber zu treten und so einstweilen als für sich bestehend, die Welt rein objektiv aufzufassen. Hingegen ist die hieraus entspringende philosophische Bewunderung im einzelnen durch höhere Entwicklung der Intelligenz bedingt, überhaupt jedoch nicht durch diese allein; sondern ohne Zweifel ist es das Wissen um den Tod, und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Not des Lebens, was den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt gibt. Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre, würde es vielleicht doch keinem einfallen zu fragen, warum die Welt da sei und gerade diese Beschaffenheit habe; sondern eben auch sich alles von selbst verstehen. Dementsprechend finden wir, daß das Interesse, welches philosophische oder auch religiöse Systeme einflößen, seinen allerstärksten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgend einer Fortdauer nach dem Tode hat: und wenngleich die letzteren das Dasein ihrer Götter zur Hauptsache zu machen und dieses am eifrigsten zu verteidigen scheinen, so ist dies im Grunde doch nur, weil sie an dasselbe ihr Unsterblichkeitsdogma geknüpft haben und es für unzertrennlich von ihm halten: nur um dieses ist es ihnen eigentlich zu tun. Denn wenn man ihnen dasselbe anderweitig sicherstellen könnte, so würde der lebhafteste Eifer für ihre Götter alsbald erkalten, und er würde fast gänzlicher Gleichgültigkeit Platz machen, wenn, umgekehrt, die völlige Unmöglichkeit einer Unsterblichkeit ihnen bewiesen wäre: denn das Interesse am Dasein der Götter verschwände mit der Hoffnung einer näheren Bekanntschaft mit ihnen, bis auf den Rest, der sich an ihren möglichen Einfluß auf die Vorfälle des gegenwärtigen Lebens knüpfen möchte. Könnte man aber gar die Fortdauer nach dem Tode, etwa weil sie Ursprünglichkeit des Wesens voraussetzte, als unverträglich mit dem Dasein von Göttern nachweisen, so würden sie diese bald ihrer eigenen Unsterblichkeit zum Opfer bringen und für den Atheismus eifern. Auf demselben Grunde beruht es, daß die eigentlich materialistischen Systeme, wie

auch die absolut skeptischen, niemals einen allgemeinen oder dauernden Einfluß haben erlangen können.

Tempel und Kirchen, Pagoden und Moscheen, in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Größe, zeugen vom metaphysischen Bedürfnis des Menschen, welches, stark und unvertilgbar, dem physischen auf dem Fuße folgt. Freilich könnte, wer satirisch gelaunt ist, hinzufügen, daß dasselbe ein bescheidener Bursche sei, der mit geringer Kost vorlieb nehme. An plumpen Fabeln und abgeschmackten Märchen läßt er sich bisweilen genügen: wenn nur früh genug eingepägt, sind sie ihm hinlängliche Auslegungen seines Daseins und Stützen seiner Moralität. Man betrachte z. B. den Koran: dieses schlechte Buch war hinreichend, eine Weltreligion zu begründen, das metaphysische Bedürfnis zahlloser Millionen Menschen seit 1200 Jahren zu befriedigen, die Grundlage ihrer Moral und einer bedeutenden Verachtung des Todes zu werden, wie auch, sie zu blutigen Kriegen und den ausgedehntesten Eroberungen zu begeistern. Wir finden in ihm die traurigste und ärmlichste Gestalt des Theismus. Viel mag durch die Übersetzungen verloren gehen; aber ich habe keinen einzigen wertvollen Gedanken darin entdecken können. Dergleichen beweist, daß mit dem metaphysischen Bedürfnis die metaphysische Fähigkeit nicht Hand in Hand geht. Doch will es scheinen, daß in den frühen Zeiten der gegenwärtigen Erdoberfläche diesem anders gewesen sei, und daß die, welche der Entstehung des Menschengeschlechts und dem Urquell der organischen Natur bedeutend näher standen, als wir, auch noch teils größere Energie der intuitiven Erkenntniskräfte, teils eine richtigere Stimmung des Geistes hatten, wodurch sie einer reineren, unmittelbaren Auffassung des Wesens der Natur fähig und dadurch imstande waren, dem metaphysischen Bedürfnis auf eine würdigere Weise zu genügen: so entstanden in den Urvätern der Brahmanen, den Rischis, die fast übermenschlichen Konzeptionen, welche später in den Upanishaden der Veden niedergelegt wurden.

Niemals hingegen hat es an Leuten gefehlt, welche auf jenes metaphysische Bedürfnis des Menschen ihren Unterhalt zu gründen und dasselbe möglichst auszubeuten bemüht waren; daher es unter allen Völkern Monopolisten und Generalpächter desselben gibt: die Priester. Ihr Gewerbe mußte ihnen jedoch überall dadurch gesichert werden, daß sie das Recht erhielten, ihre metaphysischen Dogmen den Menschen sehr früh beizubringen, ehe noch die Urteilskraft aus ihrem Morgenschlummer erwacht ist, also in der ersten Kindheit: denn da haftet jedes wohl eingepägte Dogma, sei es auch noch so unsinnig, auf immer. Hätten sie zu warten, bis die Urteilskraft reif ist, so würden ihre Privilegien nicht bestehen können.

Eine zweite, wiewohl nicht zahlreiche Klasse von Leuten, welche ihren Unterhalt aus dem metaphysischen Bedürfnis der Menschen zieht, machen die aus, welche von der Philosophie leben: bei den

Griechen hießen sie Sophisten, bei den Neueren Professoren der Philosophie. Aristoteles zählt (Metaph., II, 2) den Aristipp unbedenklich den Sophisten bei: den Grund dazu finden wir bei Diogenes Laertius (II, 65), daß er nämlich der erste unter den Sokratikern gewesen, der sich seine Philosophie bezahlen ließ; weshalb auch Sokrates ihm sein Geschenk zurücksandte. Auch bei den Neueren sind die, welche von der Philosophie leben, nicht nur, in der Regel und mit den seltensten Ausnahmen, ganz andere, als die, welche für die Philosophie leben; sondern sogar sind sie sehr oft die Widersacher, die heimlichen und unversöhnlichen Feinde dieser: denn jede echte und bedeutende philosophische Leistung wird auf die ihrigen zu viel Schatten werfen und überdies den Absichten und Beschränkungen der Gilde sich nicht fügen; weshalb sie allezeit bemüht sind, eine solche nicht aufkommen zu lassen, wozu dann, nach Maßgabe der jedesmaligen Zeiten und Umstände, bald Verhehlen, Zudecken, Verschweigen, Ignorieren, Sekretieren, bald Verneinen, Verkleinern, Tadeln, Lästern, Verdrehen, bald Denunzieren und Verfolgen die üblichen Mittel sind. Daher hat denn auch schon mancher große Kopf, unerkant, ungeehrt, unbelohnt, sich keuchend durchs Leben schleppen müssen, bis endlich nach seinem Tode die Welt über ihn enttäuscht wurde, und über sie. Inzwischen hatten sie ihren Zweck erreicht, hatten gegolten dadurch, daß sie ihn nicht gelten ließen, und hatten mit Weib und Kind von der Philosophie gelebt, während jener für diese lebte. Ist er aber tot, da kehrt die Sache sich um: die neue Generation jener stets Vorhandenen wird nun der Erbe seiner Leistungen, schneidet sie nach ihrem Maßstab sich zurecht und lebt jetzt von ihm. Daß jedoch Kant zugleich von und für die Philosophie leben konnte, beruhte auf dem seltenen Umstände, daß, zum ersten Male wieder, seit dem Divo Antonino und Divo Juliano, ein Philosoph auf dem Throne saß: nur unter solchen Auspizien konnte die Kritik der reinen Vernunft das Licht erblicken. Kaum war der König tot, so sehen wir auch schon Kanten, weil er zur Gilde gehörte, von Furcht ergriffen, sein Meisterwerk in der zweiten Ausgabe modifizieren, kastrieren und verderben, dennoch aber bald in Gefahr kommen, seine Stelle zu verlieren, so daß ihn Campe in Braunschweig einlud, zu ihm zu kommen, um als das Oberhaupt seiner Familie bei ihm zu leben (Ring, Ansichten aus Kants Leben, S. 68). Mit der Universitätsphilosophie ist es in der Regel bloße Spiegelfechterei: der wirkliche Zweck derselben ist, den Studenten, im tiefsten Grunde ihres Denkens, diejenige Geistesrichtung zu geben, welche das die Professuren besetzende Ministerium seinen Absichten angemessen hält. Daran mag dieses, im staatsmännischen Sinn, auch ganz recht haben: nur folgt daraus, daß solche Kathederphilosophie ein *nervis alienis mobile lignum* ist und nicht für ernstliche, sondern nur für Spaßphilosophie gelten kann. Auch bleibt es jedenfalls billig, daß eine solche Beaufsichtigung oder Leitung sich bloß auf die Kathederphilosophie

erstrecke, nicht aber auf die wirkliche, welche es ernstlich meint. Denn, wenn irgend etwas auf der Welt wünschenswert ist, so wünschenswert, daß selbst der rohe und dumpfe Haufen, in seinen besonneren Augenblicken, es höher schätzen würde als Silber und Gold, so ist es, daß ein Lichtstrahl fiele auf das Dunkel unseres Daseins und irgend ein Aufschluß uns würde über diese rätselhafte Existenz, an der nichts klar ist, als ihr Elend und ihre Nichtigkeit. Dies aber wird, gesetzt es sei an sich erreichbar, durch aufgedrungene und aufgezwungene Lösungen des Problems unmöglich gemacht.

Jetzt aber wollen wir die verschiedenen Weisen der Befriedigung, welche diesem so starken metaphysischen Bedürfnisse wird, einer allgemeinen Betrachtung unterwerfen.

Unter Metaphysik verstehe ich jede angebliche Erkenntnis, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur oder die gegebene Erscheinung der Dinge hinausgeht, um Aufschluß zu erteilen über das, wodurch jene, in einem oder dem anderen Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht. — Nun aber setzt die große ursprüngliche Verschiedenheit der Verstandeskkräfte, wozu noch die der viele Muße erfordernden Ausbildung derselben kommt, einen so großen Unterschied zwischen Menschen, daß, sobald ein Volk sich aus dem Zustande der Roheit herausgearbeitet hat, nicht wohl eine Metaphysik für alle ausreichen kann; daher wir bei den zivilisierten Völkern durchgängig zwei verschiedene Arten derselben antreffen, welche sich dadurch unterscheiden, daß die eine ihre Beglaubigung in sich, die andere sie außer sich hat. Da die metaphysischen Systeme der ersten Art, zur Rekognition ihrer Beglaubigung, Nachdenken, Bildung, Muße und Urteil erfordern, so können sie nur einer äußerst geringen Anzahl von Menschen zugänglich sein, auch nur bei bedeutender Zivilisation entstehen und sich erhalten. Für die große Anzahl der Menschen hingegen, als welche nicht zu denken, sondern nur zu glauben befähigt und nicht für Gründe, sondern nur für Autorität empfänglich ist, sind ausschließlich die Systeme der zweiten Art: diese können deshalb als Volksmetaphysik bezeichnet werden, nach Analogie der Volkspoesie, auch der Volksweisheit, worunter man die Sprichwörter versteht. Jene Systeme sind indessen unter dem Namen der Religionen bekannt und finden sich bei allen Völkern, mit Ausnahme der allerrohesten. Ihre Beglaubigung ist, wie gesagt, äußerlich und heißt als solche Offenbarung, welche dokumentiert wird durch Zeichen und Wunder. Ihre Argumente sind hauptsächlich Drohungen mit ewigen, auch wohl mit zeitlichen Übeln, gerichtet gegen die Ungläubigen, ja schon gegen die bloßen Zweifler: als *ultima ratio theologorum* finden wir bei manchen Völkern den Scheiterhaufen oder dem ähnliches. Suchen sie eine andere Beglaubigung, oder gebrauchen sie andere Argumente, so machen sie schon einen Übergang in die Systeme der ersten Art und können zu

einem Mittelschlag beider ausarten, welches mehr Gefahr als Vorteil bringt. Denn in ihnen gibt die sicherste Bürgschaft für den fortdauernden Besitz der Köpfe ihr unschätzbares Vorrecht, den Kindern beigebracht zu werden, als wodurch ihre Dogmen zu einer Art von zweitem angeborenem Intellekt einwachsen, gleich dem Zweige auf dem gepfropften Baum; während hingegen die Systeme der ersten Art sich immer nur an Erwachsene wenden, bei diesen aber allemal schon ein System der zweiten Art im Besitz der Überzeugung vorfinden. — Beide Arten der Metaphysik, deren Unterschied sich kurz durch Überzeugungslehre und Glaubenslehre bezeichnen läßt, haben dies gemein, daß jedes einzelne System derselben in einem feindlichen Verhältnis zu allen übrigen seiner Art steht. Zwischen denen der ersten Art wird der Krieg nur mit Wort und Schrift, zwischen denen der zweiten auch mit Feuer und Schwert geführt: manche von diesen haben ihre Verbreitung zum Teil dieser letzteren Art der Polemik zu danken, und alle haben nach und nach die Erde unter sich geteilt, und zwar mit so entschiedener Herrschaft, daß die Völker sich mehr nach ihnen als nach der Nationalität oder der Regierung unterscheiden und sondern. Nur sie sind, jeden in ihrem Bezirke, herrschend, die der ersten Art hingegen höchstens toleriert, und auch dies nur, weil man, wegen der geringen Anzahl ihrer Anhänger, sie meistens der Bekämpfung durch Feuer und Schwert nicht wert hält; wiewohl, wo es nötig schien, auch diese mit Erfolg gegen sie angewendet worden sind: zudem finden sie sich bloß sporadisch. Meistens hat man sie jedoch nur in einem Zustande der Zähmung und Unterjochung geduldet, indem das im Lande herrschende System der zweiten Art ihnen vorschrieb, ihre Lehren seinen eigenen, mehr oder weniger eng, anzupassen. Bisweilen hat es sie nicht nur unterjocht, sondern sogar dienstbar gemacht und als Vorspann gebraucht, welches jedoch ein gefährliches Experiment ist, da jene Systeme der ersten Art, weil ihnen die Gewalt genommen ist, sich durch List helfen zu dürfen glauben und eine geheime Tücke nie ganz ablegen, die sich dann bisweilen unvermutet hervortut und schwer zu heilenden Schaden stiftet. Denn überdies wird ihre Gefährlichkeit dadurch erhöht, daß sämtliche Realwissenschaften, sogar die unschuldigsten nicht ausgenommen, ihre heimlichen Alliierten gegen die Systeme der zweiten Art sind, und, ohne selbst mit diesen in offenem Kriege zu stehen, plötzlich und unerwartet großen Schaden auf dem Gebiete derselben anrichten. Zudem ist der durch die erwähnte Dienstbarmachung bezweckte Versuch, einem System, welches ursprünglich eine Beglaubigung außerhalb hat, dazu noch eine von innen geben zu wollen, seiner Natur nach, mißlich: denn, wäre es einer solchen Beglaubigung fähig, so hätte es keiner äußeren bedurft. Und überhaupt ist es stets ein Wagestück, einem fertigen Gebäude ein neues Fundament unterschieben zu wollen. Wie sollte überdies eine Religion noch des Suffragiums einer Philosophie bedürfen! Sie hat ja alles auf ihrer

Seite: Offenbarung, Urkunden, Wunder, Prophezeiungen, Schutz der Regierung, den höchsten Rang, wie er der Wahrheit gebührt, Beistimmung und Verehrung aller, tausend Tempel, in denen sie verkündigt und geübt wird, geschworene Priesterscharen, und, was mehr als alles ist, das unschätzbare Vorrecht, ihre Lehren dem zarten Kindesalter einprägen zu dürfen, wodurch sie fast zu angeborenen Ideen werden. Um bei solchem Reichtum an Mitteln noch die Beistimmung armseliger Philosophen zu verlangen, müßte sie halbsüchtiger, oder, um den Widerspruch derselben zu besorgen, furchtsamer sein, als mit einem guten Gewissen vereinbar scheint.

An den oben aufgestellten Unterschied zwischen Metaphysik der ersten und der zweiten Art knüpft sich noch folgender. Ein System der ersten Art, also eine Philosophie, macht den Anspruch und hat daher die Verpflichtung, in allem, was sie sagt, *sensu stricto et proprio* wahr zu sein: denn sie wendet sich an das Denken und die Überzeugung. Eine Religion hingegen, für die Unzähligen bestimmt, welche, der Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefsten und schwierigsten Wahrheiten *sensu proprio* nimmermehr fassen würde, hat auch nur die Verpflichtung *sensu allegorico* wahr zu sein. Nackt kann die Wahrheit vor dem Volk nicht erscheinen. Ein Symptom dieser allegorischen Natur der Religionen sind die vielleicht in jeder anzutreffenden Mysterien, nämlich gewisse Dogmen, die sich nicht einmal deutlich denken lassen, geschweige wörtlich wahr sein können. Ja, vielleicht ließe sich behaupten, daß einige völlige Widersinnigkeiten, einige wirkliche Absurditäten, ein wesentliches Ingredienz einer vollkommenen Religion seien: denn diese sind eben der Stempel ihrer allegorischen Natur und die allein passende Art, dem gemeinen Sinn und rohem Verstande fühlbar zu machen, was ihm unbegreiflich wäre, nämlich, daß die Religion im Grunde von einer ganz anderen, von einer Ordnung der Dinge an sich handelt, vor welcher die Gesetze dieser Erscheinungswelt, denen gemäß sie sprechen muß, verschwinden, und daß daher nicht bloß die widersinnigen Dogmen, sondern auch die begreiflichen, eigentlich nur Allegorien und Akkommodationen zur menschlichen Fassungskraft sind. In diesem Geiste scheint mir Augustinus und selbst Luther die Mysterien des Christentums festgehalten zu haben, im Gegensatz des Pelagianismus, der alles zur platten Verständlichkeit herabziehen möchte. Von diesem Gesichtspunkte aus wird auch begreiflich, wie Tertullian, ohne zu spotten, sagen konnte: *Prorsus credibile est, quia ineptum est: — — certum est, quia impossibile.* (De carne Christi, c. 5.) — Diese ihre allegorische Natur entzieht auch die Religionen den der Philosophie obliegenden Beweisen und überhaupt der Prüfung; statt deren sie Glauben verlangen, d. h. eine freiwillige Annahme, daß es sich so verhalte. Da sodann der Glaube das Handeln leitet, und die Allegorie allemal so gestellt ist, daß sie, in Hinsicht auf das Praktische, eben dahin führt, wohin die Wahr-

heit *sensu proprio* auch führen würde, so verheißt die Religion denen, welche glauben, mit Recht die ewige Seligkeit. Wir sehen also, daß die Religionen die Stelle der Metaphysik überhaupt, deren Bedürfnis der Mensch als unabweisbar fühlt, in der Hauptsache und für die große Menge, welche nicht dem Denken obliegen kann, recht gut ausfüllen, teils nämlich zum praktischen Behuf, als Leitstern ihres Handels, als öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und Tugend, wie Kant es vortrefflich ausdrückt, teils als unentbehrlicher Trost in den schweren Leiden des Lebens, als wo sie die Stelle einer objektiv wahren Metaphysik vollkommen vertreten, indem sie, so gut wie diese nur irgend könnte, den Menschen über sich selbst und das zeitliche Dasein hinausheben: hierin zeigt sich glänzend der große Wert derselben, ja, ihre Unentbehrlichkeit. Denn *φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι* (vulgus philosophum esse impossibile est) sagt schon Plato und mit Recht (De Rep., VI, p. 89, Bip.). Der einzige Stein des Anstoßes hingegen ist dieser, daß die Religionen ihre allegorische Natur nicht eingestehen dürfen, sondern sich als *sensu proprio* wahr zu behaupten haben. Dadurch tun sie einen Eingriff in das Gebiet der eigentlichen Metaphysik, und rufen den Antagonismus dieser hervor, der daher zu allen Zeiten, in denen sie nicht an die Kette gelegt worden, sich äußert. — Auf dem Verkennen der allegorischen Natur jeder Religion beruht auch der in unseren Tagen so anhaltend geführte Streit zwischen Supernaturalisten und Rationalisten. Beide nämlich wollen das Christentum *sensu proprio* wahr haben: in diesem Sinne wollen die ersteren es ohne Abzug, gleichsam mit Haut und Haar, behaupten, wobei sie, den Kenntnissen und der allgemeinen Bildung des Zeitalters gegenüber, einen schweren Stand haben. Die anderen hingegen suchen alles eigentümlich Christliche hinauszuezegesieren; wonach sie etwas übrig behalten, das weder *sensu proprio* noch *sensu allegorico* wahr ist, vielmehr eine bloße Platitude, beinahe nur Judentum, oder höchstens seichter Pelagianismus, und, was das Schlimmste, niederträchtiger Optimismus, der dem eigentlichen Christentum durchaus fremd ist. Überdies versetzt der Versuch, eine Religion aus der Vernunft zu begründen, sie in die andere Klasse der Metaphysik, in die, welche ihre Beglaubigung in sich selbst hat, also auf einen fremden Boden, auf den der philosophischen Systeme, und sonach in den Kampf, den diese, auf ihrer eigenen Arena, gegeneinander führen, folglich unter das Gewehrfeuer des Skeptizismus und das schwere Geschütz der Kritik der reinen Vernunft: sich aber dahin zu begeben, wäre für sie offenbare Vermessenheit.

Beiden Arten der Metaphysik wäre es am zuträglichsten, daß jede von der anderen rein gesondert bliebe und sich auf ihrem eigenen Gebiete hielte, um daselbst ihr Wesen vollkommen entwickeln zu können. Statt dessen ist man schon das ganze christliche Zeitalter hindurch bemüht, vielmehr eine Fusion beider zu bewerkstelligen, indem man

die Dogmen und Begriffe der einen in die andere überträgt, wodurch man beide verdirbt. Am unverhohlensten ist dies in unseren Tagen geschehen in jenem seltsamen Zwitter oder Kentauren, der sog. Religionsphilosophie, welche, als eine Art Gnosis, bemüht ist, die gegebene Religion zu deuten und das sensu allegorico Wahre durch ein sensu proprio Wahres auszulegen. Allein dazu müßte man die Wahrheit sensu proprio schon kennen und besitzen: alsdann aber wäre jene Deutung überflüssig. Denn bloß aus der Religion die Metaphysik, d. i. die Wahrheit sensu proprio, durch Auslegung und Umdeutung erst finden zu wollen, wäre ein mißliches und gefährliches Unternehmen, zu welchem man sich nur dann entschließen könnte, wenn es ausgemacht wäre, daß die Wahrheit, gleich dem Eisen und anderen unedlen Metallen, nur in vererzten, nicht im gediegenen Zustande vorkommen könne, daher man sie nur durch Reduktion aus der Vererzung gewinnen könnte. —

Religionen sind dem Volke notwendig, und sind ihm eine unschätzbare Wohltat. Wenn sie jedoch den Fortschritten der Menschheit in der Erkenntnis der Wahrheit sich entgegenstellen wollen, so müssen sie mit möglichster Schonung beiseite geschoben werden. Und zu verlangen, daß sogar ein großer Geist — ein Shakespeare, ein Goethe — die Dogmen irgend einer Religion impliciter, bona fide et sensu proprio zu seiner Überzeugung mache, ist wie verlangen, daß ein Riese den Schuh eines Zwerges anziehe.

Religionen können, als auf die Fassungskraft der großen Menge berechnet, nur eine mittelbare, nicht eine unmittelbare Wahrheit haben: diese von ihnen verlangen, ist, wie wenn man die im Buchdrucker-rahmen aufgesetzten Lettern lesen wollte, statt ihres Abdrucks. Der Wert einer Religion wird demnach abhängen von dem größeren oder geringeren Gehalt an Wahrheit, den sie, unter dem Schleier der Allegorie, in sich trägt, sodann von der größeren oder geringeren Deutlichkeit, mit welcher derselbe durch diesen Schleier sichtbar wird, also von der Durchsichtigkeit des letzteren. Fast scheint es, daß, wie die ältesten Sprachen die vollkommensten sind, so auch die ältesten Religionen. Wollte ich die Resultate meiner Philosophie zum Maßstabe der Wahrheit nehmen, so müßte ich dem Buddhismus den Vorzug vor den anderen zugestehen. Jedenfalls muß es mich freuen, meine Lehre in so großer Übereinstimmung mit einer Religion zu sehen, welche die Majorität auf Erden für sich hat, da sie viel mehr Bekenner zählt, als irgend eine andere. Diese Übereinstimmung muß mir aber um so erfreulicher sein, als ich, bei meinem Philosophieren, gewiß nicht unter ihrem Einfluß gestanden habe. Denn bis 1818, da mein Werk erschien, waren über den Buddhismus nur sehr wenige, höchst unvollkommene und dürftige Berichte in Europa zu finden, welche sich fast gänzlich auf einige Aufsätze in den früheren Bänden der *Asiatic researches* beschränkten und hauptsächlich den Buddhismus der Birmanen betrafen. Erst seitdem ist nach und nach eine vollständigere Kunde von dieser

Religion zu uns gelangt, hauptsächlich durch die gründlichen und lehrreichen Abhandlungen des verdienstvollen Petersburger Akademikers J. J. Schmidt, in den Denkschriften seiner Akademie, und sodann allmählich durch mehrere englische und französische Gelehrte, so daß ich habe ein ziemlich zahlreiches Verzeichnis der besten Schriften über diese Glaubenslehre liefern können, in meiner Schrift „Über den Willen in der Natur“, unter der Rubrik Sinologie. — Leider ist uns Csoma Körösi, dieser beharrliche Ungar, der, um die Sprache und die heiligen Schriften des Buddhismus zu studieren, viele Jahre in Tibet und besonders in den buddhaistischen Klöstern zugebracht hat [187], gerade dann durch den Tod entrissen, als er anfang, den Ertrag seiner Forschungen für uns auszuarbeiten. Ich kann inzwischen die Freude nicht verleugnen, mit welcher ich in seinen vorläufigen Berichten manche unmittelbar aus dem Kahgyur selbst referierte Stellen lese, z. B. folgende Unterredung des sterbenden Buddha mit dem ihm huldigenden Brahma: There is a description of their conservation on the subject of creation, — by whom was the world made. Shakya asks several questions of Brahma, — whether was it he, who made or produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties, — whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done anything to that effect. At last he himself asks Shakya how the world was made, — by whom? Here are attributed all changes in the world to the moral works of the animal beings, and it is stated that in the world all is illusion, there is no reality in the things; all is empty. Brahma being instructed in his doctrine, becomes his follower. (Asiatic researches, Vol. 20, p. 434.)<sup>1)</sup>

Den Fundamentalunterschied aller Religionen kann ich nicht, wie durchgängig geschieht, darin setzen, ob sie monotheistisch, polytheistisch, pantheistisch oder atheistisch sind, sondern nur darin, ob sie optimistisch oder pessimistisch sind, d. h. ob sie das Dasein dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen, oder aber es betrachten als etwas, das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht sein sollte, indem sie erkennen, daß Schmerz und Tod nicht liegen können

<sup>1)</sup> „Es findet sich eine Beschreibung ihrer Unterredung, deren Gegenstand die Schöpfung ist — durch wen die Welt hervorgebracht sei? Buddha richtet mehrere Fragen an Brahma: ob er es gewesen, der dies oder jenes Ding gemacht, oder hervorgebracht, und es mit dieser oder jener Eigenschaft begabt habe? ob er es gewesen, der die verschiedenen Umwälzungen zur Zerstörung und Wiederherstellung der Welt verursacht habe? — Brahma leugnet, daß er jemals irgend etwas dergleichen getan habe. Endlich fragt er selbst den Buddha, wie die Welt hervorgebracht sei — durch wen? Nun werden alle Veränderungen der Welt den moralischen Werken animalischer Wesen zugeschrieben, und wird gesagt, daß alles in der Welt bloße Illusion sei, keine Realität in den Dingen, alles leer. Der also in Buddhas Lehre unterrichtete Brahma wird sein Anhänger.“

in der ewigen, ursprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in dem, was in jedem Betracht sein sollte. Die Kraft, vermöge welcher das Christentum zunächst das Judentum und dann das griechische und römische Heidentum überwinden konnte, liegt ganz allein in seinem Pessimismus, in dem Eingeständnis, daß unser Zustand ein höchst elender und zugleich sündlicher ist, während Judentum und Heidentum optimistisch waren. Jene von jedem tief und schmerzlich gefühlte Wahrheit schlug durch und hatte das Bedürfnis der Erlösung in ihrem Gefolge. —

Ich wende mich zur allgemeinen Betrachtung der anderen Art der Metaphysik, also derjenigen, welche ihre Beglaubigung in sich selbst hat und Philosophie genannt wird. Ich erinnere an den oben erörterten Ursprung derselben aus einer Verwunderung über die Welt und unser eigenes Dasein, indem diese sich dem Intellekt als ein Rätsel aufdringen, dessen Lösung sodann die Menschheit ohne Unterlaß beschäftigt. Hier nun will ich zuvörderst darauf aufmerksam machen, daß diesem nicht so sein könnte, wenn die Welt im Spinozischen, in unseren Tagen unter modernen Formen und Darstellungen als Pantheismus so oft wieder vorgebrachten Sinn, eine „absolute Substanz“, mithin ein schlechthin notwendiges Wesen wäre. Denn dies besagt, daß sie mit einer so großen Notwendigkeit existiere, daß neben derselben jede andere, unserem Verstande als solche faßliche Notwendigkeit wie ein Zufall aussehen müßte: sie wäre nämlich alsdann etwas, das nicht nur alles wirkliche, sondern auch alles irgend mögliche Dasein dergestalt in sich begriffe, daß, wie Spinoza eben auch angibt, die Möglichkeit und die Wirklichkeit desselben ganz und gar eins wären, dessen Nichtsein daher auch die Unmöglichkeit selbst wäre, also etwas, dessen Nichtsein, oder Anderssein, völlig undenkbar sein müßte, welches mithin sich so wenig wegdenken ließe, wie z. B. der Raum oder die Zeit. Indem ferner wir selbst Teile, Modi, Attribute oder Akzidenzien einer solchen absoluten Substanz wären, welche das einzige wäre, was, in irgend einem Sinne, jemals und irgendwo dasein könnte, so müßte unser und ihr Dasein, nebst der Beschaffenheit desselben, weit entfernt, sich uns als auffallend, problematisch, ja, als das unergründliche, uns stets beunruhigende Rätsel darzustellen, sich, im Gegenteil, noch viel mehr von selbst verstehen, als daß zwei mal zwei vier ist. Denn wir müßten gar nicht anders irgend zu denken fähig sein, als daß die Welt sei, und so sei, wie sie ist: mithin müßten wir ihres Daseins als solchen, d. h. als eines Problems zum Nachdenken, so wenig uns bewußt werden, als wir die unglaublich schnelle Bewegung unseres Planeten empfinden.

Diesem allen ist nun aber ganz und gar nicht so. Nur dem gedankenlosen Tiere scheint sich die Welt und das Dasein von selbst zu verstehen: dem Menschen hingegen ist sie ein Problem, dessen sogar der Roheste und Beschränkteste, in einzelnen helleren Augenblicken,

lebhaft inne wird, das aber jedem um so deutlicher und anhaltender ins Bewußtsein tritt, je heller und besonnenerer dieses ist und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung sich angeeignet hat, welches alles endlich in den zum Philosophieren geeigneten Köpfen sich zu Platons *θαυμαζειν, μαλα φιλοσοφικον παθος* (mirari valde philosophicus affectus) steigert, nämlich zu derjenigen Verwunderung, die das Problem, welches die edlere Menschheit jeder Zeit und jedes Landes unablässig beschäftigt und ihr keine Ruhe läßt, in seiner ganzen Größe erfaßt. In der Tat ist die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphysik in Bewegung hält, das Bewußtsein, daß das Nichtsein dieser Welt ebenso möglich sei, wie ihr Dasein. Daher also ist die spinozistische Ansicht derselben als eines absolut notwendigen Wesens, d. h. als etwas, das schlechterdings und in jedem Sinne sein sollte und müßte, eine falsche. Geht doch selbst der einfache Theismus, in seinem kosmologischen Beweise, stillschweigend davon aus, daß er vom Dasein der Welt auf ihr vorheriges Nichtsein schließt: er nimmt sie mithin vorweg als ein Zufälliges. Ja, was mehr ist, wir fassen sehr bald die Welt auf als etwas, dessen Nichtsein nicht nur denkbar, sondern sogar ihrem Dasein vorzuziehen wäre; daher unsere Verwunderung über sie leicht übergeht in ein Brüten über jene Fatalität, welche dennoch ihr Dasein hervorrufen konnte, und vermöge deren eine so unermessliche Kraft, wie zur Hervorbringung und Erhaltung einer solchen Welt erfordert ist, so sehr gegen ihren eigenen Vorteil geleitet werden konnte. Das philosophische Erstaunen ist demnach im Grunde ein bestürztes und betrübtes: die Philosophie hebt, wie die Ouvertüre zum Don Juan, mit einem Mollakkord an. Hieraus ergibt sich, daß sie weder Spinozismus, noch Optimismus sein darf. — Die soeben ausgesprochene nähere Beschaffenheit des Erstaunens, welches zum Philosophieren treibt, entspringt offenbar aus dem Anblick des Übels und des Bösen in der Welt, welche, selbst wenn sie im gerechtesten Verhältnis zueinander ständen, ja, auch noch vom Guten weit überwogen würden, dennoch etwas sind, was ganz und gar und überhaupt nicht sein sollte. Weil nun aber nichts aus nichts entstehen kann, so müssen auch jene ihren Keim im Ursprunge, oder im Kern der Welt selbst haben. Dies anzunehmen wird uns schwer, wenn wir auf die Größe, Ordnung und Vollendung der physischen Welt sehen, indem wir meinen, daß, was die Macht hatte, eine solche hervorbringen, auch wohl hätte das Übel und das Böse müssen vermeiden können. Am allerschwersten wird jene Annahme (deren aufrichtigster Ausdruck Ormuzd und Ahriman ist) begreiflicherweise dem Theismus. Daher wurde, um zuvörderst das Böse zu beseitigen, die Freiheit des Willens erfunden: diese ist jedoch nur eine versteckte Art, etwas aus nichts zu machen, indem sie ein Operari annimmt, das aus keinem Esse hervorginge (siehe „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, S. 58 f. [2. Aufl. S. 57 f.]). Sodann das Übel suchte man dadurch los zu

werden, daß man es der Materie, oder auch einer unvermeidlichen Notwendigkeit zur Last legte, wobei man ungern den Teufel zur Seite liegen ließ, der eigentlich das rechte Expediens ad hoc ist. Zum Übel gehört auch der Tod: das Böse aber ist bloß das Von-sich-auf-einander-schieben des jedesmaligen Übels. Also, wie oben gesagt, das Böse, das Übel und der Tod sind es, welche das philosophische Erstaunen qualifizieren und erhöhen: nicht bloß, daß die Welt vorhanden, sondern noch mehr, daß sie eine so trübselige sei, ist das punctum pruriens der Metaphysik, das Problem, welches die Menschen in eine Unruhe versetzt, die sich weder durch Skeptizismus, noch durch Kritizismus beschwichtigen läßt.

Mit der Erklärung der Erscheinungen in der Welt finden wir auch die Physik (im weitesten Sinne des Wortes) beschäftigt. Aber in der Natur ihrer Erklärungen selbst liegt schon, daß sie nicht genügen können. Die Physik vermag nicht auf eigenen Füßen zu stehen, sondern bedarf einer Metaphysik, sich darauf zu stützen, so vornehm sie auch gegen diese tun mag. Denn sie erklärt die Erscheinungen durch ein noch Unbekannteres, als diese selbst sind: durch Naturgesetze, beruhend auf Naturkräften, zu welchen auch die Lebenskraft gehört. Allerdings muß der ganze gegenwärtige Zustand aller Dinge auf der Welt, oder in der Natur, notwendig aus rein physischen Ursachen erklärbar sein. Allein ebenso notwendig müßte eine solche Erklärung, gesetzt man gelangte wirklich so weit, sie geben können, — stets mit zwei wesentlichen Unvollkommenheiten behaftet sein (gleichsam mit zwei faulen Flecken, oder wie Achill mit der verwundbaren Ferse, oder der Teufel mit dem Pferdefuß), vermöge welcher alles so Erklärte doch wieder eigentlich unerklärt bliebe. Erstlich nämlich mit dieser, daß der Anfang der alles erklärenden Kette von Ursachen und Wirkungen, d. h. zusammenhängenden Veränderungen, schlechterdings nie zu erreichen ist, sondern, eben wie die Grenzen der Welt in Raum und Zeit, unaufhörlich und ins Unendliche zurückweicht; und zweitens mit dieser, daß sämtliche wirkende Ursachen, aus denen man alles erklärt, stets auf einem völlig Unerklärbaren beruhen, nämlich auf den ursprünglichen Qualitäten der Dinge und den in diesen sich hervortuenden Naturkräften, vermöge welcher jene auf bestimmte Art wirken, z. B. Schwere, Härte, Stoßkraft, Elastizität, Wärme, Elektrizität, chemische Kräfte usw., und welche nun in jeder gegebenen Erklärung stehen bleiben, wie eine gar nicht wegzubringende unbekannte Größe in einer sonst vollkommen aufgelösten algebraischen Gleichung; wonach es dann keine noch so gering geschätzte Tonscherbe gibt, die nicht aus lauter unerklärlichen Qualitäten zusammengesetzt wäre. Also diese zwei unausweichbaren Mängel in jeder rein physikalischen, d. h. kausalen Erklärung, zeigen an, daß eine solche nur relativ sein kann, und daß die ganze Methode und Art derselben nicht die einzige, nicht die letzte, also nicht die genügende, d. h. nicht diejenige

sein kann, welche zur befriedigenden Lösung des schweren Rätsels der Dinge und zum wahren Verständnis der Welt und des Daseins jemals zu führen vermag, sondern daß die physische Erklärung, überhaupt und als solche, noch einer metaphysischen bedarf, welche den Schlüssel zu allen ihren Voraussetzungen lieferte, eben deshalb aber auch einen ganz anderen Weg einschlagen müßte. Der erste Schritt hiezu ist, daß man den Unterschied beider, mithin den zwischen Physik und Metaphysik, zum deutlichen Bewußtsein bringt und festhält. Er beruht im allgemeinen auf der Kantischen Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. Eben weil Kant das letztere für schlechthin unerkennbar erklärte, gab es, ihm zufolge, gar keine Metaphysik, sondern bloß immanente Erkenntnis, d. h. bloße Physik, welche stets nur von Erscheinungen reden kann, und daneben eine Kritik der nach Metaphysik strebenden Vernunft. Hier aber will ich, um den rechten Anknüpfungspunkt meiner Philosophie an die Kantische nachzuweisen, das zweite Buch antizipierend, hervorheben, daß Kant, in seiner schönen Erklärung des Zusammenbestehens der Freiheit mit der Notwendigkeit (Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage, S. 532—554, und Kritik der praktischen Vernunft, S. 224—231 der Rosenkranzischen Ausgabe) dartut, wie eine und dieselbe Handlung einerseits aus dem Charakter des Menschen, dem Einfluß, den er im Lebenslauf erlitten, und den jetzt ihm vorliegenden Motiven, als notwendig eintretend, vollkommen erklärbar sei, dabei aber andererseits doch als das Werk seines freien Willens angesehen werden müsse: und in gleichem Sinne sagt er, § 53 der Prolegomena: „Zwar wird aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnotwendigkeit anhängen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also und Freiheit eben demselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, einmal als Erscheinung, das andere Mal als einem Dinge an sich selbst, ohne Widerspruch beigelegt werden können.“ Was nun also Kant von der Erscheinung des Menschen und seines Tuns lehrt, das dehnt meine Lehre auf alle Erscheinungen in der Natur aus, indem sie ihnen den Willen als Ding an sich zum Grunde legt. Dies Verfahren rechtfertigt sich zunächst schon dadurch, daß nicht angenommen werden darf, der Mensch sei von den übrigen Wesen und Dingen in der Natur spezifisch, *toto genere* und von Grund aus verschieden, vielmehr nur dem Grade nach. — Von dieser antizipierenden Abschweifung kehre ich zurück zu unserer Betrachtung der Unzulänglichkeit der Physik, die letzte Erklärung der Dinge abzugeben. — Ich sage also: physisch ist freilich alles, aber auch nichts erklärbar. Wie für die Bewegung der gestoßenen Kugel, muß auch zuletzt für das Denken des Gehirns eine physische Erklärung an sich möglich sein, die dieses ebenso begrifflich machte, als jene es ist. Aber eben jene, die wir so vollkommen zu verstehen wähen, ist uns im Grunde so dunkel wie

letzteres: denn was das innere Wesen der Expansion im Raum, der Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, der Härte, Elastizität und Schwere sei, — bleibt, nach allen physikalischen Erklärungen, ein Mysterium, so gut wie das Denken. Weil aber bei diesem das Unerklärbare am unmittelbarsten hervortritt, machte man hier sogleich einen Sprung aus der Physik in die Metaphysik und hypostasiierte eine Substanz ganz anderer Art, als alles Körperliche, — versetzte ins Gehirn eine Seele. Wäre man jedoch nicht so stumpf gewesen, nur durch die auffallendste Erscheinung frappiert werden zu können, so hätte man die Verdauung durch eine Seele im Magen, die Vegetation durch eine Seele in der Pflanze, die Wahlverwandschaft durch eine Seele in den Reagenzien, ja, das Fallen eines Steines durch eine Seele in diesem erklären müssen. Denn die Qualität jedes unorganischen Körpers ist ebenso geheimnisvoll wie das Leben im Lebendigen: auf gleiche Weise stößt daher überall die physische Erklärung auf ein Metaphysisches, durch welches sie vernichtet wird, d. h. aufhört, Erklärung zu sein. Nimmt man es streng, so ließe sich behaupten, daß alle Naturwissenschaft im Grunde nichts weiter leistet, als was auch die Botanik: nämlich das Gleichartige zusammenzubringen, zu klassifizieren. — Eine Physik, welche behauptete, daß ihre Erklärungen der Dinge, — im einzelnen aus Ursachen und im allgemeinen aus Kräften, — wirklich ausreichten und also das Wesen der Welt erschöpften, wäre der eigentliche Naturalismus. Von Leukippos, Demokritos und Epikuros an, bis herab zum Systeme de la nature, dann zu Delamark, Cabanis und zu dem in diesen letzten Jahren wieder aufgewärmten Materialismus können wir den fortgesetzten Versuch verfolgen, eine Physik ohne Metaphysik aufzustellen, d. h. eine Lehre, welche die Erscheinung zum Dinge an sich machte. Aber alle ihre Erklärungen suchen den Erklärern selbst und anderen zu verbergen, daß sie die Hauptsache, ohne weiteres, voraussetzen. Sie bemühen sich zu zeigen, daß alle Phänomene, auch die geistigen, physisch sind: mit Recht; nur sehen sie nicht ein, daß alles Physische andererseits zugleich ein Metaphysisches ist. Dies ist aber auch, ohne Kant, schwer einzusehen; da es die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich voraussetzt. Dennoch hat sich, selbst ohne diese, Aristoteles, so sehr er auch zur Empirie geneigt und von platonischer Hyperphysik entfernt war, von jener beschränkten Ansicht frei gehalten: er sagt: *Εἰ μὲν οὖν μὴ ἐστὶ τις ἕτερα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνειρηκίας, ἢ φυσικῆ ἀν εἰη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δὲ ἐστὶ τις οὐσία ἀκίνητος, αὐτὴ προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως, ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ οντος ἢ οὐ, ταυτὶς ἀν εἰη θεωρησαί.* (Si igitur non est aliqua alia substantia, praeter eas, quae natura consistunt, physica profecto prima scientia esset: quodsi autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima, et universalis sic, quod prima; et de ente, prout ens est, speculari hujus est.) Metaph., V, 1. Eine solche absolute Physik, wie oben

beschrieben, welche für keine Metaphysik Raum ließe, würde die *Natura naturata* zur *Natura naturans* machen: sie wäre die auf den Thron der Metaphysik gesetzte Physik, würde jedoch, auf dieser hohen Stelle, sich fast so ausnehmen, wie Holbergs theatralischer Kannengießer, den man zum Burgemeister gemacht. Sogar hinter dem an sich abgeschmackten, auch meistens boshaften Vorwurf des Atheismus liegt, als seine innere Bedeutung und ihm Kraft erteilende Wahrheit, der dunkle Begriff einer solchen absoluten Physik ohne Metaphysik. Allerdings müßte eine solche für die Ethik zerstörend sein, und wie man fälschlich den Theismus für unzertrennlich von der Moralität gehalten hat, so gilt dies in Wahrheit nur von einer Metaphysik überhaupt, d. h. von der Erkenntnis, daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge sei. Daher kann man als das notwendige Credo aller Gerechten und Guten dieses aufstellen: „ich glaube an eine Metaphysik“. In dieser Hinsicht ist es wichtig und notwendig, daß man sich von der Unhaltbarkeit einer absoluten Physik überzeuge; um so mehr, da diese, der eigentliche Naturalismus, eine Ansicht ist, die sich dem Menschen von selbst und stets von neuem aufdringt und nur durch tiefere Spekulation vernichtet werden kann, als deren Surrogat, in dieser Hinsicht, allerlei Systeme und Glaubenslehren, insofern und so lange sie gelten, freilich auch dienen. Daß aber eine grundfalsche Ansicht sich dem Menschen von selbst aufdringt und erst künstlich entfernt werden muß, ist daraus erklärlich, daß der Intellekt ursprünglich nicht bestimmt ist, uns über das Wesen der Dinge zu belehren, sondern nur ihre Relationen, in bezug auf unseren Willen, uns zu zeigen: er ist, wie wir im zweiten Buche finden werden, das bloße Medium der Motive. Daß nun in diesem die Welt sich auf eine Weise schematisiert, welche eine ganz andere als die schlechthin wahre Ordnung der Dinge darstellt, weil sie uns eben nicht den Kern, sondern nur die äußere Schale derselben zeigt, geschieht *accidentaliter* und kann dem Intellekt nicht zum Vorwurf gereichen; um so weniger, als er doch wieder in sich selbst die Mittel findet, jenen Irrtum zu rektifizieren, indem er zur Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wesen an sich der Dinge gelangt, welche Unterscheidung im Grunde zu allen Zeiten da war, nur meistens sehr unvollkommen zum Bewußtsein gebracht und daher ungenügend ausgesprochen wurde, sogar oft in seltsamer Verkleidung auftrat. Schon die christlichen Mystiker z. B. erklären den Intellekt, indem sie ihn das Licht der Natur nennen, für unzulänglich, das wahre Wesen der Dinge zu erfassen. Er ist gleichsam eine bloße Flächenkraft, wie die Elektrizität, und dringt nicht in das Innere der Wesen.

Die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus tritt, wie gesagt, zuvörderst auf dem empirischen Wege selbst, dadurch hervor, daß jede physikalische Erklärung das einzelne aus seiner Ursache erklärt, die Kette dieser Ursachen aber, wie wir *a priori*, mithin völlig gewiß

wissen, ins Unendliche rückwärts läuft, so daß schlechthin keine jemals die erste sein konnte. Sodann aber wird die Wirksamkeit jeder Ursache zurückgeführt auf ein Naturgesetz, und dieses endlich auf eine Naturkraft, welche nun als das schlechthin Unerklärliche stehen bleibt. Dieses Unerklärliche aber, auf welches alle Erscheinungen jener so klar gegebenen und so natürlich erklärbaren Welt, von der höchsten bis zur niedrigsten, zurückgeführt werden, verrät eben, daß die ganze Art solcher Erklärung nur eine bedingte, gleichsam nur *ex concessis* ist, und keineswegs die eigentliche und genügende; daher ich oben sagte, daß physisch alles und nichts erklärbar sei. Jenes schlechthin Unerklärliche, welches alle Erscheinungen durchzieht, bei den höchsten, z. B. bei der Zeugung, am auffallendsten, jedoch auch bei den niedrigsten, z. B. den mechanischen, ebensowohl vorhanden ist, gibt Anweisung auf eine der physischen Ordnung der Dinge zum Grunde liegende ganz anderartige, welche eben das ist, was Kant die Ordnung der Dinge an sich nennt und was den Zielpunkt der Metaphysik ausmacht. — Zweitens aber erhellt die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus aus jener philosophischen Grundwahrheit, welche wir in der ersten Hälfte dieses Buches ausführlich betrachtet haben und die eben auch das Thema der Kritik der reinen Vernunft ist: daß nämlich alles Objekt, sowohl seinem objektiven Dasein überhaupt, als der Art und Weise (dem Formellen) dieses Daseins nach, durch das erkennende Subjekt durchweg bedingt, mithin bloße Erscheinung, nicht Ding an sich ist; wie dies § 7 des ersten Bandes auseinandergesetzt und dasselbst dargetan worden, daß nichts täppischer sein kann, als daß man, nach Weise aller Materialisten, das Objektive unbesehen als schlechthin gegeben nimmt, um aus ihm alles abzuleiten, ohne irgend das Subjektive zu berücksichtigen, mittelst dessen, ja in welchem, allein doch jenes dasteht. Proben dieses Verfahrens liefert zu allernächst unser heutiger Mode-Materialismus, der eben dadurch eine rechte Barbiergesellen- und Apotheker-Lehrlings-Philosophie geworden ist. Ihm, in seiner Unschuld, ist die unbedenklich als absolut real genommene Materie das Ding an sich, und Stoßkraft die einzige Fähigkeit eines Dinges an sich, indem alle anderen Qualitäten nur Erscheinungen derselben sein können.

Mit dem Naturalismus, oder der rein physikalischen Betrachtungsart, wird man demnach nie ausreichen: sie gleicht einem Rechnungsexempel, welches nimmermehr aufgeht. End- und anfangslose Kausalreihen, unerforschliche Grundkräfte, unendlicher Raum, anfangslose Zeit, endlose Teilbarkeit der Materie, und dieses alles noch bedingt durch ein erkennendes Gehirn, in welchem allein es dasteht, so gut wie der Traum, und ohne welches es verschwindet, — machen das Labyrinth aus, in welchem sie uns unaufhörlich herumführt. Die Höhe, zu welcher in unseren Zeiten die Naturwissenschaften gestiegen sind, stellt in dieser Beziehung alle früheren Jahrhunderte in tiefen Schatten,

und ist ein Gipfel, den die Menschheit zum ersten Male erreicht. Allein, wie große Fortschritte auch die Physik (im weiten Sinn der Alten verstanden) je machen möge; so wird damit noch nicht der kleinste Schritt zur Metaphysik geschehen sein; so wenig wie eine Fläche, durch noch so weit fortgesetzte Ausdehnung, je Kubikinhalt gewinnt. Denn solche Fortschritte werden immer nur die Kenntnis der Erscheinung vervollständigen, während die Metaphysik über die Erscheinung selbst hinausstrebt, zum Erscheinenden. Und wenn sogar die gänzlich vollendete Erfahrung hinzukäme, so würde dadurch in der Hauptsache nichts gebessert sein. Ja, wenn selbst einer alle Planeten sämtlicher Fixsterne durchwanderte, so hätte er damit noch keinen Schritt in der Metaphysik getan. Vielmehr werden die größten Fortschritte der Physik das Bedürfnis einer Metaphysik immer fühlbarer machen; weil eben die berichtigte, erweiterte und gründlichere Kenntnis der Natur einerseits die bis dahin geltenden metaphysischen Annahmen immer untergräbt und endlich umstößt, andererseits aber das Problem der Metaphysik selbst deutlicher, richtiger und vollständiger vorlegt, dasselbe von allem bloß Physischen reiner absondert, und eben auch das vollständiger und genauer erkannte Wesen der einzelnen Dinge dringender die Erklärung des Ganzen und Allgemeinen fordert, welches, je richtiger, gründlicher und vollständiger empirisch erkannt, nur desto rätselhafter sich darstellt. Dies alles wird freilich der einzelne, simple Naturforscher, in einem abgesonderten Zweige der Physik, nicht sofort deutlich inne: vielmehr schläft er behaglich bei seiner erwählten Magd im Hause des Odysseus, sich aller Gedanken an die Penelopeia entschlagnend (siehe Kap. 12 am Ende). Daher sehen wir heutzutage die Schale der Natur auf das genaueste durchforscht, die Intestina der Intestinalwürmer und das Ungeziefer des Ungeziefers haarklein gekannt: kommt aber einer, wie z. B. ich, und redet vom Kern der Natur, so hören sie nicht hin, denken eben, es gehöre nicht zur Sache und klaben an ihren Schalen weiter. Jene überaus mikroskopischen und mikrologischen Naturforscher findet man sich versucht, die Topfgucker der Natur zu nennen. Die Leute aber, welche vermeinen, Tiegel und Retorte seien die wahre und einzige Quelle der Weisheit, sind in ihrer Art ebenso verkehrt, wie es weiland ihre Antipoden, die Scholastiker waren. Wie nämlich diese, ganz und gar in ihre abstrakten Begriffe verstrickt, mit diesen sich herumschlugen, nichts außer ihnen kennend, noch untersuchend, so sind jene ganz in ihre Empirie verstrickt, lassen nichts gelten, als was ihre Augen sehen, und vermeinen damit bis auf den letzten Grund der Dinge zu reichen, nicht ahnend, daß zwischen der Erscheinung und dem sich darin Manifestierenden, dem Dinge an sich, eine tiefe Kluft, ein radikaler Unterschied ist, welcher nur durch die Erkenntnis und genaue Grenzbestimmung des subjektiven Elements der Erscheinung aufgeklärt wird, und durch die Einsicht, daß die letzten und wichtigsten Aufschlüsse über das Wesen der

Dinge allein aus dem Selbstbewußtsein geschöpft werden können — ohne welches alles man nicht einen Schritt über das den Sinnen unmittelbar Gegebene hinaus kann, also nicht weiter gelangt als bis zum Problem. — Jedoch sei auch andererseits bemerkt, daß die möglichst vollständige Naturerkenntnis die berichtigte Darlegung des Problems der Metaphysik ist: daher soll keiner sich an diese wagen, ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zusammenhängende Kenntnis aller Zweige der Naturwissenschaft sich erworben zu haben. Denn das Problem muß der Lösung vorhergehen. Dann aber muß der Blick des Forschers sich nach innen wenden, denn die intellektuellen und ethischen Phänomene sind wichtiger als die physischen, in demselben Maße, wie z. B. der animalische Magnetismus eine ungleich wichtigere Erscheinung als der mineralische ist. Die letzten Grundgeheimnisse trägt der Mensch in seinem Innern, und dieses ist ihm am unmittelbarsten zugänglich; daher er nur hier den Schlüssel zum Rätsel der Welt zu finden und das Wesen aller Dinge an einem Faden zu erfassen hoffen darf. Das eigenste Gebiet der Metaphysik liegt also allerdings in dem, was man Geistesphilosophie genannt hat

„Du führst die Reihen der Lebendigen  
Vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder  
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen:

— — — — —  
Dann führst du mich zur sichern Höhle, zeigst  
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust  
Geheime tiefe Wunder öffnen sich.“

Was nun endlich die Quelle oder das Fundament der metaphysischen Erkenntnis betrifft, so habe ich schon weiter oben mich gegen die, auch von Kant wiederholte, Voraussetzung erklärt, daß es in bloßen Begriffen liegen müsse. Begriffe können in keiner Erkenntnis das erste sein, denn sie sind allemal aus irgend einer Anschauung abgezogen. Was aber zu jener Annahme verleitet hat, ist wahrscheinlich das Beispiel der Mathematik gewesen. Diese kann, wie besonders in der Algebra, Trigonometrie, Analysis geschieht, die Anschauung ganz verlassend, mit bloßen abstrakten, ja nur durch Zeichen statt der Worte repräsentierten Begriffen operieren, und doch zu einem völlig sicheren und dabei so fern liegenden Resultate gelangen, daß man, auf dem festen Boden der Anschauung verharrend, es nicht hätte erreichen können. Allein die Möglichkeit hiervon beruht, wie Kant genugsam gezeigt hat, darauf, daß die Begriffe der Mathematik aus den aller sichersten und bestimmtesten Anschauungen, nämlich aus den a priori und doch intuitiv erkannten Größenverhältnissen, abgezogen sind und daher durch diese stets wieder realisiert und kontrolliert werden können, entweder arithmetisch, mittelst Vollziehung der durch jene Zeichen bloß angedeuteten Rechnungen, oder geometrisch, mittelst der von Kant so genannten Konstruktion der Begriffe. Dieses Vorzugs

hingegen entbehren die Begriffe, aus welchen man vermeint hatte, die Metaphysik aufbauen zu können, wie z. B. Wesen, Sein, Substanz, Vollkommenheit, Notwendigkeit, Realität, Endliches, Unendliches, Absolutes, Grund usw. Denn ursprünglich, wie vom Himmel gefallen oder auch angeboren, sind dergleichen Begriffe keineswegs, sondern auch sie sind, wie alle Begriffe, aus Anschauungen abgezogen, und, da sie nicht, wie die mathematischen, das bloß Formale der Anschauung, sondern mehr enthalten, so liegen ihnen empirische Anschauungen zum Grunde: also läßt sich aus ihnen nichts schöpfen, was nicht auch die empirische Anschauung enthielte d. h. was Sache der Erfahrung wäre und was man, da jene Begriffe sehr weite Abstraktionen sind, viel sicherer und aus erster Hand von dieser empfinde. Denn aus Begriffen läßt sich nie mehr schöpfen, als die Anschauungen enthalten, aus denen sie abgezogen sind. Verlangt man reine Begriffe, d. h. solche, die keinen empirischen Ursprung haben, so lassen sich bloß die aufweisen, welche Raum und Zeit, d. h. den bloßen formalen Teil der Anschauung betreffen, folglich allein die mathematischen und höchstens noch der Begriff der Kausalität, welcher zwar nicht aus der Erfahrung entsprungen ist, aber doch nur mittelst derselben (zuerst in der Sinnesanschauung) ins Bewußtsein tritt; daher zwar die Erfahrung nur durch ihn möglich, aber auch er nur in ihrem Gebiete gültig ist; weshalb eben Kant gezeigt hat, daß derselbe bloß dient, der Erfahrung Zusammenhang zu erteilen, nicht aber sie zu überfliegen, daß er also bloß physische Anwendung gestattet, nicht metaphysische. Apodiktische Gewißheit kann einer Erkenntnis freilich nur ihr Ursprung a priori geben: eben dieser aber beschränkt sie auf das bloß Formelle der Erfahrung überhaupt, indem er anzeigt, daß sie durch die subjektive Beschaffenheit des Intellekts bedingt sei. Dergleichen Erkenntnis also, weit entfernt uns über die Erfahrung hinauszuführen, gibt bloß einen Teil dieser selbst, nämlich den formellen, ihr durchweg eigenen und daher allgemeinen, mithin bloße Form ohne Gehalt. Da nun die Metaphysik am allerwenigsten hierauf beschränkt sein kann, so muß auch sie empirische Erkenntnisquellen haben: mithin ist jener vorgefaßte Begriff einer rein a priori zu findenden Metaphysik notwendig eitel. Es ist wirklich eine *petitio principii* Kants, welche er § I der Prolegomena am deutlichsten ausspricht, daß Metaphysik ihre Grundbegriffe und Grundsätze nicht aus der Erfahrung schöpfen dürfe. Dabei wird nämlich zum voraus angenommen, daß nur das, was wir vor aller Erfahrung wissen, weiter reichen könne als mögliche Erfahrung. Hierauf gestützt kommt dann Kant und beweist, daß alle solche Erkenntnis nichts weiter sei, als die Form des Intellekts zum Behuf der Erfahrung, folglich über diese nicht hinausleiten könne; woraus er dann die Unmöglichkeit aller Metaphysik richtig folgert. Aber erscheint es nicht vielmehr geradezu verkehrt, daß man, um die Erfahrung, d. h. die uns allein vorliegende Welt, zu enträtselfen, ganz

von ihr wegsehen, ihren Inhalt ignorieren und bloß die a priori uns bewußten, leeren Formen zu seinem Stoff nehmen und gebrauchen solle? Ist es nicht vielmehr der Sache angemessen, daß die Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt und als solcher, eben auch aus der Erfahrung schöpfe? Ihr Problem selbst ist ihr ja empirisch gegeben; warum sollte nicht auch die Lösung die Erfahrung zu Hilfe nehmen? Ist es nicht widersinnig, daß wer von der Natur der Dinge redet, die Dinge selbst nicht ansehen, sondern nur an gewisse abstrakte Begriffe sich halten sollte? Die Aufgabe der Metaphysik ist zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im ganzen. Ihr Fundament muß daher allerdings empirischer Art sein. Ja sogar die Apriorität eines Teils der menschlichen Erkenntnis wird von ihr als eine gegebene Tatsache aufgefaßt, aus der sie auf den subjektiven Ursprung desselben schließt. Eben nur sofern das Bewußtsein seiner Apriorität ihn begleitet, heißt er, bei Kant, transszendental zum Unterschiede von transszendent, welches bedeutet „alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegend“, und seinen Gegensatz hat an immanent, d. h. in den Schranken jener Möglichkeit bleibend. Ich rufe gern die ursprüngliche Bedeutung dieser von Kant eingeführten Ausdrücke zurück, mit welchen, eben wie auch mit dem der Kategorie u. a. m., heutzutage die Affen der Philosophie ihr Spiel treiben. — Überdies ist nun die Erkenntnisquelle der Metaphysik nicht die äußere Erfahrung allein, sondern ebensowohl die innere; ja, ihr Eigentümlichstes, wodurch ihr der entscheidende Schritt, der die große Frage allein lösen kann, möglich wird, besteht, wie ich im „Willen in der Natur“, unter der Rubrik „Physische Astronomie“ ausführlich und gründlich dargetan habe, darin, daß sie, an der rechten Stelle, die äußere Erfahrung mit der inneren in Verbindung setzt und diese zum Schlüssel jener macht.

Der hier erörterte, redlicherweise nicht abzuleugnende Ursprung der Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen benimmt ihr freilich die Art apodiktischer Gewißheit, welche allein durch Erkenntnis a priori möglich ist: diese bleibt das Eigentum der Logik und Mathematik, welche Wissenschaften aber auch eigentlich nur das lehren, was jeder schon von selbst, nur nicht deutlich weiß: höchstens lassen noch die allerersten Elemente der Naturlehre sich aus der Erkenntnis a priori ableiten. Durch dieses Eingeständnis gibt die Metaphysik nur einen alten Anspruch auf, welcher, dem oben Gesagten zufolge, auf Mißverständnis beruhte und gegen welchen die große Verschiedenheit und Wandelbarkeit der metaphysischen Systeme, wie auch der sie stets begleitende Skeptizismus jederzeit gezeugt hat. Gegen ihre Möglichkeit überhaupt kann jedoch diese Wandelbarkeit nicht geltend gemacht werden, da dieselbe ebenso sehr alle Zweige der Naturwissenschaft, Chemie, Physik, Geologie, Zoologie usf. trifft, und sogar die Geschichte nicht damit verschont geblieben ist. Wann aber einmal ein, soweit

die Schranken des menschlichen Intellekts es zulassen, richtiges System der Metaphysik gefunden sein wird, so wird ihm die Unwandelbarkeit einer a priori erkannten Wissenschaft doch zukommen, weil sein Fundament nur die Erfahrung überhaupt sein kann, nicht aber die einzelnen und besonderen Erfahrungen, durch welche hingegen die Naturwissenschaften stets modifiziert werden und der Geschichte immer neuer Stoff zuwächst. Denn die Erfahrung im ganzen und allgemeinen wird nie ihren Charakter gegen einen neuen vertauschen.

Die nächste Frage ist: wie kann eine aus der Erfahrung geschöpfte Wissenschaft über diese hinausführen und so den Namen Metaphysik verdienen? — Sie kann es nicht etwa so, wie aus drei Proportionalzahlen die vierte, oder aus zwei Seiten und dem Winkel das Dreieck gefunden wird. Dies war der Weg der vorkantischen Dogmatik, welche eben, nach gewissen uns a priori bewußten Gesetzen, vom Gegebenen auf das Nichtgegebene, von der Folge auf den Grund, also von der Erfahrung auf das in keiner Erfahrung möglicherweise zu Gebende schließen wollte. Die Unmöglichkeit einer Metaphysik auf diesem Wege tat Kant dar, indem er zeigte, daß jene Gesetze, wenn auch nicht aus der Erfahrung geschöpft, doch nur für dieselbe Gültigkeit hätten. Er lehrt daher mit Recht, daß wir auf solche Art die Möglichkeit aller Erfahrung nicht überfliegen können. Allein es gibt noch andere Wege zur Metaphysik. Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimschrift, und die Philosophie der Entzifferung derselben, deren Richtigkeit sich durch den überall hervortretenden Zusammenhang bewährt. Wenn dieses Ganze nur tief genug gefaßt und an die äußere die innere Erfahrung geknüpft wird, so muß es aus sich selbst gedeutet, ausgelegt werden können. Nachdem Kant uns unwiderleglich gezeigt hat, daß die Erfahrung überhaupt aus zwei Elementen, nämlich den Erkenntnisformen und dem Wesen der Dinge an sich, erwächst, und daß sogar beide sich darin gegeneinander abgrenzen lassen, nämlich als das a priori uns Bewußte und das a posteriori Hinzugekommene; so läßt sich wenigstens im allgemeinen angeben, was in der gegebenen Erfahrung, welche zunächst bloße Erscheinung ist, der durch den Intellekt bedingten Form dieser Erscheinung angehört, und was, nach dessen Abziehung, dem Dinge an sich übrig bleibt. Und wenngleich keiner, durch die Hülle der Anschauungsformen hindurch, das Ding an sich erkennen kann, so trägt andererseits doch jeder dieses in sich, ja, ist es selbst: daher muß es ihm im Selbstbewußtsein, wenn auch noch bedingterweise, doch irgendwie zugänglich sein. Die Brücke also, auf welcher die Metaphysik über die Erfahrung hinausgelangt, ist nichts anderes, als eben jene Zerlegung der Erfahrung in Erscheinung und Ding an sich, worin ich Kants größtes Verdienst gesetzt habe. Denn sie enthält die Nachweisung eines von der Erscheinung verschiedenen Kernes derselben. Dieser kann zwar nie von der Erscheinung ganz losgerissen, und, als ein ens extramundanum, für sich betrachtet werden,

sondern er wird immer nur in seinen Verhältnissen und Beziehungen zur Erscheinung selbst erkannt. Allein die Deutung und Auslegung dieser, in bezug auf jenen ihren inneren Kern, kann uns Aufschlüsse über sie erteilen, welche sonst nicht ins Bewußtsein kommen. In diesem Sinne also geht die Metaphysik über die Erscheinung, d. i. die Natur, hinaus, zu dem in oder hinter ihr Verborgenen (*τὸ μετὰ τὸ φύσικον*), es jedoch immer nur als das in ihr Erscheinende, nicht aber unabhängig von aller Erscheinung betrachtend: sie bleibt daher immanent und wird nicht transszendent. Denn sie reißt sich von der Erfahrung nie ganz los, sondern bleibt die bloße Deutung und Auslegung derselben, da sie vom Dinge an sich nie anders als in seiner Beziehung zur Erscheinung redet. Wenigstens ist dies der Sinn, in welchem ich, mit durchgängiger Berücksichtigung der von Kant nachgewiesenen Schranken der menschlichen Erkenntnis, das Problem der Metaphysik zu lösen versucht habe: daher lasse ich seine Prolegomena zu jeder Metaphysik auch für die meinige gelten und bestehen. Diese geht demnach nie eigentlich über die Erfahrung hinaus, sondern eröffnet nur das wahre Verständnis der in ihr vorliegenden Welt. Sie ist weder, nach der auch von Kant wiederholten Definition der Metaphysik, eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen, noch ist sie ein System von Folgerungen aus Sätzen a priori, deren Untauglichkeit zum metaphysischen Zweck Kant dargetan hat. Sondern sie ist ein Wissen, geschöpft aus der Anschauung der äußeren, wirklichen Welt und dem Aufschluß, welchen über diese die intimste Tatsache des Selbstbewußtseins liefert, niedergelegt in deutliche Begriffe. Sie ist demnach Erfahrungswissenschaft: aber nicht einzelne Erfahrungen, sondern das Ganze und Allgemeine aller Erfahrung ist ihr Gegenstand und ihre Quelle. Ich lasse ganz und gar Kants Lehre bestehen, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei, und daß die Erkenntnisse a priori bloß in bezug auf diese gelten: ich aber füge hinzu, daß sie gerade als Erscheinung die Manifestation desjenigen ist, was erscheint, und nenne es mit ihm das Ding an sich. Dieses muß daher sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken, mithin solcher aus ihm herauszudeuten sein, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung. Demnach ist die Philosophie nichts anderes als das richtige, universelle Verständnis der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes. Dieser ist das Metaphysische, d. h. in die Erscheinung bloß Gekleidete und in ihre Formen Verhüllte, ist das, was sich zu ihr verhält, wie der Gedanke zu den Worten.

Eine solche Entzifferung der Welt in Beziehung auf das in ihr Erscheinende muß ihre Bewährung aus sich selbst erhalten durch die Übereinstimmung, in welche sie die so verschiedenartigen Erscheinungen der Welt zueinander setzt, und welche man ohne sie nicht wahrnimmt. — Wenn man eine Schrift findet, deren Alphabet unbekannt ist, so versucht man die Auslegung so lange, bis man auf eine Annahme

der Bedeutung der Buchstaben gerät, unter welcher sie verständliche Worte und zusammenhängende Perioden bilden. Dann aber bleibt kein Zweifel an der Richtigkeit der Entzifferung, weil es nicht möglich ist, daß die Übereinstimmung und der Zusammenhang, in welchen diese Auslegung alle Zeichen jener Schrift setzt, bloß zufällig wäre und man, bei einem ganz anderen Werte der Buchstaben, ebenfalls Worte und Perioden in dieser Zusammenstellung derselben erkennen könnte. Auf ähnliche Art muß die Entzifferung der Welt sich aus sich selbst vollkommen bewähren. Sie muß ein gleichmäßiges Licht über alle Erscheinungen der Welt verbreiten und auch die heterogensten in Übereinstimmung bringen, so daß auch zwischen den kontrastierendsten der Widerspruch gelöst wird. Diese Bewährung aus sich selbst ist das Kennzeichen ihrer Echtheit. Denn jede falsche Entzifferung wird, wenn sie auch zu einigen Erscheinungen paßt, den übrigen desto greller widersprechen. So z. B. widerspricht der Leibnitzsche Optimismus dem augenfälligen Elend des Daseins; die Lehre des Spinoza, daß die Welt die allein mögliche und absolut notwendige Substanz sei, ist unvereinbar mit unserer Verwunderung über ihr Sein und Wesen; der Wolfischen Lehre, daß der Mensch von einem ihm fremden Willen seine Existenz und Essenz habe, widerstreitet unsere moralische Verantwortlichkeit für die aus diesen, in Konflikt mit den Motiven, streng notwendig hervorgehenden Handlungen; der oft wiederholten Lehre von einer fortschreitenden Entwicklung der Menschheit zu immer höherer Vollkommenheit, oder überhaupt von irgend einem Werden mittelst des Weltprozesses, stellt sich die Einsicht a priori entgegen, daß bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt bereits eine unendliche Zeit abgelaufen ist, folglich alles, was mit der Zeit kommen sollte, schon da sein müßte; und so ließe sich ein unabschbares Register der Widersprüche dogmatischer Annahmen mit der gegebenen Wirklichkeit der Dinge zusammenstellen. Hingegen muß ich in Abrede stellen, daß auf dasselbe irgend eine Lehre meiner Philosophie redlicher Weise einzutragen sein würde; eben weil jede derselben in Gegenwart der angeschauten Wirklichkeit durchdacht worden und keine ihre Wurzel allein in abstrakten Begriffen hat. Da es dabei dennoch ein Grundgedanke ist, der an alle Erscheinungen der Welt, als ihr Schlüssel, gelegt wird, so bewährt sich derselbe als das richtige Alphabet, unter dessen Anwendung alle Worte und Perioden Sinn und Bedeutung haben. Das gefundene Wort eines Rätsels erweist sich als das rechte dadurch, daß alle Aussagen desselben zu ihm passen. So läßt meine Lehre Übereinstimmung und Zusammenhang in dem kontrastierenden Gewirre der Erscheinungen dieser Welt erblicken und löst die unzähligen Widersprüche, welche dasselbe, von jedem anderen Standpunkt aus gesehen, darbietet: sie gleicht daher insofern einem Rechenexempel, welches aufgeht; wiewohl keineswegs in dem Sinne, daß sie kein Problem zu lösen übrig, keine mögliche Frage unbeantwortet ließe. Dergleichen

zu behaupten, wäre eine vermessene Ablehnung der Schranken menschlicher Erkenntnis überhaupt. Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag, stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgrenzt bleiben. Denn die letzte Lösung des Rätsels der Welt müßte notwendig bloß von den Dingen an sich, nicht mehr von den Erscheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnisformen angelegt, daher müssen wir uns alles durch ein Nebeneinander, Nacheinander und Kausalitätsverhältnisse faßlich machen. Aber diese Formen haben bloß in Beziehung auf die Erscheinung Sinn und Bedeutung: die Dinge an sich selbst und ihre möglichen Verhältnisse lassen sich durch jene Formen nicht erfassen. Daher muß die wirkliche, positive Lösung des Rätsels der Welt etwas sein, das der menschliche Intellekt zu fassen und zu denken völlig unfähig ist, so daß wenn ein Wesen höherer Art käme und sich alle Mühe gäbe, es uns beizubringen, wir von seinen Eröffnungen durchaus nichts würden verstehen können. Diejenigen sonach, welche vorgeben, die letzten, d. i. die ersten Gründe der Dinge, also ein Urwesen, Absolutum, oder wie sonst man es nennen will, nebst dem Prozeß, den Gründen, Motiven, oder sonst was, infolge welcher die Welt daraus hervorgeht, oder quillt, oder fällt, oder produziert, ins Dasein gesetzt, „entlassen“ und hinauskomplimentiert wird, zu erkennen, — treiben Possen, sind Windbeutel, wo nicht gar Scharlatane.

Als einen großen Vorzug meiner Philosophie sehe ich es an, daß alle ihre Wahrheiten unabhängig voneinander, durch die Betrachtung der realen Welt gefunden sind, die Einheit und Zusammenstimmung derselben aber, um die ich unbesorgt gewesen war, sich immer nachher von selbst eingefunden hat. Darum auch ist sie reich und hat breite Wurzeln auf dem Boden der anschaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abstrakter Wahrheiten quillt: und darum wieder ist sie nicht langweilig; welche Eigenschaft man sonst, nach den philosophischen Schriften der letzten fünfzig Jahre zu urteilen, für eine der Philosophie wesentliche halten könnte. Wenn hingegen alle Lehren einer Philosophie bloß eine aus der anderen und zuletzt wohl gar aus einem ersten Satze abgeleitet sind, so muß sie arm und mager, mithin auch langweilig ausfallen, da aus keinem Satze mehr folgen kann, als was er eigentlich schon selbst besagt; zudem hängt dann alles von der Richtigkeit eines Satzes ab, und durch einen einzigen Fehler in der Ableitung wäre die Wahrheit des Ganzen gefährdet. — Noch weniger Gewährleistung geben die Systeme, welche von einer intellektualen Anschauung, d. i. einer Art Ekstase oder Hellsehen, ausgehen: jede so gewonnene Erkenntnis muß als subjektiv, individuell und folglich problematisch, abgewiesen werden. Selbst wenn sie wirklich vorhanden wäre, würde sie nicht mittelbar sein, denn nur die normale Gehirn-erkenntnis ist mittelbar: wenn sie eine abstrakte ist, durch Begriffe und Worte; wenn eine bloß anschauliche, durch Kunstwerke.

Wenn man, wie so oft geschieht, der Metaphysik vorwirft, im Laufe so vieler Jahrhunderte so geringe Fortschritte gemacht zu haben, so sollte man auch berücksichtigen, daß keine andere Wissenschaft, gleich ihr, unter fortwährendem Drucke erwachsen, keine von außen so gehemmt und gehindert worden ist, wie sie allezeit durch die Religion jedes Landes, als welche, überall im Besitz des Monopols metaphysischer Erkenntnisse, sie neben sich ansieht wie ein wildes Kraut, wie einen unberechtigten Arbeiter, wie eine Zigeunerhorde, und sie in der Regel nur unter der Bedingung toleriert, daß sie sich bequeme, ihr zu dienen und nachzufolgen. Wo ist denn je wahre Gedankenfreiheit gewesen? Geprahlt hat man genug damit: aber sobald sie weiter gehen wollte, als etwa in untergeordneten Dogmen von der Landesreligion abzuweichen, ergriff die Verkündiger der Toleranz ein heiliger Schauer über die Vermessenheit, und es hieß: keinen Schritt weiter! — Welche Fortschritte der Metaphysik waren unter solchem Drucke möglich? — Ja, nicht allein auf die Mitteilung der Gedanken, sondern auf das Denken selbst erstreckt sich jener Zwang, den die privilegierte Metaphysik ausübt dadurch, daß ihre Dogmen dem zarten, bildsamen, vertrauensvollen und gedankenlosen Kindesalter, unter studiertem, feierlich ernstem Mienenspiel so fest eingeprägt werden, daß sie, von dem an, mit dem Gehirn verwachsen und fast die Natur angeborener Gedanken annehmen, wofür manche Philosophen sie daher gehalten haben, noch mehrere aber sie zu halten vorgeben. Nichts kann jedoch der Auffassung auch nur des Problems der Metaphysik so fest entgegenstehen, wie eine ihm vorhergängige, aufgedrungene und dem Geiste früh eingepflichtete Lösung desselben: denn der notwendige Ausgangspunkt zu allem echten Philosophieren ist die tiefe Empfindung des Sokratischen: „Dies eine weiß ich, daß ich nichts weiß.“ Die Alten standen auch in dieser Rücksicht im Vorteil gegen uns; da ihre Landesreligionen zwar die Mitteilung des Gedachten etwas beschränkten, aber die Freiheit des Denkens selbst nicht beeinträchtigten, weil sie nicht förmlich und feierlich den Kindern eingeprägt, wie auch überhaupt nicht so ernsthaft genommen wurden. Daher sind die Alten noch unsere Lehrer in der Metaphysik.

Bei jenem Vorwurf der geringen Fortschritte der Metaphysik und ihres, trotz so anhaltendem Bemühen, noch immer nicht erreichten Zieles, soll man ferner erwägen, daß sie unterweilen immerfort den unschätzbaren Dienst geleistet hat, den unendlichen Ansprüchen der privilegierten Metaphysik Grenzen zu setzen und dabei zugleich doch dem, gerade durch diese als unausbleibliche Reaktion hervorgerufenen, eigentlichen Naturalismus und Materialismus entgegenzuarbeiten. Man bedenke, wohin es mit den Anmaßungen der Priesterschaft jeder Religion kommen würde, wenn der Glaube an ihre Lehren so fest und blind wäre, wie jene eigentlich wünscht. Man sehe dabei zurück auf alle Kriege, Unruhen, Rebellionen und Revolutionen in Europa vom achten

bis zum achtzehnten Jahrhundert: wie wenige wird man finden, die nicht zum Kern oder zum Vorwand irgend eine Glaubensstreitigkeit, also metaphysische Probleme, gehabt haben, welche der Anlaß wurden, die Völker aufeinander zu hetzen. Ist doch jenes ganze Jahrtausend ein fortwährendes Morden, bald auf dem Schlachtfeld, bald auf dem Schafott, bald auf den Gassen, — in metaphysischen Angelegenheiten! Ich wollte, ich hätte ein authentisches Verzeichnis aller Verbrechen, die wirklich das Christentum verhindert, und aller guten Handlungen, die es wirklich erzeugt hat, um sie auf die andere Wagchale legen zu können.

Was endlich die Verpflichtungen der Metaphysik betrifft, so hat sie nur eine einzige, denn es ist eine, die keine andere neben sich duldet: die Verpflichtung wahr zu sein. Wollte man neben dieser ihr noch andere auflegen, wie etwa die, spiritualistisch, optimistisch, monotheistisch, ja auch nur die, moralisch zu sein, so kann man nicht zum voraus wissen, ob diese nicht der Erfüllung jener ersten entgegenstände, ohne welche alle ihre sonstigen Leistungen offenbar wertlos sein müßten. Eine gegebene Philosophie hat demnach keinen anderen Maßstab ihrer Schätzung, als den der Wahrheit. — Übrigens ist die Philosophie wesentlich Weltweisheit; ihr Problem ist die Welt: mit dieser allein hat sie es zu tun und läßt die Götter in Ruhe, erwartet aber dafür, auch von ihnen in Ruhe gelassen zu werden.

## II. Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens.\*)

Aus der Nacht der Bewußtlosigkeit zum Leben erwacht, findet der Wille sich als Individuum, in einer end- und grenzenlosen Welt, unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend, irrend; und wie durch einen bangen Traum eilt er zurück zur alten Bewußtlosigkeit. — Bis dahin jedoch sind seine Wünsche grenzenlos, seine Ansprüche unerschöpflich, und jeder befriedigte Wunsch gebiert einen neuen. Keine auf der Welt mögliche Befriedigung könnte hinreichen, sein Verlangen zu stillen, seinem Begehren ein endliches Ziel zu setzen und den bodenlosen Abgrund seines Herzens auszufüllen. Daneben nun betrachte man, was dem Menschen, an Befriedigungen jeder Art, in der Regel wird: es ist meistens nicht mehr, als die, mit unablässiger Mühe und steter Sorge, im Kampf mit der Not, täglich errungene, kärgliche Erhaltung dieses Daseins selbst, den Tod im Prospekt. — Alles im Leben gibt kund, daß das irdische Glück bestimmt ist, vereitelt oder als eine Illusion erkannt zu werden. Hiezu liegen tief im Wesen der Dinge die Anlagen. Demgemäß fällt das Leben der meisten Menschen trübselig und kurz aus. Die komparativ Glücklichen sind es meistens nur scheinbar, oder aber sie sind, wie die Langlebenden, seltene Aus-

\*) Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. II. Leipzig 1844. Kap. 46.

nahmen, zu denen eine Möglichkeit übrig bleiben mußte, — als Lockvogel. Das Leben stellt sich dar als ein fortgesetzter Betrug, im Kleinen, wie im Großen. Hat es versprochen, so hält es nicht; es sei denn, um zu zeigen, wie wenig wünschenswert das Gewünschte war: so täuscht uns also bald die Hoffnung, bald das Gehoffte. Hat es gegeben, so war es, um zu nehmen. Der Zauber der Entfernung zeigt uns Paradiese, welche wie optische Täuschungen verschwinden, wann wir uns haben hinäffen lassen. Das Glück liegt demgemäß stets in der Zukunft, oder auch in der Vergangenheit, und die Gegenwart ist einer kleinen dunkeln Wolke zu vergleichen, welche der Wind über die besonnte Fläche treibt: vor ihr und hinter ihr ist alles hell, nur sie selbst wirft stets einen Schatten. Sie ist demnach allzeit ungenügend, die Zukunft aber ungewiß, die Vergangenheit unwiederbringlich. Das Leben, mit seinen stündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen, kleinen, größeren und großen Widerwärtigkeiten, mit seinen getäuschten Hoffnungen und seinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt so deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden soll, daß es schwer zu begreifen ist, wie man dies hat verkennen können und sich überreden lassen, es sei da, um dankbar genossen zu werden, und der Mensch, um glücklich zu sein. Stellt doch vielmehr jene fortwährende Täuschung und Enttäuschung, wie auch die durchgängige Beschaffenheit des Lebens, sich dar, als darauf abgesehen und berechnet, die Überzeugung zu erwecken, daß gar nichts unseres Strebens, Treibens und Ringens wert sei, daß alle Güter nichtig seien, die Welt an allen Enden bankerott, und das Leben ein Geschäft, das nicht die Kosten deckt; — auf daß unser Wille sich davon abwende.

Die Art, wie diese Nichtigkeit aller Objekte des Willens sich dem im Individuo wurzelnden Intellekt kundgibt und faßlich macht, ist zunächst die Zeit. Sie ist die Form, mittelst derer jene Nichtigkeit der Dinge als Vergänglichkeit derselben erscheint; indem vermöge dieser alle unsere Genüsse und Freuden unter unseren Händen zu nichts werden und wir nachher verwundert fragen, wo sie geblieben seien. Jene Nichtigkeit selbst ist daher das alleinige Objektive der Zeit, d. h. das ihr im Wesen an sich der Dinge Entsprechende, also das, dessen Ausdruck sie ist. Deshalb eben ist die Zeit die a priori notwendige Form aller unserer Anschauungen: in ihr muß sich alles darstellen, auch wir selbst. Demzufolge gleicht nun zunächst unser Leben einer Zahlung, die man in lauter Kupferpfennigen zugezählt erhält und dann doch quittieren muß: es sind die Tage, die Quittung ist der Tod. Denn zuletzt verkündigt die Zeit den Urteilspruch der Natur über den Wert aller in ihr erscheinenden Wesen, indem sie sie vernichtet:

Und das mit Recht: denn alles was entsteht,  
Ist wert, daß es zugrunde geht.  
Drum besser wär's, daß nichts entstünde.

So sind denn Alter und Tod, zu denen jedes Leben notwendig hineilt, das aus den Händen der Natur selbst erfolgende Verdammungsurteil über den Willen zum Leben, welches aussagt, daß dieser Wille ein Streben ist, das sich selbst vereiteln muß. „Was du gewollt hast“, spricht es, „endigt so: wolle etwas Besseres.“ — Also die Belehrung, welche jedem sein Leben gibt, besteht im ganzen darin, daß die Gegenstände seiner Wünsche beständig täuschen, wanken und fallen, sonach mehr Qual als Freude bringen, bis endlich sogar der ganze Grund und Boden, auf dem sie sämtlich stehen, einstürzt, indem sein Leben selbst vernichtet wird und er so die letzte Bekräftigung erhält, daß all sein Streben und Wollen eine Verkehrtheit, ein Irrweg war:

Then old age and experience, hand in hand,  
Lead him to death, and make him understand,  
After a search so painful and so long,  
That all his life he has been in the wrong<sup>1)</sup>.

Wir wollen aber noch auf das Spezielle der Sache eingehen, da diese Ansichten es sind, in denen ich den meisten Widerspruch erfahren habe. — Zuvörderst habe ich die im Texte gegebene Nachweisung der Negativität aller Befriedigung, also alles Genusses und alles Glückes, im Gegensatz der Positivität des Schmerzes noch durch folgendes zu bekräftigen.

Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit; wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorglosigkeit; die Furcht, aber nicht die Sicherheit. Wir fühlen den Wunsch, wie wir Hunger und Durst fühlen; sobald er aber erfüllt worden, ist es damit, wie mit dem genossenen Bissen, der in dem Augenblick, da er verschluckt wird, für unser Gefühl dazusein aufhört. Genüsse und Freuden vermissen wir schmerzlich, sobald sie ausbleiben: aber Schmerzen, selbst wenn sie nach langer Anwesenheit ausbleiben, werden nicht unmittelbar vermißt, sondern höchstens wird absichtlich, mittelst der Reflexion, ihrer gedacht. Denn nur Schmerz und Mangel können positiv empfunden werden und kündigen daher sich selbst an: das Wohlsein hingegen ist bloß negativ. Daher eben werden wir der drei größten Güter des Lebens, Gesundheit, Jugend und Freiheit, nicht als solcher inne, solange wir sie besitzen, sondern erst, nachdem wir sie verloren haben, denn auch sie sind Negationen. Daß Tage unseres Lebens glücklich waren, merken wir erst, nachdem sie unglücklichen Platz gemacht haben. — In dem Maße, als die Genüsse zunehmen, nimmt die Empfänglichkeit für sie ab: das Gewohnte wird nicht mehr als Genuß empfunden. Eben dadurch aber nimmt die Empfänglichkeit für das Leiden zu: denn das Wegfallen des Gewohnten wird schmerzlich gefühlt. Also wächst

<sup>1)</sup> Bis Alter und Erfahrung, Hand in Hand,  
Zum Tod' ihn führen und er hat erkannt,  
Daß, nach so langem, mühevолlem Streben,  
Er unrecht hatte, durch sein ganzes Leben.

durch den Besitz das Maß des Notwendigen, und dadurch die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden. — Die Stunden gehen desto schneller hin, je angenehmer, desto langsamer, je peinlicher sie zugebracht werden: weil der Schmerz, nicht der Genuß das Positive ist, dessen Gegenwart sich fühlbar macht. Ebenso werden wir bei der Langeweile der Zeit inne, bei der Kurzweil nicht. Beides beweist, daß unser Dasein dann am glücklichsten ist, wann wir es am wenigsten spüren: woraus folgt, daß es besser wäre, es nicht zu haben. Große, lebhaftere Freude läßt sich schlechterdings nur denken als Folge großer vorhergegangener Not: denn zu einem Zustande dauernder Zufriedenheit kann nichts hinzukommen als etwas Kurzweil oder auch Befriedigung der Eitelkeit. Darum sind alle Dichter genötigt, ihre Helden in ängstliche und peinliche Lagen zu bringen, um sie daraus wieder befreien zu können: Drama und Epos schildern demnach durchgängig nur kämpfende, leidende, gequälte Menschen, und jeder Roman ist ein Guckkasten, darin man die Spasmen und Konvulsionen des geängstigten menschlichen Herzens betrachtet. Diese ästhetische Notwendigkeit hat Walter Scott naiv dargelegt in der „Konklusion“ zu seiner Novelle *Old mortality*. — Ganz in Übereinstimmung mit der von mir bewiesenen Wahrheit sagt auch der von Natur und Glück so begünstigte Voltaire: *le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle; und setzt hinzu: il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins.*

Ehe man so zuversichtlich ausspricht, daß das Leben ein wünschenswertes oder dankenswertes Gut sei, vergleiche man einmal gelassen die Summe der nur irgend möglichen Freuden, welche ein Mensch in seinem Leben genießen kann, mit der Summe der nur irgend möglichen Leiden, die ihn in seinem Leben treffen können. Ich glaube, die Bilanz wird nicht schwer zu ziehen sein. Im Grunde aber ist es ganz überflüssig, zu streiten, ob des Guten oder des Übels mehr auf der Welt sei: denn schon das bloße Dasein des Übels entscheidet die Sache, da dasselbe nie durch das daneben oder danach vorhandene Gute getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann:

*Mille piacer' non vagliono un tormento*<sup>1)</sup>.

Petr.

Denn, daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesmarter eines einzigen auf: und ebensowenig macht mein gegenwärtiges Wohlsein meine früheren Leiden ungeschehen. Wenn daher des Übels auch hundertmal weniger auf der Welt wäre, als der Fall ist, so wäre dennoch das bloße Dasein desselben hinreichend, eine Wahrheit zu begründen, welche sich auf verschiedene Weise, wiewohl immer nur etwas indirekt ausdrücken läßt, nämlich, daß wir über das Dasein der

<sup>1)</sup> Tausend Genüsse sind nicht eine Qual wert.

Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben; — daß ihr Nichtsein ihrem Dasein vorzuziehen wäre; — daß sie etwas ist, das im Grunde nicht sein sollte usf. Überaus schön ist Byrons Ausdruck der Sache:

Our life is a false nature, — 'tis not in  
 The harmony of things, this hard decree,  
 This uneradicable taint of sin,  
 This boundless Upas, this all-blasting tree  
 Whose root is earth, whose leaves and branches be  
 The skies, which rain their plagues on men like dew —  
 Disease, death, bondage — all the woes we see —  
 And worse, the woes we see not — which throb through  
 The immedicable soul, with hearth-aches ever new<sup>1)</sup>.

Wenn die Welt und das Leben Selbstzweck sein und demnach theoretisch keiner Rechtfertigung, praktisch keiner Entschädigung oder Gutmachung bedürfen sollten, sondern da wären, etwa wie Spinoza und die heutigen Spinozisten es darstellen, als die einzige Manifestation eines Gottes, der animi causa, oder auch um sich zu spiegeln, eine solche Evolution mit sich selber vornähme, mithin ihr Dasein weder durch Gründe gerechtfertigt noch durch Folgen ausgelöst zu werden brauchte; — dann müßten nicht etwa die Leiden und Plagen des Lebens durch die Genüsse und das Wohlsein in demselben völlig ausgeglichen werden; — da dies, wie gesagt, unmöglich ist, weil mein gegenwärtiger Schmerz durch künftige Freuden nie aufgehoben wird, indem diese ihre Zeit füllen, wie er seine; — sondern es müßte ganz und gar keine Leiden geben und auch der Tod nicht sein oder nichts Schreckliches für uns haben. Nur so würde das Leben für sich selbst bezahlen.

Weil nun aber unser Zustand vielmehr etwas ist, das besser nicht wäre, so trägt alles, was uns umgibt, die Spur hiervon — gleichwie in der Hölle alles nach Schwefel riecht, — indem jegliches stets unvollkommen und trüglich, jedes Angenehme mit Unangenehmem versetzt, jeder Genuß immer nur ein halber ist, jedes Vergnügen seine eigene Störung, jede Erleichterung neue Beschwerde herbeiführt, jedes Hilfsmittel unserer täglichen und stündlichen Not uns alle Augenblicke im Stich läßt und seinen Dienst versagt, die Stufe, auf welche wir treten, so oft unter uns bricht, ja, Unfälle, große und kleine, das Element unseres Lebens sind, und wir, mit einem Wort, dem Phineus gleichen, dem die Harpyen alle Speisen besudelten und ungenießbar machten<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Unser Leben ist falscher Art: in der Harmonie der Dinge kann es nicht liegen, dieses harte Verhängnis, diese unausrottbare Seuche der Sünde, dieser grenzenlose Upas, dieser alles vergiftende Baum, dessen Wurzel die Erde ist, dessen Blätter und Zweige die Wolken sind, welche ihre Plagen auf die Menschen herabregnen wie Tau — Krankheit, Tod, Knechtschaft — all das Wehe, welches wir sehen — und, was schlimmer, das Wehe, welches wir nicht sehen — und welches die unheilbare Seele durchwallt, mit immer neuem Gram.

<sup>2)</sup> Alles, was wir anfassen, widersetzt sich, weil es seinen eigenen Willen hat, der überwunden werden muß.

Zwei Mittel werden dagegen versucht: erstlich die *εὐλαβεία*, d. i. Klugheit, Vorsicht, Schlauheit: sie lernt nicht aus und reicht nicht aus und wird zu Schanden. Zweitens, der stoische Gleichmut, welcher jeden Unfall entwaffnen will durch Gefaßtsein auf alles und Verschmähen von allem: praktisch wird er zur zynischen Entsagung, die lieber, ein für allemal, alle Hilfsmittel und Erleichterung von sich wirft: sie macht uns zu Hunden, wie den Diogenes in der Tonne. Die Wahrheit ist: wir sollen elend sein und sinds. Dabei ist die Hauptquelle der ernstlichsten Übel, die den Menschen treffen, der Mensch selbst: homo homini lupus. Wer dies letztere recht ins Auge faßt, erblickt die Welt als eine Hölle, welche die des Dante dadurch übertrifft, daß einer der Teufel des anderen sein muß; wozu denn freilich einer vor dem andern geeignet ist, vor allem wohl ein Erzteufel, in Gestalt eines Eroberers auftretend, der einige Hunderttausend Menschen einander gegenüberstellt und ihnen zuruft: „Leiden und Sterben ist euere Bestimmung, jetzt schießt mit Flinten und Kanonen aufeinander los!“ und sie tun es. — Überhaupt aber bezeichnen in der Regel Ungerechtigkeit, äußerste Unbilligkeit, Härte, ja Grausamkeit, die Handlungsweise der Menschen gegeneinander: eine entgegengesetzte tritt nur ausnahmsweise ein. Hierauf beruht die Notwendigkeit des Staates und der Gesetzgebung und nicht auf euren Flausen. Aber in allen Fällen, die nicht im Bereich der Gesetze liegen, zeigt sich sogleich die dem Menschen eigene Rücksichtslosigkeit gegen seinesgleichen, welche aus seinem grenzenlosen Egoismus, mitunter auch aus Bosheit entspringt. Wie der Mensch mit dem Menschen verfährt, zeigt z. B. die Negersklaverei, deren Endzweck Zucker und Kaffee ist. Aber man braucht nicht so weit zu gehen: im Alter von fünf Jahren eintreten in die Garnspinnerei oder sonstige Fabrik, und von dem an erst 10, dann 12, endlich 14 Stunden täglich darin sitzen und dieselbe mechanische Arbeit verrichten, heißt das Vergnügen, Atem zu holen, teuer erkaufen, dies aber ist das Schicksal von Millionen, und viele andere Millionen haben ein analoges.

Uns andere inzwischen vermögen geringe Zufälle vollkommen unglücklich zu machen, vollkommen glücklich nichts auf der Welt. Was man auch sagen mag, der glücklichste Augenblick des Glücklichen ist doch der seines Einschlafens, wie der unglücklichste des Unglücklichen der seines Erwachens. — Einen indirekten, aber sicheren Beweis davon, daß die Menschen sich unglücklich fühlen, folglich es sind, liefert zum Überfluß auch noch der allen einwohnende, grimmige Neid, der, in allen Lebensverhältnissen, auf Anlaß jedes Vorzuges, welcher Art er auch sein mag, rege wird und sein Gift nicht zu halten vermag. Weil sie sich unglücklich fühlen, können die Menschen den Anblick eines vermeinten Glücklichen nicht ertragen: wer sich momentan glücklich fühlt, möchte sogleich alles um sich herum beglücken, und sagt:

Que tout le monde ici soit heureux de ma joie.

Wenn das Leben an sich selbst ein schätzbares Gut und dem Nichtsein entschieden vorzuziehen wäre, so brauchte die Ausgangspforte nicht von so entsetzlichen Wächtern, wie der Tod mit seinen Schrecken ist, besetzt zu sein. Aber wer würde im Leben, wie es ist, ausharren, wenn der Tod minder schrecklich wäre? — Und wer könnte auch nur den Gedanken des Todes ertragen, wenn das Leben eine Freude wäre! So aber hat jener immer noch das Gute, das Ende des Lebens zu sein, und wir trösten uns über die Leiden des Lebens mit dem Tode, und über den Tod mit den Leiden des Lebens. Die Wahrheit ist, daß beide unzertrennlich zusammengehören, indem sie ein Irrsal ausmachen, von welchem zurückzukommen so schwer, wie wünschenswert ist.

Wenn die Welt nicht etwas wäre, das, praktisch ausgedrückt, nicht sein sollte, so würde sie auch nicht theoretisch ein Problem sein; vielmehr würde ihr Dasein entweder gar keiner Erklärung bedürfen, indem es sich so gänzlich von selbst verstände, daß eine Verwunderung darüber und Frage danach in keinem Kopfe aufsteigen könnte; oder der Zweck desselben würde sich unverkennbar darbieten. Statt dessen aber ist sie sogar ein unauflösliches Problem; indem selbst die vollkommenste Philosophie stets noch ein unerklärtes Element enthalten wird, gleich einem unauflöselichen Niederschlag, oder dem Rest, welchen das irrationale Verhältnis zweier Größen stets übrig läßt. Daher, wenn einer wagt, die Frage aufzuwerfen, warum nicht lieber gar nichts sei, als diese Welt; so läßt die Welt sich nicht aus sich selbst rechtfertigen, kein Grund, keine Endursache ihres Daseins in ihr selbst finden, nicht nachweisen, daß sie ihrer selbst wegen, d. h. zu ihrem eigenen Vorteil da sei. — Dies ist, meiner Lehre zufolge, freilich daraus erklärlich, daß das Prinzip ihres Daseins ausdrücklich ein grundloses ist, nämlich blinder Wille zum Leben, welcher, als Ding an sich, dem Satz vom Grunde, der bloß die Form der Erscheinungen ist und durch den allein jedes Warum berechtigt ist, nicht unterworfen sein kann. Dies stimmt aber auch zur Beschaffenheit der Welt, denn nur ein blinder, kein sehender Wille konnte sich selbst in die Lage versetzen, in der wir uns erblicken. Ein sehender Wille würde vielmehr bald den Überschlag gemacht haben, daß das Geschäft die Kosten nicht deckt, indem ein so gewaltiges Streben und Ringen, mit Anstrengung aller Kräfte, unter steter Sorge, Angst und Not, und bei unvermeidlicher Zerstörung jedes individuellen Lebens, keine Entschädigung findet in dem so erungenen, ephemeren, unter unseren Händen zu nichts werdenden Dasein selbst. Daher eben verlangt die Erklärung der Welt aus einem Anaxagorischen *νοῦς*, d. h. aus einem von Erkenntnis geleiteten Willen, zu ihrer Beschönigung, notwendig den Optimismus, der alsdann, dem laut schreienden Zeugnis einer ganzen Welt voll Elend zum Trotz, aufgestellt und verfochten wird. Da wird denn das Leben für ein Geschenk ausgegeben, während am Tage liegt, daß jeder, wenn er zum

voraus das Geschenk hätte besehen und prüfen dürfen, sich dafür bedankt haben würde; wie denn auch Lessing den Verstand seines Sohnes bewunderte, der, weil er durchaus nicht in die Welt hineingewollt hätte, mit der Geburtszange gewaltsam hineingezogen werden mußte, kaum aber darin, sich eilig wieder davonmachte. Dagegen wird dann wohl gesagt, das Leben solle, von einem Ende zum andern, auch nur eine Lektion sein, worauf aber jeder antworten könnte: „so wollte ich eben deshalb, daß man mich in der Ruhe des allgenugsamen Nichts gelassen hätte, als wo ich weder Lektionen, noch sonst etwas nötig hätte.“ Würde nun aber gar noch hinzugefügt, er solle einst von jeder Stunde seines Lebens Rechenschaft ablegen, so wäre er vielmehr berechtigt, selbst erst Rechenschaft zu fordern darüber, daß man ihn, aus jener Ruhe weg, in eine so mißliche, dunkle, geängstigte und peinliche Lage versetzt hat. — Dahin also führen falsche Grundansichten. Denn das menschliche Dasein, weit entfernt den Charakter eines Geschenks zu tragen, hat ganz und gar den einer kontrahierten Schuld. Die Einforderung derselben erscheint in Gestalt der, durch jenes Dasein gesetzten, dringenden Bedürfnisse, quälenden Wünsche und endlosen Not. Auf Abzahlung dieser Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet: doch sind damit erst die Zinsen getilgt. Die Kapitalabzahlung geschieht durch den Tod. — Und wann wurde diese Schuld kontrahiert? — Bei der Zeugung. —

Wenn man demgemäß den Menschen ansieht als ein Wesen, dessen Dasein eine Strafe und Buße ist, — so erblickt man ihn in einem schon richtigeren Lichte. Der Mythos vom Sündenfall (obwohl wahrscheinlich, wie das ganze Judentum, dem Zend-Avesta entlehnt: *Bun-Dehesch*, 15) ist das einzige im A. T., dem ich eine metaphysische, wenngleich nur allegorische Wahrheit zugestehen kann; ja, er ist es allein, was mich mit dem A. T. aussöhnt. Nichts anderem nämlich sieht unser Dasein so ähnlich, wie der Folge eines Fehltrittes und eines strafbaren Gelüstens. Das neutestamentliche Christentum, dessen ethischer Geist der des Brahmanismus und Buddhismus, daher dem übrigen optimistischen des Alten Testaments sehr fremd ist, hat auch, höchst weise, gleich an jenen Mythos angeknüpft: ja, ohne diesen hätte es im Judentum gar keinen Anhaltspunkt gefunden. — Will man den Grad von Schuld, mit dem unser Dasein selbst behaftet ist, ermessen, so blicke man auf das Leiden, welches mit demselben verknüpft ist. Jeder große Schmerz, sei er leiblich oder geistig, sagt aus, was wir verdienen: denn er könnte nicht an uns kommen, wenn wir ihn nicht verdienten. Daß auch das Christentum unser Dasein in diesem Lichte erblickt, bezeugt eine Stelle aus Luthers Kommentar zu Galat., c. 3, die mir nur lateinisch vorliegt: *Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subjecti Diabolo, et hospites sumus in mundo, cujus ipse princeps et Deus est. Ideo panis, quem edimus, potus, quem bibimus, vestes, quibus utimur, imo aër et totum quo vivimus in carne, sub*

ipsius imperio est. — Man hat geschrien über das Melancholische und Trostlose meiner Philosophie: es liegt jedoch bloß darin, daß ich, statt als Äquivalent der Sünden eine künftige Hölle zu fabeln, nachwies, daß, wo die Schuld liegt, in der Welt, auch schon etwas Höllenartiges sei: wer aber dieses leugnen wollte, — kann es leicht einmal erfahren.

Und dieser Welt, diesem Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen, welche nur dadurch bestehen, daß eines das andere verzehrt, wo daher jedes reißende Tier das lebendige Grab tausend anderer und seine Selbsterhaltung eine Kette von Martertoden ist, wo sodann mit der Erkenntnis die Fähigkeit Schmerz zu empfinden wächst, welche daher im Menschen ihren höchsten Grad erreicht und einen um so höheren, je intelligenter er ist, — dieser Welt hat man das System des Optimismus anpassen und sie uns als die beste unter den möglichen andemonstrieren wollen. Die Absurdität ist schreiend. — Inzwischen heißt ein Optimist mich die Augen öffnen und hineinschauen in die Welt, wie sie so schön sei, im Sonnenschein, mit ihren Bergen, Tälern, Strömen, Pflanzen, Tieren usf. — Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu sehen sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu sein ist ganz etwas anderes. — Dann kommt ein Teleolog und preist mir die weise Einrichtung an, vermöge welcher dafür gesorgt sei, daß die Planeten nicht mit den Köpfen gegeneinander rennen, Land und Meer nicht zum Brei gemischt, sondern hübsch auseinander gehalten seien, auch nicht alles in beständigem Froste starre, noch von Hitze geröstet werde, imgleichen, infolge der Schiefe der Ekliptik, kein ewiger Frühling sei, als in welchem nichts zur Reife gelangen könnte u. dgl. mehr. — Aber dieses und alles Ähnliche sind ja bloße conditiones sine quibus non. Wenn es nämlich überhaupt eine Welt geben soll, wenn ihre Planeten wenigstens so lange, wie der Lichtstrahl eines entlegenen Fixsterns braucht, um zu ihnen zu gelangen, bestehen und nicht, wie Lessings Sohn, gleich nach der Geburt wieder abfahren sollen; — da durfte sie freilich nicht so ungeschickt gezimmert sein, daß schon ihr Grundgerüst dem Einsturz drohte. Aber wenn man zu den Resultaten des gepriesenen Werkes fortschreitet, die Spieler betrachtet, die auf der so dauerhaft gezimmerten Bühne agieren, und nun sieht, wie mit der Sensibilität der Schmerz sich einfindet und in dem Maße, wie jene sich zur Intelligenz entwickelt, steigt, wie sodann, mit dieser gleichen Schritt haltend, Gier und Leiden immer stärker hervortreten und sich steigern, bis zuletzt das Menschenleben keinen anderen Stoff darbietet, als den zu Tragödien und Komödien, — da wird, wer nicht heuchelt, schwerlich disponiert sein, Hallelujahs anzustimmen. Den eigentlichen, aber verheimlichten Ursprung dieser letzteren hat übrigens, schonungslos, aber mit siegender Wahrheit, David Hume aufgedeckt in seiner *Natural history of religion*, Sect. 6, 7, 8 and 13. Derselbe legt auch im zehnten und elften Buch seiner *Dialogues on natural religion* unverhohlen, mit sehr triftigen und dennoch ganz anderartigen Argumenten als die meinigen, die trüb-

selige Beschaffenheit dieser Welt und die Unhaltbarkeit alles Optimismus dar, wobei er diesen zugleich in seinem Ursprung angreift. Beide Werke Humes sind so lesenswert, wie sie in Deutschland heutzutage unbekannt sind, wo man dagegen, patriotisch, am ekelhaften Gefasel einheimischer sich spreizender Alltagsköpfe unglaubliches Genügen findet und sie als große Männer ausschreit. Jene Dialogues aber hat Hamann übersetzt, Kant hat die Übersetzung durchgesehen und noch im späten Alter Hamanns Sohn zur Herausgabe derselben bewegen wollen, weil die von Platner ihm nicht genügte (siehe Kants Biographie von J. W. Seubert, S. 81 und 165). — Aus jeder Seite von David Hume ist mehr zu lernen als aus Hegels, Herbarts und Schleiermachers sämtlichen philosophischen Werken zusammengenommen.

Der Begründer des systematischen Optimismus hingegen ist Leibniz, dessen Verdienste um die Philosophie zu leugnen ich nicht gesonnen bin, wiewohl mich in die Monadologie, prästabilierte Harmonie und identitas indiscernibilium eigentlich hineinzudenken, mir nie hat gelingen wollen. Seine Nouveaux essays sur l'entendement aber sind bloß ein Exzerpt mit ausführlicher, auf Berichtigung abgesehener, jedoch schwacher Kritik des mit Recht weltberühmten Werkes Lockes, welchem er hier mit ebensowenig Glück sich entgegenstellt, wie durch sein gegen das Gravitationssystem gerichtetes Tentamen de motuum coelestium causis, dem Neuton. Gegen diese Leibniz-Wolfische Philosophie ist die Kritik der reinen Vernunft ganz speziell gerichtet und hat zu ihr ein polemisches, ja, vernichtendes Verhältnis, wie zu Locke und Hume das der Fortsetzung und Weiterbildung. Daß heutzutage die Philosophieprofessoren allseitig bemüht sind, den Leibniz, mit seinen Fäulsen, wieder auf die Beine zu bringen, ja, zu verherrlichen, und andererseits Kantens möglichst gering zu schätzen und beiseite zu schieben, hat seinen guten Grund im primum vivere: die Kritik der reinen Vernunft läßt nämlich nicht zu, daß man jüdische Mythologie für Philosophie ausbebe, noch auch, daß man, ohne Umstände von der Seele“ als einer gegebenen Realität, einer wohlbekanntenen und gut akkreditierten Person, rede, ohne Rechenschaft zu geben, wie man denn zu diesem Begriff gekommen sei und welche Berechtigung man habe, ihn wissenschaftlich zu gebrauchen. Aber primum vivere, deinde philosophari! Herunter mit dem Kant, vivat unser Leibniz! — Auf diesen also zurückzukommen, kann ich der Theodicee, dieser methodischen und breiten Entfaltung des Optimismus, in solcher Eigenschaft kein anderes Verdienst zugestehen, als dieses, daß sie später Anlaß gegeben hat zum unsterblichen Candide des großen Voltaire, wodurch freilich Leibnizens so oft wiederholte, lahme Exkuse für die Übel der Welt, daß nämlich das Schlechte bisweilen das Gute herbeiführt, einen ihm unerwarteten Beleg erhalten hat. Schon durch den Namen seines Helden deutete Voltaire an, daß es nur der Aufrichtigkeit bedarf, um das Gegenteil des Optimismus zu erkennen. Wirklich

macht auf diesem Schauplatz der Sünde, des Leidens und des Todes der Optimismus eine so seltsame Figur, daß man ihn für Ironie halten müßte, hätte man nicht an der von Hume, wie oben erwähnt, so ergötzlich aufgedeckten geheimen Quelle desselben (nämlich heuchelnde Schmeichelei, mit beleidigendem Vertrauen auf ihren Erfolg) eine hinreichende Erklärung seines Ursprungs.

Sogar aber läßt sich den handgreiflich sophistischen Beweisen Leibnizens, daß diese Welt die beste unter den möglichen sei, ernstlich und ehrlich der Beweis entgegenstellen, daß sie die schlechteste unter den möglichen sei. Denn möglich heißt nicht, was einer etwa sich vorphantasieren mag, sondern was wirklich existieren und bestehen kann. Nun ist diese Welt so eingerichtet, wie sie sein mußte, um mit genauer Not bestehen zu können: wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen. Folglich ist eine schlechtere, da sie nicht bestehen könnte, gar nicht möglich, sie selbst also unter den möglichen die schlechteste. Denn nicht bloß wenn die Planeten mit den Köpfen gegeneinander rennten, sondern auch wenn von den wirklich eintretenden Perturbationen ihres Laufes irgend eine, statt sich durch andere allmählich wieder auszugleichen, in der Zunahme beharrte, würde die Welt bald ihr Ende erreichen: die Astronomen wissen, von wie zufälligen Umständen, nämlich zumeist vom irrationalen Verhältnis der Umlaufzeiten zueinander, dieses abhängt, und haben mühsam herausgerechnet, daß es immer noch gut abgehen wird, mithin die Welt so eben stehen und gehen kann. Wir wollen, wiewohl Neuton entgegengesetzter Meinung war, hoffen, daß sie sich nicht verrechnet haben, und mithin das in so einem Planetensystem verwirklichte mechanische perpetuum mobile nicht auch, wie die übrigen, zuletzt in Stillstand geraten werde. — Unter der festen Rinde des Planeten nun wieder hausen die gewaltigen Naturkräfte, welche, sobald ein Zufall ihnen Spielraum gestattet, jene, mit allem Lebenden darauf, zerstören müssen, wie dies auf dem unserigen wenigstens schon dreimal eingetreten ist und wahrscheinlich noch öfter eintreten wird. Ein Erdbeben von Lissabon, von Haity, eine Verschüttung von Pompeji sind nur kleine, schalkhafte Anspielungen auf die Möglichkeit. — Eine geringe, chemisch gar nicht einmal nachweisbare Alteration der Atmosphäre verursacht Cholera, gelbes Fieber, schwarzen Tod usw., welche Millionen Menschen wegraffen: eine etwas größere würde alles Leben auslöschen. Eine sehr mäßige Erhöhung der Wärme würde alle Flüsse und Quellen austrocknen. — Die Tiere haben an Organen und Kräften genau und knapp soviel erhalten, wie zur Herbeischaffung ihres Lebensunterhaltes und Auffütterung der Brut, unter äußerster Anstrengung, ausreicht; daher ein Tier, wenn es ein Glied, oder auch nur den vollkommenen Gebrauch desselben, verliert, meistens umkommen muß. Selbst vom Menschengeschlecht, so mächtige Werkzeuge es an Verstand und Vernunft auch hat, leben neun Zehntel in beständigem Kampfe mit dem

Mangel, stets am Rande des Untergangs, sich mit Not und Anstrengung über demselben balancierend. Also durchweg, wie zum Bestande des Ganzen, so auch zu dem jedes Einzelwesens sind die Bedingungen knapp und kärglich gegeben, aber nichts darüber: daher geht das individuelle Leben in unaufhörlichem Kampfe um die Existenz selbst hin, während bei jedem Schritt ihm Untergang droht. Eben weil diese Drohung so oft vollzogen wird, mußte, durch den unglaublich großen Überschuß der Keime, dafür gesorgt sein, daß der Untergang der Individuen nicht den der Geschlechter herbeiführe, als an welchen allein der Natur ernstlich gelegen ist. — Die Welt ist folglich so schlecht, wie sie möglicherweise sein kann, wenn sie überhaupt noch sein soll. W. z. b. w. — Die Versteinerungen der den Planeten ehemals bewohnenden, ganz andersartigen Tiergeschlechter liefern uns, als Rechnungsprobe, die Dokumente von Welten, deren Bestand nicht mehr möglich war, die mithin noch etwas schlechter waren, als die schlechteste unter den möglichen.

Der Optimismus ist im Grunde das unberechtigte Selbstlob des eigentlichen Urhebers der Welt, des Willens zum Leben, der sich wohlgefällig in seinem Werke spiegelt: und demgemäß ist er nicht nur eine falsche, sondern auch eine verderbliche Lehre. Denn er stellt uns das Leben als einen wünschenswerten Zustand, und als Zweck desselben das Glück des Menschen dar. Davon ausgehend glaubt dann jeder den gerechtesten Anspruch auf Glück und Genuß zu haben: werden nun diese, wie es zu geschehen pflegt, ihm nicht zuteil, so glaubt er, ihm geschehe Unrecht, ja, er verfehle den Zweck seines Daseins; — während es viel richtiger ist, Arbeit, Entbehrung, Not und Leiden, gekrönt durch den Tod, als Zweck unseres Lebens zu betrachten (wie dies Brahmanismus und Buddhismus, und auch das echte Christentum tun); weil diese es sind, die zur Verneinung des Willens zum Leben leiten.

### III. Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben.\*)

Der Mensch hat sein Dasein und Wesen entweder mit seinem Willen, d. h. seiner Einwilligung, oder ohne diese: im letzteren Falle wäre eine solche, durch vielfache und unausbleibliche Leiden verbitterte Existenz eine schreiende Ungerechtigkeit. — Die Alten, namentlich die Stoiker, auch die Peripathetiker und Akademiker, bemühten sich vergeblich, zu beweisen, daß die Tugend hinreiche, das Leben glücklich zu machen: die Erfahrung schrie laut dagegen. Was dem Bemühen jener Philosophen, wenngleich ihnen nicht deutlich bewußt, eigentlich zum Grunde lag, war die vorausgesetzte Gerechtigkeit der Sache: wer schuldlos war, sollte auch frei von Leiden, also glücklich sein. Allein die ernstliche und tiefe Lösung des Problems liegt in der christ-

\*) Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. II. Leipzig 1844. Kap. 48.

lichen Lehre, daß die Werke nicht rechtfertigen; demnach ein Mensch, wenn er auch alle Gerechtigkeit und Menschenliebe, mithin das *αγαθόν*, honestum, ausgeübt hat, dennoch nicht, wie Cicero meint, culpa omni carens (Tusc. V, 1) ist: sondern el delito mayor del hombre es haber nacido (des Menschen größte Schuld ist, daß er geboren ward), wie es, aus viel tieferer Erkenntnis als jene Weisen, der durch das Christentum erleuchtete Dichter Calderon ausgedrückt hat. Daß demnach der Mensch schon verschuldet auf die Welt kommt, kann nur dem widersinnig erscheinen, der ihn für erst soeben aus nichts geworden und für das Werk eines andern hält. Infolge dieser Schuld also, die daher von seinem Willen ausgegangen sein muß, bleibt der Mensch, mit Recht, auch wenn er alle jene Tugenden geübt hat, den physischen und geistigen Leiden preisgegeben, ist also nicht glücklich. Dies folgt aus der ewigen Gerechtigkeit, von der ich § 63 des ersten Bandes geredet habe. Daß aber, wie St. Paulus (Röm. 3, 21 ff.), Augustinus und Luther lehren, die Werke nicht rechtfertigen können, indem wir alle wesentlich Sünder sind und bleiben, — beruht zuletzt darauf, daß, weil operari sequitur esse, wenn wir handelten, wie wir sollten, wir auch sein müßten, wie wir sollten. Dann aber bedürfen wir keiner Erlösung aus unserem jetzigen Zustande, wie solche nicht nur das Christentum, sondern auch Brahmanismus und Buddhismus (unter dem auf englisch durch final emancipation ausgedrückten Namen) als das höchste Ziel darstellen: d. h. wir brauchten nicht etwas ganz anderes, ja, dem was wir sind Entgegengesetztes, zu werden. Weil wir aber sind, was wir nicht sein sollten, tun wir auch notwendig was wir nicht tun sollten. Darum also bedürfen wir einer völligen Umgestaltung unseres Sinnes und Wesens, d. i. der Wiedergeburt, als deren Folge die Erlösung eintritt. Wenn auch die Schuld im Handeln, im operari, liegt, so liegt doch die Wurzel der Schuld in unserer essentia et existentia, da aus dieser das operari notwendig hervorgeht, wie ich in der Preisschrift über die Freiheit des Willens dargetan habe. Demnach ist eigentlich unsere einzige wahre Sünde die Erbsünde. Diese nun läßt der christliche Mythos zwar erst, nachdem der Mensch schon da war, entstehen und dichtet ihm dazu, per impossibile, einen freien Willen an: dies tut er aber eben als Mythos. Der innerste Kern und Geist des Christentums ist mit dem des Brahmanismus und Buddhismus derselbe: sämtlich lehren sie eine schwere Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst; nur daß das Christentum hierbei nicht, wie jene älteren Glaubenslehren, direkt und unumwunden verfährt, also nicht die Schuld geradezu durch das Dasein selbst gesetzt sein, sondern sie durch eine Tat des ersten Menschenpaares entstehen läßt. Dies war nur unter der Fiktion eines liberii arbitrii indifferentiae möglich, und nur wegen des jüdischen Grunddogmas, dem jene Lehre hier eingepflanzt werden sollte, nötig. Weil, der Wahrheit nach, eben das Entstehen des Menschen selbst die Tat seines freien Willens

und demnach mit dem Sündenfall eins ist, und daher mit der *essentia* und *existentia* des Menschen die Erbsünde, von der alle anderen Sünden die Folgen sind, schon eintrat, das jüdische Grunddogma aber eine solche Darstellung nicht zuließ, so lehrte Augustinus, in seinen Büchern *de libero arbitrio*, daß der Mensch nur als Adam vor dem Sündenfalle schuldlos gewesen und einen freien Willen gehabt habe, von dem an aber in der Notwendigkeit der Sünde verstrickt sei. — Das Gesetz, *ὁ νόμος*, im biblischen Sinn, fordert immerfort, daß wir unser Tun ändern sollen, während unser Wesen unverändert bliebe. Weil aber dies unmöglich ist, so sagt Paulus, daß keiner vor dem Gesetz gerechtfertigt sei: die Wiedergeburt in Jesu Christo allein, infolge der Gnadenwirkung, vermöge welcher ein neuer Mensch entsteht und der alte aufgehoben wird (d. h. eine fundamentale Sinnesänderung), könne uns aus dem Zustand der Sündhaftigkeit in den der Freiheit und Erlösung versetzen. Dies ist der christliche Mythos, in Hinsicht auf die Ethik. Aber freilich hat der jüdische Theismus, auf den er gepropft wurde, gar wundersame Zusätze erhalten müssen, um sich jenem Mythos anzufügen: dabei bot die Fabel vom Sündenfall die einzige Stelle dar für das Pfropfholz alt-indischen Stammes. Jener gewaltsam überwundenen Schwierigkeit eben ist es zuzuschreiben, daß die christlichen Mysterien ein so seltsames, dem gemeinen Verstande widerstrebendes Ansehen erhalten haben, welches den Proselytismus erschwerte, und wegen dessen, aus Unfähigkeit den tiefen Sinn derselben zu fassen, der Pelagianismus oder heutige Rationalismus, sich gegen sie auflehnt und sie wegzudeuteln sucht, dadurch aber das Christentum zum Judentum zurückführt.

Aber ohne Mythos zu reden: so lange unser Wille derselbe ist, kann unsere Welt keine andere sein. Zwar wünschen alle erlöst zu werden aus dem Zustande des Leidens und des Todes: sie möchten, wie man sagt, zur ewigen Seligkeit gelangen, ins Himmelreich kommen; aber nur nicht auf eigenen Füßen, sondern hingetragen möchten sie werden, durch den Lauf der Natur. Allein das ist unmöglich. Daher wird sie zwar uns nie fallen und zu nichts werden lassen: aber sie kann uns nirgends hinbringen, als immer nur wieder in die Natur. Wie mißlich es jedoch sei, als ein Teil der Natur zu existieren, erfährt jeder an seinem eigenen Leben und Sterben. — Demnach ist allerdings das Dasein anzusehen als eine Verirrung, von welcher zurückzukommen Erlösung ist: auch trägt es durchweg diesen Charakter. In diesem Sinne wird es daher von den alten samanäischen Religionen aufgefaßt, und auch, wiewohl mit einem Umschweif, vom eigentlichen und ursprünglichen Christentum: sogar das Judentum selbst enthält wenigstens im Sündenfall (dieser seiner *redeeming feature*) den Keim zu solcher Ansicht. Bloß das griechische Heidentum und der Islam sind ganz optimistisch; daher im ersteren die entgegengesetzte Tendenz sich wenigstens im Trauerspiel Luft machen mußte: im Islam aber, der,

wie die neueste, so auch die schlechteste aller Religionen ist, trat sie als Sufismus auf, diese sehr schöne Erscheinung, welche durchaus indischen Geistes und Ursprungs ist und jetzt schon über tausend Jahre fortbesteht. Als Zweck unseres Daseins ist in der Tat nichts anderes anzugeben, als die Erkenntnis, daß wir besser nicht da wären. Dies aber ist die wichtigste aller Wahrheiten, die daher ausgesprochen werden muß, so sehr sie auch mit der heutigen europäischen Denkweise im Kontrast steht: ist sie doch dagegen im ganzen nicht-islamisierten Asien die anerkannteste Grundwahrheit, heute so gut wie vor dreitausend Jahren.

Wenn wir nun den Willen zum Leben im ganzen und objektiv betrachten, so haben wir, dem Gesagten gemäß, ihn uns zu denken als in einem Wahn begriffen, von welchem zurückzukommen, also sein ganzes vorhandenes Streben zu verneinen, das ist, was die Religionen als die Selbstverleugnung, *abnegatio sui ipsius*, bezeichnen: denn das eigentliche Selbst ist der Wille zum Leben. Die moralischen Tugenden, also Gerechtigkeit und Menschenliebe, da sie, wie ich gezeigt habe, wenn lauter, daraus entspringen, daß der Wille zum Leben, das *principium individuationis* durchschauend, sich selbst in allen seinen Erscheinungen wieder erkennt, sind demzufolge zuvörderst ein Anzeichen, ein Symptom, daß der erscheinende Wille in jenem Wahn nicht mehr ganz fest befangen ist, sondern die Enttäuschung schon eintritt, so, daß man gleichnisweise sagen könnte, er schlage bereits mit den Flügeln, um davonzufliegen. Umgekehrt sind Ungerechtigkeit, Bosheit, Grausamkeit Anzeichen des Gegenteils, also der tiefsten Befangenheit in jenem Wahn. Nächstdem aber sind jene moralischen Tugenden ein Beförderungsmittel der Selbstverleugnung und demnach der Verneinung des Willens zum Leben. Denn die wahre Rechtschaffenheit, die unverbrüchliche Gerechtigkeit, die erste und wichtigste Kardinaltugend, ist eine so schwere Aufgabe, daß, wer sich unbedingt und aus Herzensgrunde zu ihr bekennt, Opfer zu bringen hat, die dem Leben bald die Süße, welche das Genügen an ihm erfordert, benehmen und dadurch den Willen von demselben abwenden, also zur Resignation leiten. Sind doch eben was die Rechtschaffenheit ehrwürdig macht die Opfer, welche sie kostet: in Kleinigkeiten wird sie nicht bewundert. Ihr Wesen besteht eigentlich darin, daß der Gerechte die Lasten und Leiden, welche das Leben mit sich bringt, nicht durch List oder Gewalt auf andere wälzt, wie es der Ungerechte tut, sondern selbst trägt, was ihm beschieden ist, wodurch er die volle Last des dem Menschenleben aufgelegten Übels unvermindert zu tragen bekommt. Dadurch wird die Gerechtigkeit ein Beförderungsmittel der Verneinung des Willens zum Leben, indem Not und Leiden, diese eigentliche Bestimmung des Menschenlebens, ihre Folge sind, diese aber zur Resignation hinleiten. Noch schneller führt allerdings die weiter gehende Tugend der Menschenliebe, *caritas*, eben dahin: denn vermöge ihrer übernimmt man sogar

die ursprünglich den anderen zugefallenen Leiden, eignet sich daher von diesen einen größeren Teil an, als nach dem Gange der Dinge das eigene Individuum treffen würde. Wer von dieser Tugend beseelt ist, hat sein eigenes Wesen in jedem anderen wieder erkannt. Dadurch nun identifiziert er sein eigenes Los mit dem der Menschheit überhaupt: dieses nun ist aber ein hartes Los, das des Mühens, Leidens und Sterbens. Wer also, indem er jedem zufälligen Vorteil entsagt, für sich kein anderes, als das Los der Menschheit überhaupt will, kann auch dieses nicht lange mehr wollen: die Anhänglichkeit an das Leben und seine Genüsse muß jetzt bald weichen und einer allgemeinen Entsagung Platz machen: mithin wird die Verneinung des Willens eintreten. Weil nun diesem gemäß Armut, Entbehrungen und eigenes Leiden vielfacher Art schon durch die vollkommenste Ausübung der moralischen Tugenden herbeigeführt werden, wird von vielen, und vielleicht mit Recht, die Askese im allereingsten Sinne, also das Aufgeben jedes Eigentums, das absichtliche Aufsuchen des Unangenehmen und Widerwärtigen, die Selbstpeinigung, das Fasten, das härene Hemd und die Kasteiung, als überflüssig verworfen. Die Gerechtigkeit selbst ist das härene Hemd, welches dem Eigener stets Beschwerde bereitet, und die Menschenliebe, die das Nötige weggibt, das immerwährende Fasten<sup>1)</sup>. Eben deshalb ist der Buddhismus frei von jeder strengen und übertriebenen Askese, welche im Brahmanismus eine so große Rolle spielt, also von der absichtlichen Selbstpeinigung. Er läßt es bei dem Cölibat, der freiwilligen Armut, Demut und Gehorsam der Mönche und Enthaltung von tierischer Nahrung, wie auch von aller Weltlichkeit, bewenden. Weil ferner das Ziel, zu welchem die moralischen Tugenden führen, das hier nachgewiesene ist, so sagt die Vedantaphilosophie<sup>2)</sup> mit Recht, daß, nachdem die wahre Erkenntnis und in ihrem Gefolge die gänzliche Resignation, also die Wiedergeburt eingetreten ist, alsdann die Moralität oder Immoralität des früheren Wandeln gleichgültig wird, und gebraucht auch hier wieder den von den Brahmanen so oft angeführten Spruch: Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescent, viso supremo illo (Sancara, sloca 32). So anstößig nun diese Ansicht manchen sein mag, denen eine Belohnung im Himmel oder Bestrafung in der Hölle eine viel be-

<sup>1)</sup> Sofern man hingegen die Askese gelten läßt, wäre die in meiner Preisschrift über das Fundament der Moral gegebene Aufstellung der letzten Triebfedern des menschlichen Handelns, nämlich 1. eigenes Wohl, 2. fremdes Wehe und 3. fremdes Wohl, noch durch eine vierte zu ergänzen: eigenes Wehe: welches ich hier bloß im Interesse der systematischen Konsequenz beiläufig bemerke. Dort nämlich mußte, da die Preisfrage im Sinn der im protestantischen Europa geltenden philosophischen Ethik gestellt war, diese vierte Triebfeder stillschweigend übergangen werden.

<sup>2)</sup> Siehe F. H. H. Windischmanns Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum, p. 116, 177 et 121—23: wie auch Oupnekhat, Vol. I, p. 340, 356, 360.

friedigendere Erklärung der ethischen Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ist, wie denn auch der gute Windischmann jene Lehre, indem er sie darlegt, perhorresziert, so wird doch, wer auf den Grund der Sachen zu gehen vermag, finden, daß dieselbe am Ende übereinstimmt mit jener christlichen, zumal von Luther urgieren, daß nicht die Werke, sondern nur der durch Gnadenwirkung eintretende Glaube selig mache, und daß wir daher durch unser Tun nie gerechtfertigt werden können, sondern nur vermöge der Verdienste des Mittlers Vergebung der Sünden erlangen. Es ist sogar leicht abzusehen, daß, ohne solche Annahmen, das Christentum endlose Strafen für alle, und der Brahmanismus endlose Wiedergeburten für alle aufstellen müßte, es also in beiden zu keiner Erlösung käme. Die sündlichen Werke und ihre Folgen müssen, sei es nun durch fremde Begnadigung oder durch Eintritt eigener besserer Erkenntnis, einmal getilgt und vernichtet werden; sonst hat die Welt kein Heil zu hoffen: nachher aber werden sie gleichgültig. Dies ist auch die *μετανοια και αρεσις ἁμαρτιων*, deren Verkündigung der bereits auferstandene Christus seinen Aposteln, als die Summe ihrer Mission, schließlich auflegt (Luc. 24, 47). Die moralischen Tugenden sind eben nicht der letzte Zweck, sondern nur eine Stufe zu demselben. Die Stufe ist im christlichen Mythos bezeichnet durch das Essen vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, mit welchem die moralische Verantwortlichkeit zugleich mit der Erbsünde eintritt. Diese selbst ist in Wahrheit die Bejahung des Willens zum Leben; die Verneinung desselben hingegen, infolge aufgegangener besserer Erkenntnis, ist die Erlösung. Zwischen diesen beiden also liegt das Moralische: es begleitet den Menschen als eine Leuchte auf seinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens, oder, mythisch, vom Eintritt der Erbsünde bis zur Erlösung durch den Glauben an die Mittlerschaft des inkarnierten Gottes (Avatars); oder, nach der Veda-Lehre, durch alle Wiedergeburten, welche die Folge der jedesmaligen Werke sind, bis die rechte Erkenntnis und mit ihr die Erlösung (final emancipation), Mokscha, d. i. Wiedervereinigung mit dem Brahm, eintritt. Die Buddhaisten aber bezeichnen, mit voller Redlichkeit, die Sache bloß negativ, durch Nirwana, welches die Negation dieser Welt, oder des Sansara ist. Wenn Nirwana als das Nichts definiert wird, so will dies nur sagen, daß der Sansara kein einziges Element enthält, welches zur Definition oder Konstruktion des Nirwana dienen könnte. Eben dieserhalb nennen die Jainas, welche nur dem Namen nach von den Buddhaisten verschieden sind, die vedagläubigen Brahmanen Sabdapramans, welcher Spottname bezeichnen soll, daß sie auf Hörensagen glauben, was sich nicht wissen, noch beweisen läßt (Asiat. researches, Vol. 6, p. 474).

Wenn manche alte Philosophen, wie Orpheus, die Pythagoreer, Plato (z. B. in Phaedone, p. 151, 183 sq. Bip., und siehe Clem. Alex. Strom., III, p. 400 sq.), ganz so wie der Apostel Paulus, die Gemein-

schaft der Seele mit dem Leibe bejammern und von derselben befreit zu werden wünschen, so verstehen wir den eigentlichen und wahren Sinn dieser Klage, sofern wir, im zweiten Buch, erkannt haben, daß der Leib der Wille selbst ist, objektiv angeschaut, als räumliche Erscheinung.

In der Stunde des Todes entscheidet sich, ob der Mensch in den Schoß der Natur zurückfällt, oder aber dieser nicht mehr angehört, sondern — — —: für diesen Gegensatz fehlt uns Bild, Begriff und Wort, eben weil diese sämtlich aus der Objektivation des Willens genommen sind, daher dieser angehören, folglich das absolute Gegenteil desselben auf keine Weise ausdrücken können, welches demnach für uns als eine bloße Negation stehen bleibt. Inzwischen ist der Tod des Individuums die jedesmalige und unermülich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben. „Hast du genug? Willst du aus mir hinaus?“ Damit sie oft genug geschehe, ist das individuelle Leben so kurz. In diesem Sinne gedacht sind die Zeremonien, Gebete und Ermahnungen der Brahmanen zur Zeit des Todes, wie man sie im Upanischad an mehreren Stellen aufbewahrt findet, und ebenso die christliche Fürsorge für gehörige Benutzung der Sterbestunde, mittelst Ermahnung, Beichte, Kommunion und letzte Ölung: daher auch die christlichen Gebete um Bewahrung vor einem plötzlichen Ende. Daß heutzutage viele gerade dieses sich wünschen, beweist eben nur, daß sie nicht mehr auf dem christlichen Standpunkt stehen, welcher der der Verneinung des Willens zum Leben ist, sondern auf dem der Bejahung, welcher der heidnische ist.

Der aber wird am wenigsten fürchten, im Tode zu nichts zu werden, der erkannt hat, daß er schon jetzt nichts ist, und der mithin keinen Anteil mehr an seiner individuellen Erscheinung nimmt, indem in ihm die Erkenntnis den Willen gleichsam verbrannt und verzehrt hat, so daß kein Wille, also keine Sucht nach individuellem Dasein in ihm mehr übrig ist.

Die Individualität inhäriert zwar zunächst dem Intellekt, der, die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehört, welche das principium individuationis zur Form hat. Aber sie inhäriert auch dem Willen, sofern der Charakter individuell ist: dieser selbst jedoch wird in der Verneinung des Willens aufgehoben. Die Individualität inhäriert also dem Willen nur in seiner Bejahung, nicht aber in seiner Verneinung. Schon die Heiligkeit, welche jeder rein moralischen Handlung anhängt, beruht darauf, daß eine solche, im letzten Grunde, aus der unmittelbaren Erkenntnis der numerischen Identität des inneren Wesens alles Lebenden entspringt. Diese Identität ist aber eigentlich nur im Zustande der Verneinung des Willens (Nirwana) vorhanden, da seine Bejahung (Sansara) die Erscheinung desselben in der Vielheit zur Form hat. Bejahung des Willens zum Leben, Erscheinungswelt, Diversität aller Wesen, Individualität, Egoismus, Haß, Bosheit entspringen aus

einer Wurzel; und ebenso andererseits Welt des Dinges an sich, Identität aller Wesen, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Verneinung des Willens zum Leben. Wenn nun, wie ich genugsam gezeigt habe, schon die moralischen Tugenden aus dem Innwerden jener Identität aller Wesen entstehen, diese aber nicht in der Erscheinung, sondern nur im Dinge an sich, in der Wurzel aller Wesen liegt, so ist die tugendhafte Handlung ein momentaner Durchgang durch den Punkt, zu welchem die bleibende Rückkehr die Verneinung des Willens zum Leben ist.

Ein Folgesatz des Gesagten ist, daß wir keinen Grund haben, anzunehmen, daß es noch vollkommenere Intelligenzen als die menschliche gebe. Denn wir sehen, daß schon diese hinreicht, dem Willen diejenige Kenntnis zu verleihen, in Folge welcher er sich selbst verneint und aufhebt, womit die Individualität und folglich die Intelligenz, als welche bloß ein Werkzeug individueller, mithin animalischer Natur ist, wegfällt. Dies wird uns weniger anstößig erscheinen, wenn wir erwägen, daß wir sogar die möglichst vollkommenen Intelligenzen, welche wir hierzu versuchsweise annehmen mögen, uns doch nicht wohl eine endlose Zeit hindurch bestehend denken können, als welche nämlich viel zu arm ausfallen würde, um jenen stets neue und ihrer würdige Objekte zu liefern. Weil nämlich das Wesen aller Dinge im Grunde eines ist, so ist alle Erkenntnis desselben notwendig tautologisch: ist es nun einmal gefaßt, wie es von jenen vollkommensten Intelligenzen bald gefaßt sein würde, was bliebe ihnen übrig, als bloße Wiederholung und Langeweile eine endlose Zeit hindurch? Auch von dieser Seite also werden wir dahin gewiesen, daß der Zweck aller Intelligenz nur Reaktion auf einen Willen sein kann: weil aber alles Wollen Irrsal ist, so bleibt das letzte Werk der Intelligenz die Aufhebung des Wollens, dem sie bis dahin zu seinen Zwecken gedient hatte. Demnach kann selbst die vollkommenste mögliche Intelligenz nur eine Übergangsstufe sein zu dem, wohin gar keine Erkenntnis je reichen kann: ja, eine solche kann im Wesen der Dinge nur die Stelle des Augenblicks erlangen, vollkommener Einsicht einnehmen.

In Übereinstimmung mit allen diesen Betrachtungen und mit dem nachgewiesenen Ursprung der Erkenntnis aus dem Willen, den sie, indem sie ihm zu seinen Zwecken dienstbar ist, eben dadurch in seiner Bejahung abspiegelt, während das wahre Heil in seiner Verneinung liegt, sehen wir alle Religionen auf ihrem Gipfelpunkte in Mystik und Mysterien, d. h. in Dunkel und Verhüllung auslaufen, welche eigentlich bloß einen für die Erkenntnis leeren Fleck, nämlich den Punkt andeuten, wo alle Erkenntnis notwendig aufhört; daher derselbe für das Denken nur durch Negationen ausgedrückt werden kann, für die sinnliche Anschauung aber durch symbolische Zeichen, in den Tempeln durch Dunkelheit und Schweigen bezeichnet wird, im Brahmanismus sogar durch die geforderte Einstellung alles Denkens und Anschauens, zum Behuf der tiefsten Einkehr in den Grund des eigenen

Selbst, unter mentaler Aussprechung des mysteriösen Oum. — Mystik, im weitesten Sinne ist jede Anleitung zum unmittelbaren Innwerden dessen, wohin weder Anschauung noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntnis reicht. Der Mystiker steht zum Philosophen dadurch im Gegensatz, daß er von innen anhebt, dieser aber von außen. Der Mystiker nämlich geht aus von seiner inneren, positiven, individuellen Erfahrung, in welcher er sich findet, als das ewige, alleinige Wesen usf. Aber mitteilbar ist hiervon nichts, als eben Behauptungen, die man auf sein Wort zu glauben hat: folglich kann er nicht überzeugen. Der Philosoph hingegen geht aus von dem allen Gemeinsamen, von der objektiven, allen vorliegenden Erscheinung, und von den Tatsachen des Selbstbewußtseins, wie sie sich in jedem vorfinden. Seine Methode ist daher die Reflexion über alles dieses und die Kombination der darin gegebenen Data: deswegen kann er überzeugen. Er soll sich daher hüten, in die Weise der Mystiker zu geraten, und etwa, mittelst Behauptung intellektueller Anschauungen oder vergeblicher unmittelbarer Vernunftvernehmungen, positive Erkenntnis von dem vorspiegeln zu wollen, was, aller Erkenntnis ewig unzugänglich, höchstens durch eine Negation bezeichnet werden kann. Die Philosophie hat ihren Wert und ihre Würde darin, daß sie alle nicht zu begründenden Annahmen verschmäht und in ihre Data nur das aufnimmt, was sich in der anschaulich gegebenen Außenwelt, in den unseren Intellekt konstituierenden Formen zur Auffassung derselben und in dem allen gemeinsamen Bewußtsein des eigenen Selbst sicher nachweisen läßt. Dieserhalb muß sie Kosmologie bleiben und kann nicht Theologie werden. Ihr Thema muß sich auf die Welt beschränken: was diese sei, im tiefsten Innern sei, allseitig auszusprechen, ist alles, was sie redlicherweise leisten kann. — Diesem nun entspricht es, daß meine Lehre, wann auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, einen negativen Charakter annimmt, also mit einer Negation endigt. Sie kann hier nämlich nur von dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen wird, ist sie genötigt als nichts zu bezeichnen, und kann bloß den Trost hinzufügen, daß es nur ein relatives, kein absolutes Nichts sei. Denn wenn etwas nichts ist von allen dem, was wir kennen, so ist es allerdings für uns überhaupt nichts. Dennoch folgt hieraus noch nicht, daß es absolut nichts sei, daß es nämlich auch von jedem möglichen Standpunkt aus und in jedem möglichen Sinne nichts sein müsse, sondern nur, daß wir auf eine völlig negative Erkenntnis desselben beschränkt sind, welches sehr wohl an der Beschränkung unseres Standpunktes liegen kann. — Hier nun gerade ist es, wo der Mystiker positiv verfährt, und von wo an daher nichts als Mystik übrig bleibt.

## VII.

### K. C. F. Krause.

(1781—1832.)

#### I. Von der Betrachtung des Gegenständlichen im Ich. \*)

Wenden wir den Geistblick auf die innere Welt des Nichtsinnlichen — dieses ist teils neben der Welt der Phantasie und neben dem Sinnlichen überhaupt, teils über denselben; das Nichtsinnliche oder Unsinnliche ist teils Nebensinnliches, teils Übersinnliches. — So ist z. B. die Selbstschauung des Ichs als ganzen Ichs nicht sinnlich, sondern, als ganze, ist sie übersinnlich; — denn ich finde, daß ich etwas Höheres bin, als was ich als dieses sinnliche, eigenleiblich bestimmte, zeitlich individuelle Einzelwesen bin; weil ich es selbst bin, der ich, als Ganzwesen über mir selbst als Zeitwesen stehend, mich als individuelles Wesen stetig selbstbestimme und bilde. So ist die Schauung des unendlichen Raumes als solche unsinnlich, und zugleich auch übersinnlich, denn ich kann selbige sinnlich in Phantasie nicht erfassen, wohl aber kann ich sie nichtsinnlicher Weise schauen, und sie steht über jeder sinnlichen Schauung irgend eines Endlichen und Einzelnen im Raum. Ebenso ist die Schauung der äußeren Natur als eines im unendlichen Raume, in der unendlichen Zeit, und in der unendlichen Kraft alles sein Gleichartiges befassenden Urganzen nichtsinnlich, und zwar übersinnlich.

Alles Nichtsinnliche, was wir erkennen, fühlen und dann in der Zeit auf urenbliche Weise darstellen sollen und wollen, kann dem jetzt gewöhnlichen Sprachgebrauch zufolge das begrifflich Wesenliche, das Begriffliche, das Gebiet der Begriffe genannt werden. — Lassen Sie uns nun auf das Eigenwesenliche der Begriffe im Gegensatze gegen das Sinnliche als solches, merken. — Zuvörderst kommt dem begrifflich Wesenlichen Urganztheit oder Unendlichkeit zu, welche dem Sinnlichen als solchem nie eigen ist. So z. B. stellt uns das Sinnliche in Phantasie nur stets ein endliches Räumliche vor, aber der Begriff des

---

\*) Erneute Vernunftkritik. 2. Auflage. Prag 1868. Kap. VIII.

Raumes enthält zugleich als Merkmal die Wesenheit der Urganzheit, d. h. der Unendlichkeit; so der Begriff der Natur, der von uns schon früher geahnte Begriff Wesens, Gottes, als des einen urganzen Selbstwesens, welches alles endliche Wesen in und durch sich ist.

Sodann ist alles Begriffliche, sowohl das Nebensinnliche als das Übersinnliche ohne Zeit, das ist, es hat das Merkmal der Nichtzeitlichkeit, das ist der Ewigkeit, wonach das Begriffliche ewigwesentlich ist; so z. B. der Begriff des Dreiecks und jeder bestimmten Raumgestalt enthält das Ewigwesentliche, und eben deshalb auch von jedem so gestalteten Zeitlichen Gültige, des Dreiecks und jeder anderen Raumgestalt, welches als ewige Wahrheit vor aller Zeit und ohne alle Zeit besteht, wonach alles endliche in der Zeit gestaltete Leibliche sich richtet, und wonach es auch erfaßt und beurteilt wird. Dasjenige Begrifflich-Wesentliche, welches über dem Sinnlichen ist, ist auch nicht bloß außer und vor aller Zeit, sondern zugleich über aller Zeit. So z. B. der Raum selbst, als das Urganze seiner Art. So enthalten die Begriffe des Guten, des Rechtes, der Schönheit, der Wahrheit, ewige, vor und über aller Zeit seiende und bestehende Wesenheiten, die eben deshalb für alles, was in der Zeit lebend sich gestaltet, gültig sind, wonach alles Zeitliche gestaltet werden soll, geprüft und beurteilt, gebilligt oder verworfen wird. — So haben wir gefunden, daß die Zeit selbst, als urganze, unendliche Zeit, nicht selbst zeitlich, in der Zeit geworden, sondern ewig, das ist eine selbst vor und über der Zeit höher begründete Wesenheit alles sich selbst im Innern endlich Gestaltenden ist.

Zunächst finden wir nun ferner an allem Unsinnlichen oder Begrifflich-Wesentlichen das Merkmal der Allgemeinheit. Diese letztere Bestimmung ist selbst nach dem Begriffe der Ganzheit und Teilheit gemacht und bestimmt daher das Gebiet oder den Umfang des Begrifflichwesentlichen. Und zwar ist die Allgemeinheit eine doppelte; einmal, sofern das in dem Begriffe Enthaltene einem ganzen Wesen oder einer ganzen Wesenheit, als ganzen, zukommt, die nur einmal sind. Zum Beispiel dem Raume kommt seinem Begriffe, d. i. seinem Ewigwesentlichen nach, zu, daß derselbe nach drei Ausmessungen ausgedehnt ist, und zwar kommt dies dem Raume zu, sofern derselbe der eine ganze Raum ist, mit der weiteren Bestimmung, daß er nach allen drei Dimensionen urganze, das heißt ins Unendliche ausgedehnt ist; dieses ist also das Allgemeinwesentliche des ganzen Raumes, und macht folglich den Allgemeinbegriff des Raumes selbst aus. Ebenso kommt der gesamten Natur als allgemeine Wesenheit zu, dem Raume, der Zeit und der Kraft nach in ihrer Art und Wesenheit urganze, d. h. unendlich, zu sein. Und z. B. auch mir, als dem ganzen Ich, eignet die allgemeine Wesenheit, ein selbständiges, begrenztganzes, d. h. endliches Wesen meiner Art zu sein.

Aber zweitens umfaßt das Allgemeine zugleich auch das allem Besonderen und Teilheitlichen derselben Art und Wesenheit Gemein-

sam-Wesentliche, oder: Gemeinwesenliche, also auch alle, den besonderen und einzelnen Wesen und Wesenheiten gemeinsamen Teilwesenheiten oder Merkmale, welche sie, sofern und weil sie Teile desselben Höherganzen sind, der Wesenheit ihres gemeinsamen Höherganzen gemäß, alle an sich haben, oder besser: sind. So enthalten z. B. alle endliche Räume oder gestaltete Endräume, gemeinsam das Allgemeinwesenliche des Raumes selbst, nämlich Ausgedehntheit nach Länge, Breite und Tiefe, nur mit dem Unterschiede, daß die Ausgedehntheit, als Gemeinwesenliches endlicher Räume, durchaus endlich, dagegen aber, als Allgemeinwesenheit des Raumes selbst, durchaus unendlich oder urganzz ist. Ebenso z. B. der Begriff der Rose enthält das Allgemeinwesenliche der Pflanze mit derjenigen durchgängigen Weiterbestimmung desselben, wodurch jede Rose eben Rose ist, was also allen Unterarten von Rosen und jeder einzelnen Rose gemeinsamwesenlich befunden wird. Das Gemeinsamwesenliche ist aber, wenn es rein übersinnlich erkannt wird, ebenfalls als ein ewiges und allem Zeitlichen, Individuellen, bleibendes Wesenliche erkannt. So z. B. wenn ich den Gemeinbegriff des Dreiecks, das ist, wenn ich das allen Dreiecken Gemeinsam-Wesenliche erkenne, so erkenne ich es zugleich als das in jedem zeitlich dargestellten Dreiecke Bleibende, ohne welches auch kein individuelles Dreieck sein und gedacht werden kann.

Sieht man aber an dem Begrifflichwesenlichen bloß auf das Gemeinsamwesenliche, auf die gemeinsamen Merkmale, so schaut man eben bloß sog. Gemeinbegriffe. — Indem wir nun, wie mehrmals gezeigt, zu unserer inneren und äußeren sinnlichen Erfahrung die höchsten, rein unsinnlichen und übersinnlichen Begriffe schon mit hinzubringen, und danach das Mannigfaltige und Einzelwesenliche des sich uns in sinnlicher Erfahrung Darstellenden erfassen und ordnen, und zusehen, an welchen Einzeldingen sich dasselbe mit denselben Bestimmungen wiederfindet: so können wir auch aus der sinnlichen Erfahrung heraufwärts, indem wir von dem Eigenwesenlichen der Unterarten und der einzelnen Dinge und Wesenheiten absehen oder abstrahieren, einen bestimmten Gliedbau von Gemeinbegriffen bilden, welche, weil dabei die Erfahrung, das ist, das sinnliche Schauen zugleich mit als Erkenntquelle dient, empirische Begriffe oder Erfahrungsbegriffe, oder auch historische, geschichtliche Begriffe genannt werden. — Dahin gehört z. B. der ganze Gliedbau der Gemeinbegriffe aller Pflanzen und Tiere in unserer Naturbeschreibung, die nach Klassen, Gattungen und Arten geordnet sind. Ebenso kann ich z. B. den Begriff des Staates, mit Hilfe der dabei, wenigstens geahnten und stillschweigend vorausgesetzten höheren Begriffe, aus der Erfahrung, historisch oder empirisch, erfassen. Sofern nun diese Erfahrungsbegriffe aus richtigen sinnlichen Wahrnehmungen, zufolge richtiger übersinnlicher Begriffe und Voraussetzungen, abgeleitet sind, haben auch sie Wahrheit und Gewißheit, sie enthalten aber immer nur Wesenheiten eines Geschichtlich-Gegebenen,

und, daß es geschichtlich so ist, und es bleibt dann immer noch die Frage, ob es sein, und gerade so sein sollte; auch findet bei empirischen Begriffen die Allgemeinheit in dem ersten erklärten Sinne mit dem Merkmale der Notwendigkeit nicht und niemals statt, denn in dieser Hinsicht ist die Allgemeinheit durchaus übersinnlich; z. B. daraus, daß unserer jetzigen Erfahrung zufolge der Begriff des Staates so oder so bestimmt ist, geht die Befugnis nicht hervor, zu behaupten, daß dieser historische Begriff schon vollkommen, vollständig und allgemein, also auch überall gültig für die unendliche Zeit im ganzen Weltall, das ist, daß er notwendig ist. Oder auch z. B. daraus, daß diese Menschenleibgattung auf Erden vergleichsweise das höchste und vollendetste Tier ist, folgt gar nicht, daß selbige Gattung bereits vollkommen ist, daß sie nicht auf anderen Himmelskörpern in höherer oder auch in geringerer Vollkommenheit da sei und lebe. Und wäre ein geschichtlicher Begriff auch schon vollendet, wäre z. B. irgend ein wirklicher, geschichtlich gegebener Staat bereits vollkommen, so müßte dennoch dieses selbst erst aus ewigen, vor und über jeder Erfahrung bestehenden und erkennbaren Gründen erwiesen werden. — Sind dagegen die Gemeinbegriffe ihrer Erkennquelle nach rein übersinnlich und ewigwesenlich, so gelten sie auch als solche von allem Einzelnen ihres Gebietes für alle Zeit unbeding't und ganz, das ist, sie sind notwendig, und können denn zur Allgemeinheit auch in dem ersterwähnten Sinn erhoben werden. Von dieser Art sind z. B. alle einzelnen Gemeinbegriffe der Geometrie; ferner die rein übersinnlichen, nicht aus der Erfahrung geschöpften Begriffe, z. B. die Begriffe von gut und bö's, gerecht und ungerecht, von Ganzheit, Selbheit, Ursache und Wirkung.

Der abgezogenste, abstrakteste Allgemeinbegriff eines Wesens oder einer Wesenheit überhaupt, ist der Begriff: Etwas, in welchem unbestimmt bleibt, was dieses Etwas sei, ob es endlich oder unendlich, zeitlich oder ewig, oder wie immer es bestimmt sein möge. Sage ich: Alles und Jedes ist Etwas, so heißt dieses: Alles und Jedes hat oder ist bestimmte Wesenheit. Wir werden zu diesem Begriffe bald zurückkommen, und selbigen in höherer Beziehung würdigen.

Betrachtet man ferner in den Begriffen das Unsinnliche nach seinem Gegensatze mit dem Sinnlichen und Eigenleblichen, und anerkennt man zugleich dasselbe, sofern es sich auf das Zeitlebliche bezieht, als das für alle Zeit Gültige, in aller Zeit Darstellbare, — als das, was in aller Zeit dargelebt werden soll, und wonach daher auch alles im Leben Wirkliche zu würdigen, zu beurteilen und höher zu bilden ist, so erkennt man dann die Allgemeinbegriffe zugleich als das Vorbildliche oder Urbildliche für alle Zeit, für das ganze Leben. Die so erkannten rein nichtsinnlichen Begriffe nennt man gemeinhin Urbegriffe oder Ideen. So gilt der Urbegriff des Guten, des Gerechten, des Schönen, als Urbildliches oder Vorbildliches für alle Zeit; der Urbegriff des Staates für alle Staaten überall und in

aller Zeit im Weltall. Bilden wir nun von demselben Gegenstande, wie vorhin gezeigt, auch einen Geschichtsbegriff und vereinen selbigen vergleichend mit seinem Urbegriffe, so beurteilen und würdigen wir erstens den aus der Erfahrung gezogenen Geschichtsbegriff, und urteilen, was daran so ist, wie es sein soll, und was von dem, was es sein sollte, daran nicht ist, ferner auch, was daran so ist, wie es nicht sein sollte; und erst dann endlich bilden wir zweitens darüber auch einen geschichtlichen Musterbegriff, welcher gerade das Ewigwesenliche enthält, was eben jetzt und hier dargelebt werden kann und soll. Bilde ich z. B. einen Geschichtsbegriff eines bestimmten bestehenden Staates, und halte ihn an den Urbegriff, an die Idee des Staates, so kann ich beurteilen, inwiefern dieser, im Leben der Menschheit geschichtlich gegebene Staat so ist, wie er an sich in der Zeit sein soll; und so kann ich dann auch, im Einklange mit den gegebenen geschichtlichen Bedingungen, Beschränkungen und Umständen des gesamten gegenwärtigen Eigenlebens, mittelst des Urbegriffs des Staates einen Musterbegriff für diesen Staat bilden, wonach ich, wenn ich selbigen bis zum Musterbilde durch die Phantasie vollendet habe, mitwirken kann, daß dieser besondere Staat, ohne gewaltsame Störung des Lebens, seinem ewigen Urbegriffe und Urbilde nach und nach, gesetzmäßig, näher gebracht werde. — Ebenso verfähre ich auch, indem ich mich selbst als ich denke und begreife. Soll ich mich selbst lebend gestalten, — meine Bestimmung erfüllen, so bedarf ich dazu den urbildlichen Allgemeinbegriff: Ich; das ist: die Idee des Einzelnen, als Mensch lebenden Vernunftwesens; und zwar muß diese Idee mein selbst in die begriffliche Erkenntnis meiner ganzen Wesenheit und Bestimmung entfaltet sein. Dann aber erkenne ich mich, sinnlich erfahrend, als eigenlebliches, stetig werdendes und handelndes Wesen, und bilde mir so den Geschichtsbegriff von mir selbst, wie ich zeitlich bin und lebe. Indem ich dann weiter meinen Geschichtsbegriff vergleichend an meinen Urbegriff halte, beurteile ich mich selbst; ich verwerfe mich vor mir selbst, sofern ich mich meinem Urbegriffe, meiner Idee, ungemäß finde, und erkenne mich dagegen als wesengemäß billigend an, sofern ich finde, daß ich als zeitliches Wesen mit mir selbst, wie ich mich in meinem Urbegriffe erkenne, übereinstimme. Und dann kann ich auch bestimmen, wie ich zunächst mich selbst bestimmen, — wie ich leben soll, worauf ich in meiner Selbstbildung hinarbeiten soll, was ich zunächst und wie ich es zu tun habe; kurz ich bilde dann auch meinen eigenen Musterbegriff, ich entwerfe mir ein Musterbild von mir selbst, welches ich von nun an im Leben wirklich zu machen, es darzuleben, als Lebenskünstler streben soll.

Betrachten wir kurz das Verhältnis der nichtsinnlichen Schauungen zu den sinnlichen im Bewußtsein! — So wie wir gesehen haben, daß unsere sinnlichen Schauungen und Erkenntnisse nicht zustande kommen, ohne von unsinnlichen Schauungen begleitet zu sein, bemerken wir auch, daß uns bei Schauung irgend eines Allgemeinbegriffes,

er mag seiner Erkennquelle nach zum Teil sinnlich oder rein übersinnlich sein, fast immer ein endliches Beispiel, ein bestimmtes sinnliches darunter gehöriges Einzelnes in Phantasie vorschwebt, welches sich zugleich mit ungerufen und unwillkürlich einstellt und zur Erläuterung des Begriffes dient. So schwebt dem Geometer bei Bildung seiner rein ewigen durchaus nichtsinnlichen Erkenntnisse und Allgemeinbegriffe allemal, sobald er zur Entwicklung eines Urbegriffes, konstruierend, schreitet, ein endliches Bild, als eine bestimmte Figur vor, woran er das Gemeinsamwesenliche, als an einem Beispiele, ersieht. Selbst wenn er den unendlichen Raum denkt, so tritt ihm unwillkürlich ein stetig wachsender endlicher Raum, z. B. eine wachsende Kugel oder ein Würfel vor das geistige Auge. — Man nennt diese Begriffbilder: Schemen oder Schemate; und es ist dabei zu bemerken, daß nicht sie, sondern ewigwesenliche, unsinnliche Wesenheiten die Gründe der übersinnlichen Begriffe enthalten, welchen die Begriffbilder oder Schemate bloß zur Erläuterung, nicht aber zum Beweise dienen. So beweist z. B. der Geometer alles aus allgemeinen, übersinnlichen Gründen, und seine Figuren dienen dabei nur zur Erläuterung.

Aber die in dem soeben bestimmten Sinne so genannten Ideen sind ebenfalls noch nicht die höchsten unserer unsinnlichen und übersinnlichen Schaunisse und Erkenntnisse; denn auch sie enthalten noch Wesen und Wesenheiten, sofern sie in ihrem Allgemein- und Ewig-Wesenlichen dem Sinnlichen, Zeitlichen und Eigenleblichen entgegengesetzt sind, und sofern sie sodann mit letzterem wahrhaft in eins vereinbildet werden können und sollen mittelst der Musterbegriffe und Musterbilder, wonach alles Zeitliche gestaltet werden kann und soll.

## II. Weitere Betrachtung des Nichtsinnlichen und des Übersinnlichen im Ich und Hinanleitung zu dem Grundbegriffe: **Wesen, Gott.\*)**

Erheben wir uns also zunächst zu der Schauung des Wesenlichen selbst, sofern es vor und über auch diesen Gegensätzen ist, — und wir erhalten dann aufsteigend zunächst die Schauung des Wesenlichen, sofern es über dem Allgemeinen und Besonderen, dem Ewigen und Zeitlichen ist, und sofern es zugleich dasjenige Wesenliche ist, wodurch das Allgemeinwesenliche und Besonderwesenliche, das Ewige und Zeitliche wiederum, an sich und in unserem Bewußtsein, im Erkennen, Empfinden, Wollen und Darleben vereinbar sind, und vereint werden.

Als ein Urwesenliches haben wir bereits uns selbst in der Grundschauung Ich gefunden, daher auch Ich als vor und über allen meinen

\*) Erneute Vernunftkritik. 2. Auflage. Prag 1868. Kap. IX.

inneren Gegensätzen und allem Mannigfaltigen in mir es bin, der ich als tätiges Wesen in Schauen, Fühlen und Wollen Ewiges und Zeitliches in mir vereine. So bin ich es, als über meinem inneren Mannigfaltigen seiendes Wesen, der ich den Geschichtsbegriff meiner selbst mit dem Urbegriff des Einzelmenschen vergleiche, und danach musterbildlich bestimme, was und wie ich von nun an tun und leben soll. Und insofern kann ich mich das urwesenliche Ich nennen, als welches ich mir mein selbst inne werde als seiend über mir selbst, **sofern** ich ewig und zeitlich und beides vereint bin. Als ein solches Urwesenliches ihrer Art ahnen wir auch die Natur, wenn wir denken, daß sie, sie selbst, als ganze, nach ewigen Gesetzen und Urbegriffen, alles Einzelne in ihr auf einmal, die Sonnenbaue, wie die wirbelnden Sonnenstäubchen, bilde und gestalte. Als ein Urwesenliches vor und über allem Endlichen in ihm ahnen wir aber zuhöchst: Wesen, Gott, indem wir Gott als den Grund auch alles Endlich-Wesenlichen, sowohl Ewigen als Zeitlichen, als auch alles aus beiden Vereinten, denken.

So sind wir nun zu der Schauung des Urwesenlichen gelangt, welches vor und über dem Gegensatze des Ewigen und Zeitlichen ist; aber auch hierin ist das Gebiet des im Ich sich findenden Wesenlichen noch nicht erschöpft. Denn von hier aus erheben wir uns endlich in innerem, übersinnlichem, geistigem Schauen noch eine, und zwar die letzte Stufe höher, — auch noch über den Gegensatz des Urwesenlichen, welches über allem inneren und untergeordneten Wesenlichen ist, mit dem inneren Wesenlichen oder Mannigfaltigen selbst, bis zur vollen, ganzen Schauung des ganzen, selben ungeteilten, als solches ungegenheitlichen und zugleich gliedbaulichen, alles Einzelne und Besondere in sich fassenden oder vielmehr in sich seienden Wesenlichen. Und somit erheben wir uns also auch zugleich über den Gegensatz des Sinnlichen und des Nichtsinnlichen, und zwar sowohl des Nebensinnlichen als des Übersinnlichen, als solchen, — in das höchste Urgebiet des Wesenlichen vor und über aller inneren Gelegenheit, vor und über allem Setzen, Entgegensetzen und Vereinssetzen. Wir können daher den Gegenstand dieser Schauung nur mit den Worten: Wesen, Wesenliches, Wesenheit, ohne allen Beisatz, bezeichnen, um die Wesenheit desselben einigermaßen, soweit es der jetzige Sprachgebrauch gestattet, anzudeuten. Es fehlt hierfür, soviel mir bekannt geworden, in allen Volkssprachen ein Wort — welches in den bisherigen Systemen durch die ungenügenden Teilbezeichnungen: das Unendliche, das Unbedingte, das Ewige, das Absolute, u. d. m. hat ersetzt werden sollen. Unsere Sprache bietet aber allerdings unter ihren veralteten Wurzeln eine ganz einfache Wurzel zur Bezeichnung des in der höchsten Idee Geschauten, das ist, des urganzen, urselben Wesens, dar, allein dieses Wort kann nur erst nach den nun bald folgenden Grundsätzen der Sprachwissenschaft aufgesucht, erklärt und als befugt nachgewiesen werden. Diese in jeder Art und Stufe höchste

Schauung eines jeden Gegenstandes also kann die Schauung eines Wesens oder einer Wesenheit ohne Beisatz, oder in Mangel eines einfachen Wortes, die Selb ganzwesensschauung irgend eines Gegenstandlichen heißen. Auch von dieser höchsten Schauung haben wir in uns selbst, an der Grundschauung Ich, einen einzelnen, aber klaren und gewissen Fall, und zwar an einem endlichen Wesen, gefunden. — Denn ich als Wesen meiner Art bin ein ganzes, selbes Wesen, ich bin mir meiner bewußt als seiend vor und über meiner inneren Gelegenheit und meiner inneren Gliedbauheit, dann aber auch als alles mein inneres Mannigfaltige selbst, als alle meine inneren Teile, Glieder, Kräfte, Tätigkeiten, als mein Ewigwesenliches, Zeitlich-Individuelles, und als das aus beiden vereinte endlich Wesenliche, in mir selbst, mir selbst, für mich selbst, Seiendes. Eine solche Schauung oder Schaulnis eines Gegenstandes, welcher er immer, und wie endlich er immer auch sei, wird, im Sinne der vergeistigten platonischen Philosophie, eine Idee, vorzugsweise genannt; und wollen wir dafür, dem Sprachgebrauch zufolge, das Wort Begriff brauchen, so müssen wir jede solche Ganzselb wesensschauung, den Begriff der Sache vorzugsweise ohne Beisatz, oder: den Wesenbegriff nennen; und im Gegensatze zu den ewigwesenlichen Begriffen, die dem Zeitlichen zum Vorbilde dienen, und ebenfalls, wie ich bemerkte, Ideen genannt werden, können wir die Wesensschauung oder den Wesenbegriff eines Gegenstandes auch dessen Grundidee, oder Uridee, oder Wesenidee nennen, jedoch mit dem Bewußtsein, daß diese ungenügenden Benennungen nur vorläufig und einstweilig sein können.

Ich gebe zunächst noch einige Beispiele von Grundideen. — Wir schauen die Natur als Uridee, das ist als selbes, ur ganzes Wesen **ihrer Art**, indem wir sie nach ihrer ganzen Selbstwesenheit denken, wonach sie in Zeit und Ewigkeit ist und lebt, über und vor allem Einzelnen in ihr, ihr Ewigwesenliches und ihr Zeitliches in sich seiend, und in Vereinigung gestaltend; sowie sie dann, wenn sie als Grundidee geschaut wird, auch zugleich gedacht wird, wie sie als das eine ur ganze Selbwesen oder Individuum, ihrer Art im unendlichen Raume, in der unendlichen Zeit und in der unendlichen Kraft, nach einem gliedbaulichen Gesetze, alle unendlich viele Sonnensysteme, mit allen ihren Sonnen und Erden, und Tieren und Pflanzen, und Menschenleibern in sich unwandelbar ist und bildet. Es ist übrigens offenbar, daß die eine ganze Wesensschauung oder Grundidee eines geschauten Wesenlichen selbst, alle andere Arten von Schauungen, **sowohl die urwesenliche**, als auch die begriffliche, und die zeitlich-sinnliche Schauung, und deren Vereinschauungen in und unter sich hält. So umfaßt die Grundidee der einen Natur in sich nicht nur alle Teilideen aller einzelnen inneren Teile und Kräfte der Natur, sowie zugleich alle allartige Gemeinbegriffe von dem Inneren der Natur, z. B. alle Gemeinbegriffe der Tiere, Pflanzen, Steine, chemischen Produkte, welche in

den empirischen Naturwissenschaften gefunden sind, oder noch gefunden werden mögen: sondern die Grundidee, oder Wesenschauung, der Natur umfaßt auch alles eigenlebliche, historische, empirische Schauen dessen, was die Natur in sich ist und lebt.

Ebenso die Grundidee, das ist, die Selbst-Ganz-Wesenschauung, des Raumes enthält zuerst die Schauung des Raumes als einer urganzen Form des Leiblichen, dann die Ideen aller inneren Grenzen des Raumes, und aller allartigbegrenzten Räume, dann auch alle Gemeinbegriffe aller endlichen Raumgebilde oder Raumgestalten, endlich auch die Schauung aller eigenleblichen Raumgestaltungen in unserer inneren Phantasiewelt, oder in den Bildungen der äußeren Natur.

Hieraus ergibt sich nun zugleich, daß die Schauung einer jeden Grundidee, auch der untergeordnetsten, dennoch für uns, als endliche Geister, eine unendliche, sogar in unendlicher Zeit nicht zu vollendende Aufgabe sei. So ist z. B. die Grundidee der geraden Linie sehr einfach, aber sie befaßt in sich so viele Wesenheiten der geraden Linien in ihrem Zusammensein im Raume, daß, sie nacheinander zu erschöpfen, auch in unendlicher Zeit nicht möglich wäre; — die Grundidee des Dreiecks ist wiederum von der Grundidee der geraden Linie im Raume nur ein Einzelteil, — aber schon die Vollendung dieser Idee ist für den Menscheng Geist nicht möglich, da die Eigenschaften der Dreiecke unerschöpflich sind. Wir können daher vollendetes Schauen des Gliedbaues der Grundideen im höchsten Sinne nur als das urwesentliche, urganze Schauen Wesens, das ist, Gottes selbst, denken.

So zeigt sich auch schon hier, daß ebenso wie das Erkennen oder Schauen, auch Gefühl und Wille diese bestimmten Gegensätze und Abstufungen darbietet, bis hinauf zu dem Gefühle und dem Wollen des einen Ganzwesentlichen. — So wie wir es auch an uns selbst gefunden haben, die wir uns als ganzes selbes Wesen nicht nur erkennen, sondern auch selbstfühlen und unseren Willen richten. Dieser wichtige Gegenstand wird in den folgenden Vorträgen weiter erörtert werden.

Die Grundideen oder Wesenschauungen, oder auch Wesenbegriffe, entstehen in unserem Bewußtsein nicht durch Weglassen oder Abstrahieren von Wesenheiten, nicht durch Erfassen einzelner Merkmale, wie die Gemeinbegriffe, noch auch durch bloßes Erfassen des Allgemein- und Ewigwesentlichen, sondern sie sind, ohne von allen diesen Teilschauungen bedingt zu sein, an sich selbst, und nehmen dann alle jene einzelnen Wesenheiten und besonderen Arten zu schauen verklärt und vollendet in sich auf, welche allerdings schon im vorwissenschaftlichen Bewußtsein des Menschen, zwar in Ahnung Wesens erfaßt, aber nicht als in der Wesenschauung selbst erkannt, noch ehe die Wesenschauung in das Bewußtsein hereinbricht, zuvor einzeln und teilweise zugegen sind. Jedoch an sich selbst, abgesehen von den Entfaltgesetzen des zeitlichen Wissens für endliche Geister, enthalten die Grundideen schon selbst alles Einzel- und Be-

sonderwesenliche in sich, was nur immer fernerhin in ihnen sein und erkannt werden mag. So enthält, oder besser: so ist, die Grundidee des Raumes an sich alles das in sich, was der Fleiß der Geometer in der unendlichen Zeit jemals über die unerschöpfliche Fülle der inneren Raumgestaltung erforschen mag. Wenn daher der endliche Geist sich vom Sinnlichen und Untergeordneten aus zu der Schauung der Grundideen erhebt, so wird in diese Schauung Allgemeines und Besonderes, und Einzelnes, Urwesenliches, Ewiges und Zeitliches, jedes für sich, und alles vereint, mit hinaufgenommen, und in der Schauung der Grundidee als innerer untergeordneter Teil derselben mitgeschaut, nicht aber werden in den Grundideen, wie bei den Allgemeinbegriffen, bloß die unbestimmt bestimmbareren Allgemeinwesenheiten allein gedacht. — Auch ist zu bemerken, daß in der Grundidee alle ihre inneren Einzelwesenheiten nicht bloß jede für sich, sondern auch alle in ihren allartigen Beziehungen und Verbindungen, organisch, d. i. gliedbaulich, vereint vorkommen; so sind in der Idee des Raumes die einzelnen inneren Grenzen und Gestalten nicht bloß jede für sich allein enthalten, sondern auch alle auf alle bezogen und alle mit allen vereint; z. B. nicht bloß die geradlinigen Gestalten allein, und die krummlinigen allein, sondern auch beide in ihren allartigen Verbindungen und Vereingestaltungen. Ebenso in der Grundidee des Ich finden wir nicht nur alles von uns bisher betrachtete Einzelne des inneren Mannigfaltigen im Ich vor, sondern auch alles Einzelne in allen allartigen Beziehungen zueinander, und zum Ganzen, wie wir dieses z. B. neulich an dem Gliedbau unserer einzelnen Tätigkeiten bereits gesehen haben. Und hier bemerken wir also auch, daß die von uns anerkannte Ganzselbtschauung des Ich, als ganzen Selbstwesens, eigentlich die, in immer fortgesetzter Forschung ins Endlose auszubildende, auszufüllende, aber nie zu vollendende, Grundidee unser selbst ist.

Aus eben diesem Grunde ist es für eine Grundidee, als solche, nicht erforderlich, daß unter sie, wie wir es bei vielen Gemeinbegriffen allerdings finden, mehrere Individuen, oder Einzel-Selbst-Wesen gehören, oder mit anderen Worten, daß sie als mehrere einzelne Selbstwesen da ist. — Denn dieses ist selbst bei Gemeinbegriffen nur dann der Fall, und überhaupt nur dann gedenklich, wenn und insofern das geschaute Wesenliche ein Endliches, Besonderes, Beschränktes ist. So enthält allerdings die Grundidee: Ich, sofern mit diesem Worte endliche Selbstwesen, wie ich mich selbst auch finde, bezeichnet werden, allerdings eine unbestimmte Vielheit, aber, im Ganzen der Vernunftwissenschaft erkannt, eine unendliche Vielheit solcher Individuen in sich und unter sich, als ich mich selbst finde; — ebenso die Grundidee des Tieres, der Pflanzen, des Dreieckes, der Krummlinie usf. Ist aber das als Grundidee Geschaute in seiner Art unendlich, — urganz, und hat es daher nichts Gleichartiges außer sich, so enthält es auch, oder vielmehr: ist es auch, nur ein Ganz- und Gesamtwesenliches; so z. B. die Grund-

idee des Raumes, der Zeit, der Natur, der Menschheit, die Grundidee der Güte, des Rechtes, der Schönheit; denn es ist nur ein Raum, eine Zeit, nur eine Natur, eine Menschheit, eine Güte, ein Recht, eine Schönheit; eben weil in der Grundidee aller dieser Wesen und Wesenheiten das Eine, das Ganze und das All derselben Art zugleich auch als ein innerer Gliedbau seines eigenen Vielen und Mannigfaltigen gedacht und geschaut wird.

So sind wir denn, verehrte Zuhörer, in der Betrachtung unseres eigenen Inneren zu dem Gedanken des Wesentlichen gelangt, sofern es an sich selbst ganz, vor und über jeder Gelegenheit, vor und über jeder organischen inneren Mannigfaltigkeit ist, auch vor und über dem Gegensatze des Allgemeinen und des Besonderen, des Nichtsinnlichen und des Sinnlichen, des Ewigen und des Zeitlichen; und zugleich haben wir in der reinen und ganzen Selbstschauung: Ich, noch früher, als wir es so betrachten konnten, ein klares und gewisses Beispiel einer bestimmten endlichen Wesenschauung oder Grundidee gewonnen, und in der bis jetzt als Ahnung erfaßten Schauung: Wesen, Gott, vermögen wir hier die Aufgabe anzuerkennen, daß wir untersuchen: wie sich diese höchste Schauung zu dem Ganzen und zu der Gesamtheit der Grundideen selbst verhalte. Und zugleich entspringt hier für unser Bewußtsein die Aufgabe: uns aller Grundideen, in dem bestimmt erklärten Sinne dieses Wortes, bewußt zu machen, ihrer aller, selbst als ganze Wesen, — als ganze Menschen, inne zu werden und zu beobachten, ob wir sie als einen Gliedbau in uns finden; — endlich, wenn dieses ist, die ersten, obersten Glieder dieses an und in der Wesenschauung enthaltenen Organismus der Grundideen aufzuzeigen.

Sollte nun diese Entwicklung hier selbst, vollständig, von der Grundidee des Ich aus, und ohne Sprung, ohne Übergehung von Mittelgliedern geleistet werden <sup>1)</sup>, so wäre, wie ich im Überblick dieser vollführten Entwicklung ersehe, dazu weit mehr Zeit erforderlich, als unserem ganzen Vorhaben vergönnt ist. Jedoch ist diese Forderung selbst in unserem Vorhaben nicht mitenthalten, da ich mir bloß vorgenommen habe, Ihnen die Grundwahrheiten der Wissenschaft, als Ergebnisse der ausführlichen Forschung, vorzutragen, nicht aber selbst den ganzen Zusammenhang der Wissenschaft. Alles bis hierher Betrachtete ist aber eine innere geistliche Vorbereitung dazu, um den Organismus der Grundideen nach der Anleitung, die ich soeben geben werde, zu erfassen, und diesen Gliedbau selbst, so wie ich selbigen hier als Ergebnis meiner Forschung ausspreche, in das eigene Bewußtsein, selbsttätig und in eigenem Schauen, aufzunehmen.

Wenn wir zuvörderst nach Maßgabe der übersinnlichen Voraussetzungen und im Mitwirken unserer Phantasie alles das auslegen, was sich uns in den Sinnen des Leibes darstellt, so gelangen wir ein

<sup>1)</sup> Ein erster Versuch dieser Leistung findet sich in den Vorlesungen über das System der Philosophie. 1828. (Anm. v. J. 1828.)

jeder zu der Anerkenntnis seines Leibes, als eines organischen Ganzen, als eines Teilorganismus, welcher zunächst als ein Einzelglied eines ganzen Menschengeschlechtes erscheint, welches selbst sich ferner als innerer Teil und Teilgliedganzes in dem nächsthöheren Lebenganzes eines gleichfalls durchaus endlichen Wesens, — dieser Erde, — erweist, welche wir wiederum in den Gliedbau aller ihrer Teilwesen und Teilwesenheiten verfolgen können mit den Sinnen, welche durch Denken und Phantasiebildern geleitet und bewaffnet werden. Und diese Erde erkennen wir an als umgeben vom Firmament, dessen größere und kleinere leuchtende Flächen und Punkte auf eben diese Weise folgerecht anerkannt werden als ein Himmelsbau, als ein Organismus von Himmelskörpern, wovon unsere Erde ebenfalls einer und nur ein einzelner ist; — vermöge unserer freien inneren geistlichen Gestaltungen des Leiblichen in Raum, Zeit und Kraft, und mittelst angemessener Beobachtungen, gelangen wir dahin, Lage, Größe, Bewegungsgesetze und Entfernungen der Himmelskörper unter sich und gegen unsere Erde zu bestimmen. In unserem leiblichen Auge bildet sich eine Unzahl solcher leuchtenden Punkte ab; die Wahrnehmung unseres Auges aber berechtigt dennoch bloß zu der Annahme einer für uns unzähligen Vielheit von Himmelskörpern, nicht aber einer unendlichen. Allein wir finden in uns die übersinnliche Annahme des unendlichen, urganzen, und zwar erfüllten Raumes, und so erheben wir uns zu dem durchaus übersinnlichen Gedanken der Natur, das ist der leiblichen, uns allen in gewisser Hinsicht äußeren Welt, als eines in Zeit, Raum, Bewegung und Kraft unendlichen, d. h. urganzen Selbstwesens, welches alles seiner Art in sich ist, welches den gesamten Himmelsbau, und alle Stufen der leiblichen Wesen, Wesenheiten und Tätigkeiten in sich hält, und urwesenlich, ewigwesenlich und zeitleblich in sich ist. Und diese Wesenschauung oder Grundidee der Natur, oder des Leibwesens, enthält zugleich in sich die Schauung des Urbegriffes der Natur, d. h. sofern sie als Ganzes über allen ihren inneren Teilen, Gliedern und Bildungen ist, dann auch den gesamten Gliedbau der in dem Allgemeinbegriffe der Natur enthaltenen Allgemeinbegriffe alles Besonderen in der Natur, und zwar sowohl der nichtsinnlichen, als der sinnlich erworbenen Gemeinbegriffe, z. B. die Teilbegriffe aller Pflanzen, Tiere, Steine, chemischen Produkte. So erkennen wir die Grundidee der Natur, als in unserem Geiste sich darstellend, auf diesem Wege uns stufenweise erhebend, an; und weil so die Natur in ihrer Art durchaus als unendlich, als urganzen, erscheint, so ist die Grundidee der Natur zugleich Grundidee nur eines Wesens dieser Art, als des einen höchsten und einzigen Selbstwesens oder Individuums dieser Art.

Dem Leiblichen außer uns setzen wir laut unserer bisherigen Selbstbeobachtung als selbständig, jedoch nicht als alleinständig oder isoliert, entgegen uns selbst, jeder sich selbst als geistliches Wesentliche, als endliches Geistwesen. — Wir haben uns jeder für sich selbst

als ein nur endliches Wesen seiner Art anerkannt; und zufolge dieser Selbstwahrnehmung, sowie der Wahrnehmungen unseres Leibes, anerkennen wir auch ein jeder von uns mehrere, und zwar unbestimmt viele, ihm selbst gleichartige, mit ihm auch eigenleiblich verbundene geistliche, individuelle Wesen, — wir uns alle wechselseitig. Und wir behaupten ferner, daß wir alle der Grundidee, dem ewigen Begriffe, sowie dem inneren Organismus des Wesenlichen und insbesondere der Tätigkeit nach, völlig gleichwesentlich sind, mithin uns als gleichartige, individuelle Geistwesen zu betrachten, zu achten, und als solche vereinzuleben haben. Wir erkennen uns also alle als enthalten an in dem einen Ganzen des Geistwesenlichen, welches sich auf uns, als Geister, ebenso bezieht, wie die gesamte Natur auf uns, als auf Leiber. Wir finden also der Grundidee der Natur, oder des Leibwesens gegenüber die Grundidee des Geistes oder des Geistwesens, welches ebenfalls, als das Urganze, Unendliche seiner Art, nur als eines, als ein Individuum seiner Art in derselben Schauung erkannt wird. In unserer bisherigen Wissenschaftsprache wird Geistwesen oft mit dem Worte Vernunft bezeichnet. —

Aber beide, Natur und Vernunft, oder mit anderen Worten, Leibwesen und Geistwesen, finden wir nicht getrennt oder alleinständig, sondern beide vereint. Zunächst findet jeder sich selbst, als Geist, vereint mit dem Leibe, und mittelst dieses seines Leibes mit der gesamten Natur und mit den auf dieser Erde, mit ihm zugleich, lebenden endlichen Geistwesen, — als Mensch mit den Menschen dieser Erde. Und wengleich unser sinnlicher Lebenskreis auf dieser Erde hinsichts unseres Vereinlebens mit höheren Ganzen der Geisterwelt und der Menschheit sehr beschränkt ist, so werden wir uns doch hierbei der in unserem Innern sich findenden Grundideen der wesenhaften Vereinigung von Natur und Geist, von Leibwesen und Geistwesen, bewußt, wonach sie beide wechselseitig in, mit und durcheinander sind und leben; eine Vereinwesenheit, worin jeder von uns als einzelnes Ich, und worin auch die Menschheit dieser Erde nur ein endlicher Teil und Glied ist, aber deren ganzer Gedanke zugleich die in ihrer Art gleichfalls unendliche rein übersinnliche Teilidee der einen Menschheit des Weltall in sich enthält. — Auch diese Grundidee des vereinten Leibwesens und Geistwesens, und die darin enthaltene Grundidee der Menschheit, welche ein jeder sofort in sich zu finden, zu denken und zu schauen vermag, dessen Geist dazu vorbereitet ist, auch diese Grundidee stammt nicht aus sinnlicher Erfahrung, sondern steht vor und über aller sinnlichen Erfahrung, stimmt mit aller sinnlichen Erfahrung überein, und macht letztere selbst dadurch möglich, daß wir den Gedanken auch dieser Grundidee schon grundwesentlich, wenigstens in bewußtseinloser Ahnung, in uns haben, und zur sinnlichen Erfahrung des geistlichen, leiblichen und menschlichen Lebens hinzubringen.

Sowohl die Grundidee der Natur, oder des Leibwesens, als auch die Grundidee der Vernunft, oder des Geistwesens, als endlich auch

die Grundidee beider in ihrem Vereine, sind zwar jede in ihrer Art urganzen und in bestimmtem Gebiete selbstwesentlich, aber keine von diesen Grundideen ist in aller Art, vor und über und ohne alle Artverschiedenheit, geradehin urganzen, und unbedingt selbstwesentlich. — Denn obwohl beide, Natur und Geistwesen, Gemeinsamwesentliches haben, so ist doch auch jedes von beiden ein Eigenwesentliches, etwas, was das andere nicht ist; wir werden also, gemäß unserer früheren Erörterung, genötigt, auf beide, auf Natur oder Leibwesen, und auf Vernunft oder Geistwesen, den Satz des Grundes anzuwenden, und daher zu dem Höherganzen in Gedanken aufzusteigen, worin sie, und wodurch sie als in ihrem höheren Wesentlichen sind, und dessen Wesenheit sie also auf bestimmte, eigene Weise beide an sich haben. — Ferner da wir beide, Vernunft und Natur, auch in Vereinheit der Wesenheit und des Lebens erblicken, und sie als in allseitiger Wechselwirkung anerkennen; diese Wechselwirkung aber beider weder in der Natur, noch in der Vernunft, noch in beiden zusammen, begründet ist, weil wir sie beide als selbständig nebeneinander finden, so nötigt uns zweitens auch diese anerkannte Wechselwirkung beider, daß wir zu einem, für beide gemeinsamen, Höheren aufsteigen, worin als in ihrem Urorganen, und wodurch als in ihrem gemeinsamen Urgrunde, beide seien, sowohl sofern sie als selbständig nebeneinander, als auch sofern sie wechselwirkend beide miteinander vereint sind und leben. Dieses höhere Wesen, über Vernunft und über Natur und deren Vereine, in welchem beide und ihr Verein, sowohl der Wesenheit nach, als dem Grund nach, enthalten gedacht werden, denken wir also zunächst als außer und über ihnen seiend, als ihr Urwesen, auf ähnliche Weise, wie wir uns als ganzes Ich über uns selbst, sofern wir ein inneres Mannigfaltige sind, als das urwesenliche Ich, gefunden haben. Sodann aber, und zuhöchst, und an sich selbst betrachtet zuerst, denken wir das Höherwesen über Vernunft und Natur als Grundidee, das heißt, als ganzes, selbständiges Wesen, nicht erstwesentlich als über Vernunft, Natur und Menschheit, sondern zuerst als vor und ohne diesen Gegensatz; dann auch als in sich selbst beide seiend, so daß es selbst Grund der Natur, der Vernunft und ihres Vereines ist.

Ehe wir weiter gehen, erinnern wir uns, daß diese Grundidee des für Vernunft und Natur gemeinsamen Höherwesens uns keineswegs durch die besonderen Grundideen der Vernunft und der Natur, und des Vereines beider, ins Bewußtsein gebracht worden, oder durch sie ihre Gewißheit erhalten hat, sondern daß wir uns nur, veranlaßt durch diese besonderen Grundideen, daran erinnert haben, indem uns die Betrachtung der beschränkten, und dennoch selbständigen Eigenwesenheit beider, und ihres notwendig höherbegründeten Vereines, erinnerte, auch auf sie den Satz des Grundes anzuwenden, und so in Gedanken zu dem Wesen aufzusteigen, worin selbige als in ihrem Grunde, sowohl als selbständige als auch als vereinte, enthalten seien.

An dieser Stelle entsteht nun die höhere Frage: — dieses eine höhere Wesen über Natur und Geistwesen, und über deren Vereine, auch über der Menschheit, ist es überhaupt als das höchste Wesen gedacht, oder findet auch hinsichts dessen nochmals die Frage nach dem Grunde statt? — Erinnern wir uns hier unserer früheren Anerkennung: daß die Frage nach dem Grunde überall nur unter der Bedingung beantwortet werden kann, daß gedacht wird ein durchaus ohne Grenze und Besonderheit Wesenliches, welches selbst vor und über aller inneren Gegenheit und Mannigfalt wesentlich und bestehend, sodann auch über allem Besonderen und Endlichen, und insofern auch außerhalb und über allem endlichen Wesenlichen ist, welches weiter auch überhaupt alles besondere Wesenliche, als einen Gliedbau der Wesen und der Wesenheiten in sich enthält oder vielmehr dieser Gliedbau in sich ist. — Nach unseren letzteren Erörterungen sehen wir nun, daß dieser Gedanke, dieses Schaunis, welches wir bis hierher als die Ahnung: Wesen oder Gott, bezeichnet haben, sich als die eine höchste, alles umfassende Grundidee erweist; denn es ist der höchste Gedanke des unbedingt und unbegrenzt selbständigen und ganzen Einen, welches wir aber deshalb nicht anders als mit dem Worte: Wesen, ohne allen Beisatz, oder mit dem in unserer Sprache ihm gewidmeten Worte: Gott, benennen können. Und so wie wir in unserer Selbstschauung Ich, wovon wir aufsteigend ausgingen, als unsere Grundeigenschaften die Wesenheit, die Einheit, die Selbstheit und die Ganzheit, dann das Setzen, das Gegensetzen und Vereinssetzen, fanden, welche zusammen den Gliedbau unserer Wesenheiten ausmachen: so erkennen wir auch dieselben Grundwesenheiten, sobald wir sie unbedingt und ur ganz denken, als Grundeigenschaften Wesens, oder Gottes, in dem einen Schauen Gottes. Denn die Wesenheit Gottes denken wir als die unbedingte, unbegrenzte Selbstwesenheit und Ganzwesenheit. — Und so wie wir fanden, daß schon diejenigen untergeordneten Grundideen nur ein Wesen befassen, deren Gegenstand ein in seiner Art Urganzes oder Unendliches ist, so denken wir auch notwendig Wesen, oder Gott, als Eines, als das eine unendliche, unzerteilbare Individuum, das ist, als das eine, selbe und ganze Wesen. — Ferner: so wie jede Grundidee, das ist jede Wesenschauung, alle andere ihr untergeordnete Schauungen und Erkenntnisse in sich hält, wie wir heute gesehen haben: so gibt sich auch die Schauung: Wesen oder Gott, als die eine ur ganze und unbedingte Schauung zu erkennen, worin und wodurch jedes in und unter ihr mitenthaltene bestimmte, umgrenzte und einzelne Schauen, Erkennen, Denken, Wissen, Ahnen, Vermuten, jedes nichtsinnliche und jedes sinnliche, jedes ewige und jedes urwesenliche Schauen geschaut wird.

Daß nun dieser eine höchste Gedanke, als alle anderen Gedanken umfassend und in sich haltend, wirklich in der Tiefe unseres Geistes da ist, und von uns allaugenblicklich gedacht werden kann, das kann

und wird jeder von Ihnen finden, und ich darf voraussetzen, daß derselbe jedem, der bis hierher mir gefolgt ist, jetzt vor der Seele steht.

Dieser Gedanke ist das höchste Wahrnehmnis im Innern unseres eigenen Geistes: denn in selbigem selbst ist unmittelbar enthalten, daß über es keines, und außer ihm keines, weil eben Wesen gedacht wird als unbedingt selbständig und ganz wesentlich; sollte nun etwas über und außer Wesen gedacht werden, so hätten wir eben noch nicht Wesen selbst gedacht, sondern müßten uns erst zu dem höchsten Selben und Ganzen erheben, als welches eben Wesen, Gott, gedacht wird. — Über und außer dem Inhalte der Wesenschauung ist kein Inhalt, kein Wesen und keine Wesenheit, und über und außer der Wesenschauung ist keine Schauung, kein Erkennen, kein Denken. Die Wesenschauung ist die eine ganze, selbständige Grundidee, worin alle anderen endlichen Grundideen, als Teilideen, als ein Gliedbau oder Organismus von Ideen, enthalten gedacht werden. Die Wesenschauung, als die unbedingte Grundidee, verhält sich ebenso zu jeder bestimmten teilweisen Schauung in ihr, wie die Selbstschauung Ich, als endliche Grundidee, zu jeder bestimmten teilweisen Schauung alles Endlichen im Ich. So wie Gott als in sich alles seiend gedacht wird, also auch unsere Wesenschauung als jede unserer besonderen Schauungen in sich enthaltend. Die urwesenlichen und ewigen Schaunisse, das ist, die Urbegriffe und Gemeinbegriffe, ja jedes eigenlebliche Schauen des Geringsten, was in unseren leiblichen Sinnen vorgeht, ist enthalten in der einen Wesenschauung.

Wir wurden uns der Schauung: Wesen oder Gott inne, indem wir von unserem Ich aus zu der Grundidee der Natur und des Geistwesens, und beider als vereinter Wesen, uns an immer höheres Wesentliche erinnernd, erhoben haben, und indem wir genötigt waren, auch wiederum diese Teilideen, einer höheren Grundidee desjenigen Höherwesens außer und über ihnen einzuordnen und unterzuordnen, welches als ihr Grund beide in sich halte, und sie auch unter sich vereine; — und, dadurch veranlaßt, wurden wir uns der aus allen untergeordneten endlichen Schaunissen und Gedanken unerklärlichen Schauung Wesens, das ist Gottes, bewußt.

Ist nun aber in Wahrheit das über Natur und Vernunft gedachte nächste Höherwesen zu denken als das höchste Wesen, das Wesen vorzugsweise, als Gott selbst? — Oder sollen wir zwischen diesem und Gott noch vermittelnde Höherwesen denken? — Zuvörderst, wie dem auch sei; — von der Beantwortung dieser Frage hängt unsere höchste Erkenntnis, das Schauen und Erkennen Wesens oder Gottes, nicht ab; denn dieser Gedanke hängt überhaupt von keinem anderen Gedanken ab, sondern alle anderen Gedanken vielmehr in und von ihm. Und was auch noch über Natur und Geistwesen und dem Vereine beider für höhere Wesen enthalten befunden werden möchten, so bleibt dennoch auch dies gewiß: daß auch dann noch Natur und Geistwesen, und deren Verein, und in selbigem die Menschheit, als in und unter Gott, als durch

Gott begründet, gedacht werden müßten. — Und diese Anerkenntnis reicht für unseren Zweck vollkommen aus, wo es uns nur darauf ankam, die Schauung Gottes, als in unserem Geiste ursprünglich gegeben, nachzuweisen. Wenn wir aber in der Folge die Wesensschauung selbst in ihrem Innern weiter erkennen, so werden wir auch auf diese Frage zu antworten vermögen, wenn wir von der einen Seite bemerken, daß wir in unserem Bewußtsein außer den Teil-Grundideen: Leibwesen, Geistwesen, und Vereinwesen aus beiden, keine weiteren zwischen der Wesensschauung, — der höchsten Grundidee Gottes — finden, und wenn wir dann vielleicht von der anderen Seite einsehen, daß es eben als in der Grundidee Gottes zugleich mitgehalten sich erweist, über Natur und Geistwesen, und deren Vereinwesen und der Menschheit, unmittelbar Gott selbst, als Urwesen über ihnen, und als unbedingtes Wesen, das sie alle in sich ist und verursacht, zu denken und anzuerkennen.

Sobald der Gedanke: Wesen, Gott, als die höchste Schauung, als die höchste Grundidee, in unser Bewußtsein eintritt, so liegt in ihm zunächst die Anerkenntnis, daß diese Schauung an sich selbst gewiß, daß sie die unbedingt gewisse Erkenntnis ist, welche keines Beweises fähig ist, oder vielmehr, keines Beweises bedarf, weil sie, über jeden Beweis erhaben, an sich selbst unmittelbar gewiß ist. — Denn jede Beweisführung ist, wie wir bei unserer Erörterung der Frage nach dem Grunde sahen, ein Aufzeigen des Grundes des zu Beweisenden; der Grund aber wird aufgezeigt, wenn ein höheres Ganze nachgewiesen wird, worin das zu Erweisende als inneres Untergeordnetes enthalten ist, so daß es in seiner Eigenwesenheit die Wesenheit seines höheren Ganzen in sich ist und ausdrückt. Die Wesensschauung ist also selbst die Schauung Wesens oder Gottes als des einen Urgrundes; und jedes Endliche, Beschränkte, Teilwesenliche hat eben nur allein selbst Gott auch zu seinem Grunde. Demnach kann die Wesensschauung bloß im Geiste gefunden und anerkannt, nicht aber irgend wovon abgeleitet, noch irgend wodurch bewiesen werden. Ja die Befugnis der Frage nach dem Grunde, auch der Grund des Grundes selbst, können nur als in und durch Gott seiend, also auch nur als Teil der Wesensschauung, gedacht und erkannt werden.

Da wir ferner von unserer Selbstschauung: Ich, ausgehend und aufsteigend zu Erinnerung an die Wesensschauung gelangt sind, indem wir diese Schauung in uns selbst finden, und zugleich Wesen als Grund auch unseres eigenen Ich, uns selbst aber mit unserer ganzen Wesenheit als in und unter Gott enthalten und gegründet finden, und Gott als außer und über uns, und nur auf endliche Weise in uns, seiend anerkennen: so sind wir befugt zu sagen, daß wir Gott in uns selbst mit derselben Gewißheit erkennen und anerkennen, als wir uns selbst erkennen, da wir einsehen, daß Gott als Grund unseres Ich, und die Wesensschauung Gottes als der Grund unserer Selbstschauung gedacht wird. Ich kann aber nicht sagen: weil ich mich selbst erkenne, weil

ich mein selbst inne bin, deshalb und dadurch erkenne ich Gott, werde ich Gottes inne. Vielmehr umgekehrt sehe ich ein: Weil Gott ist, bin auch ich Endlicher in und durch Gott; und weil und soferne ich Gottes inne werde, eben dadurch und nur dann bin ich auch mein selbst vollwesenlich, das ist in meinem Grunde, inne. — Daher müssen wir vielmehr erst wesentlich sagen: wir erkennen uns selbst in, mit und durch diejenige Gewißheit, mit welcher wir Gott erkennen, und erst darin sehen wir ein, daß und warum, und inwiefern, auch jener Ausspruch richtig ist: daß wir Gott mit derselben Gewißheit erkennen, womit wir uns selbst erkennen.

Wenn ich aber sage, ich schaue Gott, so ist dieser Ausdruck nur in dem oben sorgfältig erklärten Sinne zu verstehen, wonach dieses Wort ganz allgemein jedes Vorstellen, jedes Wahrnehmen, jedes Erkennen bezeichnet, und wenn es ohne Beisatz gebraucht wird, das unbedingte, urselbe und urganze Erkennen bedeutet. Es ist also bei meinem Ausdrucke: Gott schauen, durchaus nicht an irgend ein geistlich oder leiblich sinnliches Schauen, mit Augen und Ohren und Sinnen des Leibes oder in irgend einem Bilde der Phantasie, zu denken, sondern vielmehr die Grundidee des Schauens, das eine selbe, ganzwesentliche Schauen selbst ist darunter zu verstehen. — Eben deshalb sage ich auch nicht: Gott anschauen; weil das Wort: an, schon Endlichkeit des Geschauten voraussetzt, wonach es als das Schauende außer sich habend, und es ausschließend, gedacht wird, — welches hinsichts Gottes in bezug auf jedes einzeln ihn schauende Ich nicht denkbar ist, da eben in der Wesenschauung alle endliche Geister als in und durch Gott seiend, und lebend, und schauend, fühlend und wollend gedacht werden. Es ist vielmehr Wesenschauen das eine und unendliche höchste Grundschauis auch unseres Geistes in ihm selbst, wodurch erst wir auch uns selbst, als endliches Ich wesenhaft, vollkommen, in unserem Grunde, erkennen.

Da mithin die Schauung: Wesen oder Gott, sich uns als die eine an sich gewisse Erkenntnis erweist, worin alle einzelne Erkenntnis ebenso enthalten ist, als alle zu erkennende endliche Wesen und Wesenheiten in und durch Gott sind, so haben wir nun gefunden: daß der eine Grundgedanke: Gott, der einzige Inhalt und zugleich der eine höchste Erkenntnisgrund alles Wissens ist, also der Grund und Gehalt, das ist, das Prinzip, der einen Wissenschaft.

Und so stehen wir am Ziele unserer ersten allgemeinen Aufgabe: uns vom Standorte des vorwissenschaftlichen Lebens zu dem Grundgedanken: Wesen, das ist, Gott, zugleich als zu dem Grunde der Wissenschaft zu erheben, — das ist: Gott in unserem eigenen Bewußtsein nachzuweisen und anzuerkennen.

Wir sind als erkennende Wesen nun wiedergeboren an den Tag Gottes, als gleichsam der Sonne der Geister.

## VIII.

# G. W. F. Hegel.

(1770—1831.)

### I. Von der Qualität.\*)

#### a) Sein.

##### 1.

Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann.

Alle Zweifel und Erinnerungen, die gegen das Anfangen der Wissenschaft mit dem abstrakten leeren Sein gemacht werden könnten, erledigen sich durch das einfache Bewußtsein dessen, was die Natur des Anfangs mit sich bringt. Sein kann bestimmt werden als Ich = Ich, als die absolute Indifferenz oder Identität usf. Im Bedürfnisse, entweder mit einem schlechthin Gewissen, d. i. der Gewißheit seiner selbst, oder mit einer Definition oder Anschauung des absoluten Wahren anzufangen, können diese und andere dergleichen Formen dafür angesehen werden, daß sie die ersten sein müssen. Aber indem innerhalb jeder dieser Formen bereits Vermittlung ist, so sind sie nicht wahrhaft die ersten; die Vermittlung ist ein Hinausgegangensein aus einem Ersten zu einem Zweiten und Hervorgehen aus Unterschiedenen. Wenn Ich = Ich, oder auch die intellektuelle Anschauung wahrhaft als nur das Erste genommen wird, so ist es in dieser reinen Unmittelbarkeit nichts anderes als Sein, so wie das reine Sein umgekehrt als nicht mehr dieses abstrakte, sondern in sich die Vermittlung enthaltende Sein, reines Denken oder Anschauen ist.

Wird Sein als Prädikat des Absoluten ausgesagt, so gibt dies die erste Definition desselben: Das Absolute ist das Sein. Es ist dies die (im Gedanken) schlechthin anfängliche, abstrakteste und dürftigste.

---

\*) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß. 3. Ausg. Heidelberg 1830. §§ 86—98.

Sie ist die Definition der Eleaten, aber zugleich auch das Bekannte, daß Gott der Inbegriff aller Realitäten ist. Es soll nämlich von der Beschränktheit, die in jeder Realität ist, abstrahiert werden, so daß Gott nur das Reale in aller Realität, das Allerrealste sei. Indem Realität bereits eine Reflexion enthält, so ist dies unmittelbarer in dem ausgesprochen, was Jacobi von dem Gotte des Spinoza sagt, daß er das Prinzipium des Seins in allem Dasein sei.

## 2.

Dieses reine Sein ist nun die reine Abstraktion, damit das absolut Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist.

1. Es folgte hieraus die zweite Definition des Absoluten, daß es das Nichts ist; in der Tat ist sie darin enthalten, wenn gesagt wird, daß das Ding-an-sich das Unbestimmte, schlechthin form- und damit Inhaltslose ist; — oder auch, daß Gott nur das höchste Wesen und sonst weiter nichts ist, denn als solches ist er als ebendieselbe Negativität ausgesprochen; das Nichts, das die Buddhisten zum Prinzip von allem, wie zum letzten Endzweck und Ziel von allem machen, ist dieselbe Attraktion. — 2. Wenn der Gegensatz in dieser Unmittelbarkeit als Sein und Nichts ausgedrückt ist, so scheint es als zu auffallend, daß er nichtig sei, als daß man nicht versuchen sollte, das Sein zu fixieren und es gegen den Übergang zu bewahren. Das Nachdenken muß in dieser Hinsicht darauf verfallen, für das Sein eine feste Bestimmung aufzusuchen, durch welche es von dem Nichts unterschieden wäre. Man nimmt es z. B. als das in allem Wechsel beharrende, die unendlich bestimmbare Materie usf. oder auch ohne Nachdenken als irgend eine einzelne Existenz, das nächste beste Sinnliche oder Geistige. Aber alle solche weiteren und konkreteren Bestimmungen lassen das Sein nicht mehr als das reine Sein, wie es hier im Anfang unmittelbar ist. Nur in und um dieser reinen Unbestimmtheit willen ist es Nichts, — ein Unsagbares; sein Unterschied von dem Nichts ist eine bloße Meinung. — Es ist gerade nur um das Bewußtsein über diese Anfänge zu tun, nämlich daß sie nichts als diese leere Abstraktionen, und jede von beiden so leer ist als die andere; der Trieb, in dem Sein oder in beiden eine feste Bedeutung zu finden, ist diese Notwendigkeit selbst, welche das Sein und Nichts weiter führt und ihnen eine wahre, d. i. konkrete Bedeutung gibt. Dieses Fortgehen ist die logische Ausführung und der im folgenden sich darstellende Verlauf. Das Nachdenken, welches tiefere Bestimmungen für sie findet, ist das logische Denken, durch welches sich solche, nur nicht auf eine zufällige, sondern notwendige Weise, hervorbringen. — Jede folgende Bedeutung, die sie erhalten, ist darum nur als eine nähere Bestimmung und wahrere Definition des Absoluten anzusehen; eine solche ist dann nicht mehr eine leere Abstraktion wie Sein und Nichts, vielmehr ein Konkretes,

in dem beide, Sein und Nichts, Momente sind. — Die höchste Form des Nichts für sich wäre die Freiheit; aber sie ist die Negativität, insofern sie sich zur höchsten Intensität in sich vertieft und selbst, und zwar absolute, Affirmation ist.

### 3.

Das Nichts ist als dieses unmittelbare sich selbstgleiche ebenso umgekehrt dasselbe, was das Sein ist. Die Wahrheit des Seins sowie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden.

1. Der Satz: Sein und Nichts ist dasselbe, erscheint für die Vorstellung oder den Verstand als ein so paradoxer Satz, daß sie ihn vielleicht nicht für ernstlich gemeint hält. In der Tat ist er auch von dem Härtesten, was das Denken sich zumutet, denn Sein und Nichts sind der Gegensatz in seiner ganzen Unmittelbarkeit, d. h. ohne daß in dem einen schon eine Bestimmung gesetzt wäre, welche dessen Beziehung auf das andere enthielte. Sie enthalten aber diese Bestimmung, wie in dem vorhergehenden Paragraphen aufgezeigt ist, die Bestimmung, welche eben in beiden dieselbe ist. Die Deduktion ihrer Einheit ist insofern ganz analytisch, wie überhaupt der ganze Fortgang des Philosophierens als methodischer, d. h. als notwendiger, nichts anderes ist, als bloß das Setzen desjenigen, was in einem Begriffe schon enthalten ist. — Ebenso richtig als die Einheit des Seins und Nichts ist es aber auch, daß sie schlechthin verschieden sind, — das Eine nicht ist, was das Andere ist. Allein weil der Unterschied hier sich noch nicht bestimmt hat, denn eben Sein und Nichts sind noch das Unmittelbare, — so ist er, wie er an denselben ist, das Unsagbare, die bloße Meinung. —

2. Es erfordert keinen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Sein und Nichts dasselbe ist, lächerlich zu machen oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen mit der unwahren Versicherung, daß sie Konsequenzen und Anwendungen jenes Satzes seien; z. B. es sei hiernach dasselbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Atmen, diese Stadt, die Sonne, das Recht, der Geist, Gott sei oder nicht. In solchen Beispielen werden zum Teil besondere Zwecke, die Nützlichkeit, die etwas für mich hat, untergeschoben und gefragt, ob es mir gleichgültig sei, daß die nützliche Sache sei oder nicht sei. In der Tat ist die Philosophie eben diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien und ihn dagegen gleichgültig zu machen, so daß es ihm allerdings dasselbe sei, ob solche Sachen sind oder nicht sind. Aber überhaupt sowie von einem Inhalte die Rede ist, so ist damit ein Zusammenhang mit anderen Existenzen, Zwecken usf. gesetzt, die als gültig vorausgesetzt sind; von solchen Voraussetzungen ist es nun abhängig gemacht, ob das Sein oder Nichtsein eines bestimmten Inhalts dasselbe sei oder auch nicht. Es wird ein inhaltvoller Unter-

schied dem leeren Unterschiede von Sein und Nichts untergeschoben. — Zum Teil sind es aber an sich wesentliche Zwecke, absolute Existenzen und Ideen, die bloß unter die Bestimmung des Seins oder Nichtseins gesetzt werden. Solche konkrete Gegenstände sind noch etwas ganz anderes als nur Seiende oder auch Nichtseiende; dürftige Abstraktionen wie Sein und Nichts, — und sie sind, weil sie eben nur die Bestimmungen des Anfangs sind, die allerdürftigsten die es gibt, — sind für die Natur jener Gegenstände ganz inadäquat; wahrhafter Inhalt ist längst über diese Abstraktionen selbst und deren Gegensatz hinaus. — Wenn überhaupt ein Konkretes dem Sein und Nichts unterschoben wird, so geschieht der Gedankenlosigkeit ihr Gewöhnliches, ein ganz anderes vor die Vorstellung zu bekommen und davon zu sprechen als das, wovon die Rede ist; und hier ist bloß vom abstrakten Sein und Nichts die Rede. —

3. Es kann leicht gesagt werden, daß man die Einheit des Seins und Nichts nicht begreife. Der Begriff derselben aber ist in den vorhergehenden Paragraphen angegeben, und er ist weiter nichts als dies angegebene; sie begreifen heißt nichts anderes als dies es Auffassen. Man versteht aber auch unter dem Begreifen noch etwas weiteres als den eigentlichen Begriff; es wird ein mannigfaltigeres reicheres Bewußtsein, eine Vorstellung verlangt, so daß ein solcher Begriff als ein konkreter Fall vorgelegt werde, mit dem das Denken in seiner gewöhnlichen Praxis vertrauter wäre. Insofern das Nicht-begreifen können nur die Ungewohnheit ausdrückt, abstrakte Gedanken ohne alle sinnliche Beimischung festzuhalten und spekulative Sätze zu fassen, so ist weiter nichts zu sagen, als daß die Art des philosophischen Wissens allerdings verschieden ist von der Art des Wissens, an das man im gemeinen Leben gewöhnt ist, wie auch von der, die in anderen Wissenschaften herrscht. Heißt das Nicht-Begreifen aber nur, daß man sich die Einheit des Seins und Nichts nicht vorstellen könne, so ist dies in der Tat so wenig der Fall, daß jeder vielmehr unendlich viele Vorstellungen von dieser Einheit hat; und daß man solche Vorstellung nicht habe, kann nur dieses sagen wollen, daß man den vorliegenden Begriff nicht in irgend einer jener Vorstellungen erkennt und sie nicht als ein Beispiel davon weiß. Das Beispiel davon, das am nächsten liegt, ist das Werden. Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden und wird ebenso zugeben, daß es eine Vorstellung ist; ferner daß, wenn man sie analysiert, die Bestimmung von Sein, aber auch von dem schlechthin anderen desselben, dem Nichts, darin enthalten ist; ferner daß diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser einen Vorstellung sind, so daß Werden somit Einheit des Seins und Nichts ist. — Ein gleichfalls naheliegendes Beispiel ist der Anfang; die Sache ist noch nicht in ihrem Anfang, aber er ist nicht bloß ihr Nichts, sondern es ist schon auch ihr Sein darin. Der Anfang ist selbst auch Werden, drückt jedoch schon die Rücksicht auf das weitere Fortgehen aus. —

Man könnte, um sich dem gewöhnlicheren Gang der Wissenschaften zu bequemen, die Logik mit der Vorstellung des rein gedachten Anfangs, also des Anfangs als Anfangs beginnen und diese Vorstellung analysieren; so würde man es sich vielleicht eher als Ergebnis der Analyse gefallen lassen, daß sich Sein und Nichts als in einem ungetrennt zeigen.

4. Es ist aber noch zu bemerken, daß der Ausdruck: Sein und Nichts ist dasselbe, oder: die Einheit des Sein und Nichts, — ebenso alle andere solche Einheiten, des Subjekts und Objekts usf., mit Recht anstößig ist, weil das Schiefe und Unrichtige darin liegt, daß die Einheit herausgehoben und die Verschiedenheit zwar darin liegt (weil es z. B. Sein und Nichts ist, deren Einheit gesetzt ist), aber diese Verschiedenheit nicht zugleich ausgesprochen und anerkannt ist, von ihr also nur ungehörigerweise abstrahiert, sie nicht bedacht zu sein scheint. In der Tat läßt sich eine spekulative Bestimmung nicht in Form eines solchen Satzes richtig ausdrücken; es soll die Einheit in der zugleich vorhandenen und gesetzten Verschiedenheit gefaßt werden. Werden ist der wahre Ausdruck des Resultats von Sein und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur die Einheit des Seins und Nichts, sondern ist die Unruhe in sich, — die Einheit, die nicht bloß als Beziehung-auf-sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seins und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist. — Das Dasein dagegen ist diese Einheit oder das Werden in dieser Form der Einheit; darum ist das Dasein einseitig und endlich. Der Gegensatz ist, als ob er verschwunden wäre; er ist nur an sich in der Einheit enthalten, aber nicht in der Einheit gesetzt.

5. Dem Satze, daß das Sein das Übergehen in nichts und das Nichts das Übergehen ins Sein ist, — dem Satze des Werdens steht der Satz: Aus nichts wird nichts, etwas wird nur aus etwas, gegenüber, der Satz der Ewigkeit der Materie, des Pantheismus. Die Alten haben die einfache Reflexion gemacht, daß der Satz: aus etwas wird etwas, oder aus nichts wird nichts, das Werden in der Tat aufhebt; denn das, woraus es wird, und das was wird, sind ein und dasselbe; es ist nur der Satz der abstrakten Verstandes-Identität vorhanden. Es muß aber als wunderbar auffallen, die Sätze: aus nichts wird nichts, oder aus etwas wird nur etwas, auch in unseren Zeiten ganz unbefangenen vorgetragen zu sehen ohne einiges Bewußtsein, daß sie die Grundlage des Pantheismus bilden, sowie ohne Kenntnis davon, daß die Alten die Betrachtung dieser Sätze erschöpft haben.

#### b) Dasein.

##### 4.

Das Sein im Werden, als eins mit dem Nichts, so das Nichts eins mit dem Sein sind nur verschwindende; das Werden fällt durch seinen

Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen; sein Resultat ist somit das Dasein.

Es ist an diesem ersten Beispiel ein für allemal an das zu erinnern, was in § 82 und Anm. daselbst angegeben ist: was allein einen Fortgang und eine Entwicklung im Wissen begründen kann, ist, die Resultate in ihrer Wahrheit festzuhalten. Wenn in irgend einem Gegenstande oder Begriff der Widerspruch aufgezeigt wird, (— und es ist überall gar nichts, worin nicht der Widerspruch, d. i. entgegengesetzte Bestimmungen aufgezeigt werden können und müssen; — das Abstrahieren des Verstandes ist das gewaltsame Festhalten an einer Bestimmtheit, eine Anstrengung, das Bewußtsein der anderen Bestimmtheit, die darin liegt, zu verdunkeln und zu entfernen) — wenn nun solcher Widerspruch erkannt wird, so pflegt man den Schlußsatz zu machen: Also ist dieser Gegenstand nichts; wie Zeno zuerst von der Bewegung zeigte, daß sie sich widerspreche, daß sie also nicht sei, oder wie die Alten das Entstehen und Vergehen, die zwei Arten des Werdens, für unwahre Bestimmungen mit dem Ausdrücke erkannten, daß das Eine, d. i. das Absolute, nicht entstehe noch vergehe. Diese Dialektik bleibt so bloß bei der negativen Seite des Resultates stehen und abstrahiert von dem, was zugleich wirklich vorhanden ist, ein bestimmtes Resultat, hier ein reines Nichts, aber ein Nichts, welches das Sein, und ebenso ein Sein, welches das Nichts in sich schließt. So ist 1. das Dasein die Einheit des Seins und des Nichts, in der die Unmittelbarkeit dieser Bestimmungen und damit in ihrer Beziehung ihr Widerspruch verschwunden ist, — eine Einheit, in der sie nur noch Momente sind; 2. da das Resultat der aufgehobene Widerspruch ist, so ist es in der Form einfacher Einheit mit sich oder selbst als ein Sein, aber ein Sein mit der Negation oder Bestimmtheit; es ist das Werden in der Form des einen seiner Momente, des Seins, gesetzt.

### 5.

α) Das Dasein ist Sein mit einer Bestimmtheit, die als unmittelbare oder seiende Bestimmtheit ist, die Qualität. Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflektiert ist Daseiendes, Etwas. — Die Kategorien, die sich an dem Dasein entwickeln, sind nur summarisch anzugeben.

### 6.

Die Qualität als seiende Bestimmtheit gegenüber der in ihr enthaltenen, aber von ihr unterschiedenen Negation ist Realität. Die Negation, nicht mehr das abstrakte Nichts, sondern als ein Dasein und Etwas, ist nur Form an diesem, sie ist als Anderssein. Die Qualität, indem dies Anderssein ihre eigene Bestimmung, aber zunächst von ihr unterschieden ist, — ist Sein-für-anderes, — eine Breite des Daseins, des Etwas. Das Sein der Qualität als solches, gegenüber dieser Beziehung auf anderes, ist das Ansichsein.

## 7.

β) Das von der Bestimmtheit als unterschieden festgehaltene Sein, das Ansichsein, wäre nur die leere Abstraktion des Seins. Im Dasein ist die Bestimmtheit eins mit dem Sein, welche zugleich als Negation gesetzt, Grenze, Schranke ist. Daher ist das Anderssein nicht ein Gleichgültiges außer ihm, sondern sein eigenes Moment. Etwas ist durch seine Qualität erstlich endlich und zweitens veränderlich, so daß die Endlichkeit und Veränderlichkeit seinem Sein angehört.

## 8.

Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes, — und so fort ins Unendliche.

## 9.

Diese Unendlichkeit ist die schlechte oder negative Unendlichkeit, indem sie nichts ist als die Negation des Endlichen, welches aber ebenso wieder entsteht, somit ebensowohl nicht aufgehoben ist, — oder diese Unendlichkeit drückt nur das Sollen des Aufhebens des Endlichen aus. Der Progreß ins Unendliche bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, den das Endliche enthält, daß es sowohl etwas ist als ein Anderes, und ist das perennierende Fortsetzen des Wechsels dieser einander herbeiführenden Bestimmungen.

## 10.

γ) Was in der Tat vorhanden ist, ist, daß Etwas zu Anderem, und das Andere überhaupt zu Anderem wird. Etwas ist im Verhältnis zu einem Anderen selbst schon ein Anderes gegen dasselbe; somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht, — beide haben keine weitere als eine und dieselbe Bestimmung, ein Anderes zu sein, — so geht hiermit Etwas in seinem Übergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen; und diese Beziehung im Übergehen und im Anderen auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet: was verändert wird, ist das Andere, es wird das Andere des Anderen. So ist das Sein, aber als Negation der Negation wiederhergestellt und ist das Fürsichsein.

Der Dualismus, welcher den Gegensatz von Endlichem und Unendlichem unüberwindlich macht, macht die einfache Betrachtung nicht, daß auf solche Weise sogleich das Unendliche nur das Eine der Beiden ist, daß es hiermit zu einem nur Besonderen gemacht wird, wozu das Endliche das andere Besondere ist. Ein solches Unendliches, welches nur ein Besonderes ist, neben dem Endlichen ist, an diesem eben damit seine Schranke, Grenze hat, ist nicht das, was es sein soll, nicht das Unendliche, sondern ist nur endlich. — In solchem Verhältnisse, wo das Endliche hüben, das Unendliche drüben, das erste diesselts, das andere jenseits gestellt ist, wird dem End-

lichen die gleiche Würde des Bestehens und der Selbständigkeit mit dem Unendlichen zugeschrieben; das Sein des Endlichen wird zu einem absoluten Sein gemacht; es steht in solchem Dualismus fest für sich. Vom Unendlichen sozusagen berührt, würde es vernichtet; aber es soll vom Unendlichen nicht berührt werden können, es soll ein Abgrund, eine unübersteigbare Kluft zwischen beiden sich befinden, das Unendliche schlechthin drüben und das Endliche hüben verharren. Indem die Behauptung von dem festen Beharren des Endlichen dem Unendlichen gegenüber über alle Metaphysik hinweg zu sein meint, steht sie ganz nur auf dem Boden der ordinärsten Verstandes-Metaphysik. Es geschieht hier dasselbe, was der unendliche Frogreiß ausdrückt: das eine Mal wird zugegeben, daß das Endliche nicht an und für sich sei, daß ihm nicht selbständige Wirklichkeit, nicht absolutes Sein zukomme, daß es nur ein Vorübergehendes ist; das andere Mal wird dies sogleich vergessen und das Endliche dem Unendlichen nur gegenüber, schlechthin getrennt von demselben und der Vernichtung entnommen als selbständig, für sich beharrend vorgestellt. — Indem das Denken auf solche Weise sich zum Unendlichen zu erheben meint, so widerfährt ihm das Gegenteil, — zu einem Unendlichen zu kommen, das nur ein Endliches ist, und das Endliche, welches von ihm verlassen worden, vielmehr immer beizubehalten, zu einem Absoluten zu machen.

Wenn man nach der angestellten Betrachtung der Nichtigkeit des Verstandes-Gegensatzes vom Endlichen und Unendlichen (womit Platos Philebus mit Nutzen verglichen werden kann) auch hier leicht auf den Ausdruck verfallen kann, daß das Unendliche und Endliche hiermit eins sei, daß das Wahre, die wahrhafte Unendlichkeit als Einheit des Unendlichen und Endlichen bestimmt und ausgesagt werde, so enthält solcher Ausdruck zwar Richtiges, aber er ist ebensosehr schief und falsch, wie vorhin von der Einheit des Seins und Nichts bemerkt worden ist. Er führt ferner auf den gerechten Vorwurf von der Verendlichung der Unendlichkeit, von einem endlichen Unendlichen. Denn in jenem Ausdruck erscheint das Endliche als belassen; es wird nicht ausdrücklich als aufgehoben ausgedrückt. — Oder indem darauf reflektiert würde, daß es, als eins mit dem Unendlichen gesetzt, allerdings nicht bleiben könnte, was es außer dieser Einheit war, und wenigstens an seiner Bestimmung etwas litte (wie das Kali, mit der Säure verbunden, von seinen Eigenschaften verliert), so widerführe eben dies dem Unendlichen, das als das Negative seinerseits gleichfalls an dem Anderen abgestumpft würde. In der Tat geschieht solches auch dem abstrakten, einseitigen Unendlichen des Verstandes. Aber das wahrhafte Unendliche verhält sich nicht bloß wie die einseitige Säure, sondern es erhält sich; die Negation der Negation ist nicht eine Neutralisation; das Unendliche ist das Affirmative, und nur das Endliche das Aufgehobene.

Im Fürsichsein ist die Bestimmung der Idealität eingetreten. Das Dasein zunächst nur nach seinem Sein oder seiner Affirmation aufgefaßt, hat Realität (§ 91), somit ist auch die Endlichkeit zunächst in der Bestimmung der Realität. Aber die Wahrheit des Endlichen ist vielmehr seine Idealität. Ebenso sehr ist auch das Verstandes-Unendliche, welches, neben das Endliche gestellt, selbst nur eines der beiden Endlichen ist, ein unwahres, ein ideelles. Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus. Es kommt allein darauf an, nicht das für das Unendliche zu nehmen, was in seiner Bestimmung selbst sogleich zu einem Besonderen und Endlichen gemacht wird. — Auf diesen Unterschied ist deswegen hier weitläufiger aufmerksam gemacht worden; der Grundbegriff der Philosophie, das wahrhafte Unendliche, hängt davon ab. Dieser Unterschied erledigt sich durch die ganz einfachen, darum vielleicht unscheinbaren, aber unwiderleglichen Reflexionen, die im Paragraphen enthalten sind.

### c) Fürsichsein.

#### 11.

$\alpha$ ) Das Fürsichsein als Beziehung auf sich selbst ist Unmittelbarkeit, und als Beziehung des Negativen auf sich selbst ist es Fürsichseiendes, das Eins, — das in sich selbst Unterschiedslose, damit das Andere aus sich Ausschließende.

#### 12.

$\beta$ ) Die Beziehung des Negativen auf sich ist negative Beziehung, also Unterscheidung des Eins von sich selbst, die Repulsion des Eins, d. i. Setzen vieler Eins. Nach der Unmittelbarkeit des Fürsichseienden sind diese viele Seiende, und die Repulsion der seienden Eins wird insofern ihre Repulsion gegeneinander als Vorhandener oder gegenseitiges Ausschließen.

#### 13.

$\gamma$ ) Die Vielen sind aber das Eine was das Andere ist, jedes ist Eins oder auch Eins der Vielen; sie sind daher ein und dasselbe. Oder die Repulsion an ihr selbst betrachtet, so ist sie als negatives Verhalten der vielen Eins gegeneinander ebenso wesentlich ihre Beziehung aufeinander; und da diejenigen, auf welche sich das Eins in seinem Repellieren bezieht, Eins sind, so bezieht es sich in ihnen auf sich selbst. Die Repulsion ist daher ebenso wesentlich Attraktion; und das ausschließende Eins oder das Fürsichsein hebt sich auf. Die qualitative Bestimmtheit, welche im Eins ihr An-und-für-sich-Bestimmtsein erreicht hat, ist hiermit in die Bestimmtheit als aufgehobene übergegangen, d. i. in das Sein als Quantität.

Die atomistische Philosophie ist dieser Standpunkt, auf welchem sich das Absolute als Fürsichsein, als Eins und als viele Eins bestimmt. Als ihre Grundkraft ist auch die am Begriffe des Eins sich zeigende Repulsion angenommen worden; nicht aber so die Attraktion, sondern der Zufall, d. i. das Gedankenlose, soll sie zusammenbringen. Indem das Eins als Eins fixiert ist, so ist das Zusammenkommen desselben mit anderen allerdings als etwas ganz Äußerliches anzusehen. — Das Leere, welches als das andere Prinzip zu dem Atomen angenommen wird, ist die Repulsion selbst, vorgestellt als das seiende Nichts zwischen den Atomen. — Die neuere Atomistik, — und die Physik behält noch immer dies Prinzip bei, — hat insofern die Atome aufgegeben, als sie sich an kleine Teilchen, Moleküles, hält; sie hat sich damit dem sinnlichen Vorstellen nähergebracht, aber die denkende Bestimmung verlassen. — Indem ferner der Repulsivkraft eine Attraktivkraft an die Seite gesetzt wird, so ist der Gegensatz zwar vollständig gemacht, und man hat sich viel mit der Entdeckung dieser sog. Naturkraft gewußt. Aber die Beziehung beider aufeinander, was das Konkrete und Wahrhafte derselben ausmacht, wäre aus der trüben Verwirrung zu reißen, in der sie auch noch in Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft gelassen ist. — Noch wichtiger als im Physischen ist in neueren Zeiten die atomistische Ansicht im Politischen geworden. Nach derselben ist der Wille der Einzelnen als solcher das Prinzip des Staates; das Attrahierende ist die Partikularität der Bedürfnisse, Neigungen, und das Allgemeine, der Staat selbst, ist das äußerliche Verhältnis des Vertrags.

## II. Betrachtungsweisen der Natur.\*)

### 1.

Praktisch verhält sich der Mensch zu der Natur als zu einem Unmittelbaren und Äußerlichen selbst als ein unmittelbar äußerliches und damit sinnliches Individuum, das sich aber auch so mit Recht als Zweck gegen die Naturgegenstände benimmt. Die Betrachtung derselben nach diesem Verhältnisse gibt den endlich-teleologischen Standpunkt. In diesem findet sich die richtige Voraussetzung, daß die Natur den absoluten Endzweck nicht in ihr selbst enthält; wenn aber diese Betrachtung von besonderen endlichen Zwecken ausgeht, macht sie diese teils zu Voraussetzungen, deren zufälliger Inhalt für sich sogar unbedeutend und schal sein kann, teils fordert das Zweckverhältnis für sich eine tiefere Auffassungsweise als nach äußerlichen und endlichen Verhältnissen, — die Betrachtungsweise des Begriffs, der seiner Natur nach überhaupt und damit der Natur als solcher immanent ist.

\*) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß. 3. Ausg. Heidelberg 1830. §§ 245—251.

## 2.

Was Physik genannt wird, hieß vormal's Naturphilosophie und ist gleichfalls theoretische und zwar denkende Betrachtung der Natur, welche einerseits nicht von Bestimmungen, die der Natur äußerlich sind, wie die jener Zwecke, ausgeht, andererseits auf die Erkenntnis des Allgemeinen derselben, so daß es zugleich in sich bestimmt sei, gerichtet ist — der Kräfte, Gesetze, Gattungen, welcher Inhalt ferner auch nicht bloßes Aggregat sein, sondern in Ordnungen, Klassen gestellt sich als eine Organisation ausnehmen muß. Indem die Naturphilosophie begreifende Betrachtung ist, hat sie dasselbe Allgemeine, aber für sich zum Gegenstand und betrachtet es in seiner eigenen immanenten Notwendigkeit nach der Selbstbestimmung des Begriffs.

Von dem Verhältnis der Philosophie zum Empirischen ist in der Einleitung die Rede gewesen. Nicht nur muß die Philosophie mit der Naturerfahrung übereinstimmend sein, sondern die Entstehung und Bildung der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung. Ein anderes aber ist der Gang des Entstehens und die Vorarbeiten einer Wissenschaft, ein anderes die Wissenschaft selbst; in dieser können jene nicht mehr als Grundlage erscheinen, welche hier vielmehr die Notwendigkeit des Begriffes sein soll. — Es ist schon erinnert worden, daß, außerdem daß der Gegenstand nach seiner Begriffsbestimmung in dem philosophischen Gange anzugeben ist, noch weiter die empirische Erscheinung, welche derselben entspricht, namhaft zu machen und von ihr aufzuzeigen ist, daß sie jener in der Tat entspricht. Dies ist jedoch in Beziehung auf die Notwendigkeit des Inhalts kein Berufen auf die Erfahrung. Noch weniger ist eine Berufung zulässig auf das, was Anschauung genannt worden und was nichts anderes zu sein pflegte als ein Verfahren der Vorstellung und Phantasie (auch der Phantasterei) nach Analogien, die zufälliger oder bedeutender sein können und den Gegenständen Bestimmungen und Schemata nur äußerlich ausdrücken.

## Begriff der Natur.

## 3.

Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseins ergeben. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder sich äußerlich ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die Äußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.

## 4.

In dieser Äußerlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelnung gegen-

einander; der Begriff ist deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit.

Die Natur ist darum nach ihrer bestimmten Existenz, wodurch sie eben Natur ist, nicht zu vergöttern, noch sind Sonne, Mond, Tiere, Pflanzen usf. vorzugsweise vor menschlichen Taten und Begebenheiten als Werke Gottes zu betrachten und anzuführen. — Die Natur ist an sich, in der Idee göttlich, aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch. Ihre Eigentümlichkeit ist das Gesetztsein, das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als das non-ens gefaßt haben. So ist die Natur auch als der Abfall der Idee von sich selbst ausgesprochen worden, indem die Idee als diese Gestalt der Äußerlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist. — Nur dem Bewußtsein, das selbst zuerst äußerlich und damit unmittelbar ist, d. i. dem sinnlichen Bewußtsein, erscheint die Natur als das Erste, Unmittelbare, Seiende. — Weil sie jedoch, obzwar in solchem Elemente der Äußerlichkeit, Darstellung der Idee ist, so mag und soll man in ihr wohl die Weisheit Gottes bewundern. Wenn aber Vanini sagte, daß ein Strohalm hinreiche, um das Sein Gottes zu erkennen, so ist jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen, das Spiel seiner zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnisgrund für Gottes Sein als irgend ein einzelner Naturgegenstand. In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene zügellose Zufälligkeit, sondern jede Gestalt für sich entbehrt des Begriffes ihrer selbst. Das Höchste, zu dem es die Natur in ihrem Dasein treibt, ist das Leben; aber als nur natürliche Idee ist dieses der Unvernunft der Äußerlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit ist in jedem ihrer Momente ihrer Existenz mit einer ihr anderen Einzelheit befangen; dahingegen in jeder geistigen Äußerung das Moment freier allgemeiner Beziehung auf sich selbst enthalten ist. — Ein gleicher Mißverstand ist es, wenn Geistiges überhaupt geringer geachtet wird als Naturdinge, wenn menschliche Kunstwerke natürlichen Dingen deswegen nachgesetzt werden, weil zu jenen das Material von außen genommen werden müsse und weil sie nicht lebendig seien. Als ob die geistige Form nicht eine höhere Lebendigkeit enthielte und des Geistes würdiger wäre als die natürliche Form, die Form überhaupt nicht höher als die Materie, und in allem Sittlichen nicht auch das, was man Materie nennen kann, ganz allein dem Geiste angehörte, als ob in der Natur das Höhere, das Lebendige, nicht auch seine Materie von außen nähme. — Die Natur bleibe, gibt man ferner als ihren Vorzug an, bei aller Zufälligkeit ihrer Existenzen ewigen Gesetzen getreu; aber doch wohl auch das Reich des Selbstbewußtseins! was schon in dem Glauben anerkannt wird, daß eine Vorsehung die menschlichen Begebenheiten leite; — oder sollten die Bestimmungen dieser Vorsehung

im Felde der menschlichen Begebenheiten nur zufällig und unvernünftig sein? — Wenn aber die geistige Zufälligkeit, die Willkür, bis zum Bösen fortgeht, so ist dies selbst noch ein unendlich Höheres als das gesetzmäßige Wandeln der Gestirne oder als die Unschuld der Pflanze; denn was sich so verirrt, ist noch Geist.

## 5.

Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriffe als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist. Der Begriff aber ist in der Natur theils nur Inneres, theils existierend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher existierende Metamorphose beschränkt.

Es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer, auch neuerer Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Übergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerlich-wirkliche Produktion anzusehen, die man jedoch, um sie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur ist gerade die Äußerlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinanderfallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen: der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben. Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sog. Hervorgehen z. B. der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und dann das Hervorgehen der entwickelteren Tierorganisationen aus den niedrigeren usw. ist, muß sich die denkende Betrachtung entschlagen.

## 6.

Der Widerspruch der Idee, indem sie als Natur sich selbst äußerlich ist, ist näher der Widerspruch der einerseits durch den Begriff gezeugten Notwendigkeit ihrer Gebilde und deren in der organischen Totalität vernünftigen Bestimmung, — und andererseits deren gleichgültigen Zufälligkeit und unbestimmbaren Regellosigkeit. Die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von außen hat in der Sphäre der Natur ihr Recht. Am größten ist diese Zufälligkeit im Reiche der konkreten Gebilde, die aber als Naturdinge zugleich nur unmittelbar konkret sind. Das unmittelbar Konkrete nämlich ist eine Menge von Eigenschaften, die aufeinander und mehr oder weniger gleichgültig gegeneinander sind, gegen die eben darum die einfache, für sich seiende Subjektivität ebenfalls gleichgültig ist und sie äußerlicher, somit zufälliger Bestimmung überläßt. Es ist die Ohnmacht der

Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besonderen äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen.

Man hat den unendlichen Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Formen und vollends ganz unvernünftigerweise die Zufälligkeit, die in die äußerliche Anordnung der Naturgebilde sich einmischt, als die hohe Freiheit der Natur, auch als die Göttlichkeit derselben oder wenigstens die Göttlichkeit in derselben gerühmt. Es ist der sinnlichen Vorstellungsweise zuzurechnen, Zufälligkeit, Willkür, Ordnungslosigkeit für Freiheit und Vernünftigkeit zu halten. — Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen, und das Ungehörigste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen, — und wie es genannt worden, konstruieren, deduzieren; sogar scheint man die Aufgabe um so leichter zu machen, je geringfügiger und vereinzelter das Gebilde sei <sup>1)</sup>. Spuren der Begriffsbestimmung werden sich allerdings bis in das Partikulärste hinein verfolgen, aber dieses sich nicht durch sie erschöpfen lassen. Die Spuren dieser Fortleitung und inneren Zusammenhanges werden den Betrachter oft überraschen, aber demjenigen insbesondere überraschend oder vielmehr unglaublich scheinen, der in der Natur- wie in der Menschengeschichte nur Zufälliges zu sehen gewohnt ist. Aber man hat darüber mißtrauisch zu sein, daß solche Spur nicht für Totalität der Bestimmung der Gebilde genommen werde, was den Übergang zu den erwähnten Analogien macht.

In der Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten, liegt die Schwierigkeit und in vielen Kreisen die Unmöglichkeit, aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Klassen und Ordnungen zu finden. Die Natur vermischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittlere und schlechte Gebilde, welche immer Instanzen gegen jede feste Unterscheidung abgeben, selbst innerhalb bestimmter Gattungen (z. B. des Menschen) durch Mißgeburten, die man einerseits dieser Gattung zuzählen muß, denen andererseits aber Bestimmungen fehlen, welche als wesentliche Eigentümlichkeit der Gattung anzusehen wären. — Um dergleichen Gebilde als mangelhaft, schlecht, mißförmig betrachten zu können, dafür wird ein fester Typus vorausgesetzt, der aber nicht aus der Erfahrung geschöpft werden könnte, denn diese eben gibt auch jene sog. Mißgeburten, Mißförmigkeiten, Mitteldinge usf. an die Hand: er setzte vielmehr die Selbständigkeit und Würde der Begriffsbestimmung voraus.

---

<sup>1)</sup> Herr Krug hat in diesem und zugleich nach anderer Seite hin ganz naiven Sinne einst die Naturphilosophie aufgefordert, das Kunststück zu machen, nur seine Schreibfeder zu deduzieren. — Man hätte ihm etwa zu dieser Leistung und respektiven Verherrlichung seiner Schreibfeder Hoffnung machen können, wenn dereinst die Wissenschaft so weit vorgeschritten und mit allem Wichtigerem im Himmel und auf Erden in der Gegenwart und Vergangenheit im reinen sei, daß es nichts Wichtigeres mehr zu begreifen gebe.

## 7.

Die Natur ist an sich ein lebendiges Ganzes; die Bewegung durch ihren Stufengang ist näher dies, daß die Idee sich als das setze, was sie an sich ist; oder was dasselbe ist, daß sie aus ihrer Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit, welche der Tod ist, in sich gehe, um zunächst als Lebendiges zu sein, aber ferner auch diese Bestimmtheit, in welcher sie nur Leben ist, aufhebe, und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist.

### III. Philosophie der Geschichte.\*)

Die Philosophie der Geschichte bedeutet nichts anderes als die denkende Betrachtung derselben. Das Denken können wir aber einmal nicht unterlassen; dadurch unterscheiden wir uns von dem Tier, und in der Empfindung, in der Kenntnis und Erkenntnis, in den Trieben und im Willen, sofern sie menschlich sind, ist ein Denken. Diese Berufung auf das Denken kann aber deswegen hier als ungenügend erscheinen, weil in der Geschichte das Denken dem Gegebenen und Seienden untergeordnet ist, dasselbe zu seiner Grundlage hat und davon geleitet wird, der Philosophie im Gegenteil aber eigene Gedanken zugeschrieben werden, welche die Spekulation aus sich ohne Rücksicht auf das, was ist, hervorbringe. Gehe sie mit solchen an die Geschichte, so behandle sie sie wie ein Material, lasse sie nicht, wie sie ist, sondern richte sie nach dem Gedanken ein, konstruiere sie daher, wie man sagt, a priori. Da die Geschichte nun aber bloß aufzufassen hat, was ist und gewesen ist, die Begebenheiten und Taten, und um so wahrer bleibt, je mehr sie sich an das Gegebene hält, so scheint mit diesem Treiben das Geschäft der Philosophie in Widerspruch zu stehen, und dieser Widerspruch und der daraus für die Spekulation entspringende Vorwurf soll hier erklärt und widerlegt werden, ohne daß wir uns deswegen in Berichtigungen der unendlich vielen und speziellen schiefen Vorstellungen einlassen wollen, die über den Zweck, die Interessen und die Behandlungen des Geschichtlichen und seines Verhältnisses zur Philosophie im Gange sind oder immer wieder neu erfunden werden.

Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei. Diese Überzeugung und Einsicht ist eine Voraussetzung in Ansehung der Geschichte als solcher überhaupt; in der Philosophie selbst ist dies keine Voraus-

---

\*) Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. 2. Aufl. Herausg. von Karl Hegel. Berlin 1840. Einleitung.

setzung. Durch die spekulative Erkenntnis in ihr wird es erwiesen, daß die Vernunft, — bei diesem Ausdrucke können wir hier stehen bleiben, ohne die Beziehung und das Verhältnis zu Gott näher zu erörtern —, die Substanz wie die unendliche Macht, sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens wie die unendliche Form, die Betätigung dieses ihres Inhaltes ist. Die Substanz ist sie, nämlich das, wodurch und worin alle Wirklichkeit ihr Sein und Bestehen hat, — die unendliche Macht, indem die Vernunft nicht so ohnmächtig ist, es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen und nur außerhalb der Wirklichkeit, wer weiß wo, als etwas Besonderes in den Köpfen einiger Menschen vorhanden zu sein; der unendliche Inhalt, alle Wesenheit und Wahrheit, und ihr selbst ihr Stoff, den sie ihrer Tätigkeit zu verarbeiten gibt, denn sie bedarf nicht, wie endliches Tun, der Bedingungen eines äußeren Materials gegebener Mittel, aus denen sie Nahrung und Gegenstände ihrer Tätigkeit empfangt, sie zehrt aus sich und ist selbst das Material, das sie verarbeitet; wie sie sich nur ihre eigene Voraussetzung und der absolute Endzweck ist, so ist sie sich selbst dessen Betätigung und Hervorbringung aus dem Inneren in die Erscheinung, nicht nur des natürlichen Universums, sondern auch des geistigen, — in der Weltgeschichte. Daß nun solche Idee das Wahre, das Ewige, das schlechthin Mächtige ist, daß sie sich in der Welt offenbart und nichts in ihr sich offenbart als sie, ihre Ehre und Herrlichkeit, das ist es, was, wie gesagt, in der Philosophie bewiesen und hier so als bewiesen vorausgesetzt wird.

## I.

Die Natur des Geistes läßt sich durch den vollkommenen Gegensatz desselben erkennen. Wie die Substanz der Materie die Schwere ist, so, müssen wir sagen, ist die Substanz, das Wesen des Geistes die Freiheit. Jedem ist es unmittelbar glaublich, daß der Geist auch unter anderen Eigenschaften die Freiheit besitze; die Philosophie aber lehrt uns, daß alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehen, alle nur Mittel für die Freiheit sind, alle nur diese suchen und hervorbringen; es ist dies eine Erkenntnis der spekulativen Philosophie, daß die Freiheit das einzige Wahrhafte des Geistes sei. Die Materie ist insofern schwer, als sie nach einem Mittelpunkte treibt: sie ist wesentlich zusammengesetzt, sie besteht außereinander, sie sucht ihre Einheit und sucht also sich selbst aufzuheben, sucht ihr Gegenteil; wenn sie dieses erreichte, so wäre sie keine Materie mehr, sondern sie wäre untergegangen; sie strebt nach Idealität, denn in der Einheit ist sie ideell. Der Geist im Gegenteil ist eben das, in sich den Mittelpunkt zu haben, er hat nicht die Einheit außer sich, sondern er hat sie gefunden; er ist in sich selbst und bei sich selbst. Die Materie hat ihre Substanz außer ihr; der Geist ist das Bei-sich-selbst-sein. Dies eben ist die Freiheit, denn wenn ich abhängig bin, so beziehe ich mich

auf ein anderes, das ich nicht bin; ich kann nicht sein ohne ein Äußeres; frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin. Dieses Bei-sich-selbst-sein des Geistes ist Selbstbewußtsein, das Bewußtsein von sich selbst. Zweierlei ist zu unterscheiden im Bewußtsein, erstens, daß ich weiß, und zweitens, was ich weiß. Beim Selbstbewußtsein fällt beides zusammen, denn der Geist weiß sich selbst, er ist das Beurteilen seiner eigenen Natur, und er ist zugleich die Tätigkeit, zu sich zu kommen und so sich hervorzubringen, sich zu dem zu machen, was er an sich ist. Nach dieser abstrakten Bestimmung kann von der Weltgeschichte gesagt werden, daß sie die Darstellung des Geistes sei, wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet, und wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früchte in sich trägt, so enthalten auch schon die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte. Die Orientalen wissen es noch nicht, daß der Geist oder der Mensch als solcher an sich frei ist; weil sie es nicht wissen, sind sie es nicht; sie wissen nur, daß Einer frei ist, aber eben darum ist solche Freiheit nur Willkür, Wildheit, Dumpfheit der Leidenschaft oder auch eine Milde, Zahmheit derselben, die selbst nur ein Naturzufall oder eine Willkür ist. Dieser eine ist darum nur ein Despot, nicht ein freier Mann. — In den Griechen ist erst das Bewußtsein der Freiheit aufgegangen, und darum sind sie frei gewesen, aber sie, wie auch die Römer, wußten nur, daß einige frei sind, nicht der Mensch, als solcher. Dies wußte selbst Plato und Aristoteles nicht. Darum haben die Griechen nicht nur Sklaven gehabt, und ist ihr Leben und der Bestand ihrer schönen Freiheit daran gebunden gewesen, sondern auch ihre Freiheit war selbst teils nur eine zufällige, vergängliche und beschränkte Blume, teils zugleich eine harte Knechtschaft des Menschlichen, des Humanen. — Erst die germanischen Nationen sind im Christentume zum Bewußtsein gekommen, daß der Mensch als Mensch frei, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht; dies Bewußtsein ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen; aber dieses Prinzip auch in das weltliche Wesen einzubilden, das war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere lange Arbeit der Bildung erfordert. Mit der Annahme der christlichen Religion hat z. B. nicht unmittelbar die Sklaverei aufgehört, noch weniger ist damit sogleich in den Staaten die Freiheit herrschend, sind die Regierungen und Verfassungen auf eine vernünftige Weise organisiert oder gar auf das Prinzip der Freiheit gegründet worden. Diese Anwendung des Prinzips auf die Weltlichkeit, die Durchbildung und Durchdringung des weltlichen Zustandes durch dasselbe ist der lange Verlauf, welcher die Geschichte selbst ausmacht. Auf diesen Unterschied des Prinzips als eines solchen und seiner Anwendung, das ist, Einführung und Durchführung in der Wirklichkeit des Geistes und Lebens, habe ich schon aufmerksam gemacht; er ist eine Grundbestimmung in unserer Wissenschaft und wesentlich im Gedanken festzu-

halten. Wie nun dieser Unterschied in Ansehung des christlichen Prinzips des Selbstbewußtseins, der Freiheit, hier vorläufig herausgehoben worden, so findet er auch wesentlich statt in Ansehung des Prinzips der Freiheit überhaupt. Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, — ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.

Mit dem, was ich im allgemeinen über den Unterschied des Wissens von der Freiheit gesagt habe, und zwar zunächst in der Form, daß die Orientalen nur gewußt haben, daß Einer frei, die griechische und römische Welt aber, daß einige frei sind, daß wir aber wissen, alle Menschen an sich, das heißt der Mensch als Mensch sei frei, ist auch zugleich die Einteilung der Weltgeschichte und die Art, in der wir sie abhandeln werden, angegeben. Dies ist jedoch nur im Vorbeigehen vorläufig bemerkt; wir haben vorher noch einige Begriffe zu explizieren.

Es ist also, als die Bestimmung der geistigen Welt, und indem diese die substantielle Welt ist und die physische ihr untergeordnet bleibt, oder im spekulativen Ausdruck, keine Wahrheit gegen die erste hat, — als der Endzweck der Welt, das Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit und eben damit die Wirklichkeit seiner Freiheit überhaupt angegeben worden. Daß aber diese Freiheit, wie sie angegeben wurde, selbst noch unbestimmt und ein unendlich vieldeutiges Wort ist, daß sie, indem sie das Höchste ist, unendlich viele Mißverständnisse, Verwirrungen und Irrtümer mit sich führt und alle möglichen Ausschweifungen in sich begreift, dies ist etwas, was man nie besser gewußt und erfahren hat als in jeziger Zeit; aber wir lassen es hier zunächst bei jener allgemeinen Bestimmung bewenden. Ferner wurde auf die Wichtigkeit des unendlichen Unterschiedes zwischen dem Prinzip, zwischen dem, was nur erst an sich, und zwischen dem, was wirklich ist, aufmerksam gemacht. Zugleich ist es die Freiheit in ihr selbst, welche die unendliche Notwendigkeit in sich schließt, eben sich zum Bewußtsein, — denn sie ist, ihrem Begriff nach, Wissen von sich, — und damit zur Wirklichkeit zu bringen: sie ist sich der Zweck, den sie ausführt, und der einzige Zweck des Geistes. Dieser Endzweck ist das, worauf in der Weltgeschichte hingearbeitet worden, dem alle Opfer auf dem weiten Altar der Erde und in dem Verlauf der langen Zeit gebracht worden. Dieser ist es allein, der sich durchführt und vollbringt, das allein Ständige in dem Wechsel aller Begebenheiten und Zustände, so wie das wahrhaft Wirksame in ihnen. Dieser Endzweck ist das, was Gott mit der Welt will, Gott aber ist das Vollkommenste und kann darum nichts als sich selbst, seinen eigenen Willen wollen. Was aber die Natur seines Willens, d. h. seine Natur überhaupt ist, dies ist es, was wir, indem wir die religiöse Vorstellung in Gedanken fassen, hier die Idee der Freiheit nennen.

## 2.

Diese Frage nach den Mitteln, wodurch sich die Freiheit zu einer Welt hervorbringt, führt uns in die Erscheinung der Geschichte selbst. Wenn die Freiheit als solche zunächst der innere Begriff ist, so sind die Mittel dagegen ein Äußerliches, das Erscheinende, das in der Geschichte unmittelbar vor die Augen tritt und sich darstellt. Die nächste Ansicht der Geschichte überzeugt uns, daß die Handlungen der Menschen von ihren Bedürfnissen, ihren Leidenschaften, ihren Interessen, ihren Charakteren und Talenten ausgehen, und zwar so, daß es in diesem Schauspiel der Tätigkeit nur die Bedürfnisse, Leidenschaften, Interessen sind, welche als die Triebfedern erscheinen und als das Hauptwirksame vorkommen. Wohl liegen darin auch allgemeine Zwecke, ein Guteswollen, edle Vaterlandsliebe; aber diese Tugenden und dieses Allgemeine stehen in einem unbedeutenden Verhältnisse zur Welt und zu dem, was sie erschafft. Wir können wohl die Vernunftbestimmung in diesen Subjekten selbst und in den Kreisen ihrer Wirksamkeit realisiert sehen, aber sie sind in einem geringen Verhältnis zu der Masse des Menschengeschlechtes; ebenso ist der Umfang des Daseins, den ihre Tugenden haben, relativ von geringer Ausdehnung. Die Leidenschaften dagegen, die Zwecke des partikularen Interesses, die Befriedigung der Selbstsucht, sind das Gewaltigste; sie haben ihre Macht darin, daß sie keine der Schranken achten, welche das Recht und die Moralität ihnen setzen wollen, und daß diese Naturgewalten dem Menschen unmittelbar näher liegen als die künstliche und langwierige Zucht zur Ordnung und Mäßigung, zum Rechte und zur Moralität. Wenn wir dieses Schauspiel der Leidenschaften betrachten und die Folgen ihrer Gewalttätigkeit, des Unverstandes erblicken, der sich nicht nur zu ihnen, sondern selbst auch und sogar vornehmlich zu dem, was gute Absichten, rechtliche Zwecke sind, gesellt, wenn wir daraus das Übel, das Böse, den Untergang der blühendsten Reiche, die der Menscheng Geist hervorgebracht hat, sehen, so können wir nur mit Trauer über diese Vergänglichkeit überhaupt erfüllt werden, und indem dieses Untergehen nicht nur ein Werk der Natur, sondern des Willens der Menschen ist, mit einer moralischen Betrübniß, mit einer Empörung des guten Geistes, wenn ein solcher in uns ist, über solches Schauspiel enden. Man kann jene Erfolge ohne rednerische Übertreibung, bloß mit richtiger Zusammenstellung des Unglücks, das das Herrlichste an Völkern und Staatengestaltungen wie an Privattugenden erlitten hat, zu dem furchtbarsten Gemälde erheben und ebenso damit die Empfindung zur tiefsten, ratlosesten Trauer steigern, welcher kein versöhnendes Resultat das Gegengewicht hält, und gegen die wir uns etwa nur dadurch befestigen, oder dadurch aus ihr heraustreten, indem wir denken: es ist nun einmal so gewesen; es ist ein Schicksal; es ist nichts daran zu ändern; und dann, daß wir aus der Langenweile, welche uns jene Reflexion der Trauer machen könnte, zurück in unser Lebensgefühl, in die Gegen-

wart unserer Zwecke und Interessen, kurz in die Selbstsucht zurücktreten, welche am ruhigen Ufer steht und von da aus sicher des fernen Anblicks der verworrenen Trümmernasse genießt. Aber auch indem wir die Geschichte als diese Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden, so entsteht dem Gedanken notwendig auch die Frage, wem, welchem Endzwecke diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind. Von hier aus geht gewöhnlich die Frage nach dem, was wir zum allgemeinen Anfange unserer Betrachtung gemacht; von demselben aus haben wir die Begebenheiten, die uns jenes Gemälde für die trübe Empfindung und für die darüber sinnende Reflexion darbieten, sogleich als das Feld bestimmt, in welchem wir nur die Mittel sehen wollen für das, was wir behaupten, daß es die substantielle Bestimmung, der absolute Endzweck, oder was dasselbe ist, daß es das wahrhafte Resultat der Weltgeschichte sei. Wir haben es von Anfang an überhaupt verschmäht, den Weg der Reflexionen einzuschlagen, von jenem Bilde des Besonderen zum Allgemeinen aufzusteigen; ohnehin ist es auch nicht das Interesse jener gefühlvollen Reflexionen selbst, sich wahrhaft über diese Empfindungen zu erheben und die Rätsel der Vorsehung, welche in jenen Betrachtungen aufgegeben worden sind, zu lösen. Es ist vielmehr das Wesen derselben, sich in den leeren, unfruchtbaren Erhabenheiten jenes negativen Resultats trübselig zu gefallen. Wir kehren also zum Standpunkte, den wir genommen, zurück, und die Momente, die wir darüber anführen wollen, werden auch die wesentlichen Bestimmungen für die Beantwortung der Fragen, die aus jenem Gemälde hervorgehen können, enthalten.

Das erste, was wir bemerken, ist das, was wir schon oft gesagt haben, was aber, sobald es auf die Sache ankommt, nicht oft genug wiederholt werden kann, daß das, was wir Prinzip, Endzweck, Bestimmung, oder die Natur und den Begriff des Geistes genannt haben, nur ein Allgemeines, Abstraktes ist. Prinzip, so auch Grundsatz, Gesetz ist ein Inneres, das als solches, so wahr es auch in ihm ist, nicht vollständig wirklich ist. Zwecke, Grundsätze usf. sind in unseren Gedanken, erst in unserer inneren Absicht, aber noch nicht in der Wirklichkeit. Was an sich ist, ist eine Möglichkeit, ein Vermögen, aber noch nicht aus seinem Inneren zur Existenz gekommen. Es muß ein zweites Moment für die Wirklichkeit hinzukommen, und dies ist die Betätigung, Verwirklichung, und deren Prinzip ist der Wille, die Tätigkeit des Menschen überhaupt. Es ist nur durch diese Tätigkeit, daß jener Begriff sowie die an sich seienden Bestimmungen realisiert, verwirklicht werden, denn sie gelten nicht unmittelbar durch sich selbst. Die Tätigkeit, welche sie ins Werk und Dasein setzt, ist des Menschen Bedürfnis, Trieb, Neigung und Leidenschaft. Daran, daß ich etwas zur Tat und zum Dasein bringe, ist mir viel gelegen, ich muß dabei sein, ich will durch die Vollführung befriedigt werden. Ein Zweck, für welchen ich

tätig sein soll, muß auf irgend eine Weise auch mein Zweck sein; ich muß meinen Zweck zugleich dabei befriedigen, wenn der Zweck, für welchen ich tätig bin, auch noch viele andere Seiten hat, nach denen er mich nichts angeht. Dies ist das unendliche Recht des Subjekts, daß es sich selbst in seiner Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet. Wenn die Menschen sich für etwas interessieren sollen, so müssen sie sich selbst darin haben und ihr eigenes Selbstgefühl darin befriedigt finden. Man muß einen Mißverstand hierbei vermeiden: man tadelt es und sagt in einem üblen Sinne mit Recht von einem Individuum, es sei überhaupt interessiert, das heißt, es suche nur seinen Privatvorteil. Wenn wir dieses tadeln, so meinen wir, es suche diesen Privatvorteil ohne Gesinnung für den allgemeinen Zweck, bei dessen Gelegenheit es sich um jenen abmüht, oder gar, indem es das Allgemeine aufopfert; aber wer tätig für eine Sache ist, der ist nicht nur interessiert überhaupt, sondern interessiert dabei. Die Sprache drückt diesen Unterschied richtig aus. Es geschieht daher nichts, wird nichts vollbracht, ohne daß die Individuen, die dabei tätig sind, auch sich befriedigen; sie sind partikuläre Menschen, das heißt, sie haben besondere, ihnen eigentümliche Bedürfnisse, Triebe, Interessen überhaupt: unter diesen Bedürfnissen ist nicht nur das des eigenen Bedürfnisses und Willens, sondern auch der eigenen Einsicht, Überzeugung, oder wenigstens des Dafürhaltens der Meinung, wenn anders schon das Bedürfnis des Rasonnements, des Verstandes, der Vernunft erwacht ist. Dann verlangen die Menschen auch, wenn sie für eine Sache tätig sein sollen, daß die Sache ihnen überhaupt zusage, daß sie mit ihrer Meinung, es sei von der Güte derselben, ihrem Rechte, Vorteil, ihrer Nützlichkeit, dabei sein können. Dies ist besonders ein wesentliches Moment unserer Zeit, wo die Menschen wenig mehr durch Zutrauen und Autorität zu etwas herbeigezogen werden, sondern mit ihrem eigenen Verstande, selbständiger Überzeugung und Dafürhalten den Anteil ihrer Tätigkeit einer Sache widmen wollen.

So sagen wir also, daß überhaupt nichts ohne das Interesse derer, welche durch ihre Tätigkeit mitwirkten, zu stande gekommen ist, und indem wir ein Interesse eine Leidenschaft nennen, insofern die ganze Individualität mit Hintansetzung aller anderen Interessen und Zwecke, die man auch hat und haben kann, mit allen ihr inwohnenden Adern von Wollen sich in einen Gegenstand legt, in diesen Zweck alle ihre Bedürfnisse und Kräfte konzentriert, so müssen wir überhaupt sagen, daß nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden ist. Es sind zwei Momente, die in unseren Gegenstand eintreten; das eine ist die Idee, das andere sind die menschlichen Leidenschaften; das eine ist der Zettel, das andere der Einschlag des großen Teppichs der vor uns ausgebreiteten Weltgeschichte. Die konkrete Mitte und Vereinigung beider ist die sittliche Freiheit im Staate. Von der Idee der Freiheit als der Natur des Geistes und dem absoluten

Endzweck der Geschichte ist die Rede gewesen. Leidenschaft wird als etwas angesehen, das nicht recht ist, das mehr oder weniger schlecht ist: der Mensch soll keine Leidenschaften haben. Leidenschaft ist auch nicht ganz das passende Wort für das, was ich hier ausdrücken will. Ich verstehe hier nämlich überhaupt die Tätigkeit des Menschen aus partikularen Interessen, aus speziellen Zwecken, oder wenn man will, selbstsüchtigen Absichten, und zwar so, daß sie in diese Zwecke die ganze Energie ihres Wollens und Charakters legen, ihnen anderes, das auch Zweck sein kann, oder vielmehr alles andere aufopfern. Dieser partikulare Inhalt ist so eins mit dem Willen des Menschen, daß er die ganze Bestimmtheit desselben ausmacht und untrennbar von ihm ist; er ist dadurch das, was er ist. Denn das Individuum ist ein solches, das da ist, nicht Mensch überhaupt, denn der existiert nicht, sondern ein bestimmter. Charakter drückt gleichfalls diese Bestimmtheit des Willens und der Intelligenz aus. Aber Charakter begreift überhaupt alle Partikularitäten in sich, die Weise des Benchmens in Privatverhältnissen usf., und ist nicht diese Bestimmtheit als in Wirksamkeit und Tätigkeit gesetzt. Ich werde also Leidenschaft sagen und somit die partikulare Bestimmtheit des Charakters verstehen, insofern diese Bestimmtheiten des Wollens nicht einen privaten Inhalt nur haben, sondern das Treibende und Wirkende allgemeiner Taten sind. Leidenschaft ist zunächst die subjektive, insofern formelle Seite der Energie, des Willens und der Tätigkeit, wobei der Inhalt oder Zweck noch unbestimmt bleibt; ebenso ist es bei dem eigenen Überzeugtsein, bei der eigenen Einsicht und bei dem eigenen Gewissen. Es kommt immer darauf an, welchen Inhalt meine Überzeugung hat, welchen Zweck meine Leidenschaft, ob der eine oder der andere wahrhafter Natur ist. Aber umgekehrt, wenn er dies ist, so gehört dazu, daß er in die Existenz trete, wirklich sei.

Aus dieser Erläuterung über das zweite wesentliche Moment geschichtlicher Wirklichkeit eines Zwecks überhaupt geht hervor, indem wir im Vorbeigehen Rücksicht auf den Staat nehmen, daß nach dieser Seite ein Staat wohlbestellt und kraftvoll in sich selbst ist, wenn mit seinem allgemeinen Zwecke das Privatinteresse der Bürger vereinigt, eines in dem anderen seine Befriedigung und Verwirklichung findet, — ein für sich höchst wichtiger Satz. Aber im Staate bedarf es vieler Veranstaltungen, Erfindungen, von zweckmäßigen Einrichtungen, und zwar von langen Kämpfen des Verstandes begleitet, bis er zum Bewußtsein bringt, was das Zweckgemäße sei, sowie Kämpfe mit dem partikularen Interesse und den Leidenschaften, eine schwere und langwierige Zucht derselben, bis jene Vereinigung zustande gebracht wird. Der Zeitpunkt solcher Vereinigung macht die Periode seiner Blüte, seiner Tugend, seiner Kraft und seines Glückes aus. Aber die Weltgeschichte beginnt nicht mit irgend einem bewußten Zwecke, wie bei den besonderen Kreisen der Menschen. Der einfache Trieb des Zusammen-

lebens derselben hat schon den bewußten Zweck der Sicherung ihres Lebens und Eigentums, und indem dieses Zusammenleben zustande gekommen ist, erweitert sich dieser Zweck. Die Weltgeschichte fängt mit ihrem allgemeinen Zwecke, daß der Begriff des Geistes befriedigt werde, nur an sich an, das heißt, als Natur; er ist der innere, der innerste bewußte Trieb, und das ganze Geschäft der Weltgeschichte ist, wie schon überhaupt erinnert, die Arbeit ihn zum Bewußtsein zu bringen. So in Gestalt des Naturwesens, des Naturwillens auftretend, ist das, was die subjektive Seite genannt worden ist, das Bedürfnis, der Trieb, die Leidenschaft, das partikulare Interesse, wie die Meinung und subjektive Vorstellung sogleich für sich selbst vorhanden. Diese unermessliche Masse von Wollen, Interessen und Tätigkeiten sind die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewußtsein zu erheben und zu verwirklichen; und dieser ist nur, sich zu finden, zu sich selbst zu kommen und sich als Wirklichkeit anzuschauen. Daß aber jene Lebendigkeiten der Individuen und der Völker, indem sie das Ihrige suchen und befriedigen, zugleich die Mittel und Werkzeuge eines Höheren und Weiteren sind, von dem sie nichts wissen, das sie bewußtlos vollbringen, das ist es, was zur Frage gemacht werden könnte, auch gemacht worden, und was ebenso vielfältig gezeugnet wie als Träumerei und Philosophie verschrien und verachtet worden ist. Darüber aber habe ich gleich von Anfang an mich erklärt, und unsere Voraussetzung (die sich aber am Ende erst als Resultat ergeben sollte) und unseren Glauben behauptet, daß die Vernunft die Welt regiert und so auch die Weltgeschichte regiert hat. Gegen dieses an und für sich Allgemeine und Substantielle ist alles andere untergeordnet, ihm dienend und Mittel für dasselbe. Aber ferner ist diese Vernunft immanent in dem geschichtlichen Dasein und vollbringt sich in demselben und durch dasselbe. Die Vereinigung des Allgemeinen, an und für sich Seienden überhaupt und des Einzelnen, des Subjektiven, daß sie allein die Wahrheit sei, dies ist spekulativer Natur und wird in dieser allgemeinen Form in der Logik abgehandelt. Aber im Gange der Weltgeschichte selbst, als noch im Fortschreiten begriffenen Gange, ist der reine letzte Zweck der Geschichte noch nicht der Inhalt des Bedürfnisses und Interesses, und indem dieses bewußtlos darüber ist, ist das Allgemeine dennoch in den besonderen Zwecken und vollbringt sich durch dieselben. Jene Frage nimmt auch die Form an, von der Vereinigung der Freiheit und Notwendigkeit, indem wir den inneren, an und für sich seienden Gang des Geistes als das Notwendige betrachten, dagegen das, was im bewußten Willen der Menschen als ihr Interesse erscheint, der Freiheit zuschreiben. Da der metaphysische Zusammenhang, d. i. der Zusammenhang im Begriff, dieser Bestimmungen in die Logik gehört, so können wir ihn hier nicht auseinanderlegen. Nur die Hauptmomente, auf die es ankommt, sind zu erwähnen.

In der Philosophie wird gezeigt, daß die Idee zum unendlichen Gegensatzte fortgeht. Dieser ist der, von der Idee in ihrer freien allgemeinen Weise, worin sie bei sich bleibt, und von ihr als rein abstrakter Reflexion in sich, welche formelles Fürsichsein ist, Ich, die formelle Freiheit, die nur dem Geiste zukommt. Die allgemeine Idee ist so als substantielle Fülle einerseits und als das Abstrakte der freien Willkür andererseits. Diese Reflexion in sich ist das einzelne Selbstbewußtsein, das andere gegen die Idee überhaupt, und damit in absoluter Endlichkeit. Dieses andere ist eben damit die Endlichkeit, die Bestimmtheit für das allgemeine Absolute: es ist die Seite seines Daseins, der Boden seiner formellen Realität und der Boden der Ehre Gottes. — Den absoluten Zusammenhang dieses Gegensatzes zu fassen, ist die tiefe Aufgabe der Metaphysik. Ferner ist mit dieser Endlichkeit überhaupt alle Partikularität gesetzt. Der formelle Wille will sich, dieses Ich soll in allem sein, was er bezweckt und tut. Auch das fromme Individuum will gerettet und selig sein. Dieses Extrem für sich existierend im Unterschied von dem absoluten, allgemeinen Wesen ist ein besonderes, weiß die Besonderheit und will dieselbe; es ist überhaupt auf dem Standpunkt der Erscheinung. Hierher fallen die besonderen Zwecke, indem die Individuen sich in ihre Partikularität legen, sie ausfüllen und verwirklichen. Dieser Standpunkt ist denn auch der des Glücks oder Unglücks. Glückselig ist derjenige, welcher sein Dasein seinem besonderen Charakter, Wollen und Willkür angemessen hat und so in seinem Dasein sich selbst genießt. Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr; denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung, des fehlenden Gegensatzes. Die Reflexion in sich, diese Freiheit ist überhaupt abstrakt das formelle Moment der Tätigkeit der absoluten Idee. Die Tätigkeit ist die Mitte des Schlusses, dessen eines Extrem das Allgemeine, die Idee ist, die im inneren Schacht des Geistes ruht, das andere ist die Äußerlichkeit überhaupt, die gegenständliche Materie. Die Tätigkeit ist die Mitte, welche das Allgemeine und Innere übersetzt in die Objektivität.

Diese Vereinigung der beiden Extreme, die Realisierung der allgemeinen Idee zur unmittelbaren Wirklichkeit und das Erheben der Einzelheit in die allgemeine Wahrheit, geschieht zunächst unter der Voraussetzung der Verschiedenheit und Gleichgültigkeit der beiden Seiten gegeneinander. Die Handelnden haben in ihrer Tätigkeit endliche Zwecke, besondere Interessen, aber sie sind Wissende, Denkende. Der Inhalt ihrer Zwecke ist durchzogen mit allgemeinen, wesenhaften Bestimmungen des Rechts, des Guten, der Pflicht usf. Denn die bloße Begierde, die Wildheit und Rohheit des Wollens fällt außerhalb des Theaters und der Sphäre der Weltgeschichte. Diese allgemeinen Bestimmungen, welche zugleich Richtlinien für die Zwecke und Handlungen sind, sind von bestimmtem Inhalte. Denn so etwas Leeres,

wie das Gute um des Guten willen, hat überhaupt in der lebendigen Wirklichkeit nicht Platz. Wenn man handeln will, muß man nicht nur das Gute wollen, sondern man muß wissen, ob dieses oder jenes das Gute ist. Welcher Inhalt aber gut oder nicht gut, recht oder unrecht ist, dies sei für die gewöhnlichen Fälle des Privatlebens in den Gesetzen und Sitten eines Staates gegeben. Das hat keine große Schwierigkeit, es zu wissen. Jedes Individuum hat seinen Stand, es weiß, was rechtliche ehrliche Handlungsweise überhaupt ist. Für die gewöhnlichen Privatverhältnisse, wenn man es da für so schwierig erklärt, das Rechte und Gute zu wählen, und wenn man für eine vorzügliche Moralität hält, darin viele Schwierigkeit zu finden und Skrupel zu machen, so ist dies vielmehr dem üblen oder bösen Willen zuzuschreiben, der Ausflüchte gegen seine Pflichten sucht, die zu kennen eben nicht schwer ist, oder wenigstens für ein Müßiggehen des reflektierenden Gemüts zu halten, dem ein kleinlicher Wille nicht viel zu tun gibt, und das sich also sonst in sich zu tun macht und sich in der moralischen Wohlfälligkeit ergeht.

Ein anderes ist es in den großen geschichtlichen Verhältnissen. Hier ist es gerade, wo die großen Kollisionen zwischen den bestehenden, anerkannten Pflichten, Gesetzen und Rechten und zwischen Möglichkeiten entstehen, welche diesem System entgegengesetzt sind, es verletzen, ja seine Grundlage und Wirklichkeit zerstören und zugleich einen Inhalt haben, der auch gut, im großen vorteilhaft, wesentlich und notwendig scheinen kann. Diese Möglichkeiten nun werden geschichtlich; sie schließen ein Allgemeines anderer Art in sich als das Allgemeine, das in dem Bestehen eines Volkes oder Staates die Basis ausmacht. Dies Allgemeine ist ein Moment der produzierenden Idee, ein Moment der nach sich selbst strebenden und treibenden Wahrheit. Die geschichtlichen Menschen, die welthistorischen Individuen sind diejenigen, in deren Zwecken ein solches Allgemeine liegt.

Cäsar in Gefahr, die Stellung, wenn auch etwa noch nicht des Übergewichts, doch wenigstens der Gleichheit, zu der er sich neben den anderen, die an der Spitze des Staates standen, erhoben hatte, zu verlieren und denen, die im Übergange sich befanden, seine Feinde zu werden, zu unterliegen, gehört wesentlich hierher. Diese Feinde, welche zugleich die Seite ihrer persönlichen Zwecke beabsichtigten, hatten die formelle Staatsverfassung und die Macht des rechtlichen Scheines für sich. Cäsar kämpfte im Interesse, sich seine Stellung, Ehre und Sicherheit zu erhalten, und der Sieg über seine Gegner, indem ihre Macht die Herrschaft über die Provinzen des römischen Reiches war, wurde zugleich die Eroberung des ganzen Reiches: so wurde er mit Belassung der Form der Staatsverfassung der individuelle Gewalthaber im Staate. Was ihm so die Ausführung seines zunächst negativen Zweckes erwarb, die Alleinherrschaft Roms, war aber zugleich an sich notwendige Bestimmung in Roms und in der Welt Geschichte, so daß sie nicht nur

sein partikularer Gewinn, sondern ein Instinkt war, der das vollbrachte, was an und für sich an der Zeit war. Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikulare Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist. Sie sind insofern Heroen zu nennen, als sie ihre Zwecke und ihren Beruf nicht bloß aus dem ruhigen, angeordneten, durch das bestehende System geheiligten Lauf der Dinge geschöpft haben, sondern aus einer Quelle, deren Inhalt verborgen und nicht zu einem gegenwärtigen Dasein gediehen ist, aus dem inneren Geiste, der noch unterirdisch ist, der an die Außenwelt wie an die Schale pocht und sie sprengt, weil er ein anderer Kern als der Kern dieser Schale ist, — die also aus sich zu schöpfen scheinen, und deren Taten einen Zustand und Weltverhältnisse hervorgebracht haben, welche nur ihre Sache und ihr Werk zu sein scheinen.

Solche Individuen hatten in diesen ihren Zwecken nicht das Bewußtsein der Idee überhaupt, sondern sie waren praktische und politische Menschen. Aber zugleich waren sie denkende, die die Einsicht hatten von dem, was not und was an der Zeit ist. Das ist eben die Wahrheit ihrer Zeit und ihrer Welt, sozusagen die nächste Gattung, die im Inneren bereits vorhanden war. Ihre Sache war es, dies Allgemeine, die notwendige, nächste Stufe ihrer Welt zu wissen, diese sich zum Zwecke zu machen und ihre Energie in dieselbe zu legen. Die welthistorischen Menschen, die Heroen einer Zeit, sind darum als die Einsichtigen anzuerkennen; ihre Handlungen, ihre Reden sind das Beste der Zeit. Große Menschen haben gewollt, um sich zu befriedigen, nicht um andere. Was sie von anderen erfahren hätten an wohlge-meinten Absichten und Ratschlägen, das wäre vielmehr das Borniertere und Schiefere gewesen, denn sie sind die, die es am besten verstanden haben, und von denen es dann vielmehr alle gelernt und gut gefunden oder sich wenigstens darin gefügt haben. Denn der weitergeschrittene Geist ist die innerliche Seele aller Individuen, aber die bewußtlose Innerlichkeit, welche ihnen die großen Männer zum Bewußtsein bringen. Deshalb folgen die anderen diesen Seelenführern, denn sie fühlen die unwiderstehliche Gewalt ihres eigenen inneren Geistes, der ihnen entgegentritt. Werfen wir weiter einen Blick auf das Schicksal dieser welthistorischen Individuen, welche den Beruf hatten, die Geschäftsführer des Weltgeistes zu sein, so ist es kein glückliches gewesen. Zum ruhigen Genusse kamen sie nicht, ihr ganzes Leben war Arbeit und Mühe, ihre ganze Natur war nur ihre Leidenschaft. Ist der Zweck erreicht, so fallen sie, die leeren Hülsen des Kernes, ab. Sie sterben früh wie Alexander, sie werden wie Cäsar ermordet, wie Napoleon nach St. Helena transportiert. Diesen schauerhaften Trost, daß die geschichtlichen Menschen nicht das gewesen sind, was man glücklich nennt, und dessen das Privatleben, das unter sehr verschiedenen, äußerlichen Umständen stattfinden kann, nur fähig

ist, — diesen Trost können die sich aus der Geschichte nehmen, die dessen bedürftig sind. Bedürftig aber desselben ist der Neid, den das Große, Emporragende verdrießt, der sich bestrebt, es klein zu machen und einen Schaden an ihm zu finden. So ist es auch in neueren Zeiten zur Genüge demonstriert worden, daß die Fürsten überhaupt auf ihrem Throne nicht glücklich seien, daher man denselben ihnen dann gönnt und es erträglich findet, daß man nicht selbst, sondern sie auf dem Throne sitzen. — Der freie Mensch ist übrigens nicht neidisch, sondern anerkennt das gern, was groß und erhaben ist, und freut sich, daß es ist.

Ein welthistorisches Individuum hat nicht die Nüchternheit, dies und jenes zu wollen, viel Rücksichten zu nehmen, sondern es gehört ganz rücksichtslos dem einen Zwecke an. So ist es auch der Fall, daß sie andere große, ja heilige Interessen leichtsinnig behandeln, welches Benehmen sich freilich dem moralischen Tadel unterwirft. Aber solche große Gestalt muß manche unschuldige Blume zertreten, manches zertrümmern auf ihrem Wege.

Das besondere Interesse der Leidenschaft ist also unzertrennlich von der Betätigung des Allgemeinen; denn es ist aus dem Besonderen und Bestimmten und aus dessen Negation, daß das Allgemeine resultiert. Es ist das Besondere, das sich aneinander abkämpft, und wovon ein Teil zugrunde gerichtet wird. Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund. Das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet. Denn es ist die Erscheinung, von der ein Teil nichtig, ein Teil affirmativ ist. Das Partikulare ist meistens zu gering gegen das Allgemeine, die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen.

### 3.

Das Dritte nun aber ist, welches der durch diese Mittel auszuführende Zweck sei, das ist, seine Gestaltung in der Wirklichkeit.

Es ist von Mitteln die Rede gewesen, aber bei der Ausführung eines subjektiven endlichen Zweckes haben wir auch noch das Moment eines Materials, was für die Verwirklichung derselben vorhanden oder herbeigeschafft werden muß. So wäre die Frage: welches ist das Material, in welchem der vernünftige Endzweck ausgeführt wird? Es ist zunächst das Subjekt wiederum selbst, die Bedürfnisse des Menschen, die Subjektivität überhaupt. Im menschlichen Wissen und Wollen, als im Material, kommt das Vernünftige zu seiner Existenz. Der subjektive Wille ist betrachtet worden, wie er einen Zweck hat, welcher die Wahrheit einer Wirklichkeit ist, und zwar insofern er eine große welthistorische Leidenschaft ist. Als subjektiver Wille in beschränkten

Leidenschaften ist er abhängig, und seine besonderen Zwecke findet er nur innerhalb dieser Abhängigkeit zu befriedigen. Aber der subjektive Wille hat auch ein substantielles Leben, eine Wirklichkeit, in der er sich im wesentlichen bewegt und das Wesentliche selbst zum Zweck seines Daseins hat. Dieses Wesentliche ist selbst die Vereinigung des subjektiven und des vernünftigen Willens: es ist das sittliche Ganze, — der Staat, welcher die Wirklichkeit ist, worin das Individuum seine Freiheit hat und genießt, aber indem es das Wissen, Glauben und Wollen des Allgemeinen ist; doch ist dies nicht so zu nehmen, als ob der subjektive Wille des Einzelnen zu seiner Ausführung und seinem Genusse durch den allgemeinen Willen käme, und dieser ein Mittel für ihn wäre, als ob das Subjekt neben den anderen Subjekten seine Freiheit so beschränkte, daß diese gemeinsame Beschränkung, das Genieren aller gegeneinander jedem einen kleinen Platz ließe, worin er sich ergehen könne; vielmehr sind Recht, Sittlichkeit, Staat, und nur sie, die positive Wirklichkeit und Befriedigung der Freiheit. Die Freiheit, welche beschränkt wird, ist die Willkür, die sich auf das Besondere der Bedürfnisse bezieht.

Der subjektive Wille, die Leidenschaft ist das Betätigende, Verwirklichende; die Idee ist das Innere; der Staat ist das vorhandene, wirklich sittliche Leben. Denn er ist die Einheit des allgemeinen, wesentlichen Wollens und des subjektiven, und das ist die Sittlichkeit. Das Individuum, das in dieser Einheit lebt, hat ein sittliches Leben, hat einen Wert, der allein in dieser Substantialität besteht. Antigone beim Sophokles sagt: die göttlichen Gebote sind nicht von gestern, noch von heute, nein, sie leben ohne Ende, und niemand wüßte zu sagen, von wannen sie kamen. Die Gesetze der Sittlichkeit sind nicht zufällig, sondern das Vernünftige selbst. Daß nun das Substantielle im wirklichen Tun der Menschen und in ihrer Gesinnung gelte, vorhanden sei und sich selbst erhalte, das ist der Zweck des Staates. Es ist das absolute Interesse der Vernunft, daß dieses sittliche Ganze vorhanden sei; und hierin liegt das Recht und Verdienst der Heroen, welche Staaten, sie seien auch noch so un- ausgebildet gewesen, gegründet haben. In der Weltgeschichte kann nur von Völkern die Rede sein, welche einen Staat bilden. Denn man muß wissen, daß ein solcher die Realisation der Freiheit, d. i. des absoluten Endzweckes ist, daß er um sein selbst willen ist; man muß ferner wissen, daß allen Wert, den der Mensch hat, alle geistige Wirklichkeit, er allein durch den Staat hat. Denn seine geistige Wirklichkeit ist, daß ihm als Wissenden sein Wesen, das Vernünftige gegenständlich sei, daß es objektives, unmittelbares Dasein für ihn habe; so nur ist er Bewußtsein, so nur ist er in der Sitte, dem rechtlichen und sittlichen Staatsleben. Denn das Wahre ist die Einheit des allgemeinen und subjektiven Willens; und das Allgemeine ist im Staate in den Gesetzen, in allgemeinen und vernünftigen Bestimmungen.

Der Staat ist die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist. Er ist so der näher bestimmte Gegenstand der Weltgeschichte überhaupt, worin die Freiheit ihre Objektivität erhält und in dem Genusse dieser Objektivität lebt. Denn das Gesetz ist die Objektivität des Geistes und der Wille in seiner Wahrheit; und nur der Wille, der dem Gesetze gehorcht, ist frei, denn er gehorcht sich selbst und ist bei sich selbst und frei. Indem der Staat, das Vaterland, eine Gemeinsamkeit des Daseins ausmacht, indem sich der subjektive Wille des Menschen den Gesetzen unterwirft, verschwindet der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit. Notwendig ist das Vernünftige als das Substantielle, und frei sind wir, indem wir es als Gesetz anerkennen und ihm als der Substanz unseres eigenen Wesens folgen: der objektive und der subjektive Wille sind dann ausgesöhnt und ein und dasselbe ungetrübte Ganze. Denn die Sittlichkeit des Staates ist nicht die moralische, die reflektierte, wobei die eigene Überzeugung waltet; diese ist mehr der modernen Welt zugänglich, während die wahre und antike darin wurzelt, daß jeder in seiner Pflicht steht. Ein atheniensischer Bürger tat gleichsam aus Instinkt dasjenige, was ihm zukam; reflektiere ich aber über den Gegenstand meines Tuns, so muß ich das Bewußtsein haben, daß mein Wille hinzugekommen sei. Die Sittlichkeit aber ist die Pflicht, das substantielle Recht, die zweite Natur, wie man sie Recht genannt hat, denn die erste Natur des Menschen ist sein unmittelbares, tierisches Sein.

Bei einer Verfassung kommt es auf die Ausbildung des vernünftigen, d. i. des politischen Zustandes in sich an, auf die Freiwerdung der Momente des Begriffs, daß die besonderen Gewalten sich unterscheiden, sich für sich vervollständigen, aber ebenso in ihrer Freiheit zu einem Zweck zusammenarbeiten und von ihm gehalten werden, d. i. ein organisches Ganze bilden. So ist der Staat die vernünftige und sich objektiv wissende und für sich seiende Freiheit. Denn ihre Objektivität ist eben dies, daß ihre Momente nicht ideell, sondern in eigentümlicher Realität vorhanden sind und in ihrer sich auf sie selbst beziehenden Wirksamkeit schlechthin übergehen in die Wirksamkeit, wodurch das Ganze, die Seele, die individuelle Einheit hervorgebracht wird und Resultat ist.

Der Staat ist die geistige Idee in der Äußerlichkeit des menschlichen Willens und seiner Freiheit. In denselben fällt daher überhaupt wesentlich die Veränderung der Geschichte, und die Momente der Idee sind an demselben als verschiedene Prinzipien. Die Verfassungen, worin die welthistorischen Völker ihre Blüte erreicht haben, sind ihnen eigentümlich, also nicht eine allgemeine Grundlage, so daß die Verschiedenheit nur in bestimmter Weise der Ausbildung und Entwicklung bestände, sondern sie besteht in der Verschiedenheit der Prinzipien. Es ist daher in Ansehung der Vergleichung der Verfassungen der früheren welthistorischen Völker der Fall, daß sich für das letzte Prinzip der Ver-

fassung, für das Prinzip unserer Zeiten, sozusagen nichts aus denselben lernen läßt. Mit Wissenschaft und Kunst ist das ganz anders; z. B. die Philosophie der Alten ist so die Grundlage der neueren, daß sie schlechthin in dieser enthalten sein muß und den Boden derselben ausmacht. Das Verhältnis erscheint hier als eine ununterbrochene Ausbildung desselben Gebäudes, dessen Grundstein, Mauern und Dach noch dieselben geblieben sind. In der Kunst ist sogar die griechische, so wie sie ist, selbst das höchste Muster. Aber in Ansehung der Verfassung ist es ganz anders, hier haben Altes und Neues das wesentliche Prinzip nicht gemein. Abstrakte Bestimmungen und Lehren von gerechter Regierung, daß Einsicht und Tugend die Herrschaft führen müsse, sind freilich gemeinschaftlich. Aber es ist nichts so ungeschickt, als für Verfassungseinrichtungen unserer Zeit Beispiele von Griechen und Römern oder Orientalen aufnehmen zu wollen. Aus dem Orient lassen sich schöne Gemälde von patriarchalischem Zustande, väterlicher Regierung, von Ergebenheit der Völker hernehmen, von Griechen und Römern Schilderungen von Volksfreiheit. Denn bei diesen finden wir den Begriff von einer freien Verfassung so gefaßt, daß alle Bürger Anteil an den Beratungen und Beschlüssen über die allgemeinen Angelegenheiten und Gesetze nehmen sollen. Auch in unseren Zeiten ist dies die allgemeine Meinung, nur mit der Modifikation, daß, weil unsere Staaten so groß, der vielen so viele seien, diese nicht direkt, sondern indirekt durch Stellvertreter ihren Willen zu dem Beschluß über die öffentlichen Angelegenheiten zu geben haben, das heißt, daß für die Gesetze überhaupt das Volk durch Abgeordnete repräsentiert werden solle. Die sog. Repräsentativverfassung ist die Bestimmung, an welche wir die Vorstellung einer freien Verfassung knüpfen, so daß dies festes Vorurteil geworden ist. Man trennt dabei Volk und Regierung. Es liegt aber eine Bosheit in diesem Gesetze, der ein Kunstgriff des bösen Willens ist, als ob das Volk das Ganze wäre. Ferner liegt dieser Vorstellung das Prinzip der Einzelheit, der Absolutheit des subjektiven Willens zugrunde, von dem oben die Rede gewesen. — Die Hauptsache ist, daß die Freiheit, wie sie durch den Begriff bestimmt wird, nicht den subjektiven Willen und die Willkür zum Prinzip hat, sondern die Einsicht des allgemeinen Willens, und daß das System der Freiheit freie Entwicklung ihrer Momente ist. Der subjektive Wille ist eine ganz formelle Bestimmung, in der gar nicht liegt, was er will. Nur der vernünftige Wille ist dies Allgemeine, das sich in sich selbst bestimmt und entwickelt und seine Momente als organische Glieder auslegt. Von solchem gotischen Dombau haben die Alten nichts gewußt.

Wir haben früher die zwei Momente aufgestellt, das eine: die Idee der Freiheit als der absolute Endzweck, das andere: das Mittel derselben, die subjektive Seite des Wissens und des Wollens mit ihrer Lebendigkeit, Bewegung und Tätigkeit. Wir haben dann den Staat als das sittliche Ganze und die Realität der Freiheit und damit als die

objektive Einheit dieser beiden Momente erkannt. Denn wenn wir auch für die Betrachtung beide Seiten unterscheiden, so ist wohl zu bemerken, daß sie genau zusammenhängen, und daß dieser Zusammenhang in jeder von beiden liegt, wenn wir sie einzeln untersuchen. Die Idee haben wir einerseits in ihrer Bestimmtheit erkannt, als die sich wissende und sich wollende Freiheit, die nur sich zum Zweck hat: das ist zugleich der einfache Begriff der Vernunft und ebenso das, was wir Subjekt genannt haben, das Selbstbewußtsein, der in der Welt existierende Geist. Betrachten wir nun andererseits die Subjektivität, so finden wir, daß das subjektive Wissen und Wollen das Denken ist. Indem ich aber denkend weiß und will, will ich den allgemeinen Gegenstand, das Substantielle des an und für sich Vernünftigen. Wir sehen somit eine Vereinigung, die an sich ist, zwischen der objektiven Seite, dem Begriffe, und der subjektiven Seite. Die objektive Existenz dieser Vereinigung ist der Staat, welcher somit die Grundlage und der Mittelpunkt der anderen konkreten Seiten des Volkslebens ist, der Kunst, des Rechts, der Sitten, der Religion, der Wissenschaft. Alles geistige Tun hat nur den Zweck, sich dieser Vereinigung bewußt zu werden, d. h. seiner Freiheit. Unter den Gestalten dieser gewußten Vereinigung steht die Religion an der Spitze. In ihr wird der existierende, der weltliche Geist sich des absoluten Geistes bewußt, und in diesem Bewußtsein des an und für sich seienden Wesens entsagt der Wille des Menschen seinem besonderen Interesse; er legt dieses auf die Seite in der Andacht, in welcher es ihm nicht mehr um Partikulares zu tun sein kann. Durch das Opfer drückt der Mensch aus, daß er seines Eigentums, seines Willens, seiner besonderen Empfindungen sich entäußere. Die religiöse Konzentration des Gemüts erscheint als Gefühl, jedoch tritt sie auch in das Nachdenken über: der Kultus ist eine Äußerung des Nachdenkens. Die zweite Gestalt der Vereinigung des Objektiven und Subjektiven im Geiste ist die Kunst: sie tritt mehr in die Wirklichkeit und Sinnlichkeit als die Religion; in ihrer würdigsten Haltung hat sie darzustellen, zwar nicht den Geist Gottes, aber die Gestalt des Gottes; dann Göttliches und Geistiges überhaupt. Das Göttliche soll durch sie anschaulich werden, sie stellt es der Phantasie und der Anschauung dar. — Das Wahre gelangt aber nicht nur zur Vorstellung und zum Gefühl, wie in der Religion, und zur Anschauung, wie in der Kunst, sondern auch zum denkenden Geist; dadurch erhalten wir die dritte Gestalt der Vereinigung, — die Philosophie. Diese ist insofern die höchste, freieste und weiseste Gestaltung. Wir können nicht die Absicht haben, diese drei Gestaltungen hier näher zu betrachten; sie haben nur genannt werden müssen, weil sie sich auf demselben Boden befinden, als der Gegenstand, den wir hier behandeln, — der Staat.

Das Allgemeine, das im Staate sich hervortut und gewußt wird, die Form, unter welcher alles, was ist, gebracht wird, ist dasjenige überhaupt, was die Bildung einer Nation ausmacht. Der bestimmte Inhalt

aber, der die Form der Allgemeinheit erhält, und in der konkreten Wirklichkeit, welche der Staat ist, liegt, ist der Geist des Volkes selbst. Der wirkliche Staat ist beseelt von diesem Geist in allen seinen besonderen Angelegenheiten, Kriegen, Institutionen usf. Aber der Mensch muß auch wissen von diesem seinen Geist und Wesen selbst und sich das Bewußtsein der Einheit mit demselben, die ursprünglich ist, geben. Denn wir haben gesagt, daß das Sittliche die Einheit ist des subjektiven und allgemeinen Willens. Der Geist aber hat sich ein ausdrückliches Bewußtsein davon zu geben, und der Mittelpunkt dieses Wissens ist die Religion. Kunst und Wissenschaft sind nur verschiedene Seiten und Formen eben desselben Inhaltes. — Bei Betrachtung der Religion kommt es darauf an, ob sich das Wahre, die Idee nur in ihrer Trennung oder sie in ihrer wahren Einheit kenne, — in ihrer Trennung: wenn Gott als abstrakt höchstes Wesen, Herr des Himmels und der Erde, der drüben jenseits ist, und aus dem die menschliche Wirklichkeit ausgeschlossen ist, — in ihrer Einheit: Gott als Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, indem in ihm auch das Einzelne positiv angeschaut wird, in der Idee der Menschwerdung. Die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält. Definition enthält alles, was zur Wesentlichkeit des Gegenstandes gehört, worin seine Natur auf einfache Grundbestimmtheit zurückgebracht ist als Spiegel für alle Bestimmtheit, die allgemeine Seele alles Besonderen. Die Vorstellung von Gott macht somit die allgemeine Grundlage eines Volkes aus.

Nach dieser Seite steht die Religion im engsten Zusammenhang mit dem Staatsprinzip. Freiheit kann nur da sein, wo die Individualität als positiv im göttlichen Wesen gewußt wird. Der Zusammenhang ist weiter dieser, daß das weltliche Sein als ein zeitliches, in einzelnen Interessen sich bewegendes, hiermit ein relatives und unberechtigtes ist, daß es Berechtigung erhält, nur insofern die allgemeine Seele desselben, das Prinzip absolut berechtigt ist, und dies wird es nur so, daß es als Bestimmtheit und Dasein des Wesens Gottes gewußt wird. Deswegen ist es, daß der Staat auf Religion beruht. Das hören wir in unseren Zeiten oft wiederholen, und es wird meist nichts weiter damit gemeint, als daß die Individuen, als gottesfürchtige, um so geneigter und bereitwilliger seien, ihre Pflicht zu tun, weil Gehorsam gegen Fürst und Gesetz sich so leicht anknüpfen läßt an die Gottesfurcht. Freilich kann die Gottesfurcht, weil sie das Allgemeine über das Besondere erhebt, sich auch gegen das letztere kehren, fanatisch werden und gegen den Staat, seine Gebäulichkeiten und Einrichtungen verbrennend und zerstörend wirken. Die Gottesfurcht soll darum auch, meint man, besonnen sein und in einer gewissen Kühle gehalten werden, daß sie nicht gegen das, was durch sie beschützt und erhalten werden soll, aufstürmt und es wegflutet. Die Möglichkeit dazu hat sie wenigstens in sich.

Indem man nun die richtige Überzeugung gewonnen, daß der Staat auf der Religion beruhe, so gibt man der Religion die Stellung, als ob ein Staat vorhanden sei, und nunmehr, um denselben zu halten, die Religion in ihn hineingetragen sei, in Eimern und Scheffeln, um sie den Gemütern einzuprägen. Es ist ganz richtig, daß die Menschen zur Religion erzogen werden müssen, aber nicht als zu etwas, das noch nicht ist. Denn, wenn zu sagen ist, daß der Staat sich gründet auf die Religion, daß er seine Wurzeln in ihr hat, so heißt das wesentlich, daß er aus ihr hervorgegangen ist und jetzt und immer aus ihr hervorgeht, d. h. die Prinzipien des Staates müssen als an und für sich geltend betrachtet werden, und sie werden dies nur, insofern sie als Bestimmungen der göttlichen Natur selbst gewußt sind. Wie daher die Religion beschaffen ist, so der Staat und seine Verfassung; er ist wirklich aus der Religion hervorgegangen, und zwar so, daß der athenische, der römische Staat nur in dem spezifischen Heidentum dieser Völker möglich war, wie eben ein katholischer Staat einen anderen Geist und andere Verfassung hat als ein protestantischer.

Sollte jenes Aufrufen, jenes Treiben und Drängen danach, die Religion einzupflanzen, ein Angst- und Notgeschrei sein, wie es oft so aussieht, worin sich die Gefahr ausdrückt, daß die Religion bereits aus dem Staate verschwunden oder vollends zu verschwinden im Begriff stehe, so wäre das schlimm, und schlimmer selbst, als jener Angstruf meint: denn dieser glaubt noch an seinem Einpflanzen und Inkulkieren ein Mittel gegen das Übel zu haben; aber ein so zu Machendes ist die Religion überhaupt nicht; ihr Sichmachen steckt viel tiefer.

Eine andere und entgegengesetzte Torheit, der wir in unserer Zeit begegnen, ist die, Staatsverfassungen unabhängig von der Religion erfinden und ausführen zu wollen. Die katholische Konfession, obgleich mit der protestantischen gemeinschaftlich innerhalb der christlichen Religion, läßt die innere Gerechtigkeit und Sittlichkeit des Staates nicht zu, die in der Innigkeit des protestantischen Prinzips liegt. Jenes Losreißen des Staatsrechtlichen, der Verfassung, ist um der Eigentümlichkeit jener Religion willen, die das Recht und die Sittlichkeit nicht als an sich seiend, als substantiell anerkennt, notwendig, aber so losgerissen von der Innerlichkeit, von dem letzten Heiligtum des Gewissens, von dem stillen Ort, wo die Religion ihren Sitz hat, kommen die staatsrechtlichen Prinzipien und Einrichtungen ebensowohl nicht zu einem wirklichen Mittelpunkte, als sie in der Abstraktion und Unbestimmtheit bleiben.

Fassen wir das bisher über den Staat Gesagte im Resultat zusammen, so ist die Lebendigkeit des Staates in den Individuen die Sittlichkeit genannt worden. Der Staat, seine Gesetze, seine Einrichtungen sind der Staatsindividuen Rechte; seine Natur, sein Boden, seine Berge, Luft und Gewässer sind ihr Land, ihr Vaterland, ihr äußerliches Eigentum; die Geschichte dieses Staates, ihre Taten, und das,

was ihre Vorfahren hervorbrachten, gehört ihnen und lebt in ihrer Erinnerung. Alles ist ihr Besitz ebenso, wie sie von ihm besessen werden, denn es macht ihre Substanz, ihr Sein aus.

Ihre Vorstellung ist damit erfüllt, und ihr Wille ist das Wollen dieser Gesetze und dieses Vaterlandes. Es ist diese zeitige Gesamtheit, welche ein Wesen, der Geist eines Volkes ist. Ihm gehören die Individuen an; jeder einzelne ist der Sohn seines Volkes und zugleich, insofern sein Staat in Entwicklung begriffen ist, der Sohn seiner Zeit; keiner bleibt hinter derselben zurück, noch weniger überspringt er dieselbe. Dies geistige Wesen ist das seinige, er ist ein Repräsentant desselben; es ist das, woraus er hervorgeht, und worin er steht. Bei den Athenern hatte Athen eine doppelte Bedeutung; zuerst bezeichnete sie die Gesamtheit der Einrichtungen, dann aber die Göttin, welche den Geist des Volkes, die Einheit darstellte.

Dieser Geist eines Volkes ist ein bestimmter Geist, und, wie soeben gesagt, auch nach der geschichtlichen Stufe seiner Entwicklung bestimmt. Dieser Geist macht dann die Grundlage und den Inhalt in den anderen Formen des Bewußtseins seiner aus, die angeführt worden sind. Denn der Geist in seinem Bewußtsein von sich muß sich gegenständiglich sein, und die Objektivität enthält unmittelbar das Hervortreten von Unterschieden, die als Totalität der unterschiedenen Sphären des objektiven Geistes überhaupt sind, so wie die Seele nur ist, insofern sie als System ihrer Glieder ist, welche in ihre einfache Einheit sich zusammennehmend die Seele produzieren. Es ist so eine Individualität, die in ihrer Wesenheit, als der Gott, vorgestellt, verehrt und genossen wird, in der Religion, — als Bild und Anschauung dargestellt wird, in der Kunst, — erkannt und als Gedanken begriffen wird, in der Philosophie. Um der ursprünglichen Dieseligkeit ihrer Substanz, ihres Inhaltes und Gegenstandes willen sind die Gestaltungen in unzertrennlicher Einheit mit dem Geiste des Staates; nur mit dieser Religion kann diese Staatsform vorhanden sein, sowie in diesem Staate nur diese Philosophie und diese Kunst.

Das andere und weitere ist, daß der bestimmte Volksgeist selbst nur ein Individuum ist im Gange der Weltgeschichte. Denn die Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen, absoluten Prozesses des Geistes in seinen höchsten Gestalten, dieses Stufenganges, wodurch er seine Wahrheit, das Selbstbewußtsein über sich erlangt. Die Gestaltungen dieser Stufen sind die welthistorischen Volksgeister, die Bestimmtheit ihres sittlichen Lebens ihrer Verfassung, ihrer Kunst, Religion und Wissenschaft. Diese Stufen zu realisieren, ist der unendliche Trieb des Weltgeistes, sein unwiderstehlicher Drang, denn diese Gliederung, sowie ihre Verwirklichung ist sein Begriff. — Die Weltgeschichte zeigt nur, wie der Geist allmählich zum Bewußtsein und zum Wollen der Wahrheit kommt; es dämmert in ihm, er findet Hauptpunkte, am Ende gelangt er zum vollen Bewußtsein.

## IX.

# J. F. Herbart.

(1776—1841.)

### I. Kritik Kants.\*)

Was nun das Unternehmen anlangt, erst die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens auszumessen, und dann die Metaphysik zu kritisieren, so setzt dieses die Täuschung voraus, als ob das Erkenntnisvermögen leichter zu erkennen sei, denn das, womit die Metaphysik sich beschäftigt. Es liegt aber vor Augen: daß alle Begriffe, durch die wir unser Erkenntnisvermögen denken, selbst metaphysische Begriffe sind. Erlauben wir uns, von unserem Geiste zu reden, als ob in ihm eine Mannigfaltigkeit von Vermögen (wenn auch nur der Sensation und Reflexion) vorhanden sei: so verfallen wir in einen Widerspruch. Sprechen wir von der Wirksamkeit dieser Vermögen, von der Veränderung unserer Gedanken durch das Denken: so geraten wir in das Trilemma, welches der Veränderung überhaupt entgegensteht; und welches schon die Eleaten müssen durchschaut haben, da sie die Veränderung so entschieden leugneten. Halten wir unsere Seele für eine unbeschriebene Tafel, auf welche durch Hilfe der Sinne Eindrücke von äußeren Dingen gemacht werden: so stehen uns die Widersprüche in den Begriffen des Tätigen und Leidenden im Wege.

Locke in seinem Werke über den menschlichen Verstand, erklärte die Absicht, der menschlichen Erkenntnis ihre Grenzen nachzuweisen, deutlich genug gleich auf den ersten Blättern. Bei ihm konnte ein scheinbarer Erfolg der Absicht um so leichter entsprechen, indem er die Leser zu keinem besonders scharfen Nachdenken anregte. Als aber ein ohne Vergleich tieferer Denker unter uns, als Kant denselben Weg noch einmal betrat, da erwachte die Metaphysik, anstatt einzuschlafen; denn eine so kräftige Aufregung war ihr seit Jahrhunderten nicht zu-

---

\*) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. 4. Ausgabe. Königsberg 1837. §§ 149—150.

teil geworden. Gerade darin liegt Kants Ruhm, daß seine Nachfolger bei dem Ziele, wohin er sie führte, unmöglich stillstehen konnten.

Anmerkung. Noch immer hofft mancher, das Geheimnis zu finden, in einer Besinnung auf sich selbst, einer inneren Anschauung, den Stein der Weisen zu gewinnen. Daß es den Menschen der früheren Zeit auch frei gestanden habe, sich auf sich selbst zu besinnen, und sich innerlich wahrzunehmen, dies vergißt man entweder, oder man sucht die wahre Selbstanschauung in so weiter Ferne (bei den Indiern oder bei den ältesten Vätern des Menschengeschlechts), daß keine klare Geschichte mehr verhindert, beliebig zu deuten und zu dichten.

Schon oben ist angegeben worden, weshalb sich die Kantische Lehre zu dem strengen Idealismus Fichtes hinüberneigt. Es kommen noch mehrere Gründe hinzu, warum jene Lehre, oder eine ihr ähnliche, nicht genügen kann; darunter lassen sich folgende hier kurz anzeigen, und dem im vorigen Paragraphen Gesagten beifügen.

1. Der spekulative Charakter des kantischen Systems wird durch dessen Grundfrage bestimmt: woher kommen die Formen der Erfahrung? und mit welchem Rechte werden sie auf die Erscheinungen übertragen? — Allein es fehlt viel daran, daß in dieser Frage die Auffassung der metaphysischen Probleme vollständig enthalten wäre. Das Motiv der Forschung ist zu beschränkt gewesen, um die Wissenschaft gehörig begründen zu können.

2. Die Grundfrage ist durch das System nicht aufgelöst. Man mag Raum und Zeit, Kategorien und Ideen als im Gemüt liegende Bedingungen der Erfahrung ansehen: damit erklärt sich nicht die Bestimmtheit jedes einzelnen Dinges in der Erscheinung. Das Gemüt hält für alles Gegebene dieselben und die sämtlichen Formen bereit. Will man jedem Gegebenen überlassen, sich nach seiner Art diese Formen gehörig zu bestimmen oder auszuwählen: so müssen im Gegebenen gerade so viele Beziehungen auf unsere Formen vorkommen, als wir Figuren, Zeiträume, zusammengehörige Eigenschaften eines Dinges, zusammengehörige Ursachen und Wirkungen usw. in der Erfahrung bestimmt finden. Da nun das Gegebene (die Materie der Erfahrung) am Ende von den Dingen an sich hergeleitet wird, so bekommen diese eine ebenso große Mannigfaltigkeit von Prädikaten, als wir mannigfaltige Bestimmungen in der Erscheinung wahrnehmen; wider den Kantischen Satz, daß wir die Dinge an sich nicht erkennen. — Das Unrichtige der Auflösung verrät sich aber auch dadurch, daß der schwierigste Fragepunkt dadurch gar nicht getroffen wird. Wie nehmen wir die Formen wahr, da wir diese Wahrnehmung weder in noch außer der Materie des Gegebenen nachzuweisen vermögen? Daß wir sie wahrnehmen, ist sehr gewiß (man sehe das erste Kapitel dieses Abschnittes), aber es kommt noch darauf an, zu erklären, daß wir hier eine runde, dort eine viereckige Figur darum wahrnehmen müssen, weil in der Art und Weise, wie uns das Farbige gegeben wird, gewisse (von Kant nicht aufgezeigte, aber

aufzuzeigende) Bedingungen enthalten sind. Wie in diesem Beispiel, so in den übrigen.

3. Es kann gar nicht zugestanden werden, daß im Gemüt eine ursprüngliche Mannigfaltigkeit von Formen enthalten sei <sup>1)</sup>.

4. Die psychologischen Voraussetzungen, nach welchen die verschiedenen Seelenvermögen angenommen sind, und worauf die ganze Kritik des Erkenntnisvermögens gebaut ist, sind selbst als Auffassungen der Tatsachen des Bewußtseins in jedem Punkte unsicher, und voll von Erschleichungen. — Die wahren Tatsachen des Bewußtseins sind die ganz individuellen und momentanen inneren Ereignisse in dem Gemüt eines jeden; diese können nicht nur schlechterdings nicht vollständig angegeben werden (indem neue Kulturzustände auch neue innere Erscheinungen hervorbringen), sondern sie verdunkeln sich ohne Ausnahme schon während der Auffassung, so daß alle innere Wahrnehmung nur Bruchstücke liefern kann, die um so mehr verstümmelt ausfallen, je absichtlicher die Selbstbeobachtung war. — In die hieraus gebildeten Begriffe von Seelenvermögen mischen sich die Erklärungen, welche wir hinzudenken, und der Wahrnehmung unvermerkt unterschieben. Dahin gehört Kants Voraussetzung, daß zur Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen eigene Handlungen des Gemüts, mithin Seelenvermögen nötig seien; während die Erfahrung nur das schon Verbundene, aber niemals eine ganz rohe, formlose Materie des Gegebenen, noch weniger eine Handlung des Verbindens eines noch formlosen Stoffes, zu erkennen gibt.

Über die unrichtige Behandlung der Aufgabe, synthetische Sätze a priori zu rechtfertigen, desgleichen über die damit zusammenhängenden Irrtümer in Hinsicht des Raumes, der Zeit und der Kategorien, ferner über den unbehutsamen Gebrauch mancher in sich selbst widersprechenden Begriffe; als der ursprünglichen Repulsion und Attraktion der Materie, des absolut-notwendigen Wesens, der transszendentalen Freiheit; über die unrichtige Voraussetzung vom Sittengesetze als einem ursprünglichen Gebote (statt einer ursprünglichen Beurteilung), vom Rechtsbegriff als einer Norm bloß für äußere Handlungen (während er wesentlich zur Berichtigung der Gesinnungen gehört): über diese und viele andere Punkte läßt sich nicht füglich anders etwas Deutliches sagen, als unter Voraussetzung eines systematischen Vortrags der Philosophie. Ungeachtet alles dessen aber, was hier und anderwärts gegen Kants Lehre vorgetragen worden, gehören seine Schriften noch heute zur gegenwärtigen Philosophie. Das Studium derselben

<sup>1)</sup> Auf Einheit der Seelenkraft drang zwar schon Wolf (psych. rat. § 57); er erwähnt, daß aus Annahme mehrerer Kräfte unauflösliche Schwierigkeiten in der Bestimmung ihres gegenseitigen Kausalverhältnisses entstehen würden. Dennoch ist er von derjenigen Einheit, worauf es in der Psychologie ankommt, weit entfernt geblieben. Er nimmt eine Menge von Gesetzen der verschiedenen Seelenvermögen aus der empirischen Psychologie herüber.

muß diejenigen, welche sich auf Philosophie legen wollen, doch nötiger und anhaltender beschäftigen, als Spinoza und Platon; ja selbst mehr als die älteren und besseren Schriften Fichtes; während Unzähliges, worin etwa durch eine scharfe Frömmigkeit der Mangel an wissenschaftlicher Schärfe soll bedeckt werden (wie in Fichtes Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters, die jedoch durch ihre, nun glücklich verschwundene, Zeit konnten entschuldigt werden), seinen Tag lebt und dann verschwindet. Übrigens muß es in Ansehung der Systeme seit Kant hier genügen, auf dasjenige zu verweisen, was über Idealismus, absolutes Werden und Organismus schon oben ist gesagt worden.

Anmerkung. Um die Kantische Philosophie mit der schuldigen Billigkeit zu beurteilen, darf man nicht vergessen, welchen Gegenstand Kant vom Anfang an im Auge hatte. Er wollte eine Kritik der Vernunft zustande bringen; d. h. er wollte diejenigen Untersuchungen, welche nach einem Wissen streben, das man nicht erreichen kann, abschneiden durch Nachweisung der Unzulänglichkeit unsrer Mittel. Er sah ein, daß die sog. Beweise für das Dasein Gottes, für die Unsterblichkeit der Seele, für die sittliche Fähigkeit des Willens (denn als solche betrachtete er, was er Freiheit nannte), nicht Überzeugung, sondern ihrer Schwäche wegen nur Zweifel hervorbrachten. Nun bewog ihn das Interesse für das Wohl der Menschheit, den Übermut der Schulen, in ihrem vorgeblichen Wissen, einzuschränken, damit der Glaube der Menschen desto mutiger werden möchte. (Man sehe z. B. Krit. d. r. V. S. 769: „ich bin zwar nicht der Meinung, daß man hoffen könne, man werde dereinst noch evidente Demonstrationen der Sätze: es ist ein Gott, es ist ein künftiges Leben, erfinden. Vielmehr bin ich gewiß, daß dies niemals geschehen werde. Denn woher will die Vernunft den Grund zu solchen Behauptungen, die sich nicht auf Gegenstände der Erfahrung und deren innere Möglichkeit beziehen, hernehmen? Aber es ist auch apodiktisch gewiß, daß niemals irgend ein Mensch auftreten werde, der das Gegenteil mit dem mindesten Scheine behaupten könne.“) Mit wahrer Weisheit entwickelte nun Kant das Bedürfnis des Glaubens in praktischer Hinsicht; und zwar, welches die höchste Billigung verdient, obgleich man es nachmals verworfen hat, für den ganzen, den sinnlich-vernünftigen Menschen, der ganz und vollständig in der Religion muß ruhen können. Zugleich schaffte Kant hierdurch dem spekulativen Denken die nötige Freiheit; denn nun erst hörte die Philosophie auf, die Magd der Theologie zu sein, da es sich zeigte, daß sie die aufgegebenen Arbeit nicht verrichten könne. — Um nun zu diesen, praktisch wichtigen Resultaten zu gelangen, würde ein anderer nicht so weitläufige Vorbereitungen gemacht haben, wie man sie in der transzendentalen Ästhetik und Logik findet. Kant aber verdient hierdurch das Lob eines ganz vorzüglichen und seltenen Strebens nach Gründlichkeit; obgleich man eben diese transzendente Ästhetik und Logik für sich allein, und ohne Rücksicht auf die Endabsicht, voll von Schwächen findet.

## II. Der Realismus.\*)

Die Philosophie muß anfänglich die Frage, ob wir die Dinge an sich, oder nur Erscheinungen erkennen können, unentschieden beiseite setzen. Zuerst ist nötig, den Realismus in seiner Art zu vollenden,

\*) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. 4. Ausgabe. Königsberg 1837. §§ 151—155.

nämlich durch gehörige Bearbeitung der widersprechenden Erfahrungsbegriffe, wenigstens der allgemeinsten unter denselben, des Begriffs der Veränderung und des Dinges mit mehreren Merkmalen, an welche die Untersuchungen über Raum, Zeit und Bewegung sich von selbst anschließen. Nachdem hierüber eine denkbare Vorstellungsart auf dem Wege eines notwendigen Denkens ist gewonnen worden, läßt alsdann das idealistische Problem sich auf eben dem Wege entscheiden, wie die vorigen; nämlich durch gehörige Behandlung derjenigen Widersprüche, die in den Begriffen des Ich, und eines Subjekts mit vielen Vorstellungen, gefunden werden.

Anmerkung. Der Idealismus richtet sich jederzeit nach dem Realismus, den er vorfindet. Diesen sucht er umzukehren. Alsdann ergibt sich, ob der vorhandene Realismus schwach genug ist, sich umkehren zu lassen oder nicht. Der wahre Realismus (der freilich nicht die Materie für ein räumliches Reales nimmt) darf die Probe nicht scheuen und sich ihr nicht entziehen. Eben durch die Unmöglichkeit eines haltbaren Idealismus erlangt er seine ganze Stärke. Um aber dies einzusehen, muß man die wechselnden Gestalten des Idealismus zu unterscheiden wissen von seinem Grundcharakter. Dieser liegt nicht etwa in jenen Kantischen Meinungen von den Erfahrungsformen a priori: sondern in der, jenem Realismus entgegengesetzten Behauptung: das für real Gehaltene sei nur Vorstellung, und der Grund dieser Vorstellung liege einzig in dem Vorstellenden selbst, ohne Zutun irgend eines Realen außer ihm. Solchergestalt aber entsteht ein ungereimter Begriff von dem Vorstellenden; und dies ist der Punkt, worauf alles ankommt.

Es entscheidet das idealistische Problem sich dahin: daß es wirklich eine Menge von Wesen außer uns gibt, deren eigentliches und einfaches Was wir zwar nicht erkennen, über deren innere und äußere Verhältnisse wir aber eine Summe von Einsichten erlangen können, die sich ins Unendliche vergrößern läßt.

Und die Probleme von der Veränderung und den mehreren Eigenschaften eines Dinges werden aufgelöst durch die Theorie von den Störungen und Selbsterhaltungen der Wesen. Nämlich von dem an sich unerkennbaren, einfachen Was der Wesen läßt sich so viel bestimmen, daß dasselbe nicht bloß bei verschiedenen verschieden sei, sondern daß es auch konträre Gegensätze bilde. Diese Gegensätze sind nun an sich nicht reale Prädikate der Wesen; daher muß noch eine formale Bedingung, das Zusammen mehrerer Wesen, hinzukommen, damit die Gegensätze einen realen Erfolg haben können. Der Erfolg ist Leiden und Tätigkeit zugleich, ohne Übergang irgend einer Kraft aus dem einen ins andere. Die Wesen erhalten sich selbst, jedes in seinem eigenen Innern, und nach seiner eigenen Qualität, gegen die Störung, welche erfolgen würde, wenn das Entgegengesetzte der mehreren sich aufheben könnte. Die Störung gleicht also einem Drucke, die Selbsterhaltung einem Widerstande.

Damit man im Denken die Begriffe hiervon gehörig auseinandersetzen könne, sind zweierlei Hilfsbegriffe notwendig, erstlich von zu-

fälligen Ansichten, zweitens vom intelligibeln Raum, samt der ihm entsprechenden Zeit und Bewegung.

Zufällige Ansichten gebraucht schon die Mechanik, wenn sie Kräfte zerlegt und zusammensetzt. Die Richtung der Schwere z. B. ist an jedem Orte nur eine, aber sie kann und muß auf unendlich verschiedene Weise in mehrere Richtungen zerlegt gedacht werden, damit die Phänomene der aus der Schwere entstehenden Bewegungen erklärt werden. So kann und muß auch das einfache Was der Wesen zerlegbar gedacht werden in mehrere Begriffe, die gleichwohl keineswegs eine Vielheit in dem Seienden bilden dürfen. Ohne die Voraussetzung einer solchen Zerlegbarkeit würde von den Gegensätzen, von den Störungen und Selbsterhaltungen nicht mit Bestimmtheit geredet werden können.

Der intelligible Raum ist ein Hilfsbegriff, welcher entspringt, indem von dem nämlichen Wesen sowohl das Zusammen als Nicht-Zusammen soll gedacht werden. Dieses aber ist notwendig, weil Bewegung der Veränderung muß vorausgesetzt werden. Es gibt eine ursprüngliche Bewegung, bloß darum, weil der Raum, und folglich die Ruhe an einem Orte, gar kein reales Prädikat der Wesen sein kann, daher es ein Wunder ist, wenn sich nicht alles gegeneinander auf alle mögliche Weise (jedoch ein jedes gleichförmig) bewegt.

Die Widersprüche im Begriff der Bewegung bedürfen anerkannt und gehörig entwickelt zu werden; sie schaden nichts, weil die Bewegung nichts Reales ist. Eben dasselbe gilt von den Widersprüchen im Gebiete des Raums und der Zahlen, deren es verschiedene gibt, die mit den Begriffen der Kontinuität, der Irrationalität, der Auflösbarkeit in Faktoren usw. zusammenhängen; und welche der Gültigkeit der Mathematik so wenig Abbruch tun, daß vielmehr die sichersten Rechnungen mitten durch sie hindurch ihren Weg nehmen.

Alle diese Hilfsbegriffe sind ebensowenig real als die Logarithmen, die Sinus und Tangenten, aber sie dienen, wie diese, zu Durchgängen für das Denken, welches seinen eigenen Weg verfolgen muß, um in den erkennbaren Hauptpunkten mit der Natur der Dinge wieder zusammenzutreffen.

Anmerkung. Diesen Paragraphen ganz erläutern, hieße die allgemeine Metaphysik selbst vortragen; aber er steht hier nur, damit diejenigen, welche das ganze Vorhergehende sorgfältig durchdacht haben, ihre Kräfte nunmehr prüfen können.

Zuerst muß man eingesehen haben, daß an Veränderungen, und schon an simultane Mehrheit der Attribute eines Wesens, nicht in dem Sinne zu denken ist, als ob in der Tat das eigentliche Was des Realen sich mehrte oder änderte. Man muß eingesehen haben, daß der Satz: in allem Wechsel beharrt die Substanz, nicht eine wirkliche Trennung der Substanz von dem, was an ihr wechselt, auch nicht ein Wechseln in ihr, also gar keinen Wechsel in Beziehung auf das, was sie eigentlich ist, ausdrücken dürfe. Für das Seiende gibt es gar keinen Wechsel;

und das wirkliche Geschehen ist demnach für das wahre Reale so gut als völlig nicht geschehen.

Was heißt denn nun wirkliches Geschehen? Bildlich kann man antworten, es heißt Übersetzung des Was der Wesen in eine andere und andere Sprache; in andere, gleichbedeutende Ausdrücke.

Ein solches Geschehen wäre ein bloßes Gedankending, und nichts, in irgend einem Sinne, Wirkliches, wenn nicht mehrere Wesen einander dahin brächten, auf bestimmte Weise widereinander als das bestehen, was sie sind. Daher der Ausdruck: Selbsterhaltung; und daher die Voraussetzung eines Zusammen derjenigen Wesen, die einander stören, mithin (da es zu einer wirklichen Abänderung der Qualität nicht kommt) jedes eine Selbsterhaltung des anderen bestimmen. Daher ferner die Veränderlichkeit dieses Zusammen im intelligibeln Raum. Daher endlich die Mannigfaltigkeit des Geschehens in einem Wesen.

Vom wirklichen Geschehen ist nun noch zweierlei zu unterscheiden. Erstlich: die Hemmung, in die es sich versetzt, wenn ein mehrfaches entgegengesetztes Geschehen in einem und demselben Wesen stattfindet. Zweitens die Raumbestimmungen, die damit zusammenhängen. Die letzteren sind bloße Erscheinungen im engsten Sinne des Wortes. Auf diesen beruht die sichtbare Natur; auf jenen Hemmungen das Geistige; auf beiden zusammen das organische Leben.

Nachdem auf die angedeutete Weise die allgemeine Metaphysik ist befestigt worden, kann man fortschreiten zur Psychologie und Naturphilosophie.

Unter diesen beiden Wissenschaften nimmt notwendig die Psychologie die erste Stelle ein. Denn ihr erster und nächster Gegenstand ist das wirkliche Geschehen, von welchem man in der Naturlehre nur den Widerschein erblickt. Alle unsere einfachen Vorstellungen, und hiermit der ganze Grundstoff unseres Bewußtseins, sind wirkliches Geschehen in unserer Seele, nämlich deren Selbsterhaltungen; in der Naturlehre aber gibt es nichts, was frei wäre vom Begriffe der Bewegung; und diese geschieht nicht wirklich, sondern bloß für den Zuschauer; auch sind ihre Bestimmungen meistens nur entfernte Folgen der inneren Zustände der einfachen Wesen.

Anmerkung. In einem anderen Sinne kann man allerdings sagen, die Bewegung geschehe wirklich. Nämlich sie ist nicht in dem Sinne bloße Erscheinung, als ob man sie auf idealistische Weise lediglich als eine unserer Vorstellungsarten, und einzig aus der Natur des denkenden Wesens erklären müßte. Vielmehr muß zuvor die allgemeine Metaphysik Wesen in den intelligibeln Raum setzen und annehmen, daß sich dieselben darin auf bestimmte Weise bewegen; ehe die Psychologie Rechenschaft geben kann von denjenigen Verschmelzungen unserer Vorstellungen, um derentwillen wir nicht bloß etwas Räumliches überhaupt, sondern Körper in bestimmten Distanzen, und diese Distanzen in bestimmter Veränderung, uns vorstellen. Aber die Wesen bekommen dadurch keine realen Prädikate, daß sie im intelligibeln Raume hier oder dort sind; es ist auch nicht eine Veränderung ihrer inneren Zustände, wenn sie sich bewegen (wenigstens nicht unmittelbar, obgleich die Veranlassung zu neuen Kausalverhältnissen derselben untereinander, in ihren Bewegungen liegt): ja man kann nicht einmal bestimmt sagen, welches von beiden da, wo ihrer zwei sich einander nähern, eigentlich die Bewegung gemacht habe; kurz, die Bewegung ist bloß so zu denken, daß ein Zuschauer, der die Wesen kannte, in seiner zusammenfassenden Vorstellung derselben ihnen eine bestimmte

gegenseitige Lage und eine Abänderung dieser Lage zuschreiben müßte. Dies alles findet sich gerade so in der Sinnenwelt, es ist nichts Neues und schwer zu Begreifendes.

Die Seele ist die erste Substanz, auf deren bestimmte Annahme die Wissenschaft führt. Sie ist nämlich dasjenige einfache Wesen, welches um der ganzen Komplexion willen gesetzt wird, die wir vor Augen haben, indem wir alle unsere Vorstellungen als die unsrigen betrachten. Die Einheit dieser Komplexion erfordert ein einziges Wesen, welches schon, weil es real ist, im strengsten Sinne des Wortes einfach sein muß. Die Unsterblichkeit der Seele versteht sich wegen der Zeitlosigkeit des Realen von selbst.

Die Psychologie geht demnach aus der allgemeinen Metaphysik hervor, indem die Forderung erfüllt wird, die Andeutung zu verfolgen, welche der Schein auf das Sein gibt. Sie allein aber kann dieser Andeutung nicht hinreichend entsprechen, sondern sie wird ergänzt durch die Naturphilosophie, mit der sie eben deshalb in notwendiger Verbindung steht; und überdies noch durch die Religionslehre, weil die Zweckmäßigkeit, womit im Menschen (ja sogar in den edleren Tieren) der psychische Mechanismus sich entwickelt, nicht aus Naturgründen allein zu erklären ist, indem er auch anderer, verkehrter Entwicklungen fähig wäre, wovon im Traume und im Wahnsinn sich Spuren zeigen.

Die Psychologie wirkt auch auf die allgemeine Metaphysik zurück, indem sie den Ursprung der Formen der Erfahrung erklärt, welche dort bloß als gegeben angenommen worden. Daher dient sie der allgemeinen Metaphysik als Rechnungsprobe. Sie zeigt, daß, und warum diese Formen mit allen den Widersprüchen behaftet sein müssen, wodurch sie den Stoff zur Metaphysik hergeben.

*Anmerkung.* Die Absonderung der empirischen Psychologie von der rationalen war ursprünglich ein Notbehelf. Wolf, der Urheber dieser Sonderung, sagt in der Vorrede: *si quis hebetioris fuerit ingenii, quam ut psychologiam rationalem capiat, is eadem seposita ad philosophiam practicam statim progrediatur.* Hier von abgesehen, macht sich das logische Bedürfnis fühlbar, das Mannigfaltige der inneren Erfahrung übersichtlich, soweit dies gelingen kann, zusammenzufassen, bevor die genauere Untersuchung beginnt. Dazu bedient sich Wolf in beiden Werken der doppelten Einteilung in unteres und oberes Erkenntnis- und Begehrungsvermögen; in der rationalen Psychologie kommt alsdann noch eine ausführliche Betrachtung des Zusammenhangs zwischen Seele und Leib hinzu; desgleichen eine Erweiterung der Psychologie auf Geister überhaupt und auf Tierseelen. In der empirischen wird zuerst Perzeption und Apperzeption unterschieden. Jene ist Vorstellen überhaupt, diese das Bewußtsein, daß man vorstelle. Auf beides bezieht sich der Unterschied der Klarheit und Dunkelheit. Dann wird vom Sinn, von der Einbildungskraft, dem Dichtungsvermögen, von Gedächtnis und Erinnerung, als den unteren Vermögen gehandelt. Einbildungen gleichen (aequipollent) schwächeren Sinnesvorstellungen; sie können verdunkelt, aber auch hervorgerufen werden. (Hierbei vom Traume.) Das Dichten beruht auf dem Teilen und Verbinden der Einbildungen. (Hierbei von Hieroglyphen.) Gedächtnis soll die Fähigkeit sein, das Reproduzierte wiederzuerkennen; die Reproduktion selbst war der Einbildungskraft zugeschrieben. Die Meinung, das

Gedächtnis sei ein Behältnis der Vorstellungen, wird verworfen. Das Gedächtnis ist verschieden nach der nötigen Dauer der Auffassung, der Menge des Wiedererkannten, dem öfter oder seltener nötigen Wiederholen, der Zeit, wie lange das Eingeprägte behalten wird. Mittelbare Reproduktion und Anerkennung soll Erinnerung heißen. Zum oberen Gedächtnisvermögen wird der Weg gebahnt durch Betrachtungen über Aufmerksamkeit und Reflexion. Die Apperzeption vermag aus zusammengesetzten Perzeptionen Teile hervorzuheben; dies heißt Aufmerken; das umherwandelnde Aufmerken heißt Reflektieren; die Vorstellung des Gegenstandes wird dadurch deutlich. Vergleichung verschiedener deutlich gemachter Gegenstände ergibt Vorstellungen von Arten und Gattungen. Die Fähigkeit, deutlich vorzustellen, heißt der Verstand, der um desto größer ist, je mehr jemand sich deutlich vorstellen kann. (Doch klagt schon Wolf über die Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit dieses Wortes.) Er ist rein, insoweit den Vorstellungen nichts Verworrenes und Dunkles innewohnt; denn das Verworrene (Ungeschiedene) gehört dem Sinne und der Einbildung. Doch ist er niemals ganz rein. Könnten wir die Erscheinungen der Körperwelt aus den Begriffen der einfachen Substanzen a priori ableiten, so würden wir uns der göttlichen Welterkenntnis annähern (psych. emp. § 315). Vernunft ist die Fähigkeit, den Zusammenhang allgemeiner Wahrheiten zu durchschauen. Je mehr allgemeine Wahrheiten im Zusammenhange, und je länger die Reihen dieses Zusammenhanges, desto größer die Vernunft. Die Erwartung ähnlicher Fälle ist ein Analogon der Vernunft. — Was das Begehren anlangt, so entsteht aus Erkenntnis zuerst Vergnügen oder Unlust; daraus das Urteil, der Gegenstand sei gut oder übel; hieraus Begierde oder Abscheu. Nämlich zuvörderst ist Vollkommenheit die Zusammenstimmung im Mannigfaltigen; Zusammenstimmung aber ist Richtung auf einerlei Ziel. Vergnügen ist Anschauung wahrer oder scheinbarer Vollkommenheit. Je gewisser das Urteil über die Vollkommenheit, desto größer das Vergnügen am Gegenstande. Gemischte Vollkommenheiten geben ein gemischtes Vergnügen; dabei kann Verdunkelung des Vergnügens oder der Unlust vorkommen. Deutliche Erkenntnis gewährt besonderes Vergnügen. Beifall und Mißfallen richtet sich nach Vergnügen und Unlust; schön ist, was gefällt; gut, was unseren Zustand vollkommener macht; nicht immer, was vergnügt, denn es gibt scheinbare Vollkommenheit. Sinnliche Begierde entsteht aus verworrenere Vorstellung eines Gutes. Zwischen Begierde und Abscheu gibt es einen Zustand der Indifferenz; so bald wir aber etwas als ein Gut vorstellen, begehren wir. Affekten sind heftige sinnliche Begierden. Selbstzufriedenheit ist der angenehmste Affekt. Vernünftige Begierde entsteht aus deutlicher Vorstellung eines Gutes und heißt Wille. Das konträre Gegenteil ist das Zurückweisen (noluntas), wozu besondere Gründe gehören. Hinreichende Gründe zum Wollen oder Zurückweisen sind Motive; und ohne Motive gibt es kein Wollen und kein Zurückweisen; dagegen wollen wir sogleich, wann wir etwas deutlich als ein Gut vorstellen. — Zu diesem kurzen Abrisse von Wolfs empirischer Psychologie mag man nun immerhin solche Verbesserungen hinzudenken, wie die Unterscheidung der Gefühle von den (nicht immer damit verbundenen) Begehrenungen, der Affekten von den Leidenschaften, der reinen Apperzeption vom inneren Sinne. Alsdann aber vergleiche man sie mit den an die Psychologie ergehenden Fragen (§ 132) und es wird sich leicht zeigen, wie wenig sie fähig sind, dieselben zu beantworten. Nicht einmal dem Idealismus ist sie gewachsen, der eine Ableitung sämtlicher geistiger Tätigkeiten aus dem Ich, als einzigem Prinzip, fordert. Die rationale Psychologie bleibt immer Bedürfnis. Zwar bemerkte Kant richtig, die Auffassung des denkenden Subjekts im Bewußtsein sei weit entfernt von der Erkenntnis der Seele als Substanz. Aber ihm selbst begegnete ein Paralogismus, indem er auf diese Weise die rationale Psychologie umzustürzen gedachte. Er verwechselte das Ich, welches das Behältnis unserer sämtlichen Vorstellungen zu sein scheint, indem wir sie alle uns zuschreiben — mit der Durchdringung dieser Vor-

stellung untereinander, vermöge deren sie verschmelzen oder einander verdunkeln, sich gegenseitig als größer und kleiner, als ähnlich und unähnlich bestimmen. Hierin liegt die Einheit der Komplexion, um derentwillen eine einzige Substanz für alle anzunehmen ist; jenes Ich, welches nur als Subjekt des Denkens und nicht als Prädikat gedacht werden kann, ist dabei überflüssig. Will man es gebrauchen, um auf die Substanz der Seele zu kommen, so muß man es anders auffassen wie Kant; man muß die Widersprüche aufdecken, die es einschließt; alsdann zeigt sich, daß es nichts als ein Resultat anderer Vorstellungen ist, die aber, um dies Resultat zu geben, in einer einzigen Substanz beisammen sein und einander durchdringen müssen.

Die Naturphilosophie geht aus der allgemeinen Metaphysik schon auf dem realistischen Standpunkte, einstweilen mit problematischer Gültigkeit, hervor; und zwar an der Stelle, wo die Lehre vom Raume und der Bewegung auf die Annahme eines unvollkommenen Zusammen der einfachen Wesen hinführt. Hieraus entspringt eine scheinbare Attraktion und Repulsion, und aus dem Gleichgewichte beider etwas, das ein Zuschauer Materie nennen würde; mit räumlichen Kräften, dergleichen es der Wahrheit nach nicht geben kann, während für die Erscheinung die bestimmtesten Gesetze der Bewegung sich aus den metaphysischen Gründen ableiten lassen.

Eine bloß realistische Naturphilosophie aber würde sich selbst nicht verbürgen können. Erst in der Verbindung mit der Psychologie erklärt sie die Erscheinungen, welche für uns, das heißt, in uns, vorhanden sind. Weil aus der Seele, dem einfachen Wesen, für sich allein auch nicht das Mindeste von den psychologischen Erscheinungen erklärbar wäre, darum geht die Andeutung des Sein durch den Schein noch weiter; sie führt zu anderen einfachen Wesen außer der Seele, und zu dem Zusammen und Nicht-Zusammen derselben. Hier vereinigt sich diese Betrachtung mit der vorerwähnten realistischen Naturphilosophie, die nun in dem Kreise unseres notwendigen Denkens eingeschlossen bleibt und denjenigen Teil desselben ausmacht, wodurch wir uns bestimmte Komplexionen von Merkmalen, samt deren in der Erfahrung gegebenen Veränderungen, durch die Annahme bestimmter Substanzen erklären, — oder wenigstens durch Voraussetzung bestimmter Verhältnisse unter den uns übrigens freilich unbekanntem Substanzen.

In der allgemeinen Metaphysik könnte nämlich nur von Substanzen überhaupt, nicht von diesen und jenen, die Rede sein, weil darin von der Tatsache, daß die uns erscheinenden Dinge sich als Komplexionen von mehreren und veränderlichen Merkmalen darstellen, nur der allgemeine Begriff vorkommt, der auf die allgemeine Theorie von den Störungen und Selbsterhaltungen hinführt. Hingegen wird diese Theorie schon in der Psychologie dadurch weiter bestimmt, daß die möglichen Gegensätze und Hemmungen zwischen mehreren Selbsterhaltungen in einem einfachen Wesen zur Untersuchung kommen; aber in der Naturphilosophie tritt nun noch die Betrachtung von der

Verschiedenheit der möglichen Gegensätze unter den einfachen Wesen selbst, — oder, welches ebensoviel ist, von der Verschiedenheit der Substanzen, — hinzu. Und hierdurch entwickelt die Lehre von den Störungen und Selbsterhaltungen erst ihre ganze Geschmeidigkeit, vermöge deren sie fähig ist, das Natürliche ebensowohl als das Geistige zu erklären; nämlich innerhalb des Umfangs menschlicher, auf irdische Erfahrung gebauter Wissenschaft.

Anmerkung 1. Hier endlich ist die rechte Stelle, wo das Streben nach Einheit, was in der Philosophie der neueren Zeit die größten Irrtümer veranlaßt hat, sich geltend machen kann und soll.

1. Am unrechten Orte ist dies Streben, wo es ein ungleichartiges Vieles als gleichartig behandeln will. Logische Formen der Begriffe, ästhetische Formen dessen, was gefällt und mißfällt, metaphysische Formen der Erfahrung, wie sie gegeben ist oder gedacht werden muß, lassen sich nicht wie ein Gleichartiges verknüpfen. Seit ein paar Jahrtausenden ist es klar geworden, daß Logik, Ethik, ja die gesamte Ästhetik, Gegenstände zu behandeln haben, worin eine unmittlere Evidenz hervortritt, welche der Metaphysik ihrer ganzen Natur nach fremd ist, denn in ihr muß alles Wissen erst durch Beseitigung des Irrtums erworben werden. Was aber Geist und Materie anlangt (letztere nach Art des rohen, falschen Realismus im vollen Ernste als ein räumliches Reales betrachtet), so werden Physiologen und Idealisten den Streit, worin sie einerseits den Geist der Materie, andererseits die Materie dem Geiste unterzuordnen sich bemühen, niemals durch einen wahren Sieg zu beendigen imstande sein.

2. Hat man aber einmal begriffen, daß weder lebende noch tote Materie ein räumliches Reales sein kann, so kommt es nun allerdings darauf an, Raumbestimmungen, als Formen der Zusammenfassung für den Zuschauer, mit den an sich unräumlichen, realen Wesen zu vereinigen. Dahin gehört das im Paragraph erwähnte, unvollkommene Zusammen, welches mit der Dichtigkeit in Verbindung steht, die man erfahrungsmäßig der Materie zuschreibt. Dieser Begriff ist zwar der Psychologie fremd, allein er macht es möglich, Äußeres mit dem Inneren, scheinbares Wirken im Raume mit wahrhaft innerlicher Regsamkeit dergestalt zu verbinden, daß die niederen Stufen dieser inneren Regsamkeit der Physiologie, die höheren der Psychologie zufallen; und daß insofern allerdings die Physiologie zum Mittelgliede wird, welches Physik und Psychologie verknüpft. So gelangt man allmählich zur gesuchten Einheit, die man dagegen sicher verfehlt, sobald man meint, sie dreist postulieren zu dürfen. Aufschlüsse dieser Art wollen erworben sein; sie liegen nicht auf der Oberfläche. Sie können auch nicht mit kurzen Worten gegeben werden, sondern es ist deshalb auf die Metaphysik zu verweisen.

Anmerkung 2. Erst durch Widerlegung des Idealismus löst sich die Naturlehre von der Psychologie; von der sie sonst verschlungen werden würde. Und auch dann noch liegt sie von den Quellen der Evidenz weiter entfernt, als die Seelenlehre, indem sie ganz ins Gebiet der bloßen Erscheinung fällt, wenn man abrechnet, daß sie ihre Erklärungsgründe aus dem Realen und dem wirklichen Geschehen hernehmen muß. Endlich (was jeder Anfänger wissen kann, und was dennoch berühmte Männer vergessen haben) bleibt sie notwendig unvollkommen wegen der Grenzen irdischer Erfahrung. Deshalb aber heißt sie besser Naturphilosophie, als mit dem alten stolzen Namen, Kosmologie. Diese war vor Kant ungefähr das, was die gemeine Beschauung des Himmels ist, in welcher man die Größe der Sonne und des Mondes, desgleichen die Entfernungen der Sterne, unmittelbar zu sehen glaubt; und an die Gesichtslinien, und deren Winkel am Auge des Beobachters, gar nicht denkt. Die Dürftigkeit dieser Kosmologie verrät sich noch in Kants Antinomienlehre; einer sonst geistreichen Zusammen-

stellung, die freilich durch Kants eigene Ansichten stark gefärbt ist; z. B. von der gleichförmigen Erfüllung des kontinuierlichen Raumes durch die Materie; von der Kausalität als einer Regel für die Zeitfolge. Auch hat er den Paralogismus darin aufgenommen, die Welt müsse dem Raume nach unendlich groß sein, damit es ihr nicht begegne, in ein Verhältnis zum leeren Raume zu geraten — eine Gefahr, die eben darum, weil der leere Raum leer ist, bloß in der leeren Einbildung besteht, und zu keinem Argumente dienen kann.

Anmerkung 3. Was den Streit zwischen Physiologen und Idealisten am meisten unterhält, und die richtige Vereinigung der Naturphilosophie und Psychologie verzögert, das ist das ungleichartige Interesse auf beiden Seiten. Der Idealismus, an sich rein theoretisch, wurzelt dennoch in der Sittenlehre, wie Fichtes Schriften deutlich an den Tag legen; und selbst abgesehen vom Idealismus soll die Psychologie einen Wert darauf legen, daß sie dem praktischen Interesse für Menschenbildung dienen könne, nachdem sie in ihren eigenen Untersuchungen unbefangen zu Werke gegangen ist. Dagegen wird die Physiologie teils vom Interesse für Arzeneikunde, teils von dem rein theoretischen der Naturforschung belebt. Der Philosoph aber soll nicht einseitig sein, sondern alle diese Interessen in sich aufnehmen können.

Übrigens versteht sich nach allem bisher Vorgetragenen nun schon von selbst, daß bei unserem Vorstellen, also im ganzen Gebiete unseres Erkennens, an kein eigentliches Abbilden der Dinge, wie sie an sich sind, zu denken ist; es genügt auch vollkommen, wenn wir die Verhältnisse und Zusammenstellungen richtig erkennen. Selbst dieses darf nicht nach Art des spinozistischen Satzes: *ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum*, so ausgedrückt werden, als ob es sich allgemein so verhielte, auch wird niemand, der sich besinnt, das logische, mathematische, metaphysische Gefüge unserer Gedanken in die Dinge selbst hineinragen wollen; und noch viel weniger den Irrtum der Meinungen oder gar des Traumes und des Wahnsinns. Das Gebiet dessen, was in uns geschieht, ist deutlich genug verschieden von dem, was sich außer uns ereignet.

Der Fortgang einmal angefangener Reihen des Naturlaufes bleibt, nach den Erklärungen, die man davon zu geben imstande ist, nicht mehr wunderbar; weder im Innern der Seele, noch in der äußeren Welt, weder im organischen Reiche, noch am Himmel.

Wunderbar ist ebensowenig der Anfang irgend einer Reihe von Begebenheiten im allgemeinen; dieser mußte hervorgehen aus den ursprünglichen Bewegungen.

Aber wunderbar im höchsten Grade ist und bleibt das Beginnen eines zweckmäßigen Naturlaufes.

Diese Verwunderung würde verschwinden, wenn es erlaubt wäre, der Seele eine inwohnende Vernunft, der Vernunft eine Reihe von ursprünglichen Maximen beizulegen und anzunehmen, daß sie ihre eigene Idee der Zweckmäßigkeit selbst in die Auffassung der Natur hineintrage<sup>1)</sup>. Vollends dem strengen Idealismus bleibt gar nichts übrig, als nur die Frage, nach welchen Gesetzen unseres Denkens wir uns die Natur als ein zweckmäßiges Ganzes vorstellen. — In der Tat ist durch solche Untersuchungen die teleologische Weltansicht in neueren Zeiten so sehr in ihrem Ansehen gesunken, daß man sich nur wundern muß,

<sup>1)</sup> Man sehe hauptsächlich den Schluß von Kants Kritik aller spekulativen Theologie in dessen Kritik der reinen Vernunft.

wie doch eine angeblich in der Vernunft liegende Idee so leicht könne in ihrer Wirksamkeit geschwächt werden, und das bloß durch die Vorstellungsarten eines gewissen Systems?

Es gehört hierher die allgemeine Frage, welche schon oben in Beziehung auf alle vorgeblich der Seele inwohnenden Formen erhoben wurde: wie geht es zu, daß nicht alles Gegebene auf gleiche Weise in die Formen fällt, welche wir zu jedem Gegebenen auf gleiche Weise mitbringen? — Wie geht es zu, daß namentlich das Zweckmäßige nur in einigen, verhältnismäßig seltenen Fällen sich mit unwiderstehlicher Evidenz ankündigt; daß sehr vieles andere uns zwar anreizt, die Idee der Zweckmäßigkeit anzuwenden, wir aber dabei in unauflösbaren Zweifeln stecken bleiben; daß endlich ganze große Massen von Naturgegenständen uns eine bloße Regelmäßigkeit des Mechanismus, oder auch bloße Tatsachen, ohne alle Gründe, darbieten? — Wäre die Vorstellung des Zweckmäßigen eine inwohnende Form der Seele, so sollte sie mindestens ebenso allgemein zur Anwendung kommen, als die Formen des Raumes und der Zeit! Es fehlt also hier den Systemen, welche die teleologische Weltansicht niederdrücken, sogar an der Konsequenz.

*Anmerkung.* Es ist fast unbegreiflich, wie sich mehrere höchst achtungswerte Männer haben verleiten lassen können, zu behaupten, „der Mensch sei in sich reicher als Himmel und Erde, und habe, was sie nicht geben können. Die Weisheit und Ordnung, die er in der sichtbaren Natur finde, lege er mehr in sie hinein, als er sie aus ihr heraus nehme“ u. s. w. (Man sehe Jacobis Werke, Band 3, S. 269, wo diese Worte, nicht etwa von Kant, sondern von — Matthias Claudius angeführt werden.) Bei der mindesten Besinnung mußten diese Männer finden, daß sie keine allgemeine faktische Wahrheit aussprachen. Die teleologische Weltansicht ist keineswegs die gemeine, natürliche, gewöhnliche; sie ist ganz und gar nicht dem menschlichen Geiste angeboren: vielmehr ist sie spät gewonnen (in der Schule des Sokrates), und geht nur gar zu leicht wieder verloren. *Πάν θεῖν φθονερόν*, — das ist die natürliche Meinung der Menschen; dahin gleiten sie immer wieder zurück. Das Bessere verdankt man der Aufmerksamkeit einer kleinen Anzahl seltener Männer auf diejenigen Naturgegenstände, die das gerade Gegenteil des *φθόνος* zutage legen; man verdankt es überdies dem Christentum, welches die Gemüter umstimmte, und dadurch die falsche Naturansicht schwächte, — ohne doch eigentlich in der sichtbaren Welt das Zweckmäßige nachzuweisen, da es vielmehr die Betrachtung von der Natur ganz ab und über dieselbe hinaus lenkte.

Ist aber der Idealismus überhaupt widerlegt, so muß die bekannte Betrachtung ihre vorige Stärke wieder erlangen, nach welcher man in der zweckmäßigen Einrichtung den Finger Gottes in der Natur erkennt.

Die Voraussetzung, daß das Zweckmäßige nicht bloß treffe zum Zweck, sondern ausgehe vom Zweck, welcher zuvor gedacht, gewollt und ausgeführt wurde von einem wirksamen Geiste, mag man im Zusammenhange strenger Spekulation immerhin eine Hypothese nennen, zum Unterschiede von der Demonstration. Wie stark aber diese Hypo-

these den Glauben zu tragen vermöge, das beweist eine andere Anwendung derselben unwidersprechlich. Woher wissen wir, daß Menschen, nicht bloß menschliche Gestalten, uns umgeben? Wir erklären uns ihre zweckmäßigen Handlungen aus vorausgesetztem Denken, Wollen und Handeln. Niemand kann sagen, er habe dieses Vorausgesetzte wahrgenommen; niemand kann leugnen, daß er es hinzudenkt, es hineinträgt in die Wahrnehmung.

Aber freilich, nicht in jede Wahrnehmung menschlicher Gestalten wird das Gleiche hineingedacht. Wir unterscheiden den Wahnsinnigen vom Verständigen, und beide vom Kinde; wir beurteilen das Maß und die Art des Verstandes nach den Handlungen. Demnach ist wirklich das Gegebene die Grundlage dieser Vorstellungsart, und es wird dem Idealismus nie gelingen, auch nur zum Schein dieselbe durch Gesetze unseres Denkens (wozu Fichte Versuche machte) zu erklären.

So gewiß nun unsere Überzeugung feststeht, daß den Erscheinungen menschlichen Handelns auch menschliche Absicht, menschliches Wissen und Wollen vorangeht, ebenso gewiß muß es erlaubt sein, die teleologische Naturbetrachtung zur Stütze des religiösen Glaubens zu machen, welcher übrigens viel älter ist, und viel tiefere Wurzeln im menschlichen Gemüte hat, als alle Philosophie.

Freilich kann auf diese Weise nicht ein wissenschaftliches Lehrgebäude der natürlichen Theologie zustande kommen, welches als Erkenntnis betrachtet, sich dem vergleichen ließe, was Naturphilosophie und Psychologie durch ihre, in der Tat ins Unendliche sich erstreckenden möglichen Fortschritte zu werden bestimmt sind. Allein die Anmaßungen solcher Systeme, die von Gott als von einem bekannten, in scharfen Begriffen aufzufassenden Gegenstände reden, sind keine Flügel, wodurch wir uns zu einem Wissen erheben könnten, für welches uns nun einmal die Data fehlen, — und vielleicht weislich versagt sind.

Es wäre überdies noch zu beweisen, daß der Religion durch den Mangel eines solchen Wissens etwas Wesentliches abgehe; daß sie etwas gewinnen würde, wenn Gott in scharfen spekulativen Umrissen, deutlich dem strengen und wahrheitsliebenden Forscher, vor uns stünde. — Religion beruht auf Demut und dankbarer Verehrung. Die Demut wird begünstigt durch das Wissen des Nicht-Wissens. Die Dankbarkeit kann nicht größer sein, als gegen den Urheber der Bedingungen unseres vernünftigen Daseins. Die Verehrung kann nicht höher hinaufschauen, als zu dem Unermeßlich-Erhabenen. Vielleicht wird man sagen, es fehle noch das Vertrauen auf die absolute Allmacht, die freilich zu ihrer Festsetzung ein strenges Dogma erfordert. Allein eben hier ist eine Erinnerung auf jeden Fall sehr notwendig. Nämlich auch die Allmacht kann nicht den viereckigen Zirkel erschaffen; sie ist der geometrischen Notwendigkeit unterworfen. In ihren Zweck-

begriffen muß sie daher ungleich mehreres bloß zulassen, indem sie anderes eigentlich wählt und beschließt. Der Mensch aber unterscheidet nur schwach das Erwählte vom Zugelassenen, er muß sich hier immer mit unbestimmten Begriffen begnügen, und darf nie sein Vertrauen dahin ausdehnen, irgend welche Ereignisse mit Sicherheit zu erwarten. — Gerade wegen der Unbestimmtheit aber, welche überhaupt bei diesem erhabensten aller Gegenstände die Spekulation übrig läßt, darf immerhin der Sitte, der Gewöhnung, der Tradition, ja selbst der Phantasie, einige Freiheit gestattet werden. Und vor allem müssen die praktischen Ideen benutzt werden, um die Lehre von Gott insofern mit festen Strichen zu bezeichnen, als dieses nötig ist zur Unterscheidung des vortrefflichsten der Wesen von dem bloß mächtigen, ursprünglichen Ersten, dem an sich praktisch ganz gleichgültigen Urgrunde der Dinge. Hierzu muß nun die metaphysische Spekulation mancherlei Dienste leisten. Sie muß Spinozismus und Idealismus entkräften, welche das außerweltliche Wesen und dessen aus sich herausgehendes, uns, den Gegenüberstehenden, gewidmetes Wohlwollen hinwegnehmen. Die göttliche Wohltat darf nicht erscheinen als ein Nepotismus, der nur die Seinigen, die Angehörigen erhebt; denn die Liebe, welche als Selbstliebe in sich zurückläuft, verliert ihre Würde. Es genügt nicht zur Religion, daß die Welt als ein großes Kultursystem dargestellt werde, worin der Allein-Reale nur sich selbst vervollkomme. Sondern es fördert die Religion, daß derjenige, der als Vater für die Menschen gesorgt hat, jetzt im tiefsten Schweigen die Menschheit sich selbst überläßt, als ob er keinen Teil an ihr habe; ohne Spur aller solchen Empfindung, welche der menschlichen Sympathie, vollends dem Egoismus gleichen könnte.

Sind diese Bemerkungen begründet (welche zum Teil Beleuchtung von seiten der praktischen Philosophie erfordern), so folgt allerdings, daß nicht jedes metaphysische System der Religion gleich gute Dienste leisten könne. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß von jeher das religiöse Bedürfnis edler Menschen die Systeme mehr benutzt, als sich ihnen unterworfen hat. Jeder metaphysischen Ansicht läßt sich eine Seite abgewinnen, wodurch sie den Glanz der erhabensten Idee auf eine eigentümliche Weise zurückstrahle. Die Furcht vor den Neuerungen in Systemen darf daher niemals groß werden; viel wichtiger und begründeter ist auch in religiöser Hinsicht die Sorge, daß nicht die Forschung ihre Spannung verliere, eine bequeme Vorstellungsart sich als die beste geltend mache, — daß nicht Dummheit die Köpfe verfinstern, und eigennütziger Trug die Gewissen nach Gefallen binden und lösen möge.

**Anmerkung.** Freilich reicht das Wissen um vieles weiter, als diejenigen zu geben wollen, die nicht Lust haben, sich um die Notwendigkeit einer Ergänzung der Sinnenwelt durch das übersinnliche Reale, ernstlich zu bekümmern. Freilich müßten sie, um dieses einzusehen, die bisherigen Systeme nicht so unverdient als un-

übertreffliche Beweise von dem Höchsten, was die Spekulation erreichen könne, loben und preisen, sondern die mannigfaltigen Schwächen derselben sorgfältig durchsuchen, um wahrzunehmen, wie weit alle bisherige Spekulation noch hinter dem, was sie leisten kann, zurückgeblieben, und aus welchen Ursachen dies Zurückbleiben entstanden ist. Freilich müßten sie nicht so voreilig sein in ihrem Schlusse; weil die bisherigen Versuche auf dem Wege bekannter logischer Vorschriften nicht weit geführt haben, so gebe es auch über die Logik hinaus gar keine Hilfsmittel des theoretischen Denkens mehr; alle Beziehung der Erscheinungen auf das Reale sei aufgehoben und könne nur durch eine Art von Wunderglauben wieder hergestellt werden.

Wären sie aber imstande, die Aussicht auf die in der Tat unermesslichen Erweiterungen, welche dem spekulativen Wissen noch bevorstehen, sich zu eröffnen, dann erst würden sie auch die Erhabenheit des Gegensatzes empfinden zwischen dem, was das Wissen erreichen und nicht erreichen kann; zwischen dem ins Unendliche hinaus mehr und mehr Erklärbaren und dem stets auf gleiche Weise Unerklärlichen; — und sie würden nicht verlangen, daß man die Erscheinung des letzteren vorbereiten solle in einer Abhandlung über das erstere; sie würden vielmehr fühlen, daß die Darstellung sich dem Gegenstande um so besser anschließe, je neuer, fremder, unerwarteter dem Wissen dasjenige eintrete, was über das Wissen hinausgeht.

Aus theoretischen Gründen muß der Wahnsinn ebenso begreiflich werden wie die Vernunft; die Krankheit wie die Gesundheit, die Unordnung wie die Ordnung. Das Verkehrteste ist ebenso natürlich wie das Rechte, die Perturbationen ebenso natürlich wie die regelmäßigen Bahnen und Perioden. Warum nun ist das Bessere die Regel, das Schlimmere die Ausnahme? Meint man, die Ausnahmen zerstören sich selbst? Man blicke dahin, wo die Vorsehung keine Vorkehrungen getroffen hat; man betrachte die Staaten und deren Geschichte! Hat etwa in ihnen die Unmöglichkeit oder doch die Gebrechlichkeit der Unordnung zu ähnlicher Ordnung geführt, wie im Planetensystem, oder wie in dem Bau der organisierten Leiber? — Das geschieht nur da, und nur insoweit, als die schwache menschliche Kunst das fortsetzt, was die unermesslich höhere Kunst anfang und bereitete.

Zwar dem ehrwürdigen Kant ist es nicht zu verargen, daß er der Teleologie den Platz beengt hat. Das war die ganz unvermeidliche Folge seiner Ansichten von den Formen der Erfahrung, die wir — so glaubte er — in uns tragen, und dann in die Natur hineinschauen, während wir uns einbilden, sie in ihr zu finden. Aber diejenigen, welche von der Kantischen Lehre abgewichen, welche zum Realismus zurückgekehrt sind, sie sollten sich erinnern, daß keine andere Hinweisung auf Gott den noch unbefangenen gesunden Verstand so willig findet, so leicht zu frommen Empfindungen stimmt, als die teleologische. Zwar kann auch sie nicht aufgegebene Arbeit vollführen. Aber wie viele Fragen sie auch aufregt, die sie unbeantwortet läßt: nichtsdestoweniger behalten solche Betrachtungen, wie die über den Bau des Auges, des Herzens usw. eine wohlthätige Gewalt, die selbst wider Willen denjenigen ergreift, der es seinen eingebildeten höheren Einsichten schuldig zu sein glaubt, sich ihrer zu erwehren. In der Tat ist die kleinste Spur des Schönen und Schicklichen in der Natur mehr wert als alle innern Anschauungen, die sich von Schwärmereien nicht unterscheiden lassen. Daß die Menschen es aushalten können, über die Grundlehren der Religion zu disputieren, verdanken sie den bald freundlichen, bald drohenden und schmerzlichen Eindrücken, wodurch die Gottheit mit ihnen redet und sie aus ihren Träumen aufweckt.

### III. Über die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung. \*)

Man kann die eine und ganze Aufgabe der Erziehung in den Begriff: Moralität, fassen.

Man könnte und dürfte auch so viel Aufgaben der Erziehung annehmen, als es erlaubte Zwecke des Menschen gibt. Dann aber gäbe es so viele pädagogische Untersuchungen, als Aufgaben; dann würden diese Untersuchungen außer ihrem gegenseitigen Verhältnis angestellt; man sähe weder, wie sich die vereinzelt Maßregeln des Erziehers beschränken müßten, noch wie sie sich befördern könnten. Man würde sich viel zu arm an Hilfsmitteln finden, wenn man jede einzelne Absicht unmittelbar erreichen wollte; und einerlei, was man nur einfach hervorzubringen dächte, geschähe durch nicht beabsichtigte und nicht berechnete Neben- und Nachwirkungen vielleicht zehnfach; — so daß alle Teile des Geschäfts außer ihrem richtigen Verhältnis gesetzt würden. Diese Betrachtungsart ist also untauglich zur Anknüpfung pädagogischer Untersuchungen. Soll es möglich sein, das Geschäft der Pädagogik als ein einziges Ganzes durchgreifend richtig zu durchdenken und planmäßig auszuführen, so muß es vorher möglich sein, die Aufgabe der Erziehung als eine einzige aufzufassen.

Moralität, als höchster Zweck des Menschen und folglich der Erziehung, ist allgemein anerkannt. Wer dies leugnete, müßte wohl nicht eigentlich wissen, was Moralität ist; wenigstens hätte er kein Recht, hier mitzusprechen. — Aber Moralität als ganzen Zweck des Menschen und der Erziehung aufzustellen, dazu bedarf es einer Erweiterung des Begriffs derselben, — einer Nachweisung seiner notwendigen Voraussetzungen, als der Bedingungen seiner realen Möglichkeit.

Der gute Wille, — der stete Entschluß, sich, als Individuum, unter dem Gesetz zu denken, das allgemein verpflichtet: — dies ist der gewöhnliche, und mit Recht der nächste Gedanke, an den uns das Wort: Sittlichkeit, erinnert. Denken wir die Gewalt, den Widerstand hinzu, mit welchem der Mensch diesen guten Willen gegen die entgegenarbeitenden Gemütsbewegungen in sich aufrecht hält, so wird uns die Sittlichkeit, welche vorher bloß eine Eigenschaft, eine Bestimmung des Willens war, zur Tugend, zur Kraft und Tat und Wirksamkeit jenes so bestimmten Willens. Von beiden noch verschieden ist, was zur Legalität gehört, die richtige Erkenntnis des moralischen Gesetzes; — und wieder verschieden von der Kenntnis des allgemeinen Gesetzes, und selbst von der Kenntnis der gewöhnlichen

\*) Zuerst erschienen als „Allgemein-pädagogische Abhandlung“ in der zweiten Auflage von „Pestalozzis Idee eines ABC der Anschauung als ein Zyklus von Vorübungen im Auffassen der Gestalten.“ Göttingen 1804.

und anerkannten Regeln der Pflicht im gemeinen Leben, — ist die treffende Beurteilung dessen, was in besonderen Fällen, in einzelnen Augenblicken, in der unmittelbaren Berührung des Menschen und des Geschickes, als das Beste, als das eigentliche und einzige Gute, zu tun, zu wählen, zu vermeiden sei. — Dies alles findet die Philosophie unmittelbar im Begriff; und vom Menschen erwartet, oder fordert sie es eben so unmittelbar, als eine Äußerung der Freiheit.

Kann der Erzieher mit dieser Vorstellungsart, so wie sie dasteht, etwas anfangen?

Gesetzt auch nur, es wäre bloß von der sittlichen Bildung im engsten Sinne die Rede; man mag davon alles Wissenschaftliche, alle Übungen, alle Stärkungen der geistigen und physischen Energie, soweit man es immer möglich glaubt, abstreifen und für andere Betrachtungen zurücklegen: — ist nun dasjenige, was sich dem Philosophen darbietet, indem er nur den Begriff der Sittlichkeit vor sich nimmt, auch dem Erzieher gegeben? Findet auch er den guten Willen vor, so daß er denselben nur gegen die Neigungen zu richten, nur auf die rechten Gegenstände durch den Vortrag der Moral hinzuweisen brauchte? Fließt etwa auch ihm die intelligible Quelle, — darf auch er den Strom, dessen Ursprung er nicht weiß, getrost vom Himmel ableiten? In der Tat, für denjenigen, der unseren neueren Systemen anhängt, ist nichts konsequenter, als ruhig zu erwarten, daß sich wohl etwa ganz von selbst das radikale Gute, — oder vielleicht auch das radikale Böse, — bei seinem Zögling äußern werde; — nichts konsequenter, als die Freiheit, die er in demselben, als in einem Menschen, doch voraussetzen muß, still zu respektieren, sie nur durch gar keine verkehrte Mühe zu stören, (wobei man fragen müßte, ob die Freiheit denn überhaupt gestört werden könne?) und so den wichtigsten Teil seines Geschäftes ganz aufzugeben, und am Ende seine ganze Sorge auf bloße Darreichung von Notizen zu beschränken. Auch ist etwas Ähnliches von einem Anhänger jener Systeme einmal wirklich und im Ernst behauptet worden.

Doch so präzis muß man in der Anwendung dieser Theorien nicht sein. Sie selbst wären unter der Last einer solchen Konsequenz schon im Entstehen zusammengebrochen. Man darf hoffen, daß der erste Transzendentalphilosoph, der sich für Erziehung interessiert, auch dafür einen schicklichen Standpunkt aufzuweisen wissen wird. Das Postulat: die Erziehung müsse möglich sein, wird zuerst mit einem rechtlichen Titel ausgestattet werden; dann findet sich in der Sinnenwelt Raum genug, und für alle die, welche in ihr etwas zu schaffen haben, gilt die realistische Ansicht. So wie die Freiheit sich durch ihren Ausspruch (das Sittengesetz) gleich einer Ursache im Reiche der Erscheinungen verraten darf, so wird man auch der vom Erzieher geordneten Sinnenwelt erlauben, daß sie als auf die Freiheit des Zöglings wirkend, — erscheine; und das reicht hin. Nun haben

wir unser Feld — zwar noch nicht die Regeln des Verfahrens; allein der Erzieher erfinde sie nur erst, der Transzendentalphilosoph wird sie nachher schon aus einem System abzuleiten wissen.

Dem Erzieher ist die Sittlichkeit ein Ereignis, eine Naturbegebenheit, die in der Seele seines Zöglings sich zwar, wie man annehmen kann, schon in einzelnen Augenblicken, einem kleinen Teil nach zufällig hat blicken lassen, die sich aber in ihrem ganzen Umfange zutragen und dauern, und alle die übrigen Ereignisse, Gedanken, Phantasien, Neigungen, Begierden in sich nehmen, in Teile von sich selber umwandeln soll. In dieser Vollkommenheit sollte diese Naturbegebenheit mit dem ganzen Quantum der geistigen Kraft des Zöglings geschehen; in der unvollkommenen Gestalt, worin sie wirklich geschieht, hat jedesmal der gute Wille, oder besser, ist jedes einzelne gute Wollen ein bestimmtes Quantum von Tätigkeit, ein bestimmter Teil des Ganzen, und zwar so bestimmt, so groß nur für diesen bestimmten Augenblick vorhanden; in der Zeit aber wächst das Quantum, nimmt ab, verschwindet, wird negativ (wie bei einer krummen Linie), wächst wieder, und dies alles läßt sich, sofern der Zögling sich offen äußert, in der Beobachtung wahrnehmen.

In der ganzen Bestimmtheit, womit es geschieht, geschieht es notwendig als ein unfehlbarer Erfolg gewisser geistiger Ursachen, ebenso notwendig als jeder Erfolg in der Körperwelt; nur aber durchaus nicht nach materiellen Gesetzen (der Schwere des Stoffes usf.), die mit den Gesetzen geistiger Wirkung nicht die geringste Ähnlichkeit haben. Der Erzieher mutet sich den Versuch an, — eben wie der Astronom, — durch richtiges Fragen der Natur und durch genaue und lange genug fortgeführte Schlußreihen endlich dem Gange der vor ihm liegenden Erscheinungen seine Gesetzmäßigkeit abzuforschen, und somit auch zu entdecken, wie sich derselbe nach Absicht und Plan modifizieren lasse. Diese realistische Ansicht leidet nun auch nicht die mindeste Einmischung der idealistischen. Kein leisester Wind von transzendentaler Freiheit darf in das Gebiet des Erziehers durch irgend ein Ritzchen hineinblasen. Was finge er doch an mit den gesetzlosen Wundern eines übernatürlichen Wesens, auf dessen Beistand er nicht rechnen, dessen Störungen er nicht vorhersehen, noch ihnen vorbauen könnte? Etwa Veranlassungen geben? Hindernisse entfernen? — Also war das absolute Vermögen gehindert? Also gibt es für dasselbe Veranlassungen außer seinem eigenen, rein ursprünglichen Anfängen? Also ist die Intelligible wieder mitten im Mechanismus der Naturdinge befangen? — Die Philosophen besinnen sich hoffentlich besser auf ihren eigenen Begriff! — Transzendente Freiheit darf und kann auch durchaus nicht im Bewußtsein, gleich einer inneren Erscheinung, sich betreffen lassen. Hingegen diejenige Freiheit der Wahl, die wir alle in uns finden, welche wir als die schönste Erscheinung unserer selbst ehren und welche wir

unter den anderen Erscheinungen unserer selbst hervorheben möchten, — diese ist es gerade, welche der Erzieher zu bewirken und festzuhalten trachtet.

Machen, daß der Zögling sich selbst finde, als wählend das Gute, als verwerfend das Böse: dies, oder nichts, ist Charakterbildung! Diese Erhebung zur selbstbewußten Persönlichkeit, soll ohne Zweifel im Gemüt des Zöglings selbst vorgehen, und durch dessen eigene Tätigkeit vollzogen werden; es wäre Unsinn, wenn der Erzieher das eigentliche Wesen der Kraft dazu erschaffen, und in die Seele eines anderen hineinflößen wollte. Aber die schon vorhandene und ihrer Natur notwendig getreue Kraft in eine solche Lage zu setzen, daß sie jene Erhebung unfehlbar und zuverlässig gewiß vollziehen müsse: das ist es, was sich der Erzieher als möglich denken, was er zu erreichen, zu treffen, zu ergründen, herbeizuführen, fortzuleiten, als die große Aufgabe seiner Versuche ansehen muß.

Es wird jetzt notwendig, den Begriff der Sittlichkeit (den wir hier als bekannt und gegeben ansehen müssen) einer schärferen philosophischen Betrachtung zu unterwerfen, deren Anfang bloße Analyse, deren Fortgang aber notwendige Synthesis wird, indem sie die Voraussetzungen nachweist, auf welche sich der Begriff wesentlich bezieht, ohne daß man sie zu seinem Inhalt rechnen könnte. Die Form dieser Untersuchung ist von sehr allgemeinem Gebrauch, kann aber freilich hier nicht ihre volle Strenge und Schärfe zeigen.

Gehorsam ist das erste Prädikat des guten Willens. Ihm gegenüber muß ein Befehl stehen, oder muß wenigstens irgend etwas als Befehl erscheinen können. Der Befehl hat etwas Befohlenen zum Gegenstande. — Aber nicht jeder Gehorsam gegen den ersten besten Befehl ist sittlich. Der Gehorchende muß den Befehl geprüft, gewählt, gewürdigt, — das heißt, er selbst muß ihn für sich zum Befehl erhoben haben. Der Sittliche gebietet sich selbst. — Was gebietet er sich? — Hier ist allgemeine Verlegenheit! Kant, der diese Verlegenheit am besten unter allen empfand, schiebt nach vielem Zaudern endlich ganz eilig<sup>1)</sup> die Form des Gebotes, die Allgemeinheit (wodurch es sich von momentaner Willkür unterscheidet), in die Stelle des Inhaltes. Andere schieben ihre theoretischen Begriffe, -- Annäherung an die Gottheit, an das reine Ich, an das Absolute, — ja auch die Sitten und Gesetze des Landes oder gar das Nützliche, das Angenehme, hier herein<sup>2)</sup>. Wer unbefangen ist, erkennt die leere Stelle für leer. Er schließt: wir alle kennen den Begriff der Sittlichkeit; enthielte er nur einen bestimmten Gegenstand des Befehls,

<sup>1)</sup> M. s. seine Grundl. z. Metaph. d. Sitten. S. 51.

<sup>2)</sup> Man kann dabei eine Stelle in Platos Republik im sechsten Buch [Steph. p. 505b] vergleichen: *τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν τοῖς δὲ κομψότεροις φρόνησις*. Hier rügt er nun den Zirkel: *οὐκ ἔχουσι δεῖξαι, ἤ τις φρόνησις, ἀλλ' ἀναγκάζονται τελευτῶντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φάναι*

so würden wir auch diesen mit dem Begriff kennen. — Einen bestimmten Gegenstand also enthält er nicht. Aber er bezieht sich doch auf vorauszusetzenden Befehl, d. h. auf ein vorauszusetzendes Wollen; denn Befehl ist selbst Wille! Dies Wollen muß das ursprüngliche und erste sein; der Gehorsam folgt nach. Ist nun dies ursprüngliche Wollen kein bestimmtes, aber doch ein wirkliches: so ist es offenbar ein unbestimmt-vielfaches. Hierin liegt der Grund, daß man von dem Gehorsam aus nicht darauf geführt wird; denn diesem steht, als Befehl, nur der allgemeine Begriff gegenüber: es gebe überhaupt ein solches Wollen, das gegen alle Neigungen und individuelle, zufällige Begehungen als Gebot auftrete.

Ehe wir nun das Charakteristische derjenigen Akte des Gemüts aufsuchen, welche hier, dem gehorchenden Willen gegenüber, als gebietender Wille erscheinen, sind zwei Bemerkungen notwendig. Erstlich: diese Akte an sich können nichts eigentlich Sittliches sein. Denn sie sind vorher, sie sind unabhängig da, ehe sie in das gebietende Verhältnis zu den Neigungen treten; aber nur sofern sie ein Glied dieses Verhältnisses werden, gehören sie der Sittlichkeit. Das Ursprüngliche des gebietenden Wollens ist in einer ganz anderen Sphäre zu suchen. — Zweitens: sofern diese unbestimmt-vielfachen Akte den Gehorsam motivieren, müssen sie dergestalt konstruiert sein, daß sie unter den allgemeinen Begriff gefaßt werden konnten, welchem das allgemeine und eine Gelübde der Treue gilt, samt der einen und beständigen Aufmerksamkeit, Selbstkritik und Demut, welche die Krone des Sittlichen ausmacht. — Die Konstruktion muß so beschaffen sein, daß dadurch jedes Fremdartige ausgestoßen werde; sie muß die Strenge in den Gegensatz bringen zwischen dem Würdigen und Guten auf der einen, dem Gemeinen und Schlechten auf der anderen Seite; durch sie muß die laute, eindringende Kraftsprache der sittlichen Imperative entstehen. Denn vor dem Verhältnis der Vernunft zur Neigung ist dies alles nicht denkbar. — Eine solche Konstruktion kann nicht bloß logisch sein. Aus einer wohlklassifizierten Sittenlehre kann sie nicht erlernt werden; diese kühlt den Willen, sie treibt ihn nicht! Vielmehr bedarf es einer teils poetischen, teils pragmatischen Konstruktion. — Doch es ist Zeit, die Elemente zu suchen, welche konstruiert werden sollen.

Vergeblich würde man den Begierden Gehorsam auflegen, wenn man die Vernunft hinterher wieder zur Begierde machen wollte. Ewig wahr bleibt Kants Lehrsatz: kein praktisches Prinzip dürfe die Wirklichkeit irgend eines Gegenstandes fordern. Aber was folgt daraus? Nichts anderes, als daß, ursprünglich, die Vernunft überall nicht Wille ist; denn Wille, der nichts will, ist ein Widerspruch. Die Vernunft vernimmt; und sie urteilt, nachdem sie vollendet vernahm. Sie schaut und richtet; dann wendet sie den Blick und schaut weiter. — Dies wird sich bewähren, indem wir den vorigen Faden

wieder aufnehmen. Der Gehorchende würdigt den Befehl; das heißt, er erzeugt ihn, wenigstens als Befehl. Wie muß er wohl hier sich selbst erscheinen? Als aufstellend den Machtspruch? Oder als findend eine vorliegende Notwendigkeit? — Muß er sich geltend machen wollen, als Herrn und Meister, als Eigentümer gleichsam seines inneren Vorrates von Sinn und Leben? Oder wäre es vielleicht, wenn nicht wahrer, doch sicherer für die Richtigkeit seines Urteils, wenn er etwa nur den fremden Willen einer vollkommenen Vernunft zu ergründen strebte? — Als aufstellend den Machtspruch darf er sich nicht erscheinen. Denn das Erste der Sittlichkeit, der Gehorsam, ist vernichtet, es ist eine Willkür an die Stelle der anderen gesetzt, sobald in irgend einem Sinn, Wille sich als den Grund des Befehls zeigt. Der Sittliche ist durch und durch demütig; diese Bekanntschaft mit dem Begriff der Sittlichkeit war hier vorausgesetzt!

Also als findend eine Notwendigkeit erscheint er sich. — Oder vielleicht erscheint er sich gar nicht, denn die Notwendigkeit könnte er ja finden, ohne den Blick auf sich zu richten? Diese Frage wird, ein wenig weiter unten, sich von selbst genauer beantworten. Zuerst fragt sich: welche Notwendigkeit wird gefunden? Keine theoretische; man kennt den Unterschied zwischen Sollen und Müssen; und einen Befehl würdigen, heißt nicht, sich nach dem Unabänderlichen bequemen. Also auch keine logische; denn diese ist, an sich, ebenfalls ein Müssen; sie verweist überdas auf einen höheren Grundsatz, und verschiebt also nur die Frage: wie und warum denn Er notwendig sei? — Also nichts Geschlossenes, nichts Gelerntes, nichts in der Erfahrung Gegebenes oder durch die Naturlehre Erforschtes! So weit behält Kant durchaus recht, der das Empirische der reinen Vernunft streng entgegensetzt. — Man wird aber hoffentlich hier nicht etwa antworten: eine moralische Notwendigkeit! Denn es ist nur eben zuvor gezeigt, daß wir hier ganz außer dem Gebiet der Moral sind. Die Rede ist von dem Ursprünglich-Notwendigen, was erst dann etwa sittlich notwendig werden wird, wenn es, im Gegensatz gegen die Neigung, den Gehorsam regiert.

Unter den bekannten Notwendigkeiten ist nur noch die ästhetische übrig.

Diese charakterisiert sich dadurch, daß sie in lauter absoluten Urteilen, ganz ohne Beweis, spricht, ohne übrigens Gewalt in ihre Forderung zu legen<sup>1)</sup>. Auf die Neigung nimmt sie gar keine Rücksicht; sie begünstigt und bestreitet sie nicht. Sie entsteht beim vollendeten Vorstellen ihres Gegenstandes. — Für verschiedene Gegenstände gibt es ebenso viele ursprüngliche Urteile, die sich nicht etwa aufeinander berufen, um logisch auseinander abgeleitet zu werden. Höchstens

<sup>1)</sup> Plato Vol. VIII, p. 45 Ed. Bip. (Steph. p. 645a): *Τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴν — μαλακῆν, αἴτε χρυσῆν. — αἴτε γὰρ τοῦ λογισμοῦ καλοῦ μὲν ὄντος, πρῶτον δὲ καὶ οὐ βιαιότου κ τ. λ.*

findet es sich, daß nach Absonderung alles Zufälligen, bei verschiedenen Gegenständen ähnliche Verhältnisse sich wieder fanden, und daß diese natürlich ähnliche Urteile erzeugten. Soweit man die einfachen ästhetischen Verhältnisse kennt, hat man denn auch einfache Urteile über dieselben. Diese stehen an der Spitze der Künste, mit völlig selbständiger Autorität. Unter den Künsten ragt in dieser Rücksicht die Musik hervor. Sie kann ihre harmonischen Verhältnisse sämtlich bestimmt aufzählen und deren richtigen Gebrauch ebenso bestimmt nachweisen. Würde aber der Lehrer des Generalbasses nach Beweisen gefragt, so könnte er nur lachen, oder das stumpfe Ohr bedauern, das nicht schon vernommen hätte! — Besonders wichtig ist es, daß die ästhetischen Urteile niemals die Wirklichkeit ihres Gegenstandes fordern. Nur wenn er einmal ist, und wenn er bleibt, so beharrt auch das Urteil, welches angibt, wie er sein sollte! Und durch dies Beharren gilt es dem Menschen, der ihm nicht entfliehen kann, endlich für die strengste Nötigung. Eine Geschmacklosigkeit ist dem Künstler ein Verbrechen. Freilich nur sofern er Künstler sein will! Es ist ihm unverwehrt, sein mißratenes Bild zu zerstören, und das Instrument, dessen er nicht Meister ist, zu verschließen; endlich die Kunst ganz aufzugeben.

Nur von sich selbst kann der Mensch nicht scheiden. Wäre etwa er selbst Gegenstand solcher Urteile: so würden diese, durch ihre zwar ruhige, aber immer vernehmliche Sprache, mit der Zeit einen Zwang über ihn ausüben, — so gerade wie über den Liebhaber, der nun einmal seinen Sinn darauf gesetzt hat, Künstler sein zu wollen. Es kommt noch hinzu, daß, indem aus der Mitte des Gemütes ein Geschmacksurteil hervorbricht, es gar oft durch die Art, wie es entsteht, als eine Gewalt gefühlt wird, die eigentlich in dem, was es spricht, nicht liegt. Glücklich wenn ein solcher Ungestüm gleich anfangs siegt; — er vergeht mit der Zeit; aber das Urteil bleibt; es ist sein langsamer Druck, den der Mensch sein Gewissen nennt.

Findend eine ursprünglich-praktische, also ästhetische — Notwendigkeit, beugt der Sittliche sein Verlangen, um ihr zu gehorchen. Das Verlangen also war Glied eines ästhetischen Verhältnisses. Und insofern richtete der Betrachtende seinen Blick auf sich, inwiefern in ihm das Verlangen ist, was in dem beurteilten Verhältnis vorkommt. Übrigens würde ohne Zweifel die ästhetische Forderung sich ganz gleich bleiben, wenn ein anderer, in eben dem Verhältnisse stehend, der Verlangende wäre. So urteilen wir über andere, nur noch leichter als über uns selbst; — und die Forderung gilt, — sollte wenigstens dem anderen gelten; und wir muten ihm an, es selbst so zu finden.

Wollte man nun diejenigen ästhetischen Urteile, welche sich auf den Willen richten, kennen lernen, d. h. wollte man eine praktische Philosophie aufstellen: so müßte man vor allem die Idee eines höchsten Sittengesetzes, als einzigen Spruches der reinen Vernunft, von welchem

alle anderen Sittenregeln nur Anwendungen wären, ganz und gar aufgeben. Vielmehr, indem man den Willen nach und nach in den einfachsten denkbaren Verhältnissen betrachtete, die aus seinen Richtungen auf sich selbst, auf andere Willen und auf Sachen hervorgehen können, würde für jedes dieser Verhältnisse auch ein ursprüngliches, absolut unabhängiges ästhetisches Urteil, von ganz eigentümlicher Beschaffenheit, mit unmittelbarer Evidenz hervorspringen. — Man hätte nachher die so erhaltenen Urteile zu konstruieren, eine Lebensordnung daraus zu bilden. Dies würde leicht gelingen, wenn man dieselben gleich anfangs in ihrer eigentümlichen Klarheit, in ihren einfachsten und präzisesten Bestimmungen, unvermischt mit irgend etwas Fremdem und unentstellt durch Versuche falscher Philosophie, eins auf das andere zu reduzieren, gewonnen hätte. Der Gegensatz erklärt ohne Mühe, warum es schwer wird, aus denjenigen Beurteilungen, wozu das tägliche Leben zufällig und zerstreut veranlaßt, ein festes System praktischer Gesinnungen zu errichten, von welchem der Charakter Solidität und Einheit erhalten könnte. Hätte aber die Wissenschaft bei dieser Konstruktion für die Richtigkeit der Zeichnung gesorgt, so würde der Reichtum des Lebens, teils verklärt durch Dichtung, teils eindringend als Wahrheit der Geschichte jene Zeichnung bald im ganzen, bald partienweise, mit abwechselnder Färbung ausgemalt, durch diese oder jene Kontraste gehoben, darstellen helfen. —

Doch dieser pädagogische Gedanke kommt zu früh; wiewohl nur um ein wenig. Denn die Anwendung der allgemeinen Betrachtungen ist nahe; es bedarf nur noch eines Rückblickes auf den sittlichen Gehorsam. Wie verhält sich dieser zu jenem System der praktischen Vernunft? <sup>1)</sup> Das Gehorchende soll Wille sein und bleiben. Aber seine Richtung soll es zum Teil ändern <sup>2)</sup>. Nun ist ursprünglich alles Wollen, Begehren, Verlangen, auf Gegenstände gerichtet.

Und man glaube nicht, diese Gegenstände ließen sich nach Gefallen unter dem Wollen gleichsam verschieben. Wer wenig will, dem ist alles verleidet, sobald man ihm dies versagt. — Also nur in der Abstraktion kann man den Willen von seiner Richtung scheiden.

---

<sup>1)</sup> Unsere Psychologie wolle nicht übelnehmen, daß die praktische Vernunft hier zum Teil mit der ästhetischen Urteilskraft zusammenfällt; daß sie dagegen von einer Verwandtschaft mit transzendentaler Freiheit so gar nichts weiß! Es ist in der Tat nicht abzusehen, wie die letztere in eine praktische Philosophie nach jenem Entwurf hineinkommen sollte. Man könnte sie ebensogut in die theoretische Musik oder Plastik einmengen. — Wegen der besorglichen Folgen tröste man sich vorläufig mit der Erziehung. — Der theoretischen Philosophie aber muß es höchst willkommen sein (wie Kant wenigstens deutlich genug hat merken lassen), wenn sie nicht mehr nötig hat, um ihrer Schwester willen jenen Unbegriff zu dulden, dessen Widersinn sie sich sonst gewiß längst gestanden hätte, und vielmals zu gestehn auf dem Wege war.

<sup>2)</sup> Man vergleiche hier die *σοφία*, *ἀνδρεία* und *σωφροσύνη* des Plato, hauptsächlich nach der Darstellung im vierten Buche der Republik. (Steph. p. 428 sp.)

Aber wer viel kennt und denkt, der verlangt viel; und wessen Vorstellungen wohl assoziiert sind, dem assoziiert sich auch das Verlangen. Die Richtung des Verlangens ändern, heißt eigentlich, ein Verlangen anhalten, so aber, daß neben ihm gleich ein anderes bereit sei, hervortreten. Dies vermag nur ein vielgewandter und vielgeweckter Geist. Eben darum wird es Männern leichter als Kindern. Aber schon wohlgezogenen Kindern ist eben durch die Zucht eine Freiheit gegeben und erworben, jedes Verlangen für den Augenblick ohne große Mühe anzuhalten; — eine Freiheit übrigens, die für sich allein mit der Sittlichkeit noch gar nichts gemein hat. Man sieht indes sogleich, daß es nur noch darauf ankommt, ob Egoismus oder praktische Vernunft sich ihrer bemächtigen werde; im einen Fall wird sie Klugheit, im anderen Sittlichkeit. —

So liegt denn also hier gleich vor unseren Augen das Erste der Zucht. Wir sollen viel Verlangen wecken; — aber durchaus keinem gestatten, zügellos hinstürmen auf seinen Gegenstand. Es soll scheinen, als läge ein unermeßlicher Vorrat von Willen eingeschlossen in einem ehernen Behälter, den nur die Vernunft öffne, wo, wann, wie sie wolle. So wird es scheinen, wenn von Anfang an die Berührung durch Gegenstände möglichst vielförmig, der stets fühlbare Zügel aber unter Umständen wirksam genug ist, um dem Gemüt fest einzuprägen: es sei auf Erreichung keines Gegenstandes unbedingt zu rechnen. Daß übrigens die Zucht am besten als unpersönliche Notwendigkeit sich darstellt, und daß sie durch viel Liebe, viel freie Gefälligkeit vergütet werden muß, ist bekannt: wie überhaupt die Kunst, alles was bei Kindern Eigensinn heißt, auszulöschen, ohne ihrer Heiterkeit zu schaden, hier vorausgesetzt wird.

Wie man nun das rohe Verlangen hüten soll, daß es sich nicht durch die Tat seiner Kraft beweise und dadurch entschiedener Wille werde, so muß dagegen, wo sich richtige Überlegung erhebt, dieselbe in Handlung gesetzt und bis zur Erreichung ihres Zweckes unterstützt werden. So erfährt die Vernunft, was sie vermag; und faßt Mut, zu regieren.

Sehen wir einen Knaben, der, — verdanke er es nun der Kunst, oder der Natur und dem Zufall, — sich viel versucht, aber was er töricht findet, leicht verläßt, was er bedacht hat, fest und kräftig durchsetzt; einen Knaben, den man auf alle Weise leicht wecken, durch angemessene Behandlung leicht reizen, durch die rechten Worte leicht lehren, wenden, beschämen kann; dann erfreuen wir uns des Anblicks, und weissagen ihm Gutes. Wir nennen ihn frei, weil wir voraussetzen, er werde mit seinen offenen Augen schon finden, vernehmen, was vernünftig sei; und in ihm liege kein Widerstand, der das Urteil schweigen heißen und es überwältigen könnte.

Aber wir vergessen vielleicht, daß es noch darauf ankommt, was denn für eine Welt der Knabe vor sich finden, beurteilen und zu behandeln sich üben werde.

Diese Welt sei ein reicher, offener Kreis voll mannigfaltigen Lebens! So wird er sie mustern in allen ihren Teilen. Was er erreichen kann, wird er rühren und rücken, um dessen ganze Beweglichkeit zu erforschen. Das andere wird er betrachten, und sich im Geiste dahin versetzen. Die Menschen und ihr Betragen wird er meistern, die Lebensarten und Stände nach Glanz und Vorteil und Ungebundenheit vergleichen. Er wird — wenigstens in Gedanken — nachahmen, kosten, wählen. Faßt irgendein solcher Reiz ihn fest, so wird er kalkulieren: — und er ist der echten Sittlichkeit verloren!

Oder aber es fessele ihn nichts. Die Knabenjahre mögen ihm vergehen unter beständigen Umtrieben augenblicklicher Lust. Nur daß er seiner Körperkraft, seiner Gesundheit, seiner Freiheit von Bedürfnissen, und seiner inneren Haltung gewiß sei; und daß er eine Summe scharfbemerkter Erscheinungen in gelegentlicher Auffassung gesammelt habe, um unter den Dingen der Welt sich nicht fremd zu fühlen. Er werde nun des Anstandes gewahr, den der erste Eintritt in die Gesellschaft vom erwachsenen Jünglinge fordert. Mit der Scheu zu fehlen, mit dem Wunsch zu lernen, übrigens ruhig, ohne etwas zu suchen noch zu fürchten, trete er ein, und schaue umher! So wird seine konzentrierte Besonnenheit alle Verhältnisse fassen; der Gegensatz des Lächerlichen und des Schicklichen wird sein Urteil so leicht wie sein Betragen bestimmen. Und neben dem Schicklichen wird er finden, was ehre und schände, die Redlichkeit und Treue, die Falschheit und den Verrat. Und wenn er nur wirklich ein nachahmendes Gemüt hat, so ist er ursprünglich voll Teilnahme, voll eingehenden Sinnes in anderer Leiden und Hoffen; — aufgelegt ist er demnach auch zu der Besinnung, die das Schöne der Seele, die Güte, erkennt und schätzt. Aus diesen Auffassungen wird er sich ein Gesetz bereiten, und eine Pflicht, dem Gesetz zu folgen; denn er kann nicht anders, er müßte sich selbst schmähen, wenn er nicht folgte. Darum will er folgen, und er vermag es; und ihr werdet ihn abermals, mit vermehrtem Nachdruck, frei nennen; und mit Recht, in dem edelsten Sinn des Wortes, — wüßtet ihr auch noch so genau, wie er es wurde und werden mußte.

Ob er es wurde oder nicht, und wie weit, das hing an dem psychologischen Zufall: ob er sich eher vertiefte in die Berechnungen des Egoismus, oder in die ästhetische Auffassung der ihn umgebenden Welt. Dieser Zufall soll nicht Zufall bleiben. Der Erzieher soll den Mut haben, vorauszusetzen: er könne, wenn er es recht anfange, jene Auffassung durch ästhetische Darstellung der Welt früh und stark genug determinieren, damit die freie Haltung des Gemüts nicht von der Weltklugheit, sondern von der reinen praktischen Überlegung das Gesetz empfangen. Eine solche Darstellung der Welt, — der ganzen bekannten Welt, und aller bekannten Zeiten, um nötigenfalls die üblen Eindrücke einer ungünstigen Umgebung

auszulöschen, — diese möchte wohl mit Recht das Hauptgeschäft der Erziehung heißen; wofür jene Zucht, die das Verlangen weckt und bündigt, nichts als notwendige Vorbereitung wäre.

Der Begriff einer ästhetischen Auffassung der Welt ist weiter, als der der ähnlichen Auffassung des menschlichen Verlangens, folglich weiter als ihn die Sittlichkeit unmittelbar fordert. Und er sollte es sein. Denn wiewohl äußere Gegenstände uns zufällig sind, und wiewohl es sehr wichtig ist, soviel als möglich zum Zufälligen zu rechnen: so ist es uns doch nicht möglich, aus der Sphäre des Äußeren überhaupt zu scheiden. Und nun erheben sich so mancherlei Forderungen des Geschmacks, deren Art zu fordern im Grunde keine andere ist, als die der ästhetischen Beurteilung des Willens. Ihre Nötigung wird auch in dem Maß stärker gefühlt, wie uns das Äußere näher anhängt. Daher die Gewalt, womit die äußere Ehre, der Anstand, der gesellschaftliche Ton, — kurz womit alles, was zur Ablegung der Roheit gehört, unter Menschen von angefangener Bildung seine Ansprüche gelten macht. — Man sagt, es gebe nur eine Tugend. Beinahe ebenso richtig könnte man sagen, es gebe nur einen Geschmack. Wer ihn irgendwo mit kalter Besinnung verletzt: der ist auf dem Wege, das Sittliche, wo nicht zu verlassen, so doch es mehr auf die fremdartigen Prinzipien zu stützen, welche vom Streben nach innerer Größe und Wohlfahrt, oder von bürgerlicher und religiöser Klugheit herrühren.

Wie nun eine allgemein-ästhetische Darstellung der Welt angelegt werden müsse, darüber hier nur das eine Wort, — eigentlich Wiederholung des Vorigen: man hüte sich, die Geschmacksurteile aufeinander zu reduzieren. Und, was darauf zurückkommt: man hüte sich, Kollisionen zu leugnen. Wird aber, hier weiter unten, viele und frühe Lektüre klassischer und gewählter Dichter, — wird Vorübung der Sinne zum Auffassen der Kunstwerke aller Art gefordert, so kann der Zusammenhang auch der verschwiegenen Gründe leicht erraten werden.

Nur noch einige Hauptzüge von jener Darstellung der Welt, sofern sie das Sittliche unmittelbar angeht.

Es versteht sich, daß die einfachen Grundurteile über den Willen<sup>1)</sup>, zwar nicht als Formeln, aber als Beurteilungen individueller Fälle, eben wegen ihrer Einfachheit und absoluten Priorität schon dem Kinde nicht entgehen können, wofern ihm nur die Gelegenheiten von der Umgebung dargeboten werden. Es ist oft gesagt, und hoffentlich all-

<sup>1)</sup> Man hat gegenwärtig Ursache, sich gegen den Verdacht zu schützen, als wolle man eine neue Sittlichkeit erfinden, und dadurch den strengen Forderungen der alten und echten hohnsprechen. Darum mögen hier die bekannten Namen: Rechtlichkeit, Güte, Selbstbeherrschung, stehen. Die schärfere Bestimmung bleibt vorbehalten. Sie wird ihr Verdienst darin suchen, nichts Neues, aber das Alte deutlicher zu sagen.

gemein erkannt, daß die zärtliche Sorge der Mutter, der freundliche Ernst des Vaters, die Verkettung der Familie, die Ordnung des Hauses, vor den unbefangenen Blicken des Kindes in aller Reinheit und Würde dastehen müssen; weil es nur beurteilt, was es bemerkte, ja weil das, was es sieht, ihm das einzig Mögliche und das Muster seiner Nachahmung ist.

Gesetzt, diese erste Bedingung sei erfüllt (oder späterhin erträglich ersetzt durch die wohlthätige Humanität eines nicht gemeinen Lehrers): wie schreitet von hier aus die Erziehung weiter? Sie muß den engen Kreis verlassen; sie zeigt die tadelnswürdigste Schwäche, wenn sie das Kind, das hier ausgelernt hat und weiter blickt und strebt, aus Furcht vor dem, was draußen ist, noch länger auf das Nächste beschränken will. — Aufwärts und abwärts hat sie fortzuschreiten. Aufwärts gibt es einen Schritt; nur einen, und nichts Höheres mehr. Abwärts — eine unendliche Weite und Tiefe. Nach jener Seite muß das übersinnliche Reich sich öffnen; denn im Sichtbaren ist der Familienkreis selbst das Schönste und Würdigste! Aber nach der entgegengesetzten hin liegt die Wirklichkeit; und zeigt teils von selbst mit zudringlicher Sinnenklarheit ihre Mängel und ihre Not, teils ist es Pflicht der Erziehung, vollends aufzudecken, was der Zögling nicht sieht, und doch sehen muß, um als Mensch leben zu können.

Da aber die Kontraste einander gegenseitig heben, und desto mehr, je weiter sie sich von der Mitte entfernen, so würde man leicht auf die Regel kommen: immer nach beiden Seiten zugleich, und gleichmäßig, fortzugehen, um neben immer stärkerem Schatten immer stärkeres Licht nur desto glänzender hervortreten zu machen; — wenn nur der Weg nach beiden Seiten gleich offen wäre, und auf ähnliche Art fortliefe. —

Gott, das reelle Zentrum aller praktischen Ideen und ihrer schrankenlosen Wirksamkeit, der Vater der Menschen und das Haupt der Welt: Er fülle den Hintergrund der Erinnerung, als das Älteste und Erste, bei dem alle Besinnung des, aus dem verwirrten Leben rückkehrenden Geistes, immer zuletzt anlangen müsse, um, wie im eigenen Selbst, in der Feier des Glaubens zu ruhen. — Aber eben darum, weil das Höchste schon unter den frühesten Gedanken, an welchen die Persönlichkeit des werdenden Menschen hängt, sich seinen Platz befestigen soll; und weil es, als das Höchste, nun ferner nicht mehr erhöht werden kann: so ist Gefahr, man werde es, bei fortwährendem Hinheften des Geistes auf den einen, so einfachen Punkt, nur verunstalten, man werde es zum Gemeinen, ja zum Langweiligen herabziehen; und langweilig darf der Gedanke, der unaufhörlich die menschliche Schwäche beschämt und tadelt, gewiß nicht werden, oder er erliegt der ersten Verwegenheit, womit der spekulierende Trieb es unternimmt, sich seine Welt selbst zu bauen. — Lieber noch sollte

man die Idee weniger wach erhalten, um sie zu der Zeit unverdorben vorzufinden, da der Mensch zur Haltung in den Stürmen des Lebens ihrer bedarf. Aber es gibt ein Mittel, sie langsam zu ernähren, zu verstärken, auszubilden, und ihr eine unaufhörlich steigende Verehrung zu sichern, — ein Mittel, das demjenigen, der sie theoretisch kennt, zugleich für das einzige gelten muß: — dies nämlich, sie fortdauernd durch Gegensatz zu bestimmen.

Und eben dies ist es auch, was jene andere Richtung der fortschreitenden Darstellung der Welt ganz von selbst herbeiführt.

Aus Gründen, deren Nachweisung hier zu weitläufig wäre, erhellt, daß der Unterricht zwei getrennte, aber stets gleichzeitig fortlaufende Reihen, von unten auf, jenem höchsten festen Punkte entgegenzuführen habe, um endlich beide in ihm zu verknüpfen; — man kann diese Reihen durch die Namen: Erkenntnis und Teilnahme, unterscheiden. Die Reihe der Erkenntnis fängt natürlich an bei den Übungen zur Schärfung und ersten Verarbeitung der Anschauungen und der nächsten Erfahrungen; kurz beim ABC der Sinne. Etwas schwerer würde es sein, den Anfangspunkt der Reihe für die fortschreitende Teilnahme anzugeben, und den angegebenen zu rechtfertigen. Die genauere Betrachtung entdeckt bald, daß dieser Punkt nicht in der jetzigen Wirklichkeit liegen kann. Die Sphäre der Kinder ist zu eng, und zu bald durchlaufen; die Sphäre der Erwachsenen ist bei kultivierten Menschen zu hoch, und zu sehr durch Verhältnisse bestimmt, die man dem kleinen Knaben nicht begreiflich machen will, wenn man auch könnte. Aber die Zeitreihe der Geschichte endigt sich in die Gegenwart, und in den Anfängen unserer Kultur, bei den Griechen, ist durch klassische Darstellungen eines idealischen Knabenalters durch die homerischen Gedichte ein lichter Punkt für die gesamte Nachwelt fixiert worden. Scheut man es nicht, die edelste unter den Sprachen vor der rezipierten gelehrten Sprache im Unterricht vorangehen zu lassen: so wird man teils unzählige Schiefheiten und Verdrehungen in allen dem vermeiden, was irgend zur Einsicht in die Literatur, in die Geschichte der Menschen, der Meinungen, der Künste usw. gehört <sup>1)</sup>, teils ist man sicher, dem Interesse des Knaben Begebenheiten und Personen darzubieten, deren es sich ganz bemächtigen, und von wo aus es übergehen kann zu unendlich mannigfaltigen eigenen Reflexionen über Menschheit und Gesellschaft, und über die Abhängigkeit beider von höherer Macht.

Die früheste Bildung des kindlichen Gefühls müßte ganz verfehlt sein, wenn der, nach gestillter Freude am Unterhaltenden zurück-

---

<sup>1)</sup> Dieser Gegenstand ist so wichtig und so reich, daß er ein eigenes Buch erfordern würde. Der Verfasser schreibt hier nicht ohne sprechende Erfahrungen der Ausführbarkeit. Viele Gründe geben übrigens der Odyssee vor der Ilias den Vorzug. Aber nach zurückgelegtem zehnten Jahre würde dieser Anfang zu spät kommen.

bleibende, sittliche Eindruck jener alten Erzählungen irgend zweideutig sein könnte. Schon das Verhältnis der Fabel zur Wahrheit, und der Roheit zur Bildung muß dem Knaben allenthalben hervorspringen, wenn er jenes Bild vergleicht mit dem Kreise, in dem er lebt. Und der doppelte Gegensatz — teils zwischen den Menschen des Dichters und den Seinen, die er liebt und ehrt, — teils vollends zwischen jenen Göttern und der Vorsehung, die er sich denkt nach dem Bilde der Eltern und die er anbetet nach ihrem Beispiele: — dieser Gegensatz tut bei einem rein gehaltenen jugendlichen Gemüt gerade die umgekehrte Wirkung wie bei denen, welche vor der Langenweile gedehnter Religionsvorträge Schutz suchen bei Phantasien, mit denen sie dreist spielen dürfen, und Ersatz in Kunstübungen, woran sie ihre eigene Meisterschaft zu bewundern hoffen. — Der Knabe spielt in der Wirklichkeit; spielend realisiert er sich seine Phantasien. Wäre einer so unglücklich, daß er der Gottheit ihr unsinnliches Reich mißgönnte und darin für seine Fiktionen leeren Raum verlangte, der müßte wenig äußerliches Leben haben; man müßte seine Diät verbessern und seine gymnastischen Übungen vermehren.

Aber die Welt, wie er sie betrachtet in den Stunden des Ernstes, dehne sich weiter und weiter; zwar immer gelegen zwischen den gleichen Extremen, dränge sie gleichsam dieselben in weitere Fernen hinaus, damit Platz werde für die Menge der Charaktere, welche am Faden der Geschichte hereintreten, jeder beleuchtet, womöglich durch seine ersten klassischen Beschreiber, sonst wenigstens durch den Schein, der von den reinsten Quellen des historischen Lichtes her sich verbreitet über die dunkleren Strecken. Perioden, die kein Meister beschrieb, deren Geist auch kein Dichter atmet, sind der Erziehung wenig wert. Aber lehrt man die Sprachen der Schriften wegen, so ist es seltsam, wenn man den Schriften das Interesse nimmt durch vorgehende Erzählungen im nüchternen Auszuge, vollends in dem albernen Tone, der die Kindlichkeit nachahmen möchte. — Den neueren Zeiten gehört ein anhaltendes Studium des reifenden Jünglings; in der früheren Welt, hauptsächlich der alten, wird der Knabe mit Muße wandeln können, wenn er, wie er sollte, nur eben entwachsen der bedürfnisvollen Kindheit, seinen Homer anfang.

„Jedem das Seine!“ Diesem Ausspruch werde sein Recht bei jeder Darstellung, Betrachtung, Beleuchtung der mannigfaltigen Charaktere. Das Reinliche, das Saubere, das jede echte Poesie zeigt, wenn sie Individualitäten aufstellt und gruppiert, dies, wo nicht nachzuahmen, so es doch aus ihren Händen dankbar zu empfangen und sorgsam zu benützen, ist die erste Pflicht des Erziehers. Aber das Gemälde, was er aufstellen soll, hat keinen Rahmen; es ist offen und weit, wie die Welt. Daher fallen hier alle Eigenheiten, wodurch sich die Gattungen der Poesie unterscheiden; und nackt und bloß steht jedes Schwache und jedes Schlechte, was sich sonst mit der Absicht des

Kunstwerkes entschuldigt. Das Gewissen geht mit in die Oper! wie sehr immer der Dichter protestiere. Ihn bannt der Erzieher aus seiner Sphäre, gestützt auf Platos Ansehen, — wo nicht die Wahrheit, die Deutlichkeit des Schlechten zur Läuterung des Besseren, zur Erhöhung des Guten dienen kann und dienen will.

Indem nun durch die Lektüre der Dichter und Historiker, durch wachsende Menschenkenntnis, und durch moralische und Religionsvorträge, die den vorher gelieferten Stoff verarbeiten helfen, sich fort-dauernd die sittlichen Unterscheidungen schärfen; die Beobachtung der Nuancen der Charaktere, und die Schätzung ihrer Distanzen nach sittlichem Maß sich berichtigt; und eben dadurch die Elemente der praktischen Idee von Gott an Klarheit und Würde stets gewinnen: tritt, von der Seite der Erkenntnis her, in steigender Deutlichkeit, der Begriff der Natur hervor, als des Systems der Kräfte und Bewegungen, die, im einmal angehobenen Gange streng beharrend, von Gesetz und Ordnung und von scharf bestimmtem Maß das Muster uns vorzeichnen. — Wie mangelhaft wäre die Darstellung der Welt, wie wenig in ihr das Wirkliche, das Gegebene befaßt, wie fabelähnlich schwebte sie im luftigen Gedankenraum, wenn man die Natur ausließe! Und wie schlecht würde sie dem Geist des vernünftig gestalteten Lebens entsprechen! Glaubt man, allein durch die sittlichen Ideen handeln zu lehren? — Mitten in der Natur steht der Mensch, selbst ihr Teil, im Innersten durchströmt von ihrer Macht, erwidern die äußere Gewalt durch seine eigene, nach seiner Art, nach seinem Wesen, erst denkend, dann wollend, dann wirkend. Durch seinen Willen geht die Kette der Natur. Aber an einer bestimmten Stelle für einen bestimmten Willen! Dies Schicksal, entsprungen einzig aus der Individualität der Lage, die jedem bestimmten Exemplar der Gattung unvermeidlich eine eigene ward, — entgegengesetzt der Abkunft vom höchsten Plan der Natur, welchen für die Gattungen zunächst die allgemein ordnende Vorsehung entwarf: — dies Schicksal ist die Not, welche den Menschen drängt; es ist diese Not, die er notwendig sehen und bedenken muß, um seine Schritte, und das Maß seiner Schritte für jeden einzelnen Augenblick richtig zu bestimmen. Denn die sittliche Idee ruft zwar dem Geschlechte, aber sie verstummt dem einzelnen, sofern er einzeln ist; sie weiß nichts von seiner nächsten Schranke; sie tadelt und beschämt, aber helfen kann sie nicht; — sie will ihn am Ziele, er ist auf dem Wege, aber sie weiß nichts vom Wege, viel weniger kann sie ihn führen. Sich und seine Kräfte und die nächsten Kräfte, die ihm helfen, muß der Mensch kennen, und anerkennen ihre Beschränktheit, wenn ihre Stärke ihm dienen soll nach ihrem Maß.

Dies Schicksal ist nicht jene alte *μοῖρα*, jene Verderberin des Lebens, jenes reine Widerspiel alles Geistes <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Das neueste Wiedererscheinen der *μοῖρα* ist ein Triumph für die alten

Den sittlichen Menschen vermag es nicht zu bedrängen. Denn er verlangt nicht, daß in seinem Individuum sich die Menschheit, sich die Vernunft vollende! Er kommt der Vorsehung entgegen; er sucht ihrer Sorge für die Gattung sich anzuschließen; er vernimmt den Aufruf, das Eingeleitete fortzuführen; er begreift: die Theodizee sei der Tat der Menschen überlassen. —

Dichter. Ihre poetische Allgewalt konnte den Klotz, den ein uralter Volksglaube ihnen aufdrang, so anbringen, daß neuere Meister auf den Wahn gerieten, an ihm hänge die Kunst! — Welche Kunst, die irgend bestimmte Prinzipien hat, zählt das völlig Ungestaltete, aller Gestaltung völlig Unempfängliche (dies würde eine metaphysische Erörterung des Begriffes zeigen) unter ihre Elemente? Welche Kunst duldet ein Element, das, allen den übrigen Elementen völlig heterogen, daher aller rein gestimmten Verhältnisse gegen dieselben — aller Intervalle völlig unfähig, nur als absolute Störung unauflösliche Mißklänge erzeugen kann? Und welcher gebildete Mensch nimmt herzlichen Anteil an einer Trauer, die auf einem längst verworfenen Unbegriff beruht? — Beide, das absolute Schicksal und die absolute Freiheit, sind gleich alte Reste der Roheit, und gleich arge Skandale, wie für die Theorie, so im Reiche des Geschmacks. Werden sie aufs beste gebraucht in einem Kunstwerk, so helfen sie, vielleicht wider den Willen des Dichters, ewig nur zum Rahmen des Gemäldes, indem sie die Szene, die Zeit, die Ansicht der handelnden Personen, folglich die Voraussetzungen und Grenzen bestimmen, innerhalb deren man für diesmal die Darstellung des Schönen erwarten darf.

X.

**J. Fries.**

(1798—1854.)

**I. Beweis, Demonstration und Deduktion.\*)**

Der Zweck der Wissenschaft und des Systems ist, Anordnung und Deutlichkeit in unsere Erkenntnisse zu bringen, wer aber mehr damit zu erreichen hofft, wer positiv durch das System gewinnen und seine Kenntnis dadurch erweitern will, der täuscht sich. Wir tun im System der Wissenschaft nichts, als daß wir andere Sätze aus Grundsätzen beweisen; dieses Beweisen aber besteht in einem bloßen Zusammenhängen von Schlußketten, wodurch wir zeigen, daß die Wahrheit des Schlußsatzes schon in der Wahrheit der Prämissen liegt. Über das gegebene System der Begriffe und Grundsätze gewinnen wir in dem System einer Wissenschaft gar nicht an eigentlichem Inhalt der Erkenntnis, sondern nur an Deutlichkeit, es liegt nicht mehr Wahrheit im System als die Wahrheit der Grundsätze, welche in den Lehrsätzen nur teilweise wiederholt wird. In historischen Wissenschaften erweitert sich unsere Erkenntnis mit jedem Schritte, eben weil jeder neue Satz wie ein Grundsatz nur auf sich selbst beruht; in der Mathematik wird die Erweiterung nicht durch den logischen Beweis, sondern durch die Möglichkeit der Zusammensetzung nach der Regel des Grundsatzes, welche die Anschauung der Demonstration nachweist, möglich, und in der Philosophie gewinnen wir in der Tat nichts über die Grundsätze hinaus. Daher ist es aber auch die Gewalt der Logik in diesen Wissenschaften gerade im umgekehrten Verhältnis mit der Erweiterung der Erkenntnis. In der Philosophie läßt sich das System aus den Grundsätzen mit bloßer Logik entwickeln, in der Mathematik ist die Logik allein schon nicht mehr hinlänglich, und in historischer Wissenschaft führt sie uns um keinen Schritt weiter.

Wir werden uns überhaupt von den Beweisen keine zu große Vorstellung machen dürfen. An dem, was sich beweisen läßt, ist nicht

---

\*) Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. 2. Auflage. Heidelberg 1828. § 70.

viel zu verlieren, wenn wir nur im Besitz derjenigen Wahrheit bleiben, die sich nicht beweisen läßt, die vielmehr nur in Grundsätzen feststeht. Den Beweis werden wir schon wieder hinzufinden, wenn wir nur erst Fonds der Wahrheit haben, aus dem sich etwas beweisen läßt. Alle Philosophie ist aber seit langer Zeit stark durch das Vorurteil beherrscht worden, daß man alles müsse beweisen können, was wahr sein solle. Man wollte eine ewige Realität der Dinge, die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens und das Dasein Gottes beweisen, und das jederzeit aus etwas, was weder ewig, noch frei, noch die Gottheit war, was man aber schon glaubte bewiesen zu haben. Wir werden leicht bemerken, daß diese Aufgabe ganz falsch gestellt war, was wir beweisen wollen, dessen Wahrheit muß implicite schon in dem liegen, wovon ich im Beweis ausgehe, ich finde durch den Beweis nichts Neues, ich mache mir's nur deutlicher. Wo haben wir aber wohl das Ewige, Freie und die Gottheit irgend in den endlichen Prämissen, aus denen wir den Beweis führen wollen? Gottheit, Freiheit und Ewigkeit sind höchste Bedingungen in unserer Erkenntnis, aus denen sich viel beweisen läßt, die selbst aber keinem Beweis unterworfen sein können.

Wir müssen also das Vorurteil ganz zurücknehmen, das sich alles müsse beweisen lassen. Was setzen wir aber an seine Stelle, um uns gegen Irrtum, Zweifel und Unglauben zu verwahren?

Jakobi war der erste unter den neueren Philosophen, welcher dieses Vorurteil der Wolfianer bestimmt angriff, und darüber mit Mendelssohn in Streit geriet. Mendelssohn meinte, Jakobi schlage ihm damit seine Seelen und seinen Gott, die doch nur vom Beweise zu leben hatten, auf der Stelle tot, und das mochte er nicht wohl leiden. Jakobi appellierte dagegen an den Glauben und die Offenbarung, ohne die uns nicht einmal die einfachste Überzeugung um eine Farbe und einen Schall wird; seine Sätze aber blieben zu undeutlich, er behielt nur mit der Negative recht. Was hilft es uns, gegen Zweifel und Unglauben an den Glauben zu appellieren? Die den Glauben haben, sind wohl geschützt, die Kunst ist nur, die Ungläubigen von uns abzuhalten. Gegen diese ist aber das Lobpreisen des Glaubens nur gewalttätiges Parteinachen, um nicht allein zu stehen, sondern sich mit seinen Freunden, als den Auserwählten und Eingeweihten, in Ansehen zu erhalten.

Wir fordern also noch eine andere Antwort auf diese Frage, wir erhalten sie von der Logik, und sie wird einer der wichtigsten Sätze für die ganze jetzige Philosophie. Es bedarf nichts weiter als ihn deutlich unter das Volk zu bringen, um dem ganzen Vornehmtum und der Geheimniskrämerei philosophischer Schulen ein Ende zu machen, und Philosophie in die Erziehung als ebenso plane Schulsache einzuführen, wie Arithmetik und Geometrie es jetzt sind. Manchem mag es sonderbar scheinen, wie die Logik solche Dinge tun soll — sie wird's aber doch!

Der Grund des Vorurteils, welches für jede Wahrheit Beweis fordert, ist eine Mißdeutung des logischen Satzes vom Grunde. Dieser Satz

vom Grunde lautet nämlich richtig verstanden: Jedes Urteil ist eine mittelbare Erkenntnis, es ist bloß die Formel, in der ich mir für die Reflexion meiner unmittelbaren Erkenntnis wieder bewußt werde; jedes Urteil muß also in einer anderen Erkenntnis den Grund haben, warum es wahr oder falsch ist. Dieser Satz ist das Kathartikon aller Wahrheit in mittelbaren Erkenntnissen, von jenem Urteil, das ich aussage, muß ich einen Grund angeben können, warum ich es behaupte.

Dieses Begründen der Urteile, welches recht eigentlich für die Anfänge unserer synthetischen Erkenntnis gefordert wird, hat man nun mit dem Beweis verwechselt, der doch nur ein leeres logisches Ding ist, und analytisch aus Schlüssen zusammengestellt wird. Wir müssen daher in Rücksicht der Begründung der Urteile folgende wichtige Unterschiede festsetzen. Wir unterscheiden erstlich mittelbare und unmittelbare Urteile. Nur das mittelbare Urteil, welches selbst noch von anderen Urteilen abhängt, ist ein erweisliches Urteil, alle Wahrheit der Urteile ruht aber zuletzt auf solchen Sätzen, die den Wert von Grundsätzen haben, und sich nicht auf andere Urteile gründen. Der Beweis dient also nur, um ein Urteil von anderen Urteilen abzuleiten, durch ihn kommen wir immer nur auf unerweisliche Grundsätze, die Aufgabe aber war, jedes Urteil zu begründen, also auch die Grundsätze, dazu dient uns kein Beweis.

Wie begründen wir nun, nach der Forderung des logischen Satzes vom Grunde diese ersten Grundsätze? Darauf ist die erste Antwort leicht gefunden. Das Urteil wiederholt nur vor unserem Bewußtsein eine andere unmittelbare Erkenntnis, seine Wahrheit beruht also auf seiner Übereinstimmung mit dieser Erkenntnis. Die unmittelbare Erkenntnis, welche in einem Grundsätze nur wiederholt wird, ist also eigentlich der Grund der Wahrheit desselben.

Hier treten nun zwei Fälle ein. Entweder werden wir uns der unmittelbaren Erkenntnis, die wir in einem Grundsätze aussprechen, selbst unmittelbar bewußt, oder diese Erkenntnis ist eben von der Art, daß wir Urteil und Reflexion bedürfen, um sie nur in uns zu finden. Für den ersten Fall ist die unmittelbare Erkenntnis selbst gegeben, sie ist Anschauung; hier ist folglich die Anschauung der Grund meines Urteils und seine Begründung ist Demonstration. Bei allen Erfahrungswissenschaften und in der Mathematik ist dies die Art, wie wir unsere Urteile begründen, wir behaupten etwas, weil es beobachtet oder erfahren worden ist, oder weil wir seine Wahrheit selbst in der Anschauung nachweisen können. Aber für alle solche Fälle bedürften wir eigentlich gar keiner Reflexion und keines Urteils, das Urteil wiederholt uns hier nur, was wir ohnehin schon wissen, und wessen wir uns auch schon bewußt sind, daß wir es wissen. Der eigentliche Zweck der Reflexion liegt nur in solchen Erkenntnissen, deren Grundurteile sich eben nicht demonstrieren lassen. Dies sind die philosophischen. Philosophische Urteile behaupten wir, wenn sie Grundsätze sind, schlechthin und

noch dazu apodiktisch, ohne uns irgend auf eine zugrunde liegende Anschauung berufen zu können; wir sagen Sätze aus, die sich nur denken lassen, und doch von keinem anderen Urteil abhängen.

Worauf soll nun hier unser Urteil gegründet sein?

Wenn ich z. B. sage: Jede Substanz beharrt, jede Veränderung hat eine Ursache, alles Zugleichsein ist durch die Wechselwirkung der Substanzen bestimmt, oder wenn ich über Recht und Unrecht, Tugend und Untugend urteile, und zu oberst sage: jedes vernünftige Wesen soll seiner persönlichen Würde gemäß als Zweck an sich behandelt werden; oder endlich, wenn ich behaupte: es sei ein Gott und der Wille sei frei, worauf gründe ich dann mein Urteil? Ich erkenne im ersten Falle Gesetze der Natur, im anderen Gesetze der Freiheit, im letzten Gesetze der ewigen Ordnung der Dinge, ohne alle Berufung auf Anschauung. Aber eben diese Gesetze, deren ich mir im Urteil nur wieder bewußt werde, müssen doch als unmittelbare Erkenntnis in meiner Vernunft liegen, nur daß ich eben das Urteil brauche, um mir ihrer bewußt zu werden. Wir können also unser Urteil hier nur dadurch begründen, daß wir aufweisen, welche ursprüngliche Erkenntnis der Vernunft ihm zugrunde liegt, ohne doch imstande zu sein, diese Erkenntnis unmittelbar neben das Urteil zu stellen, und es so durch sie zu schützen. Diese Art, einen Grundsatz zu begründen, heiße die Deduktion <sup>1)</sup> desselben.

Wir können solche Sätze nicht demonstrieren, oder in der Anschauung nachweisen, auch nicht beweisen, denn sie sind Grundsätze, sondern nur deduzieren. Worin besteht aber diese Deduktion?

Sie soll das Gesetz in unserer unmittelbaren Erkenntnis aufweisen, welches einem Grundsatz zugrunde liegt, und durch ihn ausgesprochen wird, da wir uns aber hier dieses Gesetzes eben durch den Grundsatz bewußt werden, so kann die Deduktion einzig darin bestehen, daß wir aus einer Theorie der Vernunft ableiten, welche ursprüngliche Erkenntnis wir notwendig haben müssen, und was für Grundsätze daraus notwendig in unserer Vernunft entspringen. Dies bestimmt die Wichtigkeit der Anthropologie für die Philosophie. Die Grundsätze der Philosophie liegen ohne alle Begründung in unseren Überzeugungen, kein Satz aber darf ohne Grund angenommen werden, wir müssen sie daher durch eine Deduktion schützen, in der wir zeigen, wie die in ihnen ausgesprochenen Sätze aus dem Wesen der Vernunft entspringen. Dieses ist aber ein bloßes Geschäft der Anthropologie, und somit der inneren Erfahrung, die Philosophie beruft sich zuletzt in Rücksicht der Wahrheit ihrer Sätze auf innere Erfahrung, aber nicht um diese zu beweisen, denn dadurch würden sie selbst zu bloßen Erfahrungssätzen, sondern nur um sie als unerweisliche Grundsätze in der Ver-

<sup>1)</sup> Dieser Sprachgebrauch ist von mir gewählt. Was Kant Deduktion nennt, hat einen ähnlichen Zweck, enthält aber ganz andere Mittel der Ausführung.

nunft aufzuweisen. Ich beweise nicht, daß jede Substanz beharrlich sei, sondern ich weise nur auf, daß dieser Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz in jeder endlichen Vernunft liege; ich beweise nicht, daß ein Gott sei, sondern ich weise nur auf, daß jede endliche Vernunft einen Gott glaubt.

Durch diese Deduktion tun wir den Forderungen des Systems genug, keinen Satz ohne Grund anzunehmen, machen uns aber von der lästigen und falschen Zumutung frei, alles beweisen zu müssen, was wir in Urteilen behaupten. Wir gewinnen dadurch in der Philosophie einen idealistischen Gesichtspunkt, welcher es uns möglich macht, über alle Wahrheit ein entscheidendes Urteil zu fällen, ohne aus den Schranken unseres Wesens in das Objekt überzuspringen; wir sagen nicht: die Sonne steht am Himmel, sondern nur: jede endliche Vernunft weiß, daß die Sonne am Himmel steht; wir sagen nicht: der Wille ist frei, sondern nur: jede endliche Vernunft glaubt an die Freiheit ihres Willens; wir sagen nicht: es ist ein Gott, sondern nur: jede endliche Vernunft ahndet in dem Leben der Schönheit der Gestalten durch die Natur die allwaltende ewige Güte.

Alle unsere Urteile sind also entweder erweislich, oder demonstrierbar, oder nur deduzierbar. Dem Beweise können nur die untergeordneten Urteile im System unterworfen werden, jedes Grundurteil soll hingegen entweder durch Demonstration oder durch Deduktion begründet werden. Für jedes aus der ursprünglichen Selbsttätigkeit der Vernunft entspringende Urteil, also für jedes apodiktische Urteil ist Deduktion möglich. Mathematik und Philosophie beruhen also auf deduzierbaren Grundsätzen, aber nur für Philosophie wird die Deduktion zum Bedürfnis, weil mathematische Grundsätze auch durch Demonstration begründet werden können. Der Vorteil aller logischen Vorstellungsart in der systematischen Form ist nur Anordnung und Deutlichkeit, wodurch wir aber zuletzt instand gesetzt werden, Grundsätze, von den erweislichen Urteilen zu unterscheiden, und zu bestimmen, wo sich das Bedürfnis der Deduktion zeigt. Es ist auf die eine oder andere Weise immer äußere und innere Erfahrung, welche unsere Erkenntnisse erweitert, der Begriff und die Reflexion tut nichts Neues hinzu, sondern gibt nur die Deutlichkeit, durch die wir unsere innere Erfahrung selbst verstehen lernen, und darin besteht das ganze Interesse der wissenschaftlichen Form.

## II. Empirische und transzendente Wahrheit.\*)

Um der Lehre von der Begründung der Urteile ihre ganze Vollständigkeit zu geben, müssen wir den Unterschied der Deduktion und des Beweises noch mit einem allgemeinen, dem Unterschied der objek-

---

\*) Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. 2. Auflage. Heidelberg 1828. § 71.

tiven und subjektiven Begründung der Erkenntnisse vergleichen. Die objektive Begründung setzt die Realität des Gegenstandes als Grund der Wahrheit einer Erkenntnis voraus, die subjektive hingegen erklärt nur aus der Geschichte meiner Vernunft, wie sie zu dieser oder jener Erkenntnis gelangt.

Da treffen wir auf die gewöhnliche logische Unterscheidung vom Erklärungsgrund, *ratio essendi*, und dem bloßen Erkenntnisgrund, *ratio cognoscendi*, womit unsere subjektive und objektive Begründung leicht verwechselt werden kann. Diese gewöhnliche Unterscheidung geht aber nur auf den Gegensatz regressiver und progressiver Beweise. Wenn ich den Grund durch die Folge erkenne, so ist dies nur Erkenntnisgrund meines Urteils, aber nicht Erklärungsgrund der Sache selbst. In der Physik z. B. sind die ersten Erkenntnisgründe die einzelnen Versuche und Beobachtungen etwa über Elektrizität, durch diese suche ich aber erst regressiv die allgemeinen Gesetze zu erraten, nach denen das einzelne erfolgt, und wende endlich in der Theorie der Elektrizität diese für die Erkenntnis erst abgeleiteten Gesetze als oberste Erklärungsgründe des einzelnen an. Hier stehen also nur für den progressiven Gang der Theorie Erklärungsgründe, für den regressiven der Untersuchung hingegen bloße Erkenntnisgründe an der Spitze. Allein davon sprechen wir hier nicht, der regressive Beweis, welcher das Allgemeine durch das Besondere erkennt, geht uns vielmehr hier gar nichts an. Nach der architektonischen Idee der vollendeten wissenschaftlichen Form wird nämlich in jedem System nur vom Allgemeinen aufs Besondere geschlossen, jeder Beweis ist progressiv, Erklärungs- und Erkenntnisgründe fallen hier zusammen. Es wird z. B. nur die Theorie in der Physik mit in das vollendete System genommen, die Untersuchung selbst gehört zur Vorbereitung. Unser Unterschied der subjektiven und objektiven Begründung soll aber für das logische Ideal vollendeter Systeme doch noch stehen bleiben.

Er wird durch folgendes deutlich werden. Begründung einer Erkenntnis ist mit dem Aufweisen ihrer Wahrheit und Gültigkeit einerlei. Hier ist nun einmal Wahrheit der Erkenntnis mit der Realität ihres Gegenstandes in einem solchen Wechselverhältnis, daß keines ohne das andere sein kann, die Realität des Gegenstandes aber offenbar der Grund, die Wahrheit der Erkenntnis nur die Folge ist. Daher die gewöhnliche logische Erklärung der Wahrheit: Wahrheit ist die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande. Neben diesem macht sich dann noch ein anderer Begriff der Wahrheit geltend, indem wir sagen: eine Erkenntnis heißt wahr, wenn ich mir bewußt bin, sie in meiner Vernunft zu haben, falsch, wenn ich mir bewußt bin, ihr Gegenteil zu haben.

Ich will die erste Wahrheit, welche nach Übereinstimmung mit dem Gegenstande fragt, transzendente Wahrheit, Wahrheit der Vernunft, die andere aber, welche nur nach dem Vorhandensein im Geiste

fragt, empirische Wahrheit, Wahrheit des Verstandes nennen. Begründung der Erkenntnis nach der ersten Regel nenne ich die objektive, weil hier der Gegenstand als Grund angesehen wird, die nach der zweiten Regel die subjektive, weil nur nach der inneren Geschichte meines Erkennens gefragt wird.

Gemeinhin meinen wir nun, wenn wir nicht durch künstliche Spekulation auf etwas anderes aufmerksam gemacht werden, alle unsere Absicht bei Begründung der Erkenntnisse gehe auf Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande, und folge der ersten Regel. Das geschieht aber keineswegs. Wir bestimmen sehr oft, ob eine Erkenntnistätigkeit wahr sei oder nicht, ob ein gefälltes Urteil wahr oder falsch, eine gehabte Anschauung Traum oder Wirklichkeit sei, und doch fragen wir dabei nie nach der Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande. Vielmehr kann uns diese Übereinstimmung dabei zu gar nichts helfen, denn wir können nicht aus unserer Erkenntnis des Gegenstandes gleichsam heraustreten, um ihn selbst mit dieser zu vergleichen, sondern jeder Gegenstand wird uns nur Gegenstand einer Erkenntnis. Selbst in der Aussage, Ich bin, hilft uns die Identität des Aussagenden mit dem Gegenstande der Aussage zu nichts, um dieser Vergleichung näher zu kommen, denn auch ich selbst werde mir zum Gegenstande erst vermittelt dieser Aussage, und kann nicht Aussage und Gegenstand zur Vergleichung gleichsam nebeneinander stellen. Demungeachtet ist es uns in vielen Fällen ein Leichtes, über Wahrheit oder Falschheit abzuurteilen, wir können folglich alsdann die Wahrheit nicht in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstande, wir müssen sie in etwas anderem finden. Was ist nun dieses andere?

Ich sage: es ist die Übereinstimmung der mittelbaren Erkenntnis mit der unmittelbaren, und in Rücksicht der unmittelbaren ihr Dasein im Geiste.

Wenn wir im gemeinen Leben von Irrtum oder Täuschung sprechen, so bezieht sich dies nur immer auf eine mittelbare Erkenntnis, welche der willkürlich tätige Verstand nicht richtig auf das unmittelbare Gewisse bezogen hat. Wenn wir hier etwas beweisen oder widerlegen wollen, so suchen wir etwas anderes allgemein Bekanntes oder Zugegebenes, und zeigen, daß unsere Behauptung damit zusammenhänge, oder ihm zuwider sei. Auch solche Täuschungen, welche unmittelbar die Anschauung anzugehen scheinen, liegen in diesem Verhältnis der Mittelbarkeit der Erkenntnis. Wir sehen den Mond am Horizont größer, als wenn er hoch am Himmel steht, können aber bald bemerken, daß wir überhaupt keine Größe unmittelbar sehen, sondern sie erst mittelbar in unsere Anschauung hineintragen, wir bestimmen also diese Größe durch Messen genauer, finden sie in beiden Fällen gleich, und erklären nun die erste Vorstellung für Täuschung. Oder es ängstigt uns ein Traum wie bange Wirklichkeit, erst im Erwachen sehen wir, daß seine

schwankenden Bilder nicht den festen Gang der wirklichen Anschauung hielten, und erklären ihn für Täuschung, wie im vorigen Fall, indem wir beidemal irrig eine mittelbare Vorstellung der Einbildungskraft als eine unmittelbare Anschauungserkenntnis beurteilt hatten.

Gehen wir aber auch über diese gewöhnlichen Fälle des gemeinen Lebens hinaus, fragen wir nicht nur geradezu nach jener mittelbaren Erkenntnis in ihrem Verhältnis zur unmittelbaren, sondern suchen wir uns der unmittelbaren Erkenntnis selbst zu bemächtigen, so zeigen doch auch hier die einzelnen Fälle, daß die menschliche Vernunft in dem, was sie Wahrheit nennt, nicht die Übereinstimmung mit dem Gegenstande, sondern zunächst nur das Dasein der Erkenntnis im Geiste sucht. Alle unmittelbare Erkenntnis ist entweder Sinnesanschauung, oder dasjenige Notwendige und Allgemeine, was in den deduzierbaren Grundsätzen als den Prinzipien der apodiktischen Erkenntnis uns zum Bewußtsein kommt.

Bei der unmittelbaren anschaulichen Erkenntnis eines gegebenen Gegenstandes beruht die Evidenz und Wahrheit derselben durchaus nur darauf, daß sie dem Geiste unmittelbar gegeben ist, d. h. auf ihrem Dasein im Geiste. Ihre Wahrheit schreibt sich durchaus von keinem Kausalverhältnis zum Gegenstande, nicht davon her, daß der Gegenstand sie hervorgebracht habe, sondern nur davon, daß er in ihr als gegeben vorgestellt wird. Wenn wir gleich, um Einheit in das Ganze unserer Erfahrung zu bringen, den Gegenstand nachher selbst in die Reihe der Ursachen setzen, welche die Empfindung, in der wir ihn zuerst anschauen, hervorbringen, so beruhte doch die Evidenz dieser Anschauung selbst, und unser unmittelbares Fürwahrhalten aus derselben gar nicht auf diesem weitläufigen Zusammenhang, sondern die Anschauung ist ein unmittelbarer, im Geiste passiv bestimmter Zustand, sie führt ihre Wahrheit unmittelbar bei sich, und bedarf schlechterdings keiner Ableitung durch Schlüsse.

Aber die Sinnesanschauung für sich enthält nur ein momentanes zufälliges Erkennen; erst in der Reflexion über das Anschauen werden wir uns des Notwendigen und Allgemeingültigen in unserer Erkenntnis bewußt. Das Unmittelbare in diesem ist dasjenige, dessen wir uns nur in deduzierbaren Grundsätzen der apodiktischen Erkenntnis bewußt werden. Dieses unmittelbare a priori, dieses unmittelbare Notwendige und Allgemeingültige, Ewige und Absolute, oder wie man es sonst nennen will, ist seit jeher der Stein des Anstoßes aller Philosophie, und doch zugleich der eigentliche Gegenstand ihrer Untersuchungen gewesen, an dessen Möglichkeit man noch nie völlig durchdringen konnte. So viel ist aber gleich klar, daß wir nirgends weniger als hier die Wahrheit unserer Erkenntnis im gemeinen Leben auf eine Übereinstimmung derselben mit dem Gegenstande gründen konnten, indem wir hier den Gegenstand eben nur durch den Begriff oder die Idee erreichen; wir dürfen also auch hier zunächst unter der Wahrheit unserer Aussage

nie etwas anderes verstehen, als das Vorhandensein ihrer Erkenntnis im Geiste. Freiheit, Gottheit, Welt, und alle Gegenstände dieser Überzeugung sind gerade das für uns objektiv unmittelbar Unerreichliche, hier also müssen wir gewiß zunächst nur bei den Gesetzen unseres Erkennens stehen bleiben.

Das bestimmte Verhältnis dieser beiden Gesetze der Wahrheit ist also folgendes. Die Regel der transzendentalen Wahrheit oder der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstande bestimmt die Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntnis, so wie sie wirklich in unserem Geiste vorhanden ist. Fragen wir hingegen erst: welche Erkenntnisse sind wirklich in unserer Vernunft vorhanden?, so gehört diese Aufgabe dem mittelbaren Wiederbeobachtungsvermögen, dem denkenden Verstande, und die Wahrheit besteht dann nur in der Übereinstimmung meiner Selbstbeobachtung mit den wirklich in meiner Vernunft gegebenen Erkenntnissen. Diese zweite Regel der Wahrheit ist also unsere empirische Wahrheit. Hier fragen wir nur, ob wir unsere Erkenntnisse vor dem Bewußtsein durch den inneren Sinn oder die Reflexion richtig aufgefaßt haben. Wir fragen, um Traum und Wirklichkeit zu unterscheiden, ob eine vor dem inneren Sinn gegebene anschauliche Vorstellung wirklich Sinnesanschauung oder nur Wiederholung der Einbildungskraft ist, bei Urteilen aber unterscheiden wir Wahrheit und Irrtum, je nachdem die wiederholte Reflexion mit dem wirklich Gegebenen übereinstimmt oder nicht.

Aus dem eben Gesagten ergibt sich also, daß wir in der Tat, wenn wir gemeinhin nach Wahrheit fragen, nur den Begriff der empirischen Wahrheit für die Wiederbeobachtung und eine Regel der subjektiven Begründung der Erkenntnisse voraussetzen, ohne uns auf die objektive Begründung der transzendentalen Wahrheit näher einzulassen. Diesem Resultat sind aber die gewöhnlichen Ansprüche des Bewußtseins gerade zuwider. Wir fordern im Großen immer objektive Begründung. Wenn ich jemand nur zeige: wir Menschen müssen uns das einmal immer so und so vorstellen, wir können es anders nicht denken, so bleibt ihm immer noch die Hauptsache zurück: ist es denn aber auch wirklich so, wie wir es denken und vorstellen? Die Aufgabe stellen wir also immer für objektive Begründung, allein jeden einzelnen Versuch zur Lösung machen wir dann doch nur mit subjektiven Begründungsmitteln, nehmen dann aber gewöhnlich das eine für das andere, und dies ist der Grundfehler aller irrigen Spekulationen. Das Irreleitende dabei ist folgendes.

Transzendente Wahrheit hat unsere Erkenntnis, oder sie hat sie nicht, ohne daß wir selbst etwas dafür oder dawider tun können (davon werden wir später sprechen), die Wahrheit hingegen, welche wir uns selbst verschaffen können, ist nur die empirische Wahrheit der Reflexion, von ihr wird also auch eigentlich allein bei der wissenschaftlichen Begründung unserer Erkenntnis die Rede sein.

Die Mittel zur Begründung unserer Urteile im System waren Beweis, Demonstration und Deduktion. Hier ist nun der Grund der gewöhnlichen Fehler erstens, daß der Beweis wirklich in seinen Schranken zu einer objektiven Begründung dienen könnte. Der Beweis leitet ein Urteil vom anderen ab, die Folge erhält hier dieselbe Gültigkeit, welche die Prämissen haben, sind also die Prämissen objektiv gegründet, so gilt dies auch von ihnen. Aber woher die Gültigkeit der Prämissen? Hier macht sich zweitens das eigentliche Grundvorurteil des Empirismus geltend mit der Antwort: aus der Anschauung, indem man nämlich Demonstration für eine objektive Begründung nimmt, was sie doch nicht ist.

Das dunkel vorausgesetzte Vorurteil der Anschauung, eine Erkenntnis sei objektiv fest gegründet, wenn man sie nur demonstriert, d. h. auf Anschauung zurückgeführt habe, ist das irreleitende Prinzip aller Spekulation. Dadurch wird eigentlich das falsche Zutrauen zum Beweise aufrecht erhalten, und dadurch die falsche Hoffnung erhalten, durch intellektuelle Anschauung etwas für die Begründung unserer Erkenntnis zu gewinnen. Wem es hingegen deutlich geworden ist, daß alle Evidenz der Anschauung und alle Demonstration aus ihr eben auch nur so subjektiv begründet, wie die Deduktion, der muß das ganze Geschäft der Spekulation anders ansehen lernen. Dasjenige, was man gewöhnlich als die erste Grundlage aller Überzeugung ansieht, geht ihm ganz verloren, er muß einsehen, daß man die Sache auf eine durchaus andere Weise anfangen müsse, um zum Ziele zu kommen.

Die Hauptsache ist also hier, einzusehen: durch alle Anschauung des Gegenstandes als gegenwärtig, und durch alle Demonstration aus der Anschauung wird niemals etwas in Rücksicht der Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande gewonnen, sondern es ist nur von subjektiven Verhältnissen meines Erkennens und von subjektiver Begründung in der Geschichte meiner Vernunft die Rede. Auf die Evidenz dieser Behauptung haben wir schon in den früheren Untersuchungen Rücksicht genommen, wir haben hier nur wieder daran zu erinnern. Unsere Anschauung ist mathematische reine Anschauung oder Sinnesanschauung.

Alle mathematische Demonstration beruft sich zuletzt auf die gegebene Anschauung des Raumes und der Zeit. Entlehnt diese aber wohl ihre Gültigkeit von einer Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstande? Keineswegs! Sie ist in unserem Geiste gegeben, wir können uns nicht von ihr losmachen, das gibt ihr ihre subjektive Evidenz und Gewißheit. Und die Sinnesanschauung? Hier haben wir uns schon bei der Theorie der Empfindung bemüht, zu zeigen, daß hier nur von einer subjektiven Geschichte unseres Erkennens die Rede ist. Nicht das zur Empfindung Affizierende schaue ich als Ursache der Affektion an, sondern den gegebenen Gegenstand schlechthin. Die grüne Farbe seines Laubes und die braune des Stammes ist es un-

mittelbar, womit die Erkenntnis des Baumes anfängt, von Affizieren durch Licht und Auge sprechen dann nur die Philosophen, dies geht die natürliche Erkenntnisweise wenig an. So finden sich zur Sinnesanschauung die mathematischen Bestimmungen, und nach und nach alle Momente unserer vollendeten Naturerkenntnis hinzu, nur nach einem subjektiven Verlauf der Geschichte meines Erkennens, ohne irgend einen Übergang zum Objektiven.

Der Beweis ist das einzige objektive Begründungsmittel in unserer Erkenntnis.

Durch Beweise begründen wir aber nur das Mittelbare in unseren Urteilen, alle Begründung der Grundurteile ist Demonstration oder Deduktion. Selbst für das Ideal einer vollendeten wissenschaftlichen Form unserer Erkenntnis ist also jede oberste Begründung nur eine subjektive, die sich bloß auf die inneren Gesetze der Tätigkeit unserer Vernunft im Erkennen bezieht. Es ist immer nur von dem die Rede, wie die menschliche Vernunft weiß und erkennt, und nicht unmittelbar von dem, wie die Dinge an sich sind. Dies ist das Charakteristische einer richtigen idealistischen Wendung der Spekulation, es ist dies eigentlich der Geist der Spekulation, welchen Kant als Kritizismus gegen den auf das Objektive gehenden Dogmatismus geltend machen wollte. So bestimmt aber Kant auch diesen subjektiven Standpunkt seiner Kritik in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft beschreibt, so hat er das Verhältnis desselben doch nicht ganz durchgesehen, sonst hätte er niemals transzendente Beweise versuchen können, und am wenigsten (Kritik d. r. Vern. S. 124) sagen dürfen: „Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, usw.“ Hier sieht man deutlich, daß er die Objektivität der Sinnesanschauung durch ein Kausalverhältnis des Affizierenden erklären will, und überhaupt auf dasjenige ausgeht, was wir objektive Begründung unserer Erkenntnisse nennen. Wir müssen sein kritisches Verfahren noch von diesem Mangel befreien, und eben dadurch erhalten wir nur die rein anthropologische Aufgabe einer Geschichte unseres Erkennens und einer Theorie unserer Vernunft als letztes Bedürfnis aller Spekulation.

---

**B. Bolzano.**

(1781—1848.)

**Vom Dasein der Wahrheiten an sich.\*)**

## 1. Was der Verfasser unter einem Satze an sich verstehe?

Um meinen Lesern mit möglichster Deutlichkeit zu erkennen zu geben, was ich unter einem Satze an sich verstehe, fange ich damit an, erst zu erklären, was ich einen ausgesprochenen oder durch Worte ausgedrückten Satz nenne. Mit dieser Benennung bezeichne ich nämlich jede (meistens aus mehreren, zuweilen aber auch aus einem einzigen Worte bestehende) Rede, wenn sie mithin immer Eines von Beiden, entweder wahr oder falsch, in der gewöhnlichen Bedeutung dieser Worte, wenn sie (wie man auch sagen kann) entweder richtig oder unrichtig sein muß. So heiße ich z. B. folgende Reihe von Worten: „Gott ist allgegenwärtig“, einen ausgesprochenen Satz; denn durch diese Worte wird etwas, und zwar hier etwas Wahres, behauptet. Ebenso heiße ich aber auch folgende Reihe von Worten: „Ein Viereck ist rund“ einen Satz; denn auch durch diese Verbindung von Worten wird etwas ausgesagt oder behauptet, obgleich etwas Falsches und Unrichtiges. Dagegen würden wir nachstehende Verbindung von Worten: „Der gegenwärtige Gott“, „ein rundes Viereck“, noch keine Sätze heißen; denn durch diese wird wohl etwas vorgestellt, aber nicht ausgesagt oder behauptet, so daß man eben deshalb strenge genommen nicht sagen kann, weder, daß sie etwas Wahres, noch, daß sie etwas Falsches enthalten. Wenn man nun weiß, was ich unter ausgesprochenen Sätzen verstehe, so bemerke ich ferner, daß es auch Sätze gebe, die nicht in Worten dargestellt sind, sondern die jemand sich bloß denkt, und diese nenne ich gedachte Sätze. Wie ich aber in der Benennung: „ein ausgesprochener Satz“ den Satz selbst offenbar von seiner Aussprache

---

\*) Wissenschaftslehre. Bd. I. Sulzbach 1857. §§ 19, 20, 24, 25, 26, 28, 30, 31, 32.

unterscheide, so unterscheide ich in der Benennung: „ein gedachter Satz“ den Satz selbst auch noch von dem Gedanken an ihn. Dasjenige nun, was man sich unter dem Worte Satz notwendig vorstellen muß, um diese Unterscheidung gemeinschaftlich mit mir machen zu können, was man sich unter einem Satze denkt, wenn man noch fragen kann, ob ihn auch jemand ausgesprochen oder nicht ausgesprochen, gedacht oder nicht gedacht habe, ist eben das, was ich einen Satz an sich nenne, und auch selbst dann unter dem Worte Satz verstehe, wenn ich es der Kürze wegen ohne den Beisatz: an sich, gebrauche. Mit anderen Worten also: unter einem Satze an sich verstehe ich nur irgend eine Aussage, daß etwas ist oder nicht ist; gleichviel, ob diese Aussage wahr oder falsch ist; ob sie von irgend jemand in Worte gefaßt oder nicht gefaßt, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht worden ist. Verlangt man ein Beispiel, wo das Wort Satz in der hier festgesetzten Bedeutung erscheint: so gebe ich gleich folgendes, dem viele ähnliche zur Seite gestellt werden können. „Gott, als der Allwissende, kennt nicht nur alle wahren, sondern auch alle falschen Sätze; nicht nur diejenigen, die irgend ein geschaffenes Wesen für wahr hält, oder sich auch nur vorstellt, oder je vorstellen wird.“ Damit der Leser den durch das Bisherige ihm, wie ich hoffe, verständlich gewordenen Begriff desto fester halte, und auch davon, daß er mich recht verstanden habe, desto gewisser überzeugt werde, mögen noch folgende Bemerkungen dastehen. a) Wenn man sich unter einem Satze an sich das vorstellen will, was ich hier verlange, so darf man bei diesem Ausdrücke nicht mehr an das, was seine ursprüngliche Bedeutung anzeigt, denken; also nicht an etwas Gesetztes, welches mithin das Dasein eines Wesens, durch welches es gesetzt worden ist, voraussetzen würde. Dergleichen sinnliche Nebenbegriffe, die der ursprünglichen Bedeutung eines Wortes ankleben, muß man ja auch von den Kunstworten, die in so mancher anderen Wissenschaft vorkommen, wegdenken. So darf man z. B. in der Mathematik bei dem Begriffe einer Quadratwurzel an keine Wurzel, die der Botaniker kennt, auch an kein geometrisches Quadrat denken. b) Ebensowenig, als man sich vorzustellen hat, daß ein Satz an sich etwas von jemand Gesetztes ist, darf man ihn auch mit einer in dem Bewußtsein eines denkenden Wesens vorhandenen Vorstellung, ingleichen mit einem Fürwahrhalten oder Urteile verwechseln. Wahr ist es allerdings, daß jeder Satz, wenn sonst von keinem anderen Wesen, doch von Gott gedacht oder vorgestellt, und, falls er wahr ist, auch für wahr anerkannt werde, und somit in dem göttlichen Verstande entweder als eine bloße Vorstellung oder sogar als ein Urteil vorkomme; darum aber ist doch ein Satz immer noch etwas anderes, als eine Vorstellung und als ein Urteil. c) Aus diesem Grunde darf man auch Sätzen an sich kein Dasein (keine Existenz oder Wirklichkeit) beilegen. Nur der gedachte oder behauptete Satz, d. h. nur der Gedanke an einen Satz, ingleichen das einen gewissen Satz enthaltende Urteil hat Dasein in

dem Gemüte des Wesens, das den Gedanken denkt, oder das Urteil fället; allein der Satz an sich, der den Inhalt des Gedankens oder Urteiles ausmacht, ist nichts Existierendes; dergestalt, daß es ebenso ungereimt wäre, zu sagen, ein Satz habe ewiges Dasein, als, er sei in einem gewissen Augenblicke entstanden, und habe in einem anderen wieder aufgehört. d) Endlich versteht es sich von selbst, daß ein Satz an sich, obgleich er als solcher weder Gedanke noch Urteil ist, doch von Gedanken und Urteilen handeln, d. h. doch den Begriff eines Gedankens oder Urteils in irgend einem seiner Bestandteile enthalten könne. Dies zeigt ja selbst der Satz, den ich zuvor als Beispiel von einem Satze an sich aufgestellt habe.

## 2. Rechtfertigung dieses Begriffes sowohl als seiner Bezeichnung.

Allerdings ist die Bedeutung, die ich dem Worte Satz soeben beigelegt habe, viel weiter als diejenige, in der man es bisher nicht nur im Sprachgebrauche des gemeinen Lebens, sondern auch in den Lehrbüchern der Logik nimmt. Hier nämlich versteht man unter Satz überhaupt nur, was ich oben einen in Worte gefaßten oder ausgesprochenen Satz nannte. Billig muß ich mich also darüber rechtfertigen, daß ich einen so weiten, in dieser Weite bisher noch unbezeichneten Begriff in die Logik einführe, als auch darüber, daß ich zu seiner Bezeichnung gerade dieses Wort wähle.

1. Sobald man mir zugibt, daß es in der Logik notwendig, ja auch nur nützlich sei, von Wahrheiten an sich, d. h. von Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie von jemanden erkannt oder nicht erkannt werden, und insbesondere von dem Zusammenhange, der zwischen ihnen herrscht, zu sprechen, so wird man auch nicht in Abrede stellen, daß es der Begriff von Sätzen an sich, in der soeben bestimmten Bedeutung verdiene, in der Logik aufgenommen zu werden. Auch liegt am Tage, daß die meisten Lehrsätze, die man bisher in dem Abschnitte: „von den Urteilen“ aufgestellt hat, nicht bloß von Urteilen, sondern von Sätzen überhaupt, gleichviel ob sie gedacht oder nicht gedacht, behauptet oder nicht behauptet worden sind, gelten. Da es nun eine Regel des guten Vortrages ist, was allgemein gilt, nicht nur als geltend unter gewissen Bedingungen zu beschreiben, so sollte man schon um deswillen den hier besprochenen Begriff in die Logik einführen.

2. Es fragt sich also nur noch, ob auch die gewählte Bezeichnung zweckmäßig sei? Ich erinnere mich in der deutschen Sprache durchaus keiner anderen Worte, welche nur einigermaßen zu diesem Zweck geeignet wären, als der Worte: Satz, Urteil, Aussage und Behauptung. Sie haben alle den Fehler, daß sie den Nebenbegriff von einem Etwas, das geworden und durch die Tätigkeit eines denkenden Wesens geworden ist, mit sich führen. Wenn wir das Wort Satz aussprechen hören, so

schwebt uns der Gedanke an ein Etwas vor, welches gesetzt worden ist, also der Gedanke an ein Etwas, das eine gewisse Wirklichkeit, sei es auch nur eine in dem Gemüte eines denkenden Wesens vorhandene Wirklichkeit hat. Bei den Worten: „ein Urteil“, „eine Aussage“, „eine Behauptung“ stellen wir uns sicher nichts anderes vor, als etwas, das durch Urteilen, Aussagen und Behaupten hervorgebracht ist. Eine genauere Vergleichung zeigt jedoch, daß unter diesen Worten Satz noch dasjenige sei, bei dem sich der erwähnte Nebenbegriff eines Gewordenen am wenigsten vordrängt. Die Ursache liegt ohne Zweifel darin, daß wir die Zeitworte Urteilen, Aussagen, Behaupten sehr häufig gebrauchen, und immer nur zur Bezeichnung derjenigen Handlung, durch welche die Wirkung hervorgebracht wird, die ihre Hauptworte andeuten; daher denn nicht zu wundern, wenn wir uns bei den letzteren immer zugleich auch der ersteren erinnern, und folglich das, was sie anzeigen, jederzeit nur als eine Wirkung, als etwas Gewordenes denken. Das Zeitwort Setzen dagegen hat der Bedeutungen, in denen wir es gebrauchen, gar manche; nur selten aber nehmen wir es in einem Sinne, daß es die Handlung, durch die ein Satz entsteht, bezeichnet. Daher denn, daß zwischen dem Hauptwort Satz und dem Zeitworte Setzen kein so genauer Zusammenhang herrscht, daß uns das eine immer gleich an das andere erinnerte. Und sonach wird es uns möglich, von einem Satze sprechen zu hören, ohne gleich an ein Setzen, als an die Handlung, durch die er hervorgebracht werden müßte, zu denken. Ist dieses richtig, so ist auch schon erwiesen, daß das Wort Satz zur Bezeichnung des Begriffes, den ich im vorigen Paragraphen beschrieb, tauglicher sei, als jedes andere; besonders wenn man nötigenfalls noch durch den Beisatz: an sich, zu verstehen gibt, daß man das Wort in seiner weitesten Bedeutung genommen, und somit jeden zufällig damit verbundenen Nebenbegriff beseitigt wissen wolle. Wahr ist es, daß in gewissen Abschnitten der Logik nötig wird, auch von Sätzen in der bisher gewöhnlichen Bedeutung zu sprechen; doch werden wir da gar nicht verlegen sein, uns verständlich zu machen; denn größtenteils wird schon der bloße Zusammenhang zeigen, von welchen Sätzen wir reden; wo es aber ja zuweilen nötig sein sollte, wird die Benennung: wörtliche oder ausgesprochene Sätze, jede Zweideutigkeit beheben.

### 3. Verschiedene Bedeutungen der Worte: Wahr und Wahrheit.

Es ist ohne Zweifel zu tadeln, wenn ein und dasselbe Wort mehrere miteinander leicht zu verwechselnde Bedeutungen erhält. Dieser Tadel aber trifft die Bedeutungen, welche — nicht irgend ein bloß gelehrter — sondern der allgemeine Sprachgebrauch mit einem Worte verbunden hat, wirklich nur selten. Denn wenn es auch bei vielen Worten der Fall ist, daß der gemeine Sprachgebrauch ihnen mehrere

Bedeutungen beilegt, so sind sie doch fast immer so beschaffen, daß sich aus den jedesmal obwaltenden Umständen ohne Mühe abnehmen läßt, in welcher derselben das Wort genommen werde. Dieses gilt auch von den verschiedenen Bedeutungen, die der gemeine Sprachgebrauch den Worten Wahr und Wahrheit beilegt; wir haben gar nicht zu besorgen, daß sie Verwirrung verursachen werden. Verwirrung könnte höchstens durch ein paar andere Bedeutungen dieser Worte entstehen, die nur Gelehrte vorgeschlagen, glücklicherweise aber noch nicht herrschend gemacht haben. Von diesen werde ich eben deshalb erst tiefer unten handeln, hier aber nur diejenigen Bedeutungen der Worte Wahr und Wahrheit aufzählen, die der gewöhnliche Sprachgebrauch kennt.

1. Die erste und die eigentümlichste ist ohne Zweifel jene, nach der man unter der Wahrheit eine gewisse Beschaffenheit versteht, die Sätzen zukommen kann, gleichviel, ob sie von irgend jemand behauptet oder nicht behauptet, ja auch nur vorgestellt oder nicht vorgestellt werden; eine Beschaffenheit nämlich, vermöge deren sie etwas so, wie es ist, aussagen. In dieser Bedeutung nimmt man das Wort Wahrheit z. B., wenn man sagt, „daß von den drei Sätzen: „Geflügelte Schlangen hat es nie gegeben; sie sind ausgestorben; es gibt deren noch, einer notwendig Wahrheit habe, obgleich man nicht wisse, welcher“.

2. Aus dieser Bedeutung entspringt die zweite, wenn man dem Satze selbst, der die Beschaffenheit der Wahrheit hat, den Namen einer Wahrheit beilegt. Dieses tut man z. B. in dem so oft vorkommenden Ausdrucke: „Die Erkenntnis der Wahrheiten“; denn hier versteht man unter den Wahrheiten offenbar die Sätze, welche wahr sind. In dieser Bedeutung steht der Wahrheit, oder was ebensoviel ist, dem Wahren das Falsche entgegen. Daher sagt man z. B. „daß von den oben erwähnten drei Sätzen einer gewiß eine Wahrheit sei, die übrigen zwei aber falsch sein müßten.“ Welche von diesen beiden Bedeutungen des Wortes Wahrheit in jedem vorhandenen Falle gemeint sei, ersieht man sehr leicht aus dem Zusammenhange, der zeigt, ob man von einer bloßen Beschaffenheit der Sätze, oder von ihnen selbst rede.

3. Eine dritte Bedeutung des Wortes Wahrheit entsteht, wenn man die Eigenschaften, die eigentlich nur dem Satze an sich zukommt, auch jedem Urteile, das diesen Satz enthält, beilegt, und also Urteile, die einen wahren Satz enthalten, selbst wahre Urteile, oder geradezu Wahrheiten nennt. Allerdings könnte man sich dieser Bedeutung des Wortes wahr enthalten, und Urteile, die einen wahren Satz in sich schließen, sehr bequem richtige Urteile nennen; inzwischen ist doch soviel offenbar, daß auch der Ausdruck: eine wahres Urteil, keiner Zweideutigkeit unterliegt; und ob man unter dem Worte Wahrheit eine bloße Eigenschaft von Sätzen, oder einen Satz an sich, oder ein

Urteil verstehe, wird der Zusammenhang deutlich genug kundtun. So ist es z. B. sehr sichtbar, daß man in folgender Rede: „Auch Wahrheit kann zuweilen schädlich werden“, unter dem Worte „Wahrheit“ die Erkenntnis derselben, d. h. ein Urteil, das einen wahren Satz enthält, verstehe. Der Wahrheit in dieser Bedeutung des Wortes steht der Irrtum entgegen. So sagt man z. B.: „Wenn die Wahrheit zuweilen schaden kann, so muß es auch nützliche Irrtümer geben.“

4. Nach einer vierten Bedeutung pflegt man zuweilen einen ganzen Inbegriff mehrerer Wahrheiten in einer der eben beschriebenen Bedeutungen, d. h. einen ganzen Inbegriff von Sätzen oder von Urteilen, die wahr sind, Wahrheit in einfacher Zahl zu nennen. So spricht z. B. Jesus, er sei in die Welt gekommen, der Wahrheit Zeugnis zu geben (Joh. 18, 37); wo unter der Wahrheit offenbar ein gewisser Inbegriff mehrerer Sätze, die wahr sind, verstanden wird.

5. Endlich wird, nicht zwar das Hauptwort Wahrheit, wohl aber das Wort wahr noch in einer fünften Bedeutung genommen, in der man es nicht bloß Sätzen und Urteilen, sondern einem jeden Gegenstande beilegt, wenn man ausdrücken will, daß er das wirklich sei, was er nach der Benennung, die man ihm soeben gibt, sein sollte. In dieser Bedeutung pflegt man das Wahre auch das Echte, Wirkliche, sein Gegenteil aber das Falsche, Unechte, Scheinbare u. dgl. zu nennen. So sagt man z. B.: „Das ist der wahre Gott“, wenn man sagen will, daß dieses ein Wesen sei, das nicht nur Gott zu sein scheine, sondern wirklich ist. So nennt man ein wahres Gut einen Gegenstand, der nicht nur scheinbarerweise, sondern wirklich gut ist. So hört man zuweilen wohl gar den widersprechend klingenden Ausdruck: „eine wahre Lüge“, der eben nichts anderes bedeutet, als eine Rede, die nicht bloß scheint, Lüge zu sein, sondern es wirklich ist. Es läßt sich begreifen, wie diese Bedeutung des Wortes wahr durch bloße Abkürzung entstand, indem man, statt so weitläufig zu sprechen, als es z. B. in folgender Rede geschieht: „Der Satz, daß dieses Wesen Gott sei, scheint nicht nur wahr, sondern er ist es wirklich“, den kurzen Ausdruck: „dieses Wesen ist der wahre Gott“, gebrauchte. Eine Verwirrung kann auch aus dieser Bedeutung nicht leicht hervorgehen; denn der bloße Umstand, daß hier das Beiwort wahr auf Dinge angewandt wird, die weder Sätze noch Urteile sind, läßt uns die Gegenwart dieses Falles erkennen, und das soeben gegebene Beispiel zeigt, wie wir die abgekürzte Redensart uns zu verdeutlichen haben.

#### 4. Was der Verfasser unter Wahrheiten an sich verstehe.

Unter dem Ausdrucke: Wahrheiten an sich, den ich zur Abwechslung zuweilen auch mit dem Ausdrucke: objektive Wahrheiten, vertauschen werde, verstehe ich nur eben das, was man auch sonst schon unter dem Worte Wahrheiten versteht, wenn man das-

selbe in der zweiten soeben angeführten (d. i. in der konkreten objektiven) Bedeutung nimmt, welche auch wirklich die gewöhnlichste sein dürfte.

Ich verstehe also, um es nochmals zu sagen, unter einer Wahrheit an sich, jeden beliebigen Satz, der etwas so, wie es ist, aussagt, wobei ich unbestimmt lasse, ob dieser Satz von irgend jemand wirklich gedacht und ausgesprochen worden sei oder nicht. Es sei das eine oder das andere, so soll mir der Satz doch immer den Namen einer Wahrheit an sich erhalten, wenn nur dasjenige, was er aussagt, so ist, wie er es aussagt; oder mit anderen Worten, wenn nur dem Gegenstande, von dem er handelt, das wirklich zukommt, was er ihm beilegt. So ist z. B. die Menge der Blüten, die ein gewisser, an einem bestimmten Orte stehender Baum im verflossenen Frühlinge getragen, eine angebliche Zahl, auch wenn sie niemand weiß; ein Satz also, der diese Zahl angibt, heißt mir eine objektive Wahrheit, auch wenn ihn niemand kennt usw. Damit meinen Lesern bei einem so wichtigen Begriffe, als es der gegenwärtige ist, nicht der geringste Zweifel zurückbleibe, ob sie mich auch völlig verstanden haben, mögen noch folgende Bemerkungen, die eigentlich nur gewisse, leicht einzusehende Lehrsätze über die Wahrheiten an sich enthalten, dastehen.

a) Alle Wahrheiten an sich sind eine Art von Sätzen an sich.

b) Sie haben kein wirkliches Dasein, d. h. sie sind nichts solches, das in irgend einem Orte, oder zu irgend einer Zeit, oder auch sonst eine Art als etwas Wirkliches bestände. Wohl haben erkannte, oder auch nur gedachte Wahrheiten in dem Gemüte desjenigen Wesens, das sie erkennt oder denkt, ein wirkliches Dasein zu bestimmter Zeit, nämlich ein Dasein als gewisse Gedanken, welche, in einem Zeitpunkte angefangen, in einem anderen aufgehört haben. Den Wahrheiten selbst aber, welche der Stoff dieser Gedanken sind, d. h. den Wahrheiten an sich, kann man kein Dasein zuschreiben. Legt man zuweilen gleichwohl auch einigen Wahrheiten an sich, z. B. den Wahrheiten der Religion, moralischen, mathematischen oder metaphysischen Wahrheiten das Prädikat der Ewigkeit bei, wie wenn man spricht, „es bleibe doch ewig wahr, daß das Laster unglücklich macht, oder daß die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Punkten ist“ u. dgl., so will man hiermit nur sagen, dies wären Sätze, die ein beständig (ewig) fortwährendes Verhältnis ausdrücken; inzwischen andere Sätze, z. B. der Satz: „das Scheffel Korn kostet 3 Rtlr.“, oder: „es schneit“ u. dgl., nur ein vorübergehendes (in einer gewissen Zeit, auch wohl an einem gewissen Orte nur stattfindendes) Verhältnis aussagen; daher sie denn auch, um wahr zu sein, der Beifügung einer solchen Zeit- (oft wohl auch Orts-) Bestimmung bedürfen. „Heute, in diesem Orte schneit es.“

c) Aus der Allwissenheit Gottes folgt zwar, daß eine jede Wahrheit, sollte sie auch von keinem anderen Wesen gekannt, ja nur gedacht werden, doch ihm, dem Allwissenden, bekannt sei, und in seinem Ver-

stande fortwährend vorgestellt werde. Daher gibt es eigentlich nicht eine einzige, durchaus von niemand erkannte Wahrheit. Dies hindert uns aber doch nicht, von Wahrheiten an sich als solchen zu reden, in deren Begriffe noch gar nicht vorausgesetzt wird, daß sie von irgend jemand gedacht werden müßten. Denn wenn dies Gedachtwerden auch nicht in dem Begriffe solcher Wahrheiten liegt: so kann es gleichwohl aus einem anderen Umstände (nämlich aus Gottes Allwissenheit) folgen, daß sie, wenn sonst von niemand, wenigstens von Gott selbst erkannt werden müssen. Es verhält sich in dieser Hinsicht mit dem Begriff einer Wahrheit an sich, wie mit sehr vielen (eigentlich allen) Begriffen, bei denen man das, was ihren Inhalt ausmacht, oder dasjenige, was man sich denken muß, um sie gedacht zu haben, sehr wohl von dem, was ihrem Gegenstande als bloße Beschaffenheit zukommt (und was man sich gar nicht zu denken braucht, um gleichwohl nur sie selbst gedacht zu haben), unterscheiden muß. So ist der Gedanke einer Linie, welche die kürzeste zwischen ihren Endpunkten ist, gewiß ein anderer Gedanke, als der einer Linie, deren jedes Stück dem andern ähnlich ist; und wie wir diese zwei Gedanken unterscheiden, so unterscheiden sich auch die Begriffe an sich, die wir uns denken, wenn wir uns diese Gedanken denken. Der Begriff der Linie, welche die kürzeste zwischen ihren Endpunkten ist, ist also ein ganz anderer, als der Begriff der Linie, deren jedes Stück dem anderen ähnlich ist. Gleichwohl ist außer Zweifel, daß eine Linie, welche die kürzeste zwischen ihren Endpunkten ist, zugleich die Eigenschaft habe, welche der zweite Begriff bezeichnet; d. h. daß jedes Stück derselben dem andern ähnlich sei, und so auch umgekehrt. Aus diesem Beispiele sehen wir, daß man bloß darum, weil zwei Begriffe Wechselbegriffe sind, ihre Verschiedenheit noch nicht bestreiten dürfe. Obwohl also alle Wahrheiten an sich zugleich auch erkannte (nämlich von Gott erkannte) Wahrheiten sind, so ist doch der Begriff einer Wahrheit an sich von dem einer erkannten Wahrheit, oder (wie man sagt auch) eines Erkenntnisses sehr wohl zu unterscheiden. Somit muß es auch dem Logiker frei stehen, von Wahrheiten an sich zu sprechen, ganz mit demselben Rechte, mit dem (um noch ein zweites Beispiel zu geben) der Geometer von Räumen an sich (d. h. von bloßen Möglichkeiten gewisser Orte) spricht, ohne an eine Erfüllung derselben durch die Materie zu denken; obwohl sich vielleicht aus Gründen der Metaphysik beweisen ließe, daß es gar keinen leeren Raum gebe und geben könne.

d) Wenn ich mich oben ausdrückte, daß eine Wahrheit an sich „ein Satz sei, der etwas aussagt, so wie es wirklich ist“, so sind die hier gebrauchten Worte alle nicht etwa in ihrer ursprünglichen, nicht einmal in der gewöhnlichen, sondern vielmehr in einer gewissen höheren, abstrakteren Bedeutung zu nehmen. In welcher, ergibt sich (wie ich glaube) aus dem hierbei gemachten Zusatze: „Daß ich es unbestimmt lassen wolle, ob ein solcher Satz von irgend jemand wirklich gedacht

und ausgesprochen worden sei, oder nicht.“ Die meisten meiner Leser werden sich also dasjenige, was ich soeben noch über die Bedeutung eines jeden der obigen Worte im einzelnen zu bemerken gedenke, schon von selbst vorgestellt haben. Das gebrauchte Wort Satz erinnert freilich durch seine Abstammung von dem Zeitworte setzen an eine Handlung, an etwas, welches von jemand gesetzt (also auf irgend eine Art hervorgebracht oder verändert) worden ist. Daran aber muß bei Wahrheiten an sich in der Tat nicht gedacht werden. Denn diese werden von niemand, selbst von dem göttlichen Verstande nicht gesetzt. Es ist nicht etwas wahr, weil es Gott so erkennt, sondern im Gegenteil, Gott erkennt es so, weil es so ist. So gibt es z. B. nicht darum einen Gott, weil Gott sich denkt, daß er ist, sondern nur, weil es einen Gott gibt, so denkt sich dieser Gott auch als seiend. Und ebenso ist Gott nicht darum allmächtig, weise, heilig usw., weil er sich vorstellt, daß er es sei, sondern umgekehrt, er denkt sich allmächtig usw., weil er es wirklich ist u. dgl. — Das Zeitwort Aussagen ist, wie jeder von selbst begreift, gleichfalls nur uneigentlich zu nehmen; denn aussagen (sprechen) im eigentlichen Sinne kann freilich keine Wahrheit. Leichter zu übersehen wäre es, daß auch die Redensart, eine Wahrheit sage „etwas, so wie es wirklich ist“, aus, nur uneigentlich verstanden werden dürfe. Dies, weil nicht alle Wahrheiten etwas, das wirklich ist (d. h. ein Dasein hat), aussagen; namentlich nicht alle diejenigen, welche von Gegenständen handeln, die selbst keine Wirklichkeit haben, z. B. von anderen Wahrheiten, oder ihren Bestandteilen, den Vorstellungen an sich. So sagt der Satz: Eine Wahrheit ist nichts Existierendes, gewiß nichts Existierendes aus, und ist doch eine Wahrheit.

##### 5. Unterscheidung dieses Begriffes von einigen mit ihm verwandten.

Es wird zu einer noch schärferen Auffassung des Begriffes, den ich hier aufgestellt habe, dienen, wenn ich auch noch den Unterschied zwischen ihm und einigen anderen verwandten Begriffen, die eben deshalb leicht mit ihm verwechselt werden könnten, eigens hervorhebe.

1. Zuvörderst also muß man, wie ich schon mehrmals gesagt habe, den Begriff einer Wahrheit an sich wohl unterscheiden von dem Begriffe einer erkannten Wahrheit. Mag auch (was ich schon zugegeben) jede Wahrheit zugleich eine erkannte (wenigstens eine von Gott erkannte) sein: so bleibt doch darum der Begriff einer Wahrheit an sich immer von jenem einer erkannten Wahrheit verschieden. Der letztere ist aus dem ersteren und aus dem Begriffe eines Urteiles zusammengesetzt; erkannte Wahrheit oder Erkenntnis ist ein Urteil, welches wahr ist.

2. Man unterscheidet ferner den Begriff der Wahrheit von jenem der Gewißheit. Die Wahrheit an sich ist eine Beschaffenheit, die

Sätzen zukommt, indem sich diese in wahre und falsche einteilen lassen. Die Gewißheit dagegen ist eine Beschaffenheit, die sich auf Urteile bezieht, indem nur Urteile in gewisse und ungewisse eingeteilt werden können.

3. Man verwechsele weiter den Begriff der Wahrheit an sich auch nicht mit dem der Wirklichkeit. Es gibt wohl Wahrheiten, die sich auf etwas Wirkliches beziehen, d. h. Beschaffenheiten von etwas Wirklichem aussagen, aber darum ist die Wahrheit doch nie dieses Wirkliche selbst; vielmehr hat, wie ich schon sagte, keine einzige Wahrheit, als solche, Wirklichkeit oder Dasein.

4. Endlich verwechsele man den Begriff einer Wahrheit an sich weder mit dem Begriffe der Denkbarkeit, d. i. der Möglichkeit eines Gedankens, noch mit jenem der Erkennbarkeit, d. i. der Möglichkeit eines Erkenntnisses. Denkbar ist ein offenbar weiterer Begriff als wahr; denn alles Wahre muß wohl denkbar, aber nicht umgekehrt muß alles Denkbare wahr sein. Erkennbarkeit dagegen ist ein Begriff, den man zwar weder weiter noch enger als den Begriff der Wahrheit nennen kann, der aber gleichwohl von diesem zu unterscheiden ist, weil er (wie eine nähere Betrachtung zeigt) diesen als einen Bestandteil in sich schließt. Denn habe ich anders den Sprachgebrauch des Wortes Erkennen richtig beobachtet, so wird Erkenntnis immer nur von wahren, nie von falschen Sätzen gebraucht; und der Ausdruck: „Erkenntnis der Wahrheit“, und noch mehr der: „wahre Erkenntnis“, ist somit eigentlich ein Pleonasmus, weil man doch irrige Ansichten gar nicht Erkenntnisse nennt. Dasjenige aber, was das Nächsthöhere von der Erkenntnis und vom Irrtume ist, oder die Gattung, von welcher Erkenntnis und Irrtum die beiden Arten sind, nennen wir Urteil, auch Ansicht oder Meinung, wenn von den letzteren Worten die Nebenvorstellung von einer Ungewißheit entfernt wird. Aus dem Begriffe des Urteiles läßt sich nun jener der Erkenntnis sowohl, als jener der Erkennbarkeit ableiten. Erkenntnis ist nämlich (wie ich schon Nr. 1 sagte) ein Urteil, welches wahr ist; Erkennbarkeit eines Gegenstandes aber ist die Möglichkeit, ein Urteil, welches wahr ist, über ihn zu fällen. Sind diese Erklärungen richtig, so ist es außer Zweifel, daß der Begriff der Erkennbarkeit jenen der Wahrheit schon als Bestandteil enthalte, und also wesentlich von ihm verschieden sei. Die Notwendigkeit einer Unterscheidung dieser beiden Begriffe bestätigt übrigens auch der Umstand, daß Wahrheit, wie jedermann zugibt, keine Grade, kein Mehr oder Weniger zuläßt, während doch das Erkennen unendlich viele Grade (nämlich in seiner Verlässigkeit sowohl als auch in seiner Lebhaftigkeit) annehmen kann. Hat aber das Erkennen eine Größe: so muß man (deucht mir) auch der Möglichkeit des Erkennens, d. i. der Erkennbarkeit (wenigstens in denselben Rücksichten) einen Grad zugestehen.

## 6. Wahrscheinliche Bestandteile dieses Begriffes.

Wenn das Bisherige hingereicht hat, den Lesern den Begriff, welchen ich mit dem Ausdrucke: Wahrheiten an sich, verbinde, zum Bewußtsein zu bringen, so dürfte doch dieses Bewußtsein noch nicht so deutlich sein, daß ein jeder sich bestimmt anzugeben wüßte, aus welchen Bestandteilen er sich diesen Begriff zusammensetze. Ich will also mitteilen, was mir auch über diese Frage als das Wahrscheinlichste vorkommt. Gewiß ist jede Wahrheit an sich auch ein Satz an sich, wenn man den letzteren Ausdruck in der schon oben festgesetzten Bedeutung, d. h. so nimmt, daß man darunter nicht eine Verbindung von Worten, sondern bloß den Sinn, den eine gewisse Verbindung von Worten ausdrücken kann, versteht. Aus diesem Umstande nun, daß der Begriff einer Wahrheit dem eines Satzes an sich untergeordnet ist, folgt zwar noch nicht, daß jener diesen als einen Bestandteil enthalte; denn nicht immer muß (wie später gezeigt werden soll) der niedere Begriff den höheren als einen Bestandteil in sich schließen; nicht immer ist es möglich, jenen aus diesem durch die Verbindung mit noch einem oder einigen anderen Begriffen hervorzubringen. Indessen hat man doch Ursache, dies zu vermuten; und daher laßt uns sehen, ob wir nicht wirklich gewisse Bestimmungen auffinden können, welche, hinzugefügt zu dem Begriffe eines Satzes an sich, den einer Wahrheit an sich erzeugen. Zu jedem Satze (zumal soferne er wahr sein soll) muß es doch einen gewissen Gegenstand, von dem derselbe handelt (Subjekt), ingleichen auch ein gewisses Etwas, welches von diesem Gegenstande ausgesagt wird (Prädikat genannt), geben. Bei einem wahren Satze muß überdies dasjenige, was von dem Gegenstande desselben ausgesagt wird, ihm wirklich zukommen; bei einem falschen ist dieses nicht der Fall. Sollten wir also nicht vielleicht sagen können, eine Wahrheit sei ein Satz, der von seinem Gegenstande etwas aussagt, welches demselben wirklich zukommt? Daß dieses als eine bloße Behauptung, welche nicht eben für eine Erklärung angesehen werden will, richtig sei, unterliegt keinem Zweifel. Als eine Erklärung aber werden wir es nur dann annehmen können, wenn es sich ernstlich auch umkehren läßt; wenn ferner keiner der Begriffe, welche hier vorkommen, den Begriff der Wahrheit auf eine versteckte Weise schon in sich schließt; wenn es uns endlich bei einem längeren Nachdenken immer einleuchtender wird, daß wir uns bei dem Begriffe der Wahrheit wirklich nichts anderes, als was hier angegeben wird, denken. Umkehren läßt sich nun unsere Behauptung allerdings. Denn so wie jede Wahrheit ein Satz ist, der von seinem Gegenstande etwas aussagt, das diesem zukommt: so kann auch umgekehrt jeder Satz, der die soeben erwähnte Beschaffenheit hat, gewiß ein wahrer Satz, eine Wahrheit genannt werden. Die Begriffe, aus denen zufolge dieser Behauptung, wenn sie als eine Erklärung angesehen werden dürfte, der Begriff der Wahr-

heit zusammengesetzt sein müßte, wären der Begriff eines Satzes, der eines Gegenstandes oder Etwas, der des Aussagens, der des Zukommens, und endlich der, den hier das Wort: wirklich, bezeichnet. Was nun die ersten drei Begriffe, nämlich den eines Satzes, den eines Gegenstandes oder Etwas, und endlich den des Aussagens anlangt, von diesen wird gewiß niemand vermuten, daß irgend einer derselben den Begriff der Wahrheit schon in sich schließe. Denn diese Begriffe sind ja von jenen der Wahrheit so sichtbar verschieden, daß sie nicht einmal an ihn erinnern. Aber auch der Begriff des Zukommens schließt den der Wahrheit nicht ein. „Die Beschaffenheit P kommt zu dem Gegenstande S“, heißt nämlich ebensoviel, als: „der Gegenstand S hat die Beschaffenheit P“. Und wer wird glauben, daß der Begriff des Habens jenen der Wahrheit als einen Bestandteil enthalte? — Nicht ebenso ist es mit dem Begriffe, den das Wort wirklich in der versuchten Erklärung bezeichnet. Von diesem Worte leuchtet zuvörderst ein, daß es hier nicht in seiner eigentlichen Bedeutung stehe. Denn da es Wahrheiten gibt, welche von einem Gegenstande, der gar keine Wirklichkeit hat, handeln, so kann man eben darum auch nicht im eigentlichen Sinn sagen, daß dasjenige Etwas, welches in diesen Wahrheiten von dem Subjekte ausgesagt wird, demselben wirklicherweise (existentialiter) zukomme. Man begreift vielmehr bald, daß das Wort wirklich hier nur eben in der Bedeutung des Wortes wahrhaftig erscheine. Wenn wir nämlich sprechen, daß eine Wahrheit ein Satz sei, der von seinem Gegenstande etwas aussagt, das ihm wirklich zukommt, so wollen wir durch dieses „wirklich“ nichts anderes ausdrücken, als daß es ihr wahrhaftig oder in Wahrheit zukomme. Das ist aber, möchte man glauben, gerade der schlimmste Fall, der zu besorgen stand. Denn wenn in einem der Worte, die wir in unserem obigen Satze, damit er wahr bleibe, und sich umkehren lasse, notwendig beibehalten müssen, der Begriff der Wahrheit schon enthalten ist, dann können wir uns desselben durchaus nicht zu einer Erklärung dieses Begriffes bedienen. Doch diese Besorgnis verschwindet, sobald wir uns erinnern, daß jenes Wort, oder vielmehr der durch dasselbe angedeutete Begriff ganz weggelassen werden könne, ohne daß dadurch eine wesentliche Veränderung erfolgt. Denn ob wir sagen, daß P dem S wirklich (d. h. in Wahrheit) zukomme, oder nur schlechtweg sagen, daß P dem S zukomme, ist im Grunde dasselbe. Nur um den Unterschied zwischen dem Zukommen und dem bloßen Aussagen (dem bloßen Sagen, daß Etwas zukomme) desto besser hervorzuheben, geschieht es, daß wir den Pleonasmus begehen, zu sagen, ein Satz wäre wahr, wenn er von seinem Gegenstande aussagt, was diesem wirklich zukommt. Wollen wir uns mit Vermeidung einer jeden — bei einer Erklärung immer nur fehlerhaften — Überfüllung ausdrücken: so muß es bloß heißen, ein Satz sei wahr, wenn er aussagt, was seinem Gegenstande zukommt. Und das ist nun auch, wie ich glaube, die richtige Erklärung dieses Begriffes. Denn je genauer wir

auf uns selbst aufmerken wollen, um desto inniger werden wir fühlen, daß wir uns bei dem Worte Wahrheit, wenn wir dasselbe in seiner konkreten, objektiven Bedeutung nehmen, in der Tat nichts anderes, als was hier angegeben ist, denken. Denn daß diese Erklärung nicht etwa den Begriff einer bloß gedachten oder erkannten Wahrheit, sondern den einer Wahrheit an sich darstelle, ersehen wir daraus, weil weder der Begriff eines „Satzes an sich“, noch der „eines Satzes, der von seinem Gegenstande aussagt, was demselben zukommt“, ein Begriff ist, der dem eines Bedankens oder Urteils, als seinem höheren, untergeordnet ist, um so weniger ihn als Bestandteil einschließt, wenn wir anders die Worte Satz und Aussagen jedes in seiner gehörigen, schon oben festgesetzten Bedeutung nehmen.

#### 7. Sinn der Behauptung, daß es Wahrheiten an sich gebe.

Der Ausdruck Geben, dessen ich mich in der Behauptung, daß es Wahrheiten an sich gibt, bediene, bedarf einer eigenen Erklärung, damit er nicht etwa von jemand mißverstanden werde. Denn seiner eigentlichen und gewöhnlichen Bedeutung nach, in der er z. B. in dem Satze: es gibt Engel, vorkommt, will man durch dieses Wort ein Sein oder Dasein (die Existenz) einer Sache bezeichnen. In diesem Sinne aber kann es hier nicht genommen werden, weil Wahrheiten an sich, wie ich schon mehrmals erinnerte, kein Dasein haben. Was ist also doch gemeint, wenn wir sagen, daß es dergleichen Wahrheiten gebe? Nichts anderes, antworte ich, als daß gewisse Sätze die Beschaffenheit von Wahrheiten an sich haben.

Über die Zahl dieser Sätze, ob es deren mehrere oder nur einen einzigen gibt, soll aber gleichfalls hier im Anfange noch nichts bestimmt werden, damit wir unsere Behauptung schon als erwiesen ansehen dürften, wenn wir auch nur gezeigt hätten, daß es eine einzige Wahrheit gebe, oder, was ebensoviel heißt, daß die Behauptung, es gebe gar keine Wahrheit, falsch sei. Nehmen wir diese Bemerkung mit der nächst vorhergehenden zusammen, so zeigt sich endlich, daß der Sinn der Behauptung, die wir hier dartun wollen, am allerdeutlichsten so ausgedrückt werden könne: „Der Satz, daß kein Satz Wahrheit habe, hat selbst keine Wahrheit“, oder etwas kürzer: „Daß kein Satz wahr ist, ist selbst nicht wahr“.

#### 8. Beweis, daß es wenigstens Eine Wahrheit an sich gebe.

Der deutliche Ausdruck, auf den wir diese Behauptung soeben zurückführten, läßt auch den Kurzsichtigsten ihren Beweis nicht verfehlen. Daß nämlich kein Satz Wahrheit habe, widerlegt sich selbst, weil es doch auch ein Satz ist, und weil wir es also, indem wir es für wahr erklären wollten, zugleich für falsch erklären müßten. Wenn nämlich jeder Satz falsch wäre, so wäre auch dieser Satz selbst, daß jeder Satz falsch sei, falsch. Und also ist nicht jeder Satz falsch, sondern es gibt auch wahre Sätze; es gibt auch Wahrheiten, wenigstens eine.

### 9. Beweis, daß es der Wahrheiten mehrere, ja unendlich viele gebe.

1. Aus dem vorigen Paragraphen erhellt, daß es wenigstens eine objektive Wahrheit gebe, weil die entgegengesetzte Behauptung sich selbst widerspricht. Aber vielleicht gibt es nur eine einzige objektive Wahrheit, etwa nur eben diese, daß es eine Wahrheit gebe? — Um diesen Zweifel zu heben, will ich jetzt zeigen, daß es der Wahrheiten mehrere, ja unendlich viele gebe.

2. Wenn nämlich jemand behauptet, daß es nur eine einzige Wahrheit gebe, so erlaube man mir diese, wie sie auch immer lauten mag, durch  $A$  ist  $B$  zu bezeichnen; und ich werde nun dartun, daß es nebst dieser wenigstens noch eine zweite gebe. Denn wer das Gegenteil annimmt, muß die Behauptung: „Außer der Wahrheit:  $A$  ist  $B$ , gibt es sonst keine andere“, als wahr aufstellen. Diese Behauptung aber ist offenbar von der Behauptung:  $A$  ist  $B$ , selbst verschieden; denn sie besteht aus ganz anderen Teilen. Sonach wäre diese Behauptung, wenn sie wahr wäre, gleich eine zweite Wahrheit. Es ist daher nicht wahr, daß es nur eine Wahrheit gebe, sondern es gibt deren wenigstens zwei.

3. Allein auf eben diese Art läßt sich beweisen, daß auch zwei Wahrheiten noch nicht die einzigen sein können. Denn wie diese zwei auch immer lauten mögen, so ist doch offenbar, daß die Behauptung: „Nichts ist wahr, als nur die zwei Sätze:  $A$  ist  $B$ , und:  $C$  ist  $D$ “, ein Satz ist, der von den beiden Sätzen:  $A$  ist  $B$  und  $C$  ist  $D$ , durchaus verschieden ist. Wäre daher dieser Satz wahr, so würde er gleich eine neue und somit dritte Wahrheit ausmachen, und man hätte also fälschlich vorausgesetzt, daß es nur zwei Wahrheiten gibt.

4. Man sieht von selbst, daß sich diese Schlußart immer weiter fortsetzen lasse, woraus denn folgt, daß es der Wahrheiten unendlich viele gebe, indem die Annahme jeder endlichen Menge derselben einen Widerspruch in sich selbst schließt. Setzen wir nämlich, daß jemand nur  $n$  Wahrheiten zugeben wollte, so würden sich diese, wie sie auch immer lauten (auch wenn eine derselben womöglich eben in der Aussage, daß es nur  $n$  Wahrheiten gibt, bestände) durch folgende  $n$  Formeln darstellen lassen:  $A$  ist  $B$ ,  $C$  ist  $D$  . . .  $Y$  ist  $Z$ . Indem nun der Gegener will, daß wir außer diesen  $n$  Sätzen sonst gar nichts als wahr annehmen sollen, behauptet er etwas, das wir in folgende Form einkleiden können: „Außer den Sätzen:  $A$  ist  $B$ ,  $C$  ist  $D$  . . .  $Y$  ist  $Z$ , ist sonst kein anderer Satz wahr.“ Aus dieser Form aber leuchtet deutlich ein, daß dieser Satz ganz andere Bestandteile hat, und somit ein ganz anderer ist, als jeder von den  $n$  Sätzen:  $A$  ist  $B$ ,  $C$  ist  $D$  . . .  $Y$  ist  $Z$ , für sich. Da nun unser Gegner diesen Satz gleichwohl für wahr hält, so hebt er hiemit die Behauptung, daß es nur  $n$  wahre Sätze gebe, selbst auf, indem dies der  $(n + 1)$ te Satz wäre, der wahr ist.

## XII.

### L. Feuerbach.

(1804—1872.)

#### Von der Gottesvorstellung.\*)

Was dem Menschen die Bedeutung des Ansichseienden hat, was ihm das höchste Wesen ist, das, worüber er nichts Höheres sich vorstellen kann, dieses ist ihm eben das göttliche Wesen. Wie könnte er also bei diesem Gegenstande noch fragen, was er an sich sei? Wenn Gott dem Vogel Gegenstand wäre, so wäre er ihm nur als ein geflügeltes Wesen Gegenstand: der Vogel kennt nichts Höheres, nichts Seligeres, als das Geflügeltsein. Wie lächerlich wäre es, wenn dieser Vogel urteilte: mir erscheint Gott als ein Vogel, aber was er an sich ist, weiß ich nicht. Das höchste Wesen ist dem Vogel eben das Wesen des Vogels. Nimmst du ihm die Vorstellung vom Wesen des Vogels, so nimmst du ihm die Vorstellung des höchsten Wesens. Wie könnte er also fragen, ob Gott an sich geflügelt sei? Fragen, ob Gott an sich so ist, wie er für mich ist, heißt fragen, ob Gott Gott ist, heißt über seinen Gott sich erheben, gegen ihn sich empören.

Wo sich daher einmal das Bewußtsein des Menschen bemächtigt, daß die religiösen Prädikate nur Anthropomorphismen sind, da hat sich schon der Zweifel, der Unglaube des Glaubens bemächtigt. Und es ist nur die Inkonsequenz der Herzensfeigheit und der Verstandesschwäche, die von diesem Bewußtsein aus nicht bis zur förmlichen Negation der Prädikate und von dieser bis zur Negation des zugrunde liegenden Subjekts fortgeht. Bezweifelst du die objektive Wahrheit der Prädikate, so mußt du auch die objektive Wahrheit des Subjekts dieser Prädikate in Zweifel ziehen. Sind deine Prädikate Anthropomorphismen, so ist auch das Subjekt derselben ein Anthropomorphismus. Sind Liebe, Güte, Persönlichkeit usw. menschliche Bestimmungen, so ist auch das Subjekt derselben, welches du ihnen voraussetzest, auch die Existenz Gottes, auch der Glaube, daß über-

---

\*) Das Wesen des Christentums. 2. Auflage. Leipzig 1843.

haupt ein Gott ist, ein Anthropomorphismus — eine durchaus menschliche Voraussetzung. Woher weißt du, daß der Glaube an Gott überhaupt nicht eine Schranke der menschlichen Vorstellungsweise ist? Höhere Wesen — und du nimmst ja deren an — sind vielleicht so selig in sich selbst, so einig mit sich, daß sie sich nicht mehr in der Spannung zwischen sich und einem höheren Wesen befinden. Gott zu wissen und nicht selbst Gott zu sein, Seligkeit zu kennen und nicht selbst zu genießen, das ist ein Zwiespalt, ein Unglück. Höhere Wesen wissen nichts von diesem Unglück; sie haben keine Vorstellung von dem, was sie nicht sind.

Du glaubst an die Liebe als eine göttliche Eigenschaft, weil du selbst liebst, du glaubst, daß Gott ein weises, ein gütiges Wesen ist, weil du nichts Besseres von dir kennst, als Güte und Verstand, und du glaubst, daß Gott existiert, daß er also Subjekt ist — was existiert, ist Subjekt, werde dieses Subjekt nun als Substanz oder Person oder Wesen oder sonstwie bestimmt und bezeichnet — weil du selbst existierst, selbst Subjekt bist. Du kennst kein höheres menschliches Gut, als zu lieben, als gut und weise zu sein, und ebenso kennst du kein höheres Glück, als überhaupt zu existieren, Subjekt zu sein; denn das Bewußtsein aller Realität, alles Glückes ist Dir an das Bewußtsein des Subjektseins, der Existenz gebunden. Gott ist dir ein Existierendes, ein Subjekt aus demselben Grunde, aus welchem er dir ein weises, ein seliges, ein persönliches Wesen ist. Der Unterschied zwischen den göttlichen Prädikaten und dem göttlichen Subjekt ist nur dieser, daß dir das Subjekt, die Existenz nicht als ein Anthropomorphismus erscheint, weil in diesem deinem Subjektsein die Notwendigkeit liegt, daß dir Gott ein Existierendes, ein Subjekt ist, die Prädikate dagegen als Anthropomorphismus erscheinen, weil die Notwendigkeit derselben, die Notwendigkeit, daß Gott weise, gut, bewußt usw. ist, keine unmittelbare, mit dem Sein des Menschen identische, sondern durch sein Selbstbewußtsein, die Tätigkeit des Denkens vermittelte Notwendigkeit ist. Subjekt bin ich, ich existiere, ich mag weise oder unweise, gut oder schlecht sein. Existieren ist dem Menschen das erste, das Subjekt in seiner Vorstellung, die Voraussetzung der Prädikate. Die Prädikate gibt er daher frei, aber die Existenz Gottes ist ihm eine ausgemachte, unantastbare, absolut gewisse, objektive Wahrheit. Aber gleichwohl ist dieser Unterschied nur ein scheinbarer. Die Notwendigkeit des Subjekts liegt nur in der Notwendigkeit des Prädikats. Du bist Subjekt nur als menschliches Subjekt; die Gewißheit und Realität deiner Existenz liegt nur in der Gewißheit und Realität deiner menschlichen Eigenschaften. Was das Subjekt ist, das liegt nur im Prädikat; das Prädikat ist die Wahrheit des Subjekts; das Subjekt nur das personifizierte, das existierende Prädikat. Subjekt und Prädikat unterscheiden sich nur wie Existenz und Wesen. Die Negation der Prädikate ist daher die Negation des Subjekts. Was bleibt

dir vom menschlichen Subjekt übrig, wenn du ihm die menschlichen Eigenschaften nimmst? Selbst in der Sprache des gemeinen Lebens setzt man die göttlichen Prädikate: die Vorsehung, die Weisheit, die Allmacht statt des göttlichen Subjekts.

Die Gewißheit der Existenz Gottes, von welcher man gesagt hat, daß sie dem Menschen so gewiß, ja gewisser als die eigene Existenz sei, hängt daher nur ab von der Gewißheit der Qualität Gottes — sie ist an sich keine unmittelbare Gewißheit. Dem Christen ist nur die Existenz des christlichen, dem Heiden die Existenz des heidnischen Gottes eine Gewißheit. Der Heide bezweifelte nicht die Existenz Jupiters, weil er an dem Wesen Jupiters keinen Anstoß nahm, weil er sich Gott in keiner anderen Qualität vorstellen konnte, weil ihm diese Qualität eine Gewißheit, eine göttliche Realität war. Die Realität des Prädikats ist allein die Bürgschaft der Existenz.

Was der Mensch als Wahres, stellt er unmittelbar als Wirkliches vor, weil ihm ursprünglich nur wahr ist, was wirklich ist, — wahr im Gegensatze zum nur Vorgestellten, Erträumten, Eingebildeten. Der Begriff des Seins, der Existenz ist der erste, ursprüngliche Begriff der Wahrheit. Oder: ursprünglich macht der Mensch die Wahrheit von der Existenz, später erst die Existenz von der Wahrheit abhängig. Gott nun ist das Wesen des Menschen, angeschaut als absolute Wahrheit, — die Wahrheit des Menschen; Gott aber, oder, was eins ist, die Religion so verschieden, als verschieden die Bestimmtheit ist, in welcher der Mensch dieses sein Wesen erfaßt, als höchstes Wesen anschaut. Diese Bestimmtheit daher, in welcher der Mensch Gott denkt, ist ihm die Wahrheit und eben deswegen zugleich die höchste Existenz oder vielmehr schlechtweg die Existenz; denn nur die emphatische, die höchste Existenz ist Existenz und verdient diesen Namen. Gott ist darum aus demselben Grunde ein existierendes, reales Wesen, aus welchem er dieses bestimmte Wesen ist; denn die Qualität oder Bestimmtheit Gottes ist nichts anderes als die wesentliche Qualität des Menschen selbst, der bestimmte Mensch ist aber nur, was er ist, hat nur seine Existenz, seine Wirklichkeit in seiner Bestimmtheit. Dem Griechen kann man nicht die Qualität der Grazität nehmen, ohne ihm seine Existenz zu nehmen. Allerdings ist daher für eine bestimmte Religion, also relativ die Gewißheit von der Existenz Gottes eine unmittelbare; denn so unwillkürlich, so notwendig der Grieche Grieche war, so notwendig waren seine Götter griechische Wesen, so notwendig wirklich existierende Wesen. Die Religion ist die wesentliche, d. h. mit dem Wesen des Menschen identische Anschauung vom Wesen der Welt und des Menschen. Der Mensch steht aber nicht über seiner wesentlichen Anschauung, sondern sie steht über ihm; sie beseelt, bestimmt, beherrscht ihn. Die Notwendigkeit eines Beweises, einer Vermittlung des Wesens oder der Qualität mit der Existenz, die Möglich-

keit eines Zweifels fällt somit weg. Nur, was ich von meinem Wesen absondere, ist mir etwas Bezweifelbares. Wie könnte ich also den Gott bezweifeln, der mein Wesen ist? Meinen Gott bezweifeln, heißt mich selbst bezweifeln. Nur da, wo Gott abstrakt gedacht wird, seine Prädikate durch philosophische Abstraktion vermittelte sind, entsteht die Unterscheidung oder Trennung zwischen Subjekt und Prädikat, Existenz und Wesen, — entsteht der Schein, daß die Existenz oder das Subjekt etwas anderes ist, als das Prädikat, etwas Unmittelbares, Unbezweifelbares im Unterschiede von dem bezweifelbaren Prädikat. Aber es ist nur ein Schein. Ein Gott, der abstrakte Prädikate, hat auch eine abstrakte Existenz. Die Existenz, das Sein ist so verschieden, als die Qualität verschieden ist.

Die Identität des Subjekts und Prädikats erhellt am deutlichsten aus dem Entwicklungsgange der Religion, welcher identisch mit dem Entwicklungsgange der menschlichen Kultur. Solange dem Menschen das Prädikat eines bloßen Naturmenschen zukommt, solange ist auch sein Gott ein bloßer Naturgott. Wo sich der Mensch in Häuser, da schließt er auch seine Götter in Tempel ein. Der Tempel ist nur eine Erscheinung von dem Werte, welchen der Mensch auf schöne Gebäude legt. Die Tempel zu Ehren der Religion sind in Wahrheit Tempel zu Ehren der Baukunst. Mit der Erhebung des Menschen aus dem Zustande der Roheit und Wildheit zur Kultur, mit der Unterscheidung zwischen dem, was sich für den Menschen schickt und nicht schickt, entsteht auch gleichzeitig der Unterschied zwischen dem, was sich für Gott schickt und nicht schickt. Gott ist der Begriff der Majestät, der höchsten Würde, das religiöse Gefühl das höchste Schicklichkeitsgefühl. Erst die späteren gebildeten Künstler Griechenlands verkörperten in den Götterstatuen die Begriffe der Würde, der Seelengröße, der unbewegten Ruhe und Heiterkeit. Aber warum waren ihnen diese Eigenschaften Attribute, Prädikate Gottes? weil sie für sich selbst ihnen für Gottheiten galten. Warum schlossen sie alle widrigen und niedrigen Gemütsaffekte aus? eben weil sie dieselben als etwas Unschickliches, Unwürdiges, Unmenschliches, folglich Ungöttliches erkannten. Die Homerischen Götter essen und trinken, — das heißt: Essen und Trinken ist ein göttlicher Genuß. Körperstärke ist ein Attribut der Homerischen Götter: Zeus ist der stärkste der Götter. Warum? weil die Körperstärke an und für sich selbst für etwas Herrliches, Göttliches galt. Die Tugend des Kriegers war den alten Deutschen die höchste Tugend; dafür war aber auch ihr höchster Gott der Kriegsgott: Odin — der Krieg „das Urgesetz oder älteste Gesetz“. Nicht die Eigenschaft der Gottheit, sondern die Göttlichkeit oder Gottheit der Eigenschaft ist das erste wahre göttliche Wesen. Also das, was der Theologie und Philosophie bisher für Gott, für das Absolute, Unendliche galt, das ist nicht Gott; das aber, was ihr nicht für Gott galt, das gerade ist Gott — d. i. die Eigenschaft, die

Qualität, die Bestimmtheit, die Wirklichkeit überhaupt. Ein wahrer Atheist ist daher auch nur der, welchem die Prädikate des göttlichen Wesens, wie z. B. die Liebe, die Weisheit, die Gerechtigkeit nichts sind, aber nicht der, welchem nur das Subjekt dieser Prädikate nichts ist. Und keineswegs ist die Negation des Subjekts auch notwendig zugleich die Negation der Prädikate an sich selbst. Die Prädikate haben eine innere, selbständige Realität; sie dringen durch ihren Inhalt dem Menschen ihre Anerkennung auf; sie erweisen sich ihm unmittelbar durch sich selbst als wahr; sie betätigen, bezeugen sich selbst. Güte, Gerechtigkeit, Weisheit sind dadurch keine Chimären, daß die Existenz Gottes eine Chimäre, noch dadurch Wahrheiten, daß diese eine Wahrheit ist. Der Begriff Gottes ist abhängig vom Begriffe der Gerechtigkeit, der Güte, — ein Gott, der nicht gütig, nicht gerecht, nicht weise, ist kein Gott, — aber nicht umgekehrt. Eine Qualität ist nicht dadurch göttlich, daß sie Gott hat, sondern Gott hat sie, weil sie an und für sich selbst göttlich ist, weil Gott ohne sie ein mangelhaftes Wesen ist. Die Gerechtigkeit, die Weisheit, überhaupt jede Bestimmung, welche die Gottheit Gottes ausmacht, wird durch sich selbst bestimmt und erkannt, Gott aber durch die Bestimmung, die Qualität; nur in dem Falle, daß ich Gott und die Gerechtigkeit identifiziere, Gott unmittelbar als die Realität der Idee der Gerechtigkeit oder irgend einer anderen Qualität denke, bestimme ich Gott durch sich selbst. Wenn aber Gott als Subjekt das Bestimmte, die Qualität, das Prädikat aber das Bestimmende ist, so gebührt ja in Wahrheit dem Prädikat, nicht dem Subjekt der Rang des ersten Wesens, der Rang der Gottheit.

Erst wenn mehrere und zwar widersprechende Eigenschaften zu einem Wesen vereinigt werden und dieses Wesen als ein persönliches erfaßt, die Persönlichkeit also besonders hervorgehoben wird, erst da vergißt man den Ursprung der Religion, vergißt man, daß, was in der Vorstellung der Reflexion ein vom Subjekt unterscheidbares oder abtrennbares Prädikat ist, ursprünglich das wahre Subjekt war. So vergötterten die Römer und Griechen Akzidenzen als Substanzen, Tugenden, Gemütszustände, Affekte als selbständige Wesen. Der Mensch, insbesondere der religiöse, ist sich das Maß aller Dinge, aller Realität. Was nur immer dem Menschen imponiert, was nur immer einen besonderen Eindruck auf sein Gemüt macht — es sei auch nur ein sonderbarer, unerklärlicher Schall oder Ton — verselbständigt er als ein besonderes, als ein göttliches Wesen. Die Religion umfaßt alle Gegenstände der Welt; alles, was nur immer ist, war Gegenstand religiöser Verehrung; im Wesen und Bewußtsein der Religion ist nichts anderes, als was überhaupt im Wesen und im Bewußtsein des Menschen von sich und von der Welt liegt. Die Religion hat keinen aparten Inhalt. Selbst die Affekte der Furcht und des Schreckens hatten in Rom ihre Tempel. Auch die Christen

machten Gemüterscheinungen zu Wesen, ihre Gefühle zu Qualitäten der Dinge, die sie beherrschenden Affekte zu weltbeherrschenden Mächten, kurz Prädikate ihres eigenen, sei es nun bekannten oder unbekanntes Wesens, zu für sich selbst bestehenden Subjekten. Teufel, Kobolde, Hexen, Gespenster, Engel waren heilige Wahrheiten, solange das religiöse Gemüt ungebrochen, ungeteilt die Menschheit beherrschte.

Um sich die Identität der göttlichen und menschlichen Prädikate, damit die Identität des göttlichen und menschlichen Wesens aus dem Sinne zu schlagen, hilft man sich mit der Vorstellung, daß Gott als das absolut reale Wesen eine unendliche Fülle von verschiedenen Prädikaten sei, von welchen wir hier nur einige und zwar die uns analogen, die anderen aber, welchen zufolge also Gott auch ein ganz anderes Wesen sei, als ein menschliches oder menschenähnliches, erst in der Zukunft, d. h. im Jenseits erkennen. Allein eine unendliche Fülle oder Menge von Prädikaten, die wirklich verschieden sind, so verschieden, daß nicht mit dem einen unmittelbar auch das andere erkannt und gesetzt wird, realisiert und bewährt sich nur in einer unendlichen Fülle oder Menge verschiedener Wesen oder Individuen. So ist das menschliche Wesen ein unendlicher Reichtum von verschiedenen Prädikaten, aber eben deswegen ein unendlicher Reichtum von verschiedenen Individuen. Jeder neue Mensch ist ein neues Prädikat, ein neues Talent der Menschheit. So viele Menschen sind, soviel Kräfte, soviel Eigenschaften hat die Menschheit. Dieselbe Kraft, die in allen, ist wohl in jedem einzelnen, aber doch so bestimmt und geartet, daß sie als eine eigene, eine neue Kraft erscheint. Das Geheimnis der unerschöpflichen Fülle der göttlichen Prädikate ist daher nichts anderes als das Geheimnis des menschlichen als eines unendlich verschiedenartigen, unendlich bestimmbar, aber eben deswegen sinnlichen Wesens. Nur in der Sinnlichkeit, nur in Raum und Zeit hat ein unendliches, ein wirklich unendliches, bestimmungsreiches Wesen Platz. Wo real verschiedene Prädikate, sind verschiedene Zeiten. Dieser Mensch ist ein ausgezeichneter Musiker, ein ausgezeichneter Schriftsteller, ein ausgezeichneter Arzt; aber er kann nicht zu gleicher Zeit musizieren, schriftstellern und kurieren. Nicht die Hegelsche Dialektik — die Zeit ist das Mittel, Gegensätze, Widersprüche in einem und demselben Subjekte zu vereinigen. Aber mit dem Begriffe Gottes verbunden, unterschieden und abgetrennt vom Wesen des Menschen, ist die unendliche Vielheit verschiedener Prädikate eine Vorstellung ohne Realität, — eine bloße Phantasie — die Vorstellung der Sinnlichkeit, aber ohne die wesentlichen Bedingungen, ohne die Wahrheit der Sinnlichkeit — eine Vorstellung, die mit dem göttlichen Wesen als einem geistigen, d. i. abstrakten, einfachen, einzigen Wesen in direktem Widerspruch steht; denn die Prädikate Gottes sind gerade von dieser

Beschaffenheit, daß ich mit dem einen auch alle anderen zugleich habe, weil kein realer Unterschied zwischen ihnen stattfindet. Habe ich daher in den gegenwärtigen Prädikaten nicht die zukünftigen, in dem gegenwärtigen Gott nicht den zukünftigen, so habe ich auch in dem zukünftigen Gott nicht den gegenwärtigen, sondern zwei verschiedene Wesen<sup>1)</sup>. Aber diese Verschiedenheit eben widerspricht der Einzigkeit, Einheit und Einfachheit des theologischen Gottes. Warum ist dieses Prädikat ein Prädikat Gottes? weil es göttlicher Natur ist, d. h. weil es keine Schranke, keinen Mangel ausdrückt. Warum sind es andere Prädikate? weil sie, so verschieden sie an sich selber sein mögen, darin übereinstimmen, daß sie gleichfalls Vollkommenheit, Uncingeschränktheit ausdrücken. Daher kann ich mir unzählige Prädikate Gottes vorstellen, weil sie alle in dem abstrakten Gottheitsbegriffe übereinstimmen, das gemein haben müssen, was jedes einzelne Prädikat zum göttlichen Attribut macht. So ist es bei Spinoza. Er spricht von unendlich vielen Attributen der göttlichen Substanz, aber außer Denken und Ausdehnung nennt er keine. Warum? weil es ganz gleichgültig ist, sie zu wissen, ja weil sie an sich selber gleichgültig, überflüssig sind, weil ich mit allen diesen unzählig vielen Prädikaten doch immer dasselbe sagen würde, was ich mit diesen zweien, dem Denken und der Ausdehnung sage. Warum ist das Denken Attribut der Substanz? weil nach Spinoza es durch sich selbst begriffen wird, weil es etwas Unteilbares, Vollkommenes, Unendliches ausdrückt. Warum die Ausdehnung, die Materie? weil sie in Beziehung auf sich dasselbe ausdrückt. Also kann die Substanz unbestimmt viele Prädikate haben, weil nicht die Bestimmtheit, der Unterschied, sondern die Identität, die Gleichheit sie zu Attributen der Substanz macht. Oder vielmehr: die Substanz hat nur deswegen unzählig viele Prädikate, weil sie — ja weil sie — wie sonderbar! — eigentlich kein Prädikat, d. i. kein bestimmtes, reales Prädikat hat. Das unbestimmte Eine des Gedankens ergänzt sich durch die unbestimmte Vielheit der Phantasie. Weil das Prädikat nicht Multum, so ist es Multa. In Wahrheit sind die positiven Prädikate: Denken und Ausdehnung. Mit diesen Zweien ist unendlich mehr gesagt, als mit den namenlosen unzähligen Prädikaten; denn es ist etwas Bestimmtes ausgesagt; ich weiß damit etwas. Aber die Substanz ist zu indifferent, zu apathisch, als daß sie sich für etwas qualifizieren und passionieren könnte; um nicht etwas zu sein, ist sie lieber gar nichts.

Wenn es nun aber ausgemacht ist, daß, was das Subjekt ist, ledig-

<sup>1)</sup> Für den religiösen Glauben ist zwischen dem gegenwärtigen und zukünftigen Gott kein anderer Unterschied, als daß jener ein Objekt des Glaubens, der Vorstellung, der Phantasie, dieser ein Objekt der unmittelbaren, d. i. persönlichen sinnlichen Anschauung ist. Hier und dort ist er derselbe, aber hier un- deutlich, dort deutlich.

lich in den Bestimmungen des Subjekts liegt, d. h. daß das Prädikat das wahre Subjekt ist, so ist auch erwiesen, daß, wenn die göttlichen Prädikate Bestimmungen des menschlichen Wesens sind, auch das Subjekt derselben menschlichen Wesens ist. Die göttlichen Prädikate sind aber einerseits allgemeine, andererseits persönliche. Die allgemeinen sind die metaphysischen, aber diese dienen nur der Religion zum äußersten Anknüpfungspunkte; sie sind nicht die charakteristischen Bestimmungen der Religion. Die persönlichen Prädikate allein sind es, welche das Wesen der Religion konstituieren, in welchen das göttliche Wesen der Religion Gegenstand ist. Solche Prädikate sind z. B., daß Gott Person, daß er der moralische Gesetzgeber, der Vater der Menschen, der Heilige, der Gerechte, der Gütige, der Barmherzige ist. Es erhellt nun aber sogleich von diesen und anderen Bestimmungen, oder wird wenigstens im Verlaufe erhellen, daß sie, namentlich als persönliche Bestimmungen, rein menschliche Bestimmungen sind, und daß sich folglich der Mensch in der Religion im Verhalten zu Gott zu seinem eigenen Wesen verhält, denn der Religion sind diese Prädikate nicht Vorstellungen, nicht Bilder, die sich der Mensch von Gott macht, unterschieden von dem, was Gott an sich selbst ist, sondern Wahrheiten, Sachen, Realitäten. Die Religion weiß nichts von Anthropomorphismen: die Anthropomorphismen sind ihr keine Anthropomorphismen. Das Wesen der Religion ist gerade, daß ihr diese Bestimmungen das Wesen Gottes ausdrücken. Nur der über die Religion reflektierende, sie, indem er sie verteidigt, vor sich selbst verleugnende Verstand erklärt sie für Bilder. Aber der Religion ist Gott wirklicher Vater, wirkliche Liebe und Barmherzigkeit, denn er ist ihr ein wirkliches, ein lebendiges, persönliches Wesen, seine wahren Bestimmungen sind daher auch lebendige, persönliche Bestimmungen. Ja die adäquaten Bestimmungen sind gerade die, welche dem Verstande den meisten Anstoß geben, welche er in der Reflexion über die Religion verleugnet. Die Religion ist wesentlich Affekt; notwendig ist ihr daher auch objektiv der Affekt göttlichen Wesens. Selbst der Zorn ist ihr kein Gottes unwürdiger Affekt, wofern nur diesem Zorne ein religiöser Zweck zugrunde liegt.

Es ist aber hier sogleich wesentlich zu bemerken, daß — und diese Erscheinung ist eine höchst merkwürdige, das innerste Wesen der Religion charakterisierende, — je menschlicher im Wesen das göttliche Subjekt, um so größer scheinbar die Differenz zwischen Gott und Menschen ist, d. h. um so mehr von der Reflexion über die Religion, von der Theologie die Identität des göttlichen und menschlichen Wesens geleugnet, und das Menschliche, wie es als solches dem Menschen Gegenstand seines Bewußtseins ist, herabgesetzt wird <sup>1)</sup>. Der Grund hiervon ist: weil das Positive in der

<sup>1)</sup> *Inter creatorum et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda.* Later. Conc. can. 2. (Summa

Anschaung des göttlichen Wesens allein das Menschliche, so kann die Anschauung des Menschen, wie er Gegenstand des Bewußtseins ist, nur eine negative sein. Um Gott zu bereichern, muß der Mensch arm werden; damit Gott alles sei, der Mensch nichts sein. Aber er braucht auch nichts für sich selbst zu sein, weil alles, was er sich nimmt, in Gott nicht verloren geht, sondern in ihm erhalten wird. Der Mensch hat sein Wesen in Gott, wie sollte er es also in sich und für sich haben? Warum wäre es notwendig, dasselbe zweimal zu setzen, zweimal zu haben? Was der Mensch sich entzieht, was er an sich selbst entbehrt, genießt er ja nur in um so unvergleichlich höherem und reicherm Maße in Gott.

Die Mönche gelobten die Keuschheit dem göttlichen Wesen, sie negierten die Geschlechterliebe, aber dafür hatten sie im Himmel, in Gott, an der Jungfrau Maria das Bild des Weibes — ein Bild der Liebe. Sie konnten um so mehr des wirklichen Weibes entbehren, je mehr ihnen ein ideales, vorgestelltes Weib ein Gegenstand wirklicher Liebe war. Je größere Bedeutung sie auf die Negation der Sinnlichkeit legten, je größere Bedeutung hatte für sie die himmlische Jungfrau: sie trat ihnen selbst an die Stelle Christi, an die Stelle Gottes. Je mehr das Sinnliche negiert wird, desto sinnlicher ist der Gott, dem das Sinnliche geopfert wird. Was man nämlich der Gottheit opfert — darauf legt man einen besonderen Wert, daran hat Gott ein besonderes Wohlgefallen. Was im Sinne des Menschen, das ist natürlich auch im Sinne seines Gottes das Höchste; was überhaupt dem Menschen gefällt, das gefällt auch Gott. Die Hebräer opferten dem Jehova nicht unreine, ekelhafte Tiere, sondern die Tiere, die für sie den höchsten Wert hatten, die sie selbst aßen, waren auch die Speise Gottes (Cibus Dei. Levit. III. 11.). Wo man daher aus der Negation der Sinnlichkeit ein besonderes Wesen, ein gottwohlgefälliges Opfer macht, da wird gerade auf die Sinnlichkeit der höchste Wert gelegt und die aufgegebene Sinnlichkeit unwillkürlich dadurch wieder hergestellt, daß Gott an die Stelle des sinnlichen Wesens tritt, welches man aufgegeben. Die Nonne vermählt sich mit Gott; sie hat einen himmlischen Bräutigam, der Mönch eine himmlische Braut. Aber die himmlische Jungfrau ist nur eine sinnfällige Erscheinung einer allgemeinen, das Wesen der Religion betreffenden Wahrheit. Der Mensch negiert nur von sich, was er in Gott setzt. Die Religion abstrahiert vom Menschen, von der Welt; aber sie kann nur abstrahieren von den Schranken, von der Erscheinung, kurz von dem Negativen, nicht von dem Wesen, dem Positiven

---

omn. Conc. Carranza. Antw. 1559. p. 326.) — Der letzte Unterschied zwischen dem Menschen und Gott, dem endlichen und unendlichen Wesen überhaupt, zu welchem sich die religiös spekulative Imagination emporschwingt, ist der Unterschied zwischen etwas und nichts, ens und non-ens; denn nur im Nichts ist alle Gemeinschaft mit allen anderen Wesen aufgehoben.

der Welt und der Menschheit, sie muß daher in die Abstraktion und Negation das, wovon sie abstrahiert oder zu abstrahieren glaubt, wieder aufnehmen. Und so setzt denn auch wirklich die Religion alles, was sie mit Bewußtsein negiert, — vorausgesetzt natürlich, daß dieses von ihr Negierte etwas an sich Wesenhaftes, Wahres, folglich nicht zu Negierendes ist, — unbewußt wieder in Gott. So negiert der Mensch in der Religion seine Vernunft: er weiß nichts aus sich von Gott, seine Gedanken sind nur weltlich, irdisch: er kann nur glauben, was Gott ihm geoffenbart. Aber dafür sind die Gedanken Gottes menschliche, irdische Gedanken; er hat Pläne, wie der Mensch, im Kopf; er akkommodiert sich den Umständen und Verstandeskraften, wie ein Lehrer seinen Schülern; er berechnet genau den Effekt seiner Gaben und Offenbarungen; er beobachtet den Menschen in all seinem Tun und Treiben; er weiß alles — auch das Irdischste, das Gemeinste, das Schlechteste. Kurz der Mensch negiert Gott gegenüber sein Wissen, sein Denken, um in Gott sein Wissen, sein Denken zu setzen. Der Mensch gibt seine Person auf, aber dafür ist ihm Gott, das allmächtige, unbeschränkte Wesen, ein persönliches Wesen; er negiert die menschliche Ehre, das menschliche Ich; aber dafür ist ihm Gott ein selbstisches, egoistisches Wesen, das in allem nur sich, nur seine Ehre, seinen Nutzen sucht, Gott eben die Selbstbefriedigung der eigenen, gegen alles andere mißgünstigen Selbstischkeit, Gott der Selbstgenuß des Egoismus<sup>1</sup>). Die Religion negiert ferner das Gute als eine Beschaffenheit des menschlichen Wesens: der Mensch ist schlecht, verdorben, unfähig zum Guten; aber dafür ist Gott nur gut, Gott das gute Wesen. Es wird die wesentliche Forderung gemacht, daß das Gute als Gott dem Menschen Gegenstand sei; aber wird denn dadurch nicht das Gute als eine wesentliche Bestimmung des Menschen ausgesprochen? Wenn ich absolut, d. h. von Natur, von Wesen böse, unheilig bin, wie kann das Heilige, das Gute mir Gegenstand sein? gleichgültig ob dieser Gegenstand von außen oder von innen mir gegeben ist. Wenn mein Herz böse, mein Verstand verdorben ist, wie kann ich was heilig, als heilig, was gut, als gut wahrnehmen und empfinden? Wie kann ich ein schönes Gemälde als schönes wahrnehmen, wenn meine Seele eine absolute ästhetische Schlechtigkeit ist? Wenn ich auch selbst kein Maler bin, nicht die Kraft habe, aus mir selbst Schönes zu produzieren, so habe ich doch ästhetisches Gefühl, ästhetischen Verstand, indem ich Schönes außer mir wahrnehme. Entweder ist das Gute gar nicht für den Menschen, oder es ist für ihn, so offenbart sich hierin dem einzelnen Menschen die Heiligkeit und Güte des menschlichen Wesens. Was absolut meiner Natur zuwider ist, womit mich kein Band der Ge-

<sup>1</sup>) *Gloriam suam plus amat Deus quam omnes creaturas.* „Gott kann nur sich lieben, nur an sich denken, nur für sich selbst arbeiten. Gott sucht, indem er den Menschen macht, seinen Nutzen, seinen Ruhm“ usw. S. P. Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philos. u. Menschh. p. 104—107.

meinschaft verknüpft, das ist mir auch nicht denkbar, nicht empfindbar. Das Heilige ist mir nur als Gegensatz gegen meine Persönlichkeit, aber als Einheit mit meinem Wesen Gegenstand. Das Heilige ist der Vorwurf meiner Sündhaftigkeit; ich erkenne mich in ihm als Sünder; aber darin tadele ich mich, erkenne ich, was ich nicht bin, aber sein soll, und eben deswegen an sich, meiner Bestimmung nach, sein kann; denn ein Sollen ohne Können tangiert mich nicht, ist eine lächerliche Schimäre, ohne Affektion des Gemütes. Aber eben indem ich das Gute als meine Bestimmung, als mein Gesetz erkenne, erkenne ich, sei es nun bewußt oder unbewußt, dasselbe als mein eigenes Wesen. Ein anderes, seiner Natur nach von mir unterschiedenes Wesen tangiert mich nicht. Die Sünde kann ich als Sünde nur empfinden, wenn ich sie als einen Widerspruch meiner mit mir selbst, d. h. meiner Persönlichkeit mit meiner Wesenheit empfinde. Als Widerspruch mit dem absoluten, als einem anderen Wesen gedacht, ist das Gefühl der Sünde unerklärlich, sinnlos.

Der Unterschied des Augustinianismus vom Pelagianismus besteht nur darin, daß jener in der Weise der Religion ausspricht, was dieser in der Weise des Rationalismus. Beide sagen dasselbe, beide vindizieren dem Menschen das Gute, — der Pelagianismus aber direkt, auf rationalistische, moralische Weise, der Augustinianismus indirekt, auf mystische, d. i. religiöse Weise<sup>1)</sup>. Denn was dem Gott des Menschen gegeben wird, das wird in Wahrheit dem Menschen selbst gegeben; was der Mensch von Gott aussagt, das sagt er in Wahrheit von sich selbst aus. Der Augustinianismus wäre nur dann eine Wahrheit, und zwar eine dem Pelagianismus entgegengesetzte Wahrheit, wenn der Mensch den Teufel zu seinem Gotte hätte, den Teufel, und zwar mit dem Bewußtsein, daß er der Teufel ist, als sein höchstes Wesen verehrte und feierte. Aber solange der Mensch ein gutes Wesen als Gott verehrt, solange schaut er in Gott sein eigenes gutes Wesen an.

Wie mit der Lehre von der Grundverdorbenheit des menschlichen Wesens, ist es mit der damit identischen Lehre, daß der Mensch nichts Gutes, d. h. in Wahrheit nichts aus sich selbst, aus eigener Kraft

<sup>1)</sup> Der Pelagianismus negiert Gott, die Religion — *isti tantam tribuunt potestatem voluntati, ut pietati auferant orationem* (Augustin de nat. et grat. cont. Pelagium c. 58) — er hat nur den Creator, d. h. die Natur zur Basis, nicht den Salvator, den erst religiösen Gott — kurz er negiert Gott, aber dafür erhebt er den Menschen zu Gott, indem er ihn zu einem Gottes nicht bedürftigen, selbstgenugsamen, unabhängigen Wesen macht. (Siehe hierüber Luther gegen Erasmus und Augustin l. c. c. 33.) Der Augustinianismus negiert den Menschen, aber dafür erniedrigt er Gott zum Menschen bis zur Schmach des Kreuzestodes um des Menschen willen. Jener setzt den Menschen an Gottes, dieser Gott an des Menschen Stelle; beide kommen auf das Nämliche hinaus; der Unterschied ist nur ein Schein, eine fromme Illusion. Der Augustinianismus ist nur ein umgekehrter Pelagianismus, was dieser als Subjekt, setzt jener als Objekt.

vermöge. Die Negation der menschlichen Kraft und Tätigkeit wäre nur dann eine wahre Negation, wenn der Mensch auch in Gott die moralische Tätigkeit negierte und sagte, wie der orientalische Nihilist oder Pantheist: das göttliche Wesen ist ein absolut willen- und tatloses, indifferentes, nichts von Diskrimen des Bösen und Guten wissendes Wesen. Aber wer Gott als ein tätiges Wesen bestimmt, und zwar als ein moralisch tätiges, moralisch kritisches Wesen, als ein Wesen, welches das Gute liebt, wirkt, belohnt, das Böse bestraft, verwirft, verdammt, wer Gott so bestimmt, der negiert nur scheinbar die menschliche Tätigkeit, in Wahrheit macht er sie zur höchsten, reellsten Tätigkeit. Wer Gott menschlich handeln läßt, erklärt die menschliche Tätigkeit für eine göttliche; der sagt: ein Gott, der nicht tätig ist, und zwar moralisch oder menschlich tätig, ist kein Gott, und macht daher vom Begriffe der Tätigkeit, resp. der menschlichen — denn eine höhere kennt er nicht — den Begriff der Gottheit abhängig.

Der Mensch — dies ist das Geheimnis der Religion — vergegenständlicht<sup>1)</sup> sein Wesen und macht dann wieder sich zum Objekt dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt verwandelten Wesens; er denkt sich, ist sich Objekt, aber als Objekt eines Objekts, eines anderen Wesens. So hier. Der Mensch ist ein Objekt Gottes. Daß der Mensch gut oder schlecht, das ist Gott nicht gleichgültig; nein! er hat ein lebhaftes, inniges Interesse daran, daß er gut ist; er will, daß er gut, daß er selig sei, — denn ohne Güte keine Seligkeit. Die Nichtigkeit der menschlichen Tätigkeit widerruft also der religiöse Mensch wieder dadurch, daß er seine Gesinnungen und Handlungen zu einem Gegenstande Gottes, den Menschen zum Zweck Gottes, — denn was Gegenstand im Geiste, ist Zweck im Handeln — die göttliche Tätigkeit zu einem Mittel des menschlichen Heils macht. Gott ist tätig, damit der Mensch gut und selig werde. So wird der Mensch, indem er scheinbar aufs tiefste erniedrigt wird, in Wahrheit aufs höchste erhoben. So bezweckt der Mensch nur sich selbst in und durch Gott. Allerdings bezweckt der Mensch Gott, aber Gott bezweckt nichts als das moralische und ewige Heil des Menschen, also bezweckt der Mensch nur sich selbst. Die göttliche Tätigkeit unterscheidet sich nicht von der menschlichen.

Wie könnte auch die göttliche Tätigkeit auf mich als ihr Objekt, ja in mir selber wirken, wenn sie eine andere, eine wesentlich andere wäre, wie einen menschlichen Zweck haben, den Zweck, den Menschen zu bessern, zu beglücken, wenn sie nicht selbst eine menschliche wäre?

<sup>1)</sup> Die religiöse, die ursprüngliche Selbstvergegenständlichung des Menschen ist übrigens, wie dies deutlich genug in dieser Schrift ausgesprochen ist, wohl zu unterscheiden von der Selbstvergegenständlichung der Reflexion und Spekulation; diese ist willkürlich, jene unwillkürlich, notwendig, so notwendig als die Kunst, als die Sprache. Mit der Zeit fällt freilich immer die Theologie mit der Religion zusammen.

Bestimmt der Zweck nicht die Handlung? Wenn der Mensch seine moralische Besserung sich zum Zwecke setzt, so hat er göttliche Entschlüsse, göttliche Vorsätze, wenn aber Gott des Menschen Heil bezweckt, so hat er menschliche Zwecke und diesen Zwecken entsprechende menschliche Tätigkeit. So ist dem Menschen in Gott nur seine eigene Tätigkeit Gegenstand. Aber eben weil er die eigene Tätigkeit nur als eine objektive, das Gute nur als Objekt anschaut, so empfängt er notwendig auch den Impuls, den Antrieb nicht von sich selbst, sondern von diesem Objekt. Er schaut sein Wesen außer sich und dieses Wesen als das Gute an; es versteht sich also von selbst, es ist nur eine Tautologie, daß ihm der Impuls zum Guten auch nur daher kommt, wohin er das Gute verlegt.

Gott ist das ab- und ausgesonderte subjektivste Wesen des Menschen, also kann er nicht aus sich handeln, also kommt alles Gute aus Gott. Je subjektiver Gott ist, desto mehr entäußert der Mensch sich seiner Subjektivität, weil Gott per se sein entäußertes Selbst ist, welches er aber doch zugleich sich wieder vindiziert. Wie die arterielle Tätigkeit das Blut bis in die äußersten Extremitäten treibt, die Venentätigkeit es wieder zurückführt, wie das Leben überhaupt in einer fortwährenden Systole und Diastole besteht, so auch die Religion. In der religiösen Systole stößt der Mensch sein eigenes Wesen von sich aus, er verstoßt, verwirft sich selbst; in der religiösen Diastole nimmt er das verstoßene Wesen wieder in sein Herz auf. Gott nur ist das aus sich handelnde, aus sich tätige Wesen, — dies ist der Akt der religiösen Repulsionskraft; Gott ist das in mir, mit mir, durch mich, auf mich, für mich handelnde Wesen, das Prinzip meines Heils, meiner guten Gesinnungen und Handlungen, folglich mein eigenes gutes Prinzip und Wesen, — dies ist der Akt der religiösen Attraktionskraft.

---

### XIII.

## G. Th. Fechner.

(1801—1887.)

### Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. \*)

Als wesentliche, sich wechselseits fordernde, bedingende und haltende Momente oder als Grundpunkte der Tagesansicht, worauf alle Entwicklung derselben zu fußen hat, und wozwischen sie sich zu halten hat, betrachte ich die Ausbreitung der sinnlichen Erscheinung durch die Welt über die Geschöpfe hinaus, den Zusammenhang und Abschluß derselben in einer höchsten bewußten Einheit und den dazwischen vermittelnden Gesichtspunkt, daß unser eigenes Bewußtsein dem ganzen, d. i. göttlichen, Bewußtsein zugleich ein- und untertan ist.

Hiergegen betrachte ich als im Grunde ebenso verbindlich zusammenhängende Momente der Nachtansicht — nur daß sie sich dieses Zusammenhanges nicht leicht klar bewußt wird: die Nacht der sinnlichen Erscheinung über Menschen und Tiere hinaus, die Überhebung Gottes, falls noch an Gott geglaubt wird, über die sinnlich erscheinende und geschöpfliche Welt, und die äußerliche Gegenüberstellung des Menschen gegen Gott oder gar Überhebung des Menschen über Gott als einer bloß menschlichen Idee. Mit der Nacht der sinnlichen Erscheinung über Menschen und Tiere hinaus hängt dann das begriffliche Getriebe zusammen, was sich in diese Nacht einzubohren, ja sie zu durchbohren sucht, um damit hinter das Wesen der Dinge zu kommen; es ist ein Suchen des Grundes des Spiegelbildes hinter dem Spiegel.

Die Tagesansicht ist nicht eine unter anderen Ansichten, sondern steht mit ihrem positiven Ausgangspunkt, Inhalt und Abschluß als eine allen gegenüber, die sich in der Nachtansicht als der gemeinsamen Wurzel von Negationen und Widersprüchen begegnen. Ebenso wenig ist die Nachtansicht eine unter anderen Ansichten; sie ist überhaupt

---

\*) Mit Genehmigung der Verlagsbuchhandlung Breitkopf & Härtel, Leipzig entnommen aus „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“. Leipzig 1879. §§ III, IV, V, XX, XXI.

weder eine einheitliche noch positive Ansicht; man kann sie nur mit einem Namen nennen, als wenn sie eine Sache wäre, wie man von einem Geiste, der verneint, Gott gegenüber spricht; indes es als Einen und Einigenden bloß den positiven Gott gibt. Auch treffen die obigen Grundpunkte der Nachtansicht, obschon im Wesen zusammenhängend, nichts weniger als überall zusammen; da sich ihre unerbaulichen Konsequenzen nur durch Inkonsequenzen heben, wie Schulden ohne Vermögen nur durch Schulden, die wachsen, statt abzunehmen, bezahlen lassen. Ganz ohne Gesichtspunkte der Tagesansicht geht es etwa nur bei den krassesten Materialisten und Sozialdemokraten.

### 1. Entwicklungsprinzipien der Tagesansicht.

Die drei festen Grundpunkte der Tagesansicht sind, wie sie selbst unter sich zusammenhängen, zugleich Ansatz- und Anhaltspunkte einer in sich zusammenhängenden und in sich einstimmigen Entwicklung. Den Kern und Keim, gleichsam das punctum saliens, dieser Entwicklung bietet jener zwischen oben und unten vermittelnde Gesichtspunkt, daß unser Gegenüber gegen Gott nicht ein äußeres, wie das des Teiles gegen den Teil, der Stufe gegen die Stufe, sondern ein inneres, wie das des Teiles gegen das Ganze, der Stufe gegen die Treppe, ist. Denn hiernach ist Gottes Wesen uns nicht mehr ganz unfaßlich; wir selber sind ein Hauch, ein kleiner Bruchteil, eine kleine Stufe und Probe davon. Nicht nur von dem Bestande, sondern auch von den inneren Verhältnissen des göttlichen Wesens ist uns damit in unseren eigenen inneren Verhältnissen etwas unmittelbar zugänglich; und von hieraus stehen erweiternde und steigernde Gesichtspunkte zu Gebote, nicht zwar, Gottes Dasein zu erschöpfen, aber in der Erkenntnis seiner Daseinsweise und seiner Beziehungen zu uns und allen Geschöpfen weiter vorzudringen und höher aufzusteigen, Gesichtspunkte der Verallgemeinerung, Analogie, des Zusammenhanges, der Auseinanderfolge und Abstufung. Mit den Schlüssen auf die göttliche Daseinsweise aber hängen solche auf unsere jenseitige Daseinsweise zusammen, sofern unser jetziges Dasein selbst nur ein Teil, eine untere Stufe unseres ganzen in Gott beschlossenen Daseins ist und seine Fortsetzung darin zu suchen hat. Und nachdem die ganze Welt über uns hinaus zur göttlich beseelten geworden ist, erweitert sich auch der Kreis und erhöht sich der Stufenbau individuell beseelter Wesen über uns hinaus und hinauf.

Freilich, solange die Nachtansicht noch auf der Welt lagert, gelten alle solche Betrachtungen und Schlüsse, die ganze neue, weite und hohe lichtbeschienene Welt, die sich dadurch an Stelle früherer Phantastereien, Mythik und Mystik eröffnet, selbst für solche, weil sich auf dem Grunde der Nachtansicht nichts davon bietet, mit ihren abstrusen Gangweisen nichts davon stimmt. Hab ichs doch erfahren, und werd es noch erfahren. Aber Geduld, sie werden ihre Zeit finden; es ist nur noch nicht Tag.

Jene Weisen, von uns aus über uns hinaus zu schließen, sind im Grunde nur dieselben, mit denen wir überall vom Hier aufs Dort, vom Heute aufs Morgen schließen, und womit alle Erfahrungswissenschaft vom Gegebenen aufs Nichtgegebene schließt. Wer freilich mag leugnen, daß sie einzeln genommen um so unsicherer werden, je weiter hinaus und höher hinauf sie vom Gegebenen aus ins Nichtgegebene führen. Also läßt die Nachtansicht sie nach den ersten Schritten fallen, um nur noch zu fordern und auf nichts zu fußen; wogegen die Tagesansicht, was den einzelnen an Sicherheit abgeht, durch die Zustimmung aller und die Zustimmung praktischer Gesichtspunkte zu ergänzen sucht, um hiermit da, wo kein strenges Wissen möglich ist, demselben doch so nahe als möglich zu kommen. Als fest im Sinne der Tagesansicht aber hat nur das zu gelten, was widerspruchslos mit den Grundpunkten zusammenhängt, und wozu die Gesichtspunkte von allen Seiten stimmen; das ist aber gerade das Allgemeinste und Wichtigste.

Hiernach wird die Tagesansicht zwar noch in ihrem Aus- und Aufbau schwanken, doch nicht ins Unbestimmte zerfahren können, wenn sie nur wie eine zwar biegsame, doch an beiden Endpunkten und in der Mitte festgehaltene Linie ihre drei Grundpunkte als feste Haltepunkte festbehält. Es werden auf dem Grunde der Tagesansicht neue Fragen entstehen, die sich auf dem Grunde der Nachtansicht gar nicht darbieten, und neue Rätsel, die noch der Lösung harren, aber eben nur solche, welche auf Grund der Ansicht entstehen können, nicht solche, welche sie untergraben. Es werden danach neue Sekten und Spaltungen sich bilden können, doch keine bis in den Grund und bis zur Spitze reichenden Zerspaltungen. Die Philosophie wird mit dem Ausblick in die Tagesansicht auf einen neuen Boden treten und neue Wandlungen beginnen, ihre Streitigkeiten auf dem alten Boden der Nachtansicht aber mit dieser selbst versinken. Die Naturwissenschaft wird ihre bisherigen sicheren Wege in Durchforschung der materiellen Welt fortgehen, aber sich dem darüber aufsteigenden Glauben in geistigen Dingen vielmehr unterbauen als dagegen setzen. Die Theologie endlich wird zu ihrem Glauben auch Prinzipien des Glaubens in der Tagesansicht finden.

Alles Allgemeinste, Höchste, Letzte, Fernste, Feinste, Tiefste ist überhaupt seiner und unserer Natur nach Glaubenssache. Daß die Gravitation durch die ganze Welt reicht und von jeher gereicht hat, ist Glaubenssache; daß überhaupt Gesetze, durchs Endliche verfolgt, ins Unbegrenzte von Raum und Zeit reichen, ist Glaubenssache; daß es Atome und Undulationen des Lichtes gibt, ist Glaubenssache; der Anfang und das Ziel der Geschichte sind Glaubenssache; sogar für die Geometrie gibt es Glaubenssachen in der Zahl der Dimensionen und den Sätzen für die Parallelen. Ja, streng genommen, ist alles Glaubenssache, was nicht unmittelbar erfahren ist, und was nicht

logisch feststeht. Ein jedes Wissen um das, was ist, setzt sich fort in Glauben und muß sich darin fortsetzen und endlich damit abschließen, damit es einen Zusammenhang, einen Fortschritt und Abschluß des Wissens selbst gebe. Doch kann ein Glaube besser gestützt und selbst besser sein als der andere. Der beste Glaube endlich der, der am widerspruchlosesten in sich, mit allem Wissen und allen unseren praktischen Interessen besteht und als solcher wird er auch die Zukunft für sich haben, indem er die Widersprüche zwischen den verschiedenen Glaubensrichtungen, die seither bestanden und ringsum bestehen, vielmehr versöhnt als teilt.

Also reichen auch alle Erfahrungsschlüsse nicht hin, die Tagesansicht in ihren höchsten und letzten Sätzen mit der Sicherheit des pythagoreischen Lehrsatzes abschließend zu begründen. Was an der letzten Sicherheit noch fehlt, ist Glaubenssache. Genug doch, wenn das, was noch Glaubenssache bleibt, in jener günstigen Weise das, was sich wissen läßt, einerseits abschließend ergänzt, andererseits zu seiner Stütze behält.

Wie wenig gibt es überhaupt dessen, was wirklich erwiesen oder bewiesen ist, vom Wichtigsten sogar, woran wir uns zu halten haben. Was ist von der ganzen Religion bewiesen? nichts. Was auch nur davon, daß dein Bruder, dein Nachbar, dein Hund eine Seele hat? nichts. Oder daß dem, was du von einem Baum siehst, ein Baum draußen entspricht, daß die Sonne morgen wie heute aufgehen wird, daß Alexander gelebt hat? Nichts von alledem ist in strengem Sinne bewiesen oder beweisbar; doch müssen wir an all das und dergleichen glauben; wir leben, wohnen sozusagen ganz in einer Welt des Glaubens, können die nächsten und vollends die letzten Schritte nicht tun ohne Glauben. Also wären Prinzipien des Glaubens sogar wichtiger als des Wissens, wenn nicht zu den Prinzipien des Glaubens selbst gehörte, sich auf das Wissen zu stützen, soweit es reicht, nur nicht allein darauf zu stützen; doch liegt darin von den Glaubensprinzipien der Tagesansicht eins. Nun aber reicht das Wissen nirgends so weit, daß wir damit ausreichen; und so ist ein zweites Glaubensprinzip der Tagesansicht, zu glauben, was wir brauchen, wozu als drittes noch das historische Prinzip des Glaubens tritt. An diesen Prinzipien hat man, die Lehre der Tagesansicht zu messen, denn sie ist eben eine Glaubenslehre. Aber freilich, wie kann man sie danach messen, wenn man statt Glaubensprinzipien überhaupt anzuerkennen, als Theolog im Glauben nur ein Geschenk von oben, als Philosoph nur ein Prinzip der Unsicherheit sieht.

Der Nachtphilosoph verschmäht in der Tat prinzipiell den Glauben, will ihn durch das Wissen ersetzen, strebt nach absolutem Wissen. Nun haben sich ganze Berge absoluten Wissens nebeneinander mit ihren Gipfeln weit auseinander erhoben, alle in gewaltigen Geburtswunden begriffen, nur ist noch keine lebensfähige Maus daraus hervor-

gekommen. Und so sagt eine Maus dagegen: eine Maus kann absolut nichts als von sich selber wissen; zu wissen, daß man nichts als dies weiß, ist das einzige gewisse Wissen. Aber damit ist es nun eben bei der Maus geblieben.

In der Tat, indes der Tagesphilosoph das Wissen, daß dem Menschen ein unmittelbares Wissen nur von sich selber möglich ist, zum Ausgangspunkte alles vermittelten Wissens und darauf gestützten Glaubens macht, sucht die Nachtphilosophie dem Wissen das Auslaufen in den Glauben teils dadurch zu ersparen, daß sie diesen Ausgangspunkt ganz aufgibt, um das Wissen nur von absoluten Standpunkten aus zu entwickeln, die vom an sich selbst Gewissen nur zum Gewissen führen, bisher doch bloß zum Streit darüber geführt haben, teils, daß sie sich in diesem Ausgangspunkt ganz einsperrt, um sich nur in die, das Ding an sich nichts angehenden, Formen des Menschengeistes zu vertiefen, indes der Mensch doch selbst ein Teil des Dinges an sich ist. Insofern sie aber den Glauben praktisch braucht, läßt sie ihn auch nur aus praktischem Gesichtspunkte neben dem Wissen oder als Korrektiv seiner Trostlosigkeit und Leere, nicht als Fortsetzung und Vollendung des Wissens, gelten. Solchergestalt unvermögend, sich in der Philosophie recht zusammenzufinden, haben sich Glauben und Wissen in Theologie und Naturwissenschaft vollends mit dem Erfolg geschieden, daß die eine die Natur aus Gott, die andere Gott aus der Natur ganz ausgeschieden hat. Der letzte Erfolg von all dem aber ist, daß keine von den dreien mit der anderen, und die Philosophie am wenigsten in sich selbst zufrieden ist.

Sollte ich hiernach der heutigen Philosophie ein Standbild errichten, so würde ich sie als Penelope darstellen, in doppelter Hinsicht. Einmal insofern, als sie ihr selbstgewähltes Gewebe auch immer selber wieder auflöst, und dann, weil sie viele Freier hat, von denen sie noch keiner heimgeführt hat. Sie zechen miteinander, treiben Kampfspiele miteinander, ohne einander tot zu machen, und warten des Tages, der alle zusammen erlegt.

Und hältst du dich denn mit deiner Tagesansicht einer Welt gegenüber für den allein Weisen? Aber wie sollte der Tag die Kraft haben, die Nacht zu überwinden, wenn er sich zu bescheiden dazu fühlte?

Doch gebe ich es jeder Kritik preis, daß hier die ganze heutige Weisheit von allgemeinsten, höchsten und letzten Dingen in den einen Topf der Nachtansicht zusammengeschüttet wird, um sie in eins wegzuschütten. War nicht zuvor viel Gutes herauszulesen? Aber wie ließ sich über der Arbeit des Herauslesens der Topf im ganzen handhaben. Und was tuts; das Gute geht nicht deshalb unter, daß es mit weggeschüttet wird, sondern findet sich von selber wieder in den neuen Topf mit ein.

Noch eins. Überall begegnet sich die Tagesansicht mit der Frage über den Zusammenhang zwischen materiellem und geistigem Gebiet.

Leib und Seele, geht aber, statt von irgend einer, selbst noch fraglichen Lösung der Frage nach Grund und Wesen dieses Zusammenhanges, vielmehr von fraglosen Tatsachen der Beobachtung in und an uns selbst aus und verallgemeinernd, erweiternd, steigernd darüber hinaus nach Maßgabe als das Gebiet der Betrachtung sich verallgemeinert, erweitert, steigert, um damit zu den kleinen Tatsachen in uns die damit zusammenhängenden größeren über uns hinaus zu finden. Nur um diese ist es ihr zu tun, mag man dann die größeren über uns hinaus wie die kleineren in uns selber deuten. Wogegen das vielköpfige Ungeheuer der Nachtphilosophie von den Gedanken ihrer vielen Köpfe über die Frage nach Grund und Wesen jenes Zusammenhanges ausgeht, und daher auch nicht darüber hinausgekommen ist.

## 2. Positive Entwicklungsmomente der Tagesansicht gegenüber den Negationen der Nachtansicht.

### 1. Gott.

Der Glaube an einen einigen Gott, dessen Bewußtsein das menschliche ebenso an Weite überreicht, als an Höhe übersteigt, beherrscht von oben herein die ganze Tagesansicht und wird durch die zwei anderen wesentlichsten Punkte derselben von unten gestützt. Die sinnliche Erscheinung über Menschen und Tiere hinaus kann ja nicht im Leeren schweben, es bedarf eines Subjektes, eines übergreifenden Bewußtseins dafür. Entsprechend der Weite des geistigen Unterbaues wächst die geistige Höhe, und so steigt über den kleinen Bergen oder Pyramiden des menschlichen Bewußtseins die sie einschließende mit höchster Spitze, über allem einzelnen Trachten der Geschöpfe ein höchstes Trachten, auf, und fällt der Ausbau der Tagesansicht von oben herab mit dem Ausbau der Lehre von Gott zusammen. Das System der Tagesansicht wird hiermit ganz theokratisch.

Die Nachtansicht aber ist zwar sozusagen der Einheit und Erhabenheit Gottes zuliebe entstanden, und dem Glauben wird in Erinnerung daran geboten, noch daran festzuhalten. In ihren Wissenskonsequenzen aber führt sie, wie ein abgefallener Engel, nur davon ab, und indem diese Konsequenzen endlich den Glauben überwachsen haben, sind wir dahin gekommen, wo wir heute stehen; nicht mehr wissend, wie den Glauben noch zu halten, wie ihm noch zu helfen. An sich ist es der Nachtansicht natürlich, statt im göttlichen, vielmehr im menschlichen Bewußtsein das höchste von Bewußtsein, was es gibt, zu sehen. Denn da sie keine Mittel kennt, auf ein, das menschliche an Weite überreichendes Bewußtsein zu schließen, woher sollten ihr die Mittel kommen, auf ein höheres darüber hinaus zu schließen; hängt doch eines verbindlich mit dem anderen zusammen.

Und so sucht die Philosophie des Unbewußten das Band der Geister statt in einem übergreifenden allgemeinen Bewußtsein in einem

untergreifenden allgemeinen Unbewußtsein, dem sie mystische Eigenschaften beilegt, welche an die des Bewußtseins erinnern, nur nicht die des Bewußtseins sein sollen. Die Philosophie des Begriffes spricht von einem Geiste der Menschheit, der Geschichte als einem Bande und könnte ohne Anhaltspunkte in der Wirklichkeit dazu nicht davon sprechen, doch sucht das verknüpfende Bewußtsein nur in den einzelnen Maschen, die Philosophie der Monaden gar nur in den Atomen des Bandes, und für die materialistische Lehre liegt das Band der Seelen in der Materie zwischen den Seelen. Die Tagesansicht aber streitet mit diesen philosophischen Richtungen der Nachtansicht zu sehr im ganzen, um darüber noch im besonderen damit zu streiten.

Laßt das verknüpfende Bewußtsein unseres eigenen Geistes beiseite, so kannst du freilich auch noch eine Psychologie aus Anschauungen, Erinnerungen, Phantasien, Begriffen, Bestrebungen, Lust und Unlust und einem dunklen Mutterstock, der alles das hervortreibt, ohne um etwas davon zu wissen, zusammenbauen, und wirst damit eine Psychologie des Menschen gleich der heutigen Völkerpsychologie haben, welcher der Gedanke an ein, alles Einzelbewußtsein verknüpfendes, Bewußtsein fernliegt; hast aber auch in der heutigen Völkerpsychologie nichts mehr als in einer solchen Psychologie des Menschen. Es ist Uhlands totes Pferd mit allen Sehnen, Adern, Nerven des schönsten Pferdes, doch bleibts ein totes Pferd, und so sehr eine Anatomie desselben zu schätzen, hat man doch das anatomierte nicht mit dem lebendigen zu verwechseln.

Zwischen den einzelnen Menschen gibt es allgemeinere und höhere Beziehungen derselben in Kirche, Staat, Wissenschaft, Kunst usw., vermittelt durch Sehen, Hören, Rede, Schrift usw. Nach der Tagesansicht nun hat nicht bloß der Mensch ein Wissen um diese Beziehungen, sondern ein allgemeineres und höheres der Geist über ihm, indem er das ganze Gespinst der Vermittlungen dieser Beziehungen unmittelbar und in Zusammenhang erfaßt. Indem es aber der Nachtphilosoph nur für eine Illusion in ihm selber hält, daß es überhaupt ein Sehen und Hören in der Welt über ihn hinaus gibt — Licht und Schall zwischen den Menschen sind ihm ja bloß tote Schwingungen materieller Punkte; er selber ist es nur, der sieht und hört — gelten ihm leicht auch alle dadurch vermittelten Beziehungen als Illusionen in ihm selber, die er nur aus sich in die Welt hineinsieht, die Annahme eines Gottes aber für die höchste von allen, indem der Mensch ein Bewußtsein vom Gesamtzusammenhange der Dinge, was er nur in sich hat, außer sich und über sich hinaus sucht.

Man sagt etwa: aber Kirche, Staat, Wissenschaft, Kunst usw., kurz alle Einrichtungen, wodurch sich höhere geistige Beziehungen in der Welt aussprechen, entstehen doch nur durch die Menschen und so behält der Mensch als Schöpfer und Zentrum von allen die höchste Bedeutung über allen. — Und freilich konnten alle jene Einrichtungen

nicht ohne die Menschen, doch ebensowenig allein durch die Menschen entstehen; und um eine wahre Gemeinschaft zwischen den Menschen dadurch herzustellen, bedarf es über die einzelnen hinaus noch eines Wesens, das die Beziehungen zwischen ihnen einheitlich zusammenfaßt. Wenn die Menschen nicht durch den Boden unter ihren Füßen, das Meer unter ihren Schiffen, die Luft, durch welche die Worte und das Licht, durch das die Blicke hin- und wiedergehen, zusammenhingen, nicht abgesehen von ihren gegenseitigen Beziehungen gemeinsame Einwirkungen von der Natur um sich und den Gestirnen über sich empfangen, so würden weder Kirche noch Staat, noch Wissenschaft usw. haben entstehen, noch heute bestehen können. Der Himmel, die Sonne, der Mond, der Blitz, der Donner, welche den Menschen die erste Religion einflößten, waren eher als die Menschen dazu da, und ehe sich eine Sprache durch die Menschen bilden konnte, mußten Dinge und Beziehungen der Dinge da sein, die zur Bezeichnung derselben aufforderten. Das Wahre ist: eine schon vor Dasein aller Menschen mit göttlichem Geiste erfüllte Welt erzeugte den Menschen, ohne ihn aus ihrem Verbande zu entlassen, wirkte fortbildend in diesen ihren Sproß und Teil hinein; er wirkt auf sie zurück; es ist ein in sich zusammenhängendes wechselwirkendes Getriebe von oben herab, von unten herauf und nach allen Seiten, wodurch sich die Welt unter dem Einfluß eines allgemeinen Geistes auswirkt, der alles in Zusammenhang erfaßt und erhält.

Nun mag man immerhin unter allen Teilen der, doch noch nicht das Ganze ausmachenden, irdischen Welt, denen überhaupt ein unterscheidbares Bewußtsein beizulegen, den Menschen die höchste Bedeutung beilegen, nur nicht eine höhere als dem Ganzen, dessen Teilwesen sie zugleich nach geistiger und materieller Seite sind, wie man in den Spitzen eines Bauwerkes die höchsten Teile des Bauwerkes sehen kann, aber doch nur, sofern sie durch die Höhe des Unterbaues in die Höhe gehoben sind und tief unter der Bedeutung des ganzen Bauwerkes bleiben. Aber freilich, nachdem das kopernikanische Welt-system uns nicht mehr glauben läßt, daß die Sonne sich um die Erde dreht, meint man immer noch, daß die Erde samt der Sonne sich um die Menschen dreht.

Auch die Knoten im Netze meinen wohl, sie sind die Hauptsache im Netze, aber das ganze Netz will mehr sagen, als alle seine Knoten. Entfalte die Knoten, so sind sie selber kleine Netze, und das ganze Netz der Welt ist nur ein ausgefalteter Knoten.

Wenn der Nachtphilosoph nach tiefsinnigster Begründung, daß sich von Gott nichts wissen läßt, doch findet, daß er ihn braucht, also nicht fallen lassen will, so erklärt er ihn für ein praktisches Postulat, von dem aber theoretisch alles wieder abzuziehen ist, was in praktischem Interesse davon auszusagen ist. Man kann ja wohl von Liebe, Güte, Weisheit Gottes usw. sprechen, um überhaupt von ihm zu sprechen

und sich damit dem gemeinen Verständnis anzubequemen, nur muß man sich philosophisch immer der Unangemessenheit davon bewußt bleiben: denn Liebe, Güte, Weisheit usw. sind ja auch menschliche Eigenschaften, und Gott ist über alle menschliche Eigenschaften oder wenigstens alles menschliche Wissen von seinen Eigenschaften erhaben.

Nach der Tagesansicht ist er es freilich auch; aber nicht, weil und sofern er darüber hinweg ist, sondern weil er die höchsten und besten menschlichen und geschöpflichen Eigenschaften überhaupt zugleich in sich und unter sich hat, und in einer für uns unerreichbaren Höhe abschließt. Die Bibel prägt dem Menschen ein: liebe Gott über alles und deinen Nächsten wie dich selbst; die Tagesansicht aber führt ihm auch die Umkehrung davon zu Gemüte: die Liebe Gottes geht über alles und er liebt alle wie sich selbst, weil er eben Teilwesen seines eigenen Wesens darin liebt. Näher aber können sie ihm nicht sein und näher kann uns Gott nicht sein und können uns unsere Nebenmenschen nicht sein, als wenn wir alle gemeinsam teil an ihm selber haben, und er uns alle zum Ganzen ergänzt. Das zu wissen und zu fühlen, ist Gottseligkeit; an jedem Gedanken und Gefühl aber, das davon abführt, hängt etwas von Gottlosigkeit.

## 2. Die sinnliche Erscheinungswelt.

Widerstrebt es dir, Gott im Sinne der Tagesansicht in die Welt versenkt zu denken? Aber fasse nur die Tagesansicht selbst erst anders als mit den Eulenaugen der Nachtansicht. Vielmehr hast du danach die Welt in Gott heraufgehoben zu denken, indem du die ganze sinnliche Erscheinung der Welt in Gott aufgehoben denkst, und hinter ihr nach nichts weiter fragst; denn gibts auch wohl noch ein Dahinter? Es ist Gottes Fuß, was du für einen Schemel unter seinen Füßen hältst, ja gar noch darunter wegziehst, weil er ihn nicht brauche. Du selbst sprichst heute von einem in der Welt allgegenwärtigen, allwissenden und allwirksamen Gott und dann wieder von einem ganz überweltlichen Gott, und hörst so gar nicht auf, dir selbst zu widersprechen; und weisest endlich den Widerspruch damit ab, Gott sei in gewissem Sinne das eine und das andere. Dasselbe meint die Tagesansicht auch; nur daß sie es in einem klareren Sinne meint. Damit, daß Gott nicht neben Licht und Schall in der Welt allgegenwärtig und allwissend ist, sondern das Licht ihm dient, alles in der Welt zu sehen, was sichtbar ist, alles zu hören, was hörbar ist, ist Gott noch nicht in die Sinnlichkeit der Welt versunken, sondern hoch über alles steigt der göttliche Gedanke auf. Denke dir einen Menschen, der bloß Augen hätte, zu sehen, oder bloß Ohren, zu hören; wie ärmlich, niedrig wären die Gedanken des übrigens Tauben oder Blinden. Gottes Gedanken aber fußen nicht nur auf dem Sehen und Hören aller Menschen, sondern auch dem Sehen und Hören alles dessen, was darüber hinaus ist. Beziehungen über Beziehungen dazwischen türmen sich in ihm höher

und höher auf, um sich in höchster Höhe abzuschließen, und wie ein König seine Minister, und diese ihre Amtleute, und diese ihre Diener zur Ausführung seiner Befehle haben, nicht alle freilich führen sie recht aus, so greift in umgekehrter Richtung Gottes oberster Wille mittelst des Willens und der Triebe seiner höheren und niederen Geschöpfe durch das Weltgetriebe; indes er die Zügel immer oben in der Hand behält; es ist nur alles innerlich in ihm, was dort äußerlich.

Diesen Schwung der Betrachtung zu dämpfen, tritt der Physiolog — und hat der Physiolog nicht das Recht, über Sehen und Hören mitzusprechen — mit der Frage herzu: wenn es über Menschen und Tiere hinaus überhaupt noch ein Sehen und Hören und darüber gar ein Denken geben soll, wozu du dir einen sehenden, hörenden, denkenden Gott einbildest, wo sind denn über Menschen und Tiere hinaus die Augen und Ohren und das Gehirn dazu. Ginge es ohne das und dergleichen, wozu wären die Sinneswerkzeuge und Gehirne der Geschöpfe und die Geschöpfe selber da? Wozu der Aufwand von Kunst in ihrer Einrichtung? es muß eben ohne das nicht gehen. Wenn es aber ohne das nicht geht, wird es auch ohne das nicht sein.

Nun, das Meer ist groß und einfach, unzählige vielgestaltete Becher und Eimer schöpfen mittelbar und unmittelbar daraus; aber sie machen das Wasser nicht, sondern schöpfen es eben nur daraus, um es nach mannigfacher Verwendung wieder darein zurückfließen zu lassen. Also sind auch die Sinneswerkzeuge der Geschöpfe und die Geschöpfe selbst nicht dazu da, das Sehen und Hören erst zu machen, sondern aus dem allgemeinen Quell des Sehens, Hörens sich in besonderer Weise anzueignen und in besonderer Weise zu verwenden und zu verwerten.

Aber wozu ein Vergleich. Statt den Physiologen damit abzuweisen, folgen wir ihm auf sein Feld, und hüten uns nur, dessen Schranken mit Weltschranken zu verwechseln. Tatsächliches bis zum Glaubensabschluß erweitern ist ja das Prinzip der Tagesansicht. Was also gilt dem Physiologen selbst als Tatsache beim Sehen?

Von jedem Punkte draußen fällt ein Strahlenkegel in dein Auge und schließt sich durch die Kraft deines Auges wieder in einen Punkt auf deiner Netzhaut zusammen, um mit seinen Nachbarpunkten ein Bild der Außendinge zu geben. Wäre es nicht so, so sähest du statt eines klaren Bildes nur ineinandergreifende verwaschene Scheine. Doch bleibts nicht bei den lichten Punkten auf der Netzhaut, ein jeder schießt einen Strahl von da hinein in dein Gehirn und weiter fort durch das Gehirn, um sich so fortgesetzt mit den Strahlen von anderen Seiten und Sinnen her zu begegnen, und damit die Empfindung und Erinnerung seiner selbst in deine Anschauung und dein Denken eintreten zu lassen. Ist es nicht so, oder weißt du dirs anders zu denken? Immer aber bleibts die Erscheinung eines Punktes, selbst für die späteste Erinnerung, sofern nur der Ausgangspunkt der Strahlung auf der

Netzhaut ein ebenso einheitlicher als der Punkt draußen, den er abbildet, war.

Warum nun soll Gott noch ein Auge wie du und deines brauchen, um einheitliche Strahlenpunkte über dich hinaus zu gewinnen, da er die strahlenden Punkte der Außenwelt selber dazu hat. Statt deiner Netzhaut oder vielmehr hinter ihr und allen Netzhäuten der Geschöpfe überhaupt hat er als Netzhaut die Oberfläche der Dinge selbst; das ist die allgemeinste und fundamentalste, die es gibt. Und nachdem sich die Strahlen von da aus schon vor deinem Auge und deinem Gehirn mit Strahlen von allen anderen Seiten her gekreuzt haben und dadurch in die allgemeinsten Beziehungen getreten sind, bieten dem allsehenden Wesen deine Augen mit deinem Gehirn nur noch Zusatzapparate mit neuen Ausgangspunkten und danach neuen Verwicklungen zur Entwicklung besonderer Beziehungen dar.

Nun kann freilich nicht alles in Gottes Sehen mit unserem Sehen stimmen; denn stimmte es ganz damit, so wäre es eben nur ein menschliches Sehen; was aber nicht damit stimmt, hat das göttliche Sehen vor unserem Sehen voraus und über dasselbe hinaus.

Jeder Punkt unserer Netzhaut sendet nur einen einfachen Strahl in unser Gehirn, und jeder dieser Strahlen geht dahin durch ein besonderes Nervenröhrchen, um sich nicht mit den Strahlen von den Nachbarpunkten her zu mischen, nicht damit zu verfließen. Wieviel er sich nachmals im Gehirn zerstreuen und spalten mag, wissen wir nicht. Hingegen strahlt jeder lichte Punkt der Außenwelt nach allen Seiten, weil er nicht bloß nach einem Auge und Gehirn, sondern nach tausenden und abertausenden und darüber hinaus in alle Welt zu strahlen hat, um tausend und abertausend so und so gebrochene Bilder von sich in den Geschöpfen zu geben und darüber hinaus die ungebrochene Erscheinung seiner selbst für das Weltwesen bestehen zu lassen. Dabei aber bleibt jeder dieser Strahlen, obwohl er ohne Hülle geht, so einfach, mischt sich und verfließt so wenig mit den Strahlen von den Nachbarpunkten her, als wenn er durch ein besonderes Nervenröhrchen ginge, kreuzt sich nur mit den anderen und bringt nach unzähligen Kreuzungen dadurch ungestört, ungeirrt, allen Augen das Bild eines und desselben Punktes. Das macht, er hat nicht draußen wie drinnen durch Nerven-eiweiß zu dringen, wo jeder Punkt ihn zu hemmen und zu zerstreuen droht, sondern fährt schneller als der Blitz durch Luft und Äther seines Weges. Schlimm nur wäre es für die Geschöpfe, wenn er auch so durch sie hindurchführe, ohne Zeit und Gelegenheit zu haben, die Beziehungen, um die es in ihnen zu tun ist, zu entwickeln und Nachwirkungen für künftige Beziehungen zu hinterlassen, wie es in den verschlungenen Eiweißwegen des Gehirns geschieht. Auch das ist anders, daß sich der Strahl draußen nicht wie in unserem Auge erst in Elektrizität, chemischen Prozeß oder Gott weiß was — der Physiolog weiß es selber nicht, sondern denkt sich nur dies und das — umzusetzen hat, um durch

das Nerveiweiß seinen Weg zu finden; aber vermag er deshalb weniger in Luft und Äther zu leuchten, daß er hier solchen Umsatzes nicht bedarf, um durchzudringen, und sind elektrisches und chemisches Licht deshalb weniger Licht, daß sie ihre besonderen Feuerzeuge haben?

Hiernach sind aber auch die Leistungen des göttlichen Sehens andere als des geschöpflichen Sehens. Gott sieht alle Dinge zugleich, wie sie im Raume von drei Dimensionen an sich selbst erscheinen, sieht sie von allen Seiten zugleich, in ihrer richtigen Größe, ihrer richtigen Lage, ihrer richtigen Helligkeit und Farbe, und keine Feinheit der Sichtbarkeit entgeht ihm. Sein Sehen ist eben das unmittelbare Sehen der Dinge; wie Er die Dinge sieht, sehen sie wirklich aus, und dieses Aussehen derselben für Gott gehört zu den Bestimmungen ihres Seins. Wir hingegen sehen mit der kunstvoll eingerichteten camera obscura unseres Auges von allen Dingen nur die, die gerade vor uns sind, ohne von anderen verdeckt zu sein, sehen sie nur in Flächenprojektionen, von der oder jener Seite, in diesen oder jenen Verkürzungen und Verschiebungen gegeneinander, jeder nach seiner anderen Stellung und Einrichtung anders; das macht aber die Welt bunt und daraus entwickelt sich eben ein Reichtum von Beziehungen, der sich ohne das nicht entwickeln könnte.

Nun hat der Mensch, obwohl er mit seinem Auge dem göttlichen Sehen nicht nachkommen kann, doch das Vermögen, durch Wechsel seiner Stellung, durch Vernehmen mit anderen Menschen, durch bewußte und unbewußte Schlüsse sich die Verhältnisse der Außenwelt bis zu gewissen Grenzen im Sinne der göttlichen Anschauung zurechtzulegen und alle subjektiven Anschauungen als von da ausgehend zu deuten. Als Schüler der Nachtansicht aber meint er dennoch, es sei alles nur sein subjektiver Schein; für Dinge an sich gäbe es kein Sehen hinter seinem Auge; und damit wird für ihn die ganze Welt außer seinem Auge finster.

Hiernach ließe sich noch von den anderen Sinnen im selben Sinne als vom Sehen sprechen; aber ich will keine Weltphysiologie hier geben; es galt nur, dem Physiologen zu widersprechen, der den kurzen Maßstab der menschlichen Physiologie an die Lehre vom allgemeinen Leben legt, als müsse er zu ihrer Deckung reichen. Nicht minder schwer freilich ist der Irrtum, daß er zu gar nichts darin reiche.

### 3. Die Seelenfrage, Sterne und Pflanzen.

Wohl gibt es manche, die aus einem lebendigeren Bedürfnis, als die Nachtansicht zu befriedigen vermag, die Idee eines, die Welt im ganzen einigenden, beseelenden, durchwirkenden geistigen Wesens, Gottes, nicht nur fassen, sondern selbst mit Lebhaftigkeit und Nachdruck vertreten. Was fehlt ihnen noch zur vollen Tagesansicht? Nichts

bisher, als was dem fehlt, der, aus der dunkeln Kammer durch eine Öffnung in das Tageslicht blickend, das Licht sieht, aber geblendet nicht sieht, was in dem Lichte ist, wie es der sieht, der in dem Lichte wohnt. Ergriffen von der Erhabenheit ihrer allgemeinen Idee, doch auch begnügt damit, ist ihnen jede Folgerung daraus, die zu hart gegen eine Ansicht verstößt, mit deren Muttermilch sie gesäugt, in deren Dunkel sie erzogen sind, zu viel. Durch Sterne und Pflanzen weht die Idee nur wie ein Wind; die Idee bleibt immer Sache Gottes, die Materie formt und bewegt sich unter ihrem Einfluß; aber bloß Menschen und Tiere haben davon noch etwas mehr als schöne Worte. Arme Sterne, einst Götter und Engel, zu denen das Auge noch heute andächtig aufsieht, in der Hauptsache bleibt ihr tote Klumpen, deren einen der Mensch mit Füßen tritt; arme Blumen, an denen sich das Auge erfreut, die uns selbst anzulachen scheinen; man läßt euch wenigstens leben; aber es hieße, die Nachtansicht um ihr sicherstes Reagens auf Empfindung verkürzen und die Nacht selbst zu sehr verkürzen, wenn euer nervenloses Leben auch Empfindung bedeuten sollte; arme Bücher, die von einer Seele der Sterne und Pflanzen gesprochen; von den Materialisten am einen, von den Idealisten am anderen Ende gezaust, von den Naturforschern kopfschüttelnd auf Nimmerwiedersehen beseitigt, im Handel zum Spottpreis losgeschlagen, makuliert, habt ihr nun endlich ausgelitten. Denn, was im Sinne der Tagesansicht selbstverständlich ist, erscheint im Sinne der Nachtansicht absurd, weil so vieles Absurde in ihr selbstverständlich scheint.

Selbstverständlich aber ist für die Tagesansicht, daß, sofern nach ihr die Beseelung über Menschen und Tiere hinaus in Zusammenhang durch die Welt reicht, nicht mehr zu fragen ist, wo Beseelung anfängt und aufhört, sondern nur, wo und wiefern sie sich in entsprechender Weise aus der allgemeinen Beseelung heraushebt, individualisiert, als in Menschen und Tieren; und dafür sind die Zeichen des Baues und Lebens der Geschöpfe da, und ist der Schluß von einer Stufenleiter, die in uns selbst besteht, über uns hinaus da, und sind Ursprungs-, Ergänzungs- und Zusammenhangs-Betrachtungen mancherlei Art da; für die Nachtansicht alles umsonst, weil es ihrem Axiome, daß, wo die Zeichen menschlicher und tierischer Beseelung fehlen, Beseelung überhaupt fehlt, von vorneherein widerspricht. An dieser starren Wand zerschellen alle Gründe, und damit verfällt das Leben rings dem Abgrund.

Hingegen steigt im Sinne der Tagesansicht über der Welt der einzelnen menschlichen Bewußtseinskreise eine höhere Welt in den Bewußtseinskreisen der Gestirne auf und hat der hochentwickelte Menschengeist, selbst nur ein kleiner Kreis in einem dieser großen Kreise, neben sich die kindliche Seelenstufe der Pflanzen. Im göttlichen Kreise ist endlich alles Bewußtsein ein- und abgeschlossen, und indes kein nachbarlicher Kreis um den Inhalt des anderen weiß, hat der göttliche

Kreis alle zum Inhalt mit Vermittlungen zwischen allen und Vermittlungen über allen.

Der Mensch freut und rühmt sich der Einfachheit seines Bewußtseins und meint, darin etwas ganz Besonderes der Zerstreung der Naturdinge gegenüber zu haben. Das meint er im Sinne der Nachtansicht. Aber eine Zerstreung der Dinge besteht nicht; die Einheit des Bewußtseins ist allgegenwärtig, und der Mensch selbst hat die seinige nur teilhaft von der göttlichen, nicht als eine von derselben, sondern nur in derselben unterscheidbare und von anderen, derselben untergeordneten, Einheiten scheidbare. Denn die Einheit des Bewußtseins ist tatsächlich — sieh doch nur in dich hinein — nicht vergleichbar der Spitze, welche den Inhalt der Pyramide außer sich hat, sondern dem Zusammenhange der Pyramide, welche ihn in sich hat, wie auch die Eins ihre Bruchteile nicht außer sich, sondern in sich hat. Eine Pyramide aber kann sich gliedern und untergliedern, ohne sich zu spalten, die Bruchteile der Eins in neue Bruchteile brechen, ohne daß die Eins zerbricht. So gliedert sich und stuft sich ab die Welt.

Was Scheidung des Bewußtseins zwischen Nachbarstufen, ist nur Unterscheidung im Bewußtsein einer höheren Stufe. So finden wir es als Gesetz unseres eigenen geistigen Baues und können kein anderes über uns hinaus suchen. Die Sinneskreise unserer Augen und Ohren sind geschieden, sofern keiner seine Empfindungen mit dem anderen teilt, das Bewußtsein des ganzen Menschen aber greift, beide unterscheidend, beide in sich; und im Auge des Menschen sind noch die einzelnen anschauenden Punkte geschieden, doch der ganze Anschauungskreis des Menschen greift, beide unterscheidend, beide in sich.

Wie nun diese Abstufung in den Menschen hineinreicht, reicht sie über ihn hinaus, und so haben die Menschen und haben die Geschöpfe jedes Gestirns ihr Gestirn selbst als höhere Stufe über sich, das Gestirn aber seine Geschöpfe zugleich unter sich und in sich, indem sie mit ihrem Bewußtsein als Momente in sein allgemeineres Bewußtsein eingehen, dasselbe nicht erschöpfend, aber mit bezeugend. Jedes Gestirn hat teil an der allgemeinen göttlichen Bewußtseinseinheit, einen von dem der anderen Gestirne geschiedenen, in Gott nur unterschiedenen Teil. Denn statt daß an ein unterschiedloses Verfließen oder Zusammenfließen des Bewußtseinsinhaltes der Gestirne im göttlichen Bewußtsein zu denken, bieten die Gestirne alle äußeren Zeichen, auf denen sich überhaupt fußen läßt, einer strengeren individuellen Sondierung als die Menschen selber voneinander auf der Erde dar; das Sichtliche aber läßt uns auf das Unsichtliche schließen. Indes alle Gestirne in einträchtigem Wandel dem Zuge einer allgemeinen Kraft folgen welche, erhaben über alle geschöpfliche Willkür, Ordnung im ganzen Haushalt des Himmels erhält, dabei doch leisen Wechseln, die Astronomen nennen es Störungen, Raum gibt, hält sich jedes mit anderer Schwere selbst zusammen, sieht man jedes in seiner Art einen un-

erschöpflichen Reichtum inneren, von dem des anderen unterschiedenen, Lebens entfalten, jedes mit eigenem Jahres- und Tageswechsel eine andere Bahn der Entwicklung durchlaufen. So verschieden ist kein Mensch vom anderen noch von dem umgebenden Elemente, als die Gestirne voneinander und von dem sie umgebenden Elemente; in jedem Gestirne für sich scheint alles verklebt miteinander, nicht so die Gestirne miteinander; sie sprechen nur noch durch Licht und Schwere miteinander.

In der That, indes wir selbst mit unseren Nachbargeschöpfen sozusagen eingewachsen sind in Erdreich, Wasser, Luft, teilt sich hingegen die Erde mit den anderen himmlischen Geschöpfen in das reinere, feinere, klarere Element des Äthers, schwimmt, einem großen Auge vergleichbar gebaut, im Lichtelemente und atmet dasselbe beständig ein. Soll es keine Geschöpfe für dieses Element geben? für die Nachtansicht gibt es keine. Sie fabelt wohl von Engeln im Himmel, aber hält solche selbst für Fabeln.

Hiergegen erscheint im Lichte der Tagesansicht der Himmel nun wieder von himmlischen Geschöpfen bewohnt; nenne man sie Götter oder Engel; man hat sie ehemals so und so genannt. Der Abstand zwischen uns und Gott ist groß; sie sind eine Zwischenstufe zwischen uns und Gott; auf einer Stufenleiter aber, in der die Stufen sich viel mehr ein- als ausschließen.

Indem sie aber auf ihrer höheren Stufe so gut als die irdischen Geschöpfe auf ihrer niederen im äußeren Verhältnisse von Nachbargeschöpfen zueinander stehen, mag es auch vergleichsweise, wie Menschen, Tiere, Pflanzen, Embryonen, Kinder, Erwachsene, Greise, von verschiedener äußerer Rangstufe im irdischen Gebiete nebeneinander stehen, entsprechende Rang- und Entwicklungsstufen im himmlischen Reiche nebeneinander geben.

Soll ich nun nach dem Aufblick ins erhabene Reich der Geister über uns noch von der kleinen Pflanzenseele neben uns sprechen?

Eine blühende Hyazinthe steht vor mir auf dem Tische. Wie schmuck hebt sich die Blütentraube aus dem Blattwuchs empor, wie zierlich ist jede einzelne Blüte darin gebogen und ins Feinere ausgestaltet, welche reine Farbe hat sie sich aus Licht gewebt, wie reich hat sie seit gestern sich entfaltet. Du siehst mich an — spricht die Blume — als wäre ich ein schönes Mädchen; ich bin auch ein schönes Mädchen in meiner Art. Sage es den Leuten. — Ich habe es ihnen schon gesagt, aber sie wollten es noch nicht glauben.

Niemals hat sich der Glaube an die Beseelung unserer Nebensachen und der Tiere daher entwickelt, daß sie Nerven haben; niemals ist die Spur eines Beweises gegeben worden, daß solche anders als eben nur zur menschlichen und tierischen Beseelung nötig sind; es ist ein verjährter Aberglaube, daß sie überhaupt dazu nötig sind. Willst du es nicht also auch endlich einmal der Welt, den Sternen, den

Pflanzen erlassen, daß sie Nerven wie Menschen und Tiere haben, um sie für beseelt zu halten, wenn wichtigere Gründe für die Beseelung sprechen. Sie wollen eben nicht Menschen und Tiere sein, und brauchen zur anderen Seele auch einen anderen Träger und Ausdruck im Reiche der Materie.

#### 4. Die Erde insbesondere.

Auf Grund des Vorigen haben wir die Erde als ein uns zugleich nach materieller und geistiger Seite übergeordnetes, in höherem Sinne als wir selbst einheitlich gebundenes Wesen, hiermit als einen Knoten zu fassen, der uns selbst mit unseren Nachbargeschöpfen gemeinsam in das göttliche Band einknüpft.

Denke nur, um sie so zu fassen, nicht bloß an die dünne Kruste, auf der du mit deinen Nachbargeschöpfen wandelst, in der die Pflanzen wurzeln, hiermit an trockenens Erdreich; du denkst ja auch beim Menschen nicht bloß an seine Knochen. Das innere Glutmeer, das feste Gerüste darum, der Ozean, der Luftkreis, die ganze Menschen-, Tier- und Pflanzenwelt, du selbst mit inbegriffen, alles konzentrisch durch eine gemeinsame Kraft um denselben Mittelpunkt zusammenghalten, gemeinsamen Perioden unterliegend, in Zweck- und Wirkungsbeziehungen miteinander verwachsen, ineinander verrechnet, bildet erst in eins die ganze Erde und hiermit die Stufe über dir. Dieselbe Erde, die uns und alle ihre Geschöpfe durch dieselbe Kraft an sich gefesselt hält, hat auch alle aus sich geboren, nimmt alle wieder in sich zurück, nährt und kleidet alle, vermittelt den Verkehr zwischen allen, und behält bei allem diesen Wechsel einen, durch den Wechsel selbst sich forterhaltenden und fortentwickelnden Bestand.

Der Fuß des Menschen ist nicht minder dem Boden, die Klaue des Vogels dem Zweige angepaßt, als Fuß des Menschen und Klaue des Vogels deren eigenem Leibe, nur mit dem Vorteile, sich auch über ihre Unterlage hinwegbewegen und den Wechseln und Unregelmäßigkeiten derselben anpassen zu können; aber von der ganzen Erde vermag sich der ganze Mensch und Vogel doch noch weniger fortzubewegen, zu trennen, als irgend ein Glied vom Leibe des Menschen oder Vogels. So viel fester hält sie das, was so viel loser an ihr scheint, in erweiterter Zweckbeziehung, zusammen. Und so beweist die Erde in allen allgemeinsten Verhältnissen zugleich die einheitliche Verknüpfung aller ihrer Teile und das Verhältnis der Überordnung über sie, uns selbst mit eingeschlossen. Wie sie es aber sichtlich in materiellen Beziehungen tut, wird sie es unsichtlich in geistigen Beziehungen tun.

Von vornherein lassen sich viel Gleichungspunkte der ganzen Erde mit dem Menschen finden, so Tag und Nacht mit Wachen und Schlaf, der Kreislauf der Gewässer mit dem Kreislaufe des Blutes, Ebbe und Flut des Meeres mit dem Pulsschlag des Herzens, die grüne Pflanzen-

decke der Erde mit der empfindenden Haut des Menschen usw. vergleichbar finden; nur reicht die Ähnlichkeit nirgends über eine gewisse Grenze hinaus, wird vielmehr überall durch die Unähnlichkeit der größeren Höhe, Weite, Überordnung der Erde über den Menschen überschritten und überstiegen. Und gibt es wohl im Menschen selbst einen Teil, der dem ganzen Menschen gliche; wie sollte die Erde einem ihrer Teile ganz gleichen. In gewissem Sinne zwar hat sie geradezu alles, was ihre Menschen haben, indem sie dieselben selbst teilhaft inbegreift, braucht nun aber nicht noch einmal zu haben, was sie schon haben und wie sie es haben, indem sie es eben in ihnen so, wie sie es haben, hat; hat aber überall etwas Einheitliches, Einigendes, zu einem Gesichtspunkte höherer Zweckmäßigkeit Zusammenstimmendes darüber, und nirgends reicht die Analogie weiter als die Teleologie in diesem Sinne reicht. Also wiederholt die Erde nicht den Kreislauf des Blutes in einem größeren Blutkreislaufe, das Atmen der Geschöpfe in einer größeren Lunge; aber alle Blutkreisläufe der Geschöpfe sind nur Abzweigungen des großen Kreislaufes der Gewässer in ihr, indem alle daraus schöpfen und dadurch zusammenhängen; statt eine Lunge aus kleinen Bläschen noch einmal zu haben, ist sie ganz von der Atmosphäre umhüllt, aus der alle Lungen der Geschöpfe schöpfen, und durch welche Tiere und Pflanzen Sauerstoff und Kohlensäure miteinander tauschen; und statt ein Gehirn noch einmal in einer Schädelskapsel eng zusammengefaltet zu haben mit Nerven, die ihm auf langen Wegen Sinnesreize zuführen und Bewegungsreize von da abführen, bietet sie ihre ganze organische Welt mit deren Verkehrswegen, Kulturvermittlungen und Kulturerzeugnissen ausgefaltet und äußerlich angeheftet an eine alles zusammenhaltende feste Kapsel frei dem Licht des Himmels und den Schwingungen der Luft dar, woraus alle Nerven und Gehirne ihrer Geschöpfe unmittelbar ihre Anregungen schöpfen und wodurch sie sich ihre wechselseitigen Anregungen mitteilen. Wozu dann noch ein besonderes Gehirn mit besonderen Nerven für geistige Verrichtungen. Von solchen unnützen Wiederholungen weiß die Erde nichts, und unnütz ist es, solche in ihr zu suchen, töricht, solche zu verlangen, um ihr ein organisches Leben als Träger eines geistigen zugestehen. Doch vermißt man solche, und hält sich offen oder versteckt an den Schluß: weil der Mensch stirbt, den Geist verliert, wenn man ihm sein Gehirn nimmt, ist die Erde von vornherein tot, geistlos, weil sie von vornherein kein Gehirn hat.

Und so gehört auch zu ihren todeswürdigen Verbrechen, daß sie nicht unregelmäßig im Himmel umherläuft wie ein Mensch läuft. Aber wieder, warum soll sie noch einmal äußerlich tun, was die Menschen schon hinreichend in ihr tun. Und wonach hätte sie zu laufen? Nach Nahrung, Kleidung? Vielmehr genügt sie am besten ihren höheren Zwecken dadurch, daß sie nach einer festen Regel geht. Wie der Mensch führt sie ein inneres und ein äußeres Leben; zum inneren aber gehört

der äußere Verkehr der Menschen selbst; und nachdem es in diesem der Unregelmäßigkeiten schon mehr als genug gibt, ist gut, daß sie nicht auch noch äußerlich ganz darin aufgeht, vielmehr in ihrem geordneten Gange gemeinsame Richtung, Regel, Maß in Raum und Zeit für ihre Menschen erhält, und mit der Erkenntnis einer, über alle Unregelmäßigkeiten erhabenen sichtlichen Ordnung der himmlischen Dinge zugleich die Ahnung einer unsichtlichen erweckt.

Dabei aber fehlt es der Erde doch nicht an Wechseln in dem äußeren Leben, das sie im Verkehr mit den anderen Gestirnen führt. Und wie das innere Leben jedes Menschen durch seinen äußeren Verkehr mitbestimmt, und selbst aus allgemeinem Gesichtspunkte beherrscht wird, ist es mit der Erde, der Mensch selbst aber wird aus allgemeinem Gesichtspunkt davon mitbeherrscht. In welcher wechselvoller Mannigfaltigkeit erleuchten die Gestirne je nach Tag und Nacht, nach Sommer und Winter, und nach der Polhöhe die Erde; Sonne und Mond steigen auf und ab, über jedem anderen Horizonte zur selben Zeit zu anderer Höhe; die Sonne spielt mit den Wolken und Winden der Erde, zieht sich dadurch selbst bald hier, bald da Schleier vor, spiegelt sich in den Wässern der Erde, hebt sie hier in die Lüfte, um sie dort wieder fallen zu lassen, macht die Pflanzen wachsen, grünen, blühen, kocht in ihnen Duft und Süßigkeit, zu jeder Zeit an jedem Orte anders. Tags neigen sich ihr alle Blumen zu, indes alle Augen der höheren Geschöpfe sich von ihr wenden, um nicht von ihrem Glanze zu erblinden, und verschließen sich ihr nachts, um still für sich zu ruhen. Die Flutwelle des Meeres kreist, dem Gange des Mondes folgend, um die Erde, in Höhe wechselnd, je nach Einstimmung oder Widerspruch mit dem Zug der Sonne, und wie sich der Erde die anderen Planeten nähern oder von ihr entfernen, mag sie nicht bloß die Veränderung der Helligkeit, sondern auch des Zuges mehr als bloß äußerlich spüren.

Inzwischen reicht kein Schall, kein Duft, keine Berührung von der Erde zu einem anderen Gestirne oder von einem anderen zur Erde; kein Stäubchen findet von einem anderen zu ihr den Weg, kein Geschöpf von ihr vermag ein Geschöpf von den anderen Gestirnen zu sehen oder damit zu verkehren, und alles, was die Sonne in ihr wirkt, faßt die Erde anders in sich auf und zusammen, als die anderen Planeten; und so bleiben bei dem lebendigsten Verkehre der Erde mit anderen Gestirnen doch die Gesichtspunkte ihrer individuellen Sonderung davon im Rechte.

Daß die Erde zu all dem auch Bewußtsein in sich trägt, braucht niemand erst bewiesen zu werden, weil jedem ein Teil davon in dem Bewußtsein, was er selber in sich trägt, unmittelbar gewiesen werden kann, und mehr als das kann er nicht davon gewiesen verlangen, um nicht das ganze Bewußtsein der Erde selbst zu verlangen. Doch glaubt er ja schon an mehr, indem er auch an das Bewußtsein anderer Menschen glaubt, ohne es selbst zu haben und ohne daß sich ihm etwas

davon zeigen läßt. Um aber auch an ein Bewußtseinsband von alledem zu glauben, hat er sich der Gründe der vorigen Nummer und der dadurch begründeten Weltstellung der Erde im Reiche der Seelenstufen als himmlisches Geschöpf zu erinnern. Das Band des Bewußtseins reicht überhaupt durch die ganze Welt, und die Erde schneidet eben nur aus dem allgemeinen Bewußtseinskreise ihren besonderen Kreis anderen Gestirnen gegenüber heraus, wie der Mensch in ihr wieder anderen Menschen gegenüber. Nicht so, daß sie den Weltkreis durchlöchert zurückließe, sondern so, daß sie zur Füllung desselben selbst beiträgt, indem sie ihren besonderen Kreis mit einem besonderen Inhalt füllt. Dieser aber besteht nicht bloß aus der Summe der einzelnen Seelen, die er in sich schließt, sondern schließt zugleich Verknüpfungsglieder zwischen allen ein, die in die einzelnen eingreifen, voll und ganz aber nur in das alle übergreifende und damit einheitlich verbindende höhere Bewußtsein fallen. Um sie zu finden, hat man nur eben das Sichtliche ins Unsichtliche zu übersetzen.

Fragst du, wie kann von einem, alles Menschliche ja Irdische einigenden Bewußtsein die Rede sein, wenn wir doch Religionen, Völker, Einzelne auf der Erde in hartem Streit begriffen sehen. Aber wieviel doch streitet sich schon im einzelnen Menschen, wozwischen er Friede sucht, oft ohne ihn finden zu können. Statt daß die Einheit seines Bewußtseins den inneren Zwiespalt hindert, macht sie nur, daß er ihn empfindet und zu schlichten sucht. Natürlich aber, daß in dem größeren und höher ansteigenden Bewußtseinskreise der ganzen Erde der Streit mächtiger und der endliche Friede schwerer erreichbar ist, als in dem kleinen des einzelnen Menschen; — in einem Glase kann es ja nicht stürmen wie im Meer; — indes auch ein größeres, mächtigeres, nur langsamer zum Ziele führendes Streben dazu besteht. Wie gewaltig aber ist doch schon der Fortschritt dazu von jener Zeit, wo noch kein Staat, keine Sitte, kein Gesetz, keine Religion, kein über die Meere reichender Handel und Wandel die Menschen verband. Und nicht nur durch die Erde, durch alle Sterne und zwischen allen Sternen greift dasselbe göttliche Streben durch, die fortschreitende Entwicklung in gedeihliche Bahnen zu lenken.

All das wird nun freilich heutzutage im Sinne der Nachtansicht anders gefaßt. Danach sind Menschen, Tiere, Pflanzen, statt Teile der Erde, etwas Äußerliches an und auf der Erde; eine große tote Mutter hat lebendige Kinder geboren, von sich abgesondert und ist danach so tot als vorher geblieben. Bloß dem Astronomen fällt es nicht ein, wenn er die Erde anderen Gestirnen gegenüber betrachtet, von der Masse der Erde die Masse der Geschöpfe abzuziehen; sonst tut man es, und zieht damit zugleich den Geist der Geschöpfe von der Erde ab; wie soll dann freilich noch an einen Geist der Erde zu denken sein, nachdem man solchen in Stücken davon abgezogen hat. Der Nachtphilosoph sanktioniert diese Auffassung vollends in seinen Speku-

lationen über den Gegensatz des organischen und unorganischen, als lebendigen und toten Reiches der Erde und der Darwinist plagt sich noch heute mit einer Art Alchemie, aus unorganischer Schlacke organisches Gold herauszubringen.

Und freilich ist der Gegensatz zwischen dem organischen und unorganischen Reiche der Erde größer, als zwischen Knochen einerseits, Fleisch und Nerven andererseits in unserem Leibe; nur liegt es von selbst im Wesen eines übergeordneten Organismus, daß er größere Gegensätze in sich birgt als seine Teile, wie unser eigener Organismus selbst als Ganzes seinen Teilen gegenüber beweist. Mit allem Gegensatz gegen das organische Reich aber ist das unorganische selbst das Bindeglied des organischen zu einem in höherem Sinne organischen Ganzen. Reißt es aus dem Ganzen heraus, und alles Leben purzelt nicht nur auseinander, sondern zerfällt in sich. Und nur deshalb vermag das Unorganische nichts Organisches mehr herzugeben, weil überhaupt keines je das andere hergegeben hat, sondern beide als Entwicklungsmomente des höheren organischen Ganzen durch dessen Differenzierung hervorgegangen sind.

Wir haben Geographie, Geologie, Paläontologie, Meteorologie, Botanik, Zoologie, Anthropologie, Ethnologie, Völkergeschichte und was nicht alles noch für besondere Lehren von der Erde. Ganz gut; aber es sind alles nur Lehren, welche uns dieselbe stückweise oder von der oder jener Seite kennen lehren. Wo ist die Lehre, welche uns die Anschauung der Erde als eines einheitlichen, uns selbst nach Leib und Seele mit einbegreifenden, Ganzen gewährt. Für die Nachtansicht besteht nicht einmal der Gesichtspunkt einer solchen Lehre; und seit ich selber mich damit befaßt, heiße ich ein Phantast in diesen Dingen.

Ein Vogel entfloh dem Käfig, um sich einmal die Welt von oben anzusehen. Aber ein Vogel, der frei sein will, muß sich auch gefallen lassen, vogelfrei zu sein; man kümmert sich nicht um ihn oder schießt ihn herab. Im Käfig unter den Käfigen unten wäre er sicher geblieben und hätte keine andere Gefahr gelaufen, als von den Vögeln in den Nachbarkäfigen übersungen oder überschrien zu werden, wie sie untereinander tun; gehörte er dann doch zur Gesellschaft.

## 5. Das Jenseits.

Der Glaube an das Jenseits ist uns durch das Wort vorgeschrieben, und der Wunsch des Menschen, dereinst fortzuleben, und, was sich hier nicht haben läßt, dort zu haben, kommt ihm zu Hilfe. Eine eigentliche Brücke zu diesem Glauben aber gibt es nicht, noch kann es geben, solange die Nachtansicht an der Lücke Wache hält. Denn wie nach ihr das Bewußtsein rings um jeden abbricht, bricht es natürlicherweise auch nach jedem ab; eins hängt verfolgbar mit dem anderen

zusammen. Und soll es doch noch ein künftiges Leben geben, so wird es aus gleichem Grunde abgerissen vom Diesseits, in einem mythisch-mystischen Reiche, das ist das Jenseits der Nachtansicht, geführt. Schon das Diesseits ist ihr ja ein Scheol, worin nur lichte Pünktchen wie durch schwarzen Zunder laufen, und der Himmel selber, in den wir hinaufsehen, diesem Scheol mit verfallen. Also liegen für die Nachtansicht Paradies und Hölle über allen Himmeln und unter jeder Tiefe. Will einer doch das künftige Leben näher haben, so sucht er es auf der Sonne oder läßt den Geist durch die Gestirne wandern. Wer kanns wehren. Entweder ist nach der Nachtansicht überhaupt nicht an ein Jenseits zu glauben, und der konsequente Nachtphilosoph tuts auch nicht, sondern zieht materialistisch den Untergang der Seele mit dem Körper oder idealistisch die Aufsaugung durch den allgemeinen Geist vor, oder jeder kann glauben, was er möchte, und tuts auch, um die Leere, welche die Glaubensvorschrift läßt, zu füllen.

Für die Tagesansicht aber ist das Jenseits nur die Erweiterung und Steigerung des, diesseits schon in Gott geführten, Lebens; die Brücke zum Jenseits liegt im Zusammenhange zwischen dem menschlichen und göttlichen Dasein, und der Glaube an das jenseitige Dasein ist mit dem Glauben an das göttliche fest verwachsen. Die Zwischenstufe zwischen uns und Gott aber scheidet uns hierbei nicht von Gott, sondern fügt uns nur in denselben ein.

Meint man denn, das ganze bewußte Leben eines Menschen könne in einem, dasselbe mit befassenden, allgemeineren bewußten Leben wie eine Blase auftauchen und vergehen, ohne auch eine Folge seiner Art darin zu hinterlassen. So ist es doch nicht innerhalb des bewußten Lebens eines Menschen selbst; ja wie käme das dabei zurecht; es wird auch darüber hinaus nicht so sein; nur muß es ein allgemeineres bewußtes Leben darüber hinaus auch geben, wohinein das diesseitige des Menschen seine Folge und Erweiterung erstrecken kann.

Der Materialist freilich wird nicht müde, die Seele daran zu erinnern und damit zu bedrohen, daß sie an ihrer Leiblichkeit die notwendige Bedingung ihres Bestehens und Wirkens habe; wie sollte sie fortbestehen, wenn diese Bedingung ihres Bestandes wegfällt. Gegen- teils wird man nicht müde, dem Materialisten zu beweisen, die Seele oder doch der Geist — denn gern zerschneidet man hierbei das einig Ganze, um wenigstens das teuerste Stück davon zu retten — sei wesentlich unabhängig vom Leibe. Umsonst, was helfen gegen des Materialisten Tatsachen Beweise. Anstatt ihm zu beweisen, daß seine Waffen schlecht sind, gilt es, ihn mit seinen Waffen zu schlagen; andere ihn zu schlagen, gibt es nicht, aber diese gibt es.

Wie sollte die Seele nicht fortbestehen, wenn die Bedingung ihres Bestandes, so notwendig als sie für das Diesseits ist, mit gleicher Notwendigkeit die Bedingung des künftigen Bestandes aus sich hervor- treibt. Lassen wir es doch gelten, daß das Leben der Seele diesseits

an den Bestand irgendwelcher materiellen Vorgänge gebunden ist, je wesentlicher, unverbrüchlicher, so besser; aber können denn materielle Vorgänge, welcher Art sie immer sein mögen, überhaupt vergehen, ohne in Folgevorgänge überzugehen, oder sollen die bewußtseinstragenden eine Ausnahme davon machen? Vielmehr, wo ihre Folgen sich auch nach unserem Tode finden mögen, und ob man sie zu finden weiß, so müssen solche da sein; wir werden ihnen aber eben deshalb, weil es Folgen bewußtseinstragender Vorgänge sind, die gleiche Tragkraft zutrauen können, ohne von den einen besser als von den anderen zu wissen, was ihnen diese Tragkraft verleiht; denn das wissen wir in der Tat von den diesseits ursächlichen so wenig, als wir es von den, sie ins Jenseits fortsetzenden wissen können. Ursachen setzen sich überhaupt ihrer Natur nach unverändert in ihren Folgen fort, insoweit sie nicht mit diesen in anderes hineinwirken oder anderes in die Folgen hineinwirkt; insoweit es aber der Fall ist, wird ihre Natur nicht dadurch zerstört, sondern nur neu mitbestimmt, und bestimmt das andere neu mit. Das wird also auch von den Folgen unserer bewußtseinstragenden Vorgänge gelten. Um aber in die Folgevorgänge überzugehen, müssen die ursächlichen erlöschen, d. h. sterben.

Und wenn nun mit Zerstörung der ganzen diesseitigen Leiblichkeit alle ursächlichen Vorgänge, welche unser diesseitiges Bewußtsein trugen, erlöschen sind, wo sollen sich endlich die gesamten Folgevorgänge diese Lebens finden, als in dem, von unserem Tode nicht mitbetroffenen, ein weiteres, höheres und allgemeineres Bewußtsein tragenden Ganzen — die Tagesansicht, nicht die Nachtansicht spricht — dem wir schon diesseits mit Leib und Seele angehören, um ihm mit unserer jenseitigen Fortsetzung nur in neuer Daseinsform anzugehören, und in neuer Weise zur Fortbestimmung seines Lebens beizutragen. Wir wissen freilich die materiellen Folgen unseres diesseitigen Lebens nicht sonderlich über dasselbe hinaus zu verfolgen, weil sie zu sehr ins Weite strahlen; sie sind sozusagen zu weit ausgepackt, indes die, welche unser diesseitiges Bewußtsein tragen, zu eng eingepackt sind, um sie mit einem leichten und kurzen Blicke zu erfassen und zu verfolgen; und insbesondere entgeht uns leicht der Zusammenhang der Folgen unseres diesseitigen Lebens. So unmöglich es aber ist, den zeitlichen Zusammenhang zwischen Ursache und Folge zu brechen, so unmöglich den räumlichen zwischen den Folgen räumlich in sich zusammenhängender Vorgänge zu brechen, wie es die Vorgänge in unserem Leibe sind. Also wird sich mit der Erweiterung unseres Lebenskreises nur unser Bewußtseinskreis erweitern; und zusammengehalten bleibt er bei aller Erweiterung doch in der irdischen und endlich der ganzen Welt.

So geht von vorneherein aus allgemeinstem Gesichtspunkt die Betrachtung nach materieller Seite mit der Betrachtung nach geistiger Seite Hand in Hand und führt zu demselben Ziele. Der Geist des Menschen erstreckt seine Folgen in den allgemeinen Geist, und der

Leib des Menschen in die allgemeine Welt der körperlichen Dinge, die diesen Geist trägt, hinein; und wie die geistigen und leiblichen Ursachen diesseits untereinander zusammenhängen, so die jenseitigen geistigen und leiblichen Folgen. Dazu aber gilt es nicht, den Geist von der Materie abzulösen, sondern den Weg, den der Geist diesseits mit ihr geht, ins Jenseits fortzuführen.

Die Saite verklingt und der Ton entschwebt in die Luft, das ist einfachst ausgedrückt das Verhältnis zwischen Diesseits und Jenseits. Der natürliche Mensch faßt es schon so und öffnete sonst sogar das Fenster, damit die entschwebende Seele hinaus könne. Wenn aber die Luft nicht ebenso gut klingen könnte, als die darin verklingende Saite, so gäbe es für den Ton kein Jenseits; an der Materie der zurückbleibenden Saite liegt nichts. Oder verfließt etwa der Ton, indem er in die Luft entschwebt, in deren Allgemeinheit? Im Gegenteil, er breitet sich nur aus, und verwebt sich unter Forterhaltung seiner vollen Eigenheit mit anderen Tönen zu höheren Verbindungen. So die ausbreiteten jenseitigen Lebenssphären der Menschen untereinander.

Freilich kann das Bild in seiner Einfachheit nicht alles treffen, was es hier zu treffen gälte. Und insbesondere trifft es darin nicht, daß der Mensch nicht eine einfache tönende Saite, sondern ein ganzes reich besaitetes, mit oszillierendem und pulsierendem Leben erfülltes, Instrument ist, was sein eigenes Lebensspiel empfindet, und die Welt um den Menschen keine leere Luft, sondern ein schon hoch und weit ausgebautes System ist, was die Wellenschläge dieses Spiels in sich aufnimmt und sich dadurch weiter fortbestimmt und ausbaut.

Auch darin aber trifft es nicht, weil es überhaupt nur die materielle Seite dessen, was es zu treffen gilt, trifft, und darin kann überhaupt kein bloß materielles Bild treffen, daß das Bewußtsein seinen Sitz nach bestimmten, schon im Diesseits verfolgbaren und hiernach auf den Übergang ins Jenseits übertragbaren Gesetzen wechselt. Aber was uns das einseitige Bild in dieser Hinsicht nicht lehren kann, wird uns der Blick auf die gesetzlichen Tatsachen selbst lehren.

Und so hängt die ganze Lehre der Tagesansicht vom Jenseits an folgenden Punkten:

Gibt es ein künftiges bewußtes Leben, so kann es als Fortsetzung des jetzigen nur in den davon abhängigen Folgen gesucht werden. — Das jetzige bewußte Leben erstreckt seine Folgen in die von einem allgemeinen Geiste übergriffene Welt hinein; dahinein hat man sie zu verfolgen. — Und: es gibt Gesetze des Bewußtseinswechsels schon im Diesseits, die auch den Übergang vom Diesseits in das Jenseits beherrschen.

Das Folgende ist nur die Erläuterung, Bekräftigung und Entwicklung hiervon.

Nun ist zunächst in dieser Hinsicht gewiß, daß das, vom Menschen diesseits in den engen Schranken der Leiblichkeit geführte Leben einen

weiten Kreis von Wirkungen um sich schlägt, die es überdauern, nie erlöschen, indem sie immer neue Wirkungen erzeugen, einen Kreis, der nie zerfällt, wie der Wellenkreis um die angeschlagene Saite oder den in den Teich gefallenen Tropfen oder Stein nie zerfällt, und, sich ungestört mit anderen Kreisen schneidend und verwebend, immer die Beziehung zu demselben Ursprunge fortbehält. Wir können freilich diesseits nur einzelne Richtungen davon verfolgen, und was davon über uns hinaus ist, scheint uns verloren, doch ist uns nicht verloren, sondern, als Fortsetzung unseres Wesens, für das Jenseits aufgehoben. Jede innere Regung des Menschen trägt, schließlich sich nach außen übertragend und dadurch für das Innere erlöschend, ihre Fortwirkung zu diesem weiteren Kreise mit bei; die feinste Nervenschwingung kann sich diesem Schicksal nicht entziehen; und stirbt der Mensch, so hat sich mit seinem ganzen äußeren sein ganzes inneres Wesen in diesen weiten Kreis und hiermit sein Diesseits in sein Jenseits umgesetzt. An der rückbleibenden Materie hängt nichts, über sie setzt man den Leichenstein; aber er deckt nichts von dem ins Freie entschwebten Menschen.

Fiele nun dieser weite Kreis von Nachwirkungen eines bewußten Menschenlebens einer bewußtlosen Welt um den Menschen anheim und würde damit selbst zu einem bewußtlosen Momente derselben, wie es in der Konsequenz der Nachtansicht liegt, so gäbe es für den Menschen kein Jenseits. Indem aber das bewußte Menschenleben sich dadurch nur in eine höhere und weitere bewußte Welt fortsetzt, gibt es für ihn ein Jenseits, worin er, statt zu zerrinnen, zu zerstoßen, sich wie die Pflanze aus dem ersterbenden Samenkorne ausgefaltet und weiteren und höheren Entwicklungsbedingungen unterliegend wiederfindet, und selbst beiträgt, die Welt weiter fortzuentwickeln. Er muß nur eben das diesseitige Bewußtsein, ja das Vermögen dazu, erst verlieren, um das jenseitige zu finden, nachdem er die Unterlage dazu in den Folgen seines diesseitigen Lebens schon vorher erzeugt hatte, wie das Kind in dem Leben vor der Geburt schon die Bedingungen seines zweiten Lebens erzeugt; aber erst das erste Leben einbüßen muß, um das zweite zu gewinnen.

Wohl ließe sich von vorneherein fragen: warum das diesseitige Bewußtsein erst verlieren, um das jenseitige zu finden, wenn die Bedingungen des jenseitigen schon da sind, das ganze diesseitige Leben selbst sich fortgehends darein umsetzt. — Aber schon beim neugeborenen Kinde, was vor der Geburt noch kein Bewußtsein hatte, konntest du fragen, warum das Bewußtsein erst mit der Geburt plötzlich und auf einmal in ihm hervorbricht, nachdem es doch schon vor der Geburt die Bedingungen dazu erzeugt hatte. Nicht anders aber bricht an der schon zuvor erzeugten Unterlage des jenseitigen Lebens plötzlich und auf einmal das Bewußtsein in der Geburt zum neuen Leben hervor, und statt der äußeren Lebensreize, die das Kind zum ersten bewußten

Leben erwachen lassen, ist es der volle Umschlag dieses bewußten Lebens selbst, was hier den äußeren Lebensreiz vertritt.

Der Zustand des Bewußtseins samt der unterliegenden körperlichen Tätigkeit wechselt überhaupt schon diesseits in Schlaf und Wachen periodisch zwischen Aufsteigen über eine Schwelle und Sinken unter eine Schwelle; aber das Sinken darunter ist selbst Bedingung des nachfolgenden Darübersteigens, und je tiefer der Schlaf, so lebendiger das darauf folgende Erwachen; und so wird auch das gänzliche Einschlafen des diesseitigen engen Lebens zur Bedingung eines hellen Erwachens des jenseitigen weiteren Lebenskreises werden; denn dasselbe, was vom zeitlichen gilt vom räumlichen Wechsel des Bewußtseins. Fassen wir dies wichtige Verhältnis jetzt etwas näher in das Auge.

Schon diesseits führt der Mensch sein Bewußtsein im Raume mit sich herum, Beweis, daß es überhaupt räumlich verlegbar ist, und in ihm selber wechselt es sozusagen den Ort. In ein Schauspiel vertieft, sieht der Mensch nur und hört nicht, was um ihn vorgeht, ein andermal hört er nur und sieht nicht, was um ihn vorgeht, und wieder ein andermal denkt er nur, und sieht und hört nicht, was um ihn vorgeht. Das heißt: die verschiedenen Organe seines sinnlichen und höheren Geisteslebens werden wechselnd in bewußte Tätigkeit versetzt; das Bewußtsein schlägt in Anknüpfung an die ihm unterliegende körperliche Bewegung wie eine Welle zwischen ihnen herüber und hinüber, kann aber hier nicht steigen, ohne dort zu sinken. Solange nun der Mensch noch diesseits lebt, wandert es auch bloß teils im ganzen mit seinem ganzen lebendigen Leibe in der Welt, teils wechselnd zwischen den Organen dieses Leibes hin und her; kommt der Tod, so kann es nicht mehr mit dem ganzen Leibe, der nicht mehr da ist, nach darinnen wandern, sondern wandert über diesen Leib in den weiteren Leib — denn warum nicht kürzshalber diesen Ausdruck dafür brauchen — hinein, denn sein diesseitiges Leben schon um den engeren hervorgetrieben hatte, doch der bis dahin schlief, um fürder in diesem weiteren Leibe wie früher in dem engeren zu wandern. Die Schiffe hinter ihm sind verbrannt; um aber darüber hinaus zu wandern, mußte es eben auch die alten Schiffe verlassen. Erscheint dir aber der Ausdruck Wandern des Bewußtseins zu materialistisch, so setze dafür deinen idealistischeren, und die Sache bleibt dieselbe; übertrage ihn nur folgerichtig im Sinne der Tatsachen vom Diesseits auf das Jenseits.

Von allen Wechseln im Diesseits aber ist einer vor allen geeignet, die Brücke der Betrachtung und des Schlusses ins Jenseits zu schlagen. Und möchte es noch so schwer sein, an das, was uns dereinst begegnen wird, zu glauben, so fremdartig tritt es in die gewohnte Ansicht einer bewußtseinsleeren Welt um uns hinein, so blicken wir auf das, was schon jetzt in uns begegnet. Gibt es doch schon in uns ein Diesseits und Jenseits, nur auf niederer Stufe, und es ist nur dasselbe Prinzip,

was vom einen ins andere in uns und was über uns hinaus und hinauf führt.

Nicht anders als die Anschauung nach ihrem Erlöschen in uns sich als Erinnerung in einem weiteren und höheren Reiche des menschlichen Bewußtseins wiedergebiert, wird sich der ganze diesseitige Geist des Menschen jenseits in einem weiteren höheren und Erinnerungsreiche Gottes wiedergeboren finden, nur anders insofern, als unser ganzer Geist schon weiter und höher als unsere Anschauung und Gottes Erinnerungsreich weiter und höher als unseres ist, also auch alle Verhältnisse unserer Erinnerungen sich erweitert und gesteigert darin wiederfinden werden. Wie die Erinnerung in uns getragen wird von verbreiteten materiellen Wirkungen, welche die körperliche Bedingung der Anschauung, noch weil sie stand, über sich hinaus in das Gehirn hineinerzeugte, — die Kreise dieser Wirkungen begegnen und kreuzen sich im Gehirn, ohne sich zu stören, — wird das geistige Dasein des Menschen im Jenseits von materiellen Wirkungen getragen, die sein leibliches Dasein, noch während es bestand, in die von Gott begeistete materielle Welt hineinerzeugte, nur wieder alles erweitert und gesteigert. So wenig du nun in ein lebendiges Gehirn äußerlich blickend die Erinnerungen darin gehen sehen könntest; doch gehen solche darin; so wenig in die Welt äußerlich blickend die darin gehenden jenseitigen Geister, doch gehen solche darin.

Also mutet die Tagesansicht dem Glauben an das Jenseits nichts Neues, Undenkbares, Unerhörtes zu, sondern nur eine Verallgemeinerung, Erweiterung, Steigerung dessen, was sich beobachten läßt, darüber hinaus, eine Erweiterung und Steigerung, weil es ein erweitertes und gesteigertes Gebiet der Betrachtung gilt. Das ist mehr als bloße Analogie, obwohl es auch Analogie ist; es sind allgemeine Gesetze, welche das Diesseits und Jenseits im Zusammenhang beherrschen, die hier zur Geltung gebracht werden, wogegen die gemeine, die philosophische, die theologische, kurz die Nachtansicht von heute mit diesem Leben auch die Gesetze dieses Lebens abbricht.

Freilich, ein so zerlaufenes Wesen, wie unsere künftige Leiblichkeit sein soll, will dir nicht gefallen. Aber du stellst sie dir eben nur falsch vor, wenn du sie dir unbestimmt zerlaufen vorstellst; indes sie alle Bestimmtheiten der diesseitigen in sich aufnimmt, indem sie aus ihr erwächst. Der Same mag sich auch vorstellen, die Pflanze, die aus ihm hervorbricht, indem sie ihn zerbricht, zerlaufe ins Unbestimmte, weil er ihr nicht folgen kann, aber jeder Bildungsteil des Samens treibt seinen zugehörigen Bildungsteil in der Pflanze hervor, und auch in der erwachsenen Pflanze sprengt die Knospe ihre Hülle, nicht um ins Unbestimmte zu zergehen, sondern sich in erweiterter Form zu entfalten. Nur die begrenzte äußere Gestalt, in der du diesseits erscheinst, scheint für das Jenseits verloren zu gehen, aber damit, daß sie für die diesseitige Erscheinung verloren ist, ist sie noch nicht für die

jenseitige verloren; wir haben nur diesseits nicht die Augen des Jenseits. So gut sich im kleinen inneren Jenseits eines Menschen die Erinnerungsgestalten aller seiner Bekannten begegnen können; so gut im großen jenseitigen Erinnerungsreiche die Erinnerungsgestalten aller Menschen, trotzdem, daß weder hier noch da das der Erscheinung unterliegende, zerflossen scheinende materielle Wesen die äußere Gestalt der Erscheinung selber trägt.

Unsere Erinnerungen verweben sich zu einem höheren geistigen Spiel in Phantasien, Begriffen, Gedanken, Ideen; die Anschauungen für sich vermögen es noch nicht; doch spielen tausend Erinnerungen in jede Anschauung, man nennt es Assoziation, begeistert hinein. Also wird auch das höhere Lebensspiel auf Erden und weil das irdische Leben in Gott eingetan ist, das höhere Leben in Gott nicht zwischen den Geistern des Diesseits, sondern des Jenseits geführt; doch spielen Ideen der Verstorbenen, in denen diese selbst mit fortleben, in die diesseits zurückgebliebenen hinein, ja die diesseitigen Lebenskreise werden allwegs von Kreisen des jenseitigen Lebens geschnitten und durchschritten; der innigste Verkehr zwischen Diesseits und Jenseits ist in die natürliche Weise des Seins und der Entwicklung des Diesseits selbst verrechnet; ja was wären wir heute, wenn nicht die Geister vergangener Jahrhunderte in uns fortlebten; nur leben sie nicht bloß in uns, sondern auch über uns hinaus fort.

Man meint, die Geister unserer Lieben seien uns mit dem Tode in unnahbare Ferne gerückt; man zweifelt wohl gar, ob man sie im Jenseits wiederfinden wird. Im Gegenteil, je mehr ihr diesseitiger Lebenskreis mit dem unsrigen verwachsen war, desto mehr greift er auch in seiner jenseitigen Folge noch in unseren diesseitigen hinein. Wir wissen nur diesseits nicht, daß er es tut, indem wir als das Unsere rechnen, was zugleich das Ihre ist. Der von unserer Seite unbewußte Verkehr mit ihnen aber wird zum bewußten, wenn wir nun selber zu ihnen in das Jenseits treten; bis dahin wohnt der verstorbene Teil, Gatte, Gattin, Geliebter, Geliebte dem hinterlassenen Teile noch als Schutzgeist bei.

Die schon hier im Geiste eins sind und sich doch noch äußerlich auseinander fühlen, werden sich dort auch innerlich eins fühlen nach den Seiten, nach denen sie wirklich eins sind. Aber auch der Widerstreit der Geister wird innerlicher und härter empfunden werden, und damit stärker zur Hebung und Versöhnung treiben; und eine Schonungslosigkeit wird an dem innerlichen Verkehr der Geister hängen, vor der manchem zum voraus bangen mag. Was einer von seinen Gedanken hier allen verbergen möchte, wird im jenseitigen Erinnerungsreiche allen durchsichtig sein, und nur das mag jeden etwas trösten und alle nachsichtig gegen alle machen, daß alle von ihren Gedanken hienieden etwas allen verbergen möchten. Aber es wird doch für alle ein Fegfeuer sein, durch das sie hindurchzugehen haben, und wohl

dem, der nicht bloß seine Taten, sondern auch seine Gedanken hier so züchtigt, daß es ihm nicht zu heiß beim dereinstigen Hindurchgehen wird.

Noch viel allgemeinere und schwerer wiegende Verheißungen und Drohungen knüpfen sich an unseren Ausblick in das Jenseits. Das Gute und Schlimme, was vom Menschen diesseits in die Welt ausgegangen ist, und wovon er meint, daß es schon über ihn hinaus sei, wird den Mit- und Gegenwirkungen, denen es seiner Natur nach zu begegnen hat, erst im Jenseits voll begegnen, und was davon hier noch nicht sein Bewußtsein gerührt hat, dort dasselbe rühren; hiermit der Mensch selbst sich seinen künftigen Himmel oder seine Hölle schaffen. Die Schmerzen, die der Mensch getragen, schmerzen schon in der diesseitigen Erinnerung nicht mehr; sie werden auch im jenseitigen Erinnerungsreiche nicht mehr schmerzen; ja, wo kein Abschneiden eines kranken Gliedes mehr hilft, hilft endlich noch das Abschneiden des ganzen kranken Menschen; die Schmerzen aber, die man anderen erweckt hat, schmerzen schon diesseits in der Erinnerung, man nennt es das Gewissen, und werden bitterer schmerzen im jenseitigen Erinnerungsreiche, auch wo das Gewissen diesseits noch nicht wach war; denn das Jenseits hat Mittel sie zu wecken. Den hast du betrogen, dem Unrecht getan; was geht es dich noch an; es wird dich wohl angehen, wenn du in der Ausbreitung deiner künftigen Existenz den üblen Folgen der diesseitigen, von denen du meinst, daß sie über dich hinaus sind, als auf dich zurückschlagenden, ja unmittelbar in dich greifenden, begegnen wirst.

Viel wäre noch von all dem zu sagen; doch es sei für jetzt genug.

In der Schrift, der man aufs Wort glauben soll, gibt es Worte — ein System freilich gibt es nicht — die man nur wirklich beim Worte zu nehmen brauchte, um damit den Glauben an das Jenseits im Sinne der Tagesansicht zu haben oder daraus zu folgern. Wie im Glauben an den einigen Gott ist die Tagesansicht dem biblischen Glauben damit nur nachgekommen. Doch glaubt man dem Worte eben nicht weiter als es die Nachtansicht erlaubt.

## 6. Das Übel der Welt.

Nicht minder für die Tagesansicht als für die Nachtansicht bleibt es die schwerste Frage: woher, warum, wozu, wohin das Übel in der Welt, und wie sein Dasein mit dem Dasein eines zugleich allgütigen, allmächtigen, allweisen Gottes vereinigen. Es scheint ein reiner Widerspruch. Die Tagesansicht aber entzieht sich dem Widerspruche zunächst dadurch, daß sie, den ersten Blick, statt auf den dunkeln Ursprung, auf die klare Sachlage der Dinge werfend, mit der Tatsache des Übels zugleich das, durch die Welt gehende, Streben ins Auge faßt, dem Übel zu wehren, es zu heben, zu heilen und in Segen zu

verkehren, und daß sie den Gipfel, Zusammenschluß und Abschluß dieses Strebens wie alles Guten in Gott sucht. Den des Bösen aber kann sie nicht darin suchen, weil das Böse als solches eben vermöge des in Gott sich zusammenfassenden, gipfelnden, abschließenden Gegenstrebens überhaupt keinen Gipfel, Zusammenschluß und Abschluß hat. Vielmehr je länger es sich fortentwickelt, je weiter es um sich greift, je höher und in je höhere Gebiete es aufsteigt, desto weiter greifende, stärkere und höhere Mittel und Kräfte ruft es in der Weltordnung gegen sich auf, die es endlich überwachsen, ja selbst zum Quell eines neuen Guten machen; indes das einmal erreichte Gute das entgegengesetzte Verhalten zeigt, in seiner Ausbreitung und Erstarkung die Bedingungen einer weiteren Ausbreitung und Erstarkung zu gewinnen. Da nun aber das diesseitige Dasein nicht das ganze Dasein ist, so ist weder die endgültige Wendung und Versöhnung des Übels, noch sind alle Mittel dazu schon im Diesseits zu suchen, nur die Richtung dazu ist schon darin zu suchen und zu finden.

Rühre also das Übel her, woher es mag, so dürfen wir uns dessen getrösten, daß in der Welt des Bewußten, für die es allein Übel gibt, nicht nur überhaupt ein Trachten besteht, was auf die Hebung vielmehr als Förderung des Übels geht — nur daß das endliche Trachten auch nur Endliches für sich vermag — sondern auch, daß so hoch und weit und mächtig das Übel im Reiche der Endlichkeit reicht und ist, es von einem noch höheren, weiteren und mächtigeren Gegenstreben überreicht wird. Damit aber besteht nicht nur die Idee eines im höchsten Sinne gütigen, weisen und mächtigen Gottes, sondern dazu bedarf es der Idee eines solchen Gottes. Das ist Eins und dazu wird noch ein Zweites kommen.

Freilich das Streben jedes einzelnen, dem Übel zu wehren, es zu tilgen, bezieht sich zunächst nur auf sein eigenes Wohl, und gibt es eine angeborene Sündhaftigkeit des Menschen, so ist es sein Egoismus; also nimmt das kleinste Kind dem anderen seine Puppe, schlägt es und handelt wider das Gebot; oft auch verdirbt sich der Mensch die Zukunft um des gegenwärtigen Genusses willen. Aber nach Maßgabe als der Mensch erwächst, seine Interessen sich erweitern, erkennt und fühlt er von selbst, daß sein Wohl mit dem von anderen zusammenhängt, und die Zukunft Opfer der Gegenwart verlangt, und je mehr seine Einsicht und sein Gefühl sich in dieser Richtung erweitert, erhöht, vertieft, erstarkt, klärt, je mehr er die Mittel zur Durchführung seiner Zwecke in seiner Hand hält, und aus je höheren Gesichtspunkten er sie beherrscht, so besser und sicherer gelingt es ihm. Gottes Einsicht und Macht aber reicht über alle Verhältnisse und Mittel der Welt, sie ist ja ganz die seine; sein Fühlen reicht aus höchster Höhe bis in die Tiefe des Gefühls aller seiner Geschöpfe; ein Konflikt des Egoismus mit der Liebe zu ihnen aber kann ja nicht bestehen, weil er sie nicht außer sich, sondern in sich hat; sein höchster Egoismus fällt mit der

vollsten Liebe zu ihnen von selbst zusammen. Seine Vorsicht aber hat keine Grenze, weil in der Kenntnis aller Gegenwart auch die Bedingung der Erkenntnis aller daraus folgenden Zukunft liegt.

So unendlich hoch Gott in allen diesen Beziehungen über allen seinen Geschöpfen steht, so unendlich groß, hoch, weit ist freilich auch seine Aufgabe über der, die ihnen gestellt ist, und womit sie in untergeordneter Weise in die seine hineinzutreten haben. Alles Übel in der Welt, in der Ausbreitung durch den ganzen Raum, in seinen tiefsten Wurzeln, in seinen höchsten Spitzen, in seinen verwachsensten Verschlingungen, in seinen immer neuen Ausgeburten hat er zu bemeistern; aber um es in einem unendlichen Raume zu bemeistern, hat er auch die unendliche Zeit, und in einer endlichen Zeit doch endliche Annäherungen daran, die sich erweitern und steigern und zu immer neuen und höheren Abschlüssen führen, wie sich das Gebiet erweitert, steigert und das Leben auf neue Stufen tritt.

Sind das Ansichten und Aussichten, eitel aus Luft gewoben? Aber blicken wir zurück, um zu wissen, wie wir vorwärts zu blicken haben, und dazu blicken wir aus dem Engen und Niederen ins Weite und Hohe. Hat sich schon zur Zeit des Chaos ein blauer Himmel über einer blumigen Erde und über einem Meere, worin sich Sonne und Mond spiegeln, gewölbt um durch Schönheit und Erhabenheit Geschöpfe zu erfreuen, ihnen Maß und Bahn zu bieten. Gab es zur Zeit der Megatherien und dann der Pfahlbauten schon Religion, Sittengesetze, Wissenschaft und Kunst; bessert nicht jede Zeit an den Mängeln der vergangenen, durch jede neue Erfindung gewinnt die Welt; und wenn mit dem Ersteigen neuer Stufen neue Übel aufsteigen, ist es doch nur als Anreiz, sie wieder zu übersteigen und darin selber liegt ein Lebensreiz. Es ist nicht Sitte des Klaviers, den harmonischen Akkord in einen disharmonischen zu zersetzen, sondern den disharmonischen in einen harmonischen aufzulösen. Diese Sitte aber hat das vom Menschen gespielte Klavier vom Spiele Gottes in der Welt. Und so dürfen wir auch glauben, daß Diesseits und Jenseits sich im Sinne dieser Sitte folgen und der Tod der Wesen selbst nur ein Mittel sein wird, die Disharmonien des Diesseits, die ihre Auflösung im Diesseits selbst nicht finden konnten, im Jenseits, wenn nicht alle unmittelbar aufzulösen, aber bis zur endlichen Lösung und Versöhnung fortzuführen.

Ist alles bewußte Dasein im göttlichen Dasein beschlossen, so ist auch alles Übel, das wollende, wissende, fühlende Wesen treffen kann, ist Sünde, Irrtum, Schmerz darin mit beschlossen; nur kann keines Gottes Wesen in höchster Höhe treffen; es waltet bloß in niederen endlichen Regionen seines Daseins, wo eines noch wider das andere ist, indes Gott mit seinem höchsten Wollen, Wissen, Fühlen in sich einig über alles greift. Gibts doch auch im Menschen über einem niederen ein höheres geistiges Gebiet, über sinnlichen Trieben den höheren Willen, über dem Sehen des Auges die höhere Einsicht, über niederer

Lust die höhere Freude. Das Höchste im Menschen aber ist noch ein Niedriges in Gott. Also ist auch des Menschen Wille nicht Gottes Wille obwohl der Mensch seinen Willen mit dem göttlichen in Einstimmung setzen kann und soll. Und wohl uns, daß unser Übel nicht außer Gott, sondern zugleich in und unter Gott ist; über die Sicherheit, daß er kein Übel seiner Welt unversöhnt lassen kann, um es nicht in sich unversöhnt zu lassen, geht dem nichts, der im Sinne der Tagesansicht an Gott und Jenseits glaubt. So groß es selbst ist, und so groß seine Macht und Dauer ist, er wird eine größere Zeit, ein größeres Gebiet, eine größere Kraft, es zu tilgen, bereit haben. Jeder aber hat als theilhaft in Gott inbegriffen, an dessen Werke mitzuhelfen.

Mit all dem ist freilich die schwerste Frage nur zurückgeschoben: woher überhaupt das Übel in der Welt, wenn es einen allgütigen, allmächtigen Gott zur Welt gibt, um so schwerer für die Tagesansicht, wenn doch nach ihr alles Übel, was in der Welt empfunden wird, von Gott in seinen Geschöpfen mitempfunden wird. Warum es nicht von Anfang herein verhindern, um es im Laufe der Zeiten erst mit Aufgebot aller Kräfte und damit doch in keiner endlichen Zeit vollständig zu tilgen?

Es gibt nur eine in sich widerspruchslose Antwort auf die Frage, die mit Gott und mit der Gott bestehen kann. Kein Wesen fügt sich selbst mit Willen Übles zu oder läßt mit Willen solches zu, es sei denn, daß sich ohne das ein größeres Übel nicht vermeiden oder ein größeres Gut nicht haben lasse. Es widerspricht nicht nur der Natur des menschlichen Willens; es widerspricht der Natur des Willens überhaupt. Also kann auch Gott das Übel weder in einem höheren noch niederen Gebiete seines Wesens mit Willen hervorgebracht oder zugelassen haben, es sei denn, daß sich solches überhaupt nicht vermeiden oder ein größeres oder höheres Gute ohne das nicht haben lasse. Und wollte man selbst im hergebrachten Sinne die Geschöpfe und mithin deren Übel außer Gott gesetzt denken, so widerspräche es nicht minder seiner Güte und Allmacht, ihr Übel an sich selbst gewollt oder zugelassen zu haben.

Also überhebt sich die Tagesansicht zweitens des Widerspruches dadurch, daß sie die Entstehung des Übels und seiner Fortentwicklung bis zu den Grenzen, bis zu welchen es überhaupt zu gedeihen vermag, statt im Willen oder in einer willkürlichen Zulassung Gottes zu suchen, in einer Urnotwendigkeit des Seins, man nennt es eine metaphysische Notwendigkeit, sucht, vermöge deren das Sein selbst entweder überhaupt nicht sein könnte, ohne in zeitlichen Anfängen und endlichen Bezirken dem Übel zu verfallen, und in neuen Ausgeburten immer wieder zu verfallen, oder daß wenigstens das Aufsteigen zu größerem und höherem Guten nicht ohne Durchgang durch Übel geschehen könnte. Wirklich aber liegt in der Ausgleichung, Hebung, Versöhnung, Überbietung des Übels aus allgemeinen, höheren, voraussetzlich vom Dies-

seits in das Jenseits übergreifenden Gesichtspunkten selbst der Quell des allgemeineren, größeren, höheren Guten, von dem in der Welt zu reden ist, und an dem alles Einzelne, Endliche nach Maßgabe, als es selbst fortschreitet, seine Daseinssphäre erweitert und sich erhebt, Teil gewinnt. So notwendig aber das Übel im einen oder anderen oder zugleich in beidem Sinne, so notwendig nun auch die Richtung des göttlichen Willens auf seine Hebung, Versöhnung, Überwindung.

Ich sage, das ist der einzige in sich widerspruchslose Weg, Gottes Willen wegen des Daseins des Übels in einer sei es von ihm geschaffenen oder von ihm durchdrungenen oder in ihm aufgehenden Welt, worüber der Streit hier müßig wäre, der Verantwortlichkeit zu überheben, und uns der unverbrüchlichen und ewigen Güte seines Wesens zu versichern. Hielte aber jemand doch Gottes Allmacht dadurch verkürzt, daß der Wille desselben sich gegen etwas richtet, was entweder nicht selbst durch diesen Willen da ist, — obwohl es immer in Gott, durch Gott da ist, der doch nicht ganz aus oberstem Willen besteht, — oder was Gott um höherer Zwecke willen wollen oder zulassen mußte, so hätte man das Wort von Leibniz zu Herzen zu nehmen, daß, wo Gottes Güte und Allmacht in Konflikt kommen, die letztere nachzugeben habe.

Es gibt eine logische Notwendigkeit, gegen die Gottes Allmacht nichts vermag; denn er kann nicht aus zwei mal zwei fünf machen und die Gültigkeit des Ludolfschen Satzes vom Verhältnis der Kreisperipherie zum Durchmesser nicht aufheben. Die logische Notwendigkeit bildet vielmehr ein Grundmoment, das der Wahrheit, seines ewigen Wesens; die metaphysische Notwendigkeit bildet ein anderes Grundmoment seines Wesens, das seines Wirkens und Wollens. Wäre alles von jeher das Bestmögliche, wie wirs uns denken mögen, so könnten wir uns auch kein Wollen und Handeln, was darüber hinausstrebte und führte, mehr denken. Da aber solches besteht, so müssen wir auch das Prinzip dazu gelten lassen.

Unter allen Wundern, die es gibt, ist das größte, daß es überhaupt etwas gibt; ja wenn es nicht wirklich etwas gäbe, so würde man es für unmöglich halten, daß es etwas geben könne; denn woher, wie, durch welche Vermittlung sollte es zustande kommen. Nichts bleibt übrig, als zu sagen, es war von jeher ein, keiner äußeren Vermittlung seines Bestehens bedürftendes, durch sich selbst bestehendes, Wesen; nur wird uns dadurch nicht faßlicher, daß und wie ein solches Wesen bestehen konnte, und kein Weg des Schlusses, kein Recht der Forderung besteht für uns in dieser Hinsicht. Wir müssen Gott, um das Ur- und Allwesen der Existenz mit diesem Namen zu bezeichnen, nehmen, wie es sich uns gibt. Könnten wir Gott vorschreiben, wie er sich zu machen hatte, so möchten wir ihm wohl vorschreiben: so, daß aus ihm als Urgrund aller Existenz kein Übel in dieser Existenz hervorginge, alles darin gleich vollkommen wäre, oder vom Guten zu

noch Vollkommeneren fortschritte; aber das Übel besteht, und so müssen wir rückwärts schließen, daß die Existenz des Übels mit den Urgründen der Existenz oder seiner Fortentwicklung selbst untrennbar verwachsen ist; sofern aber auch ein allgemeines Streben zur Hebung des Übels besteht und im allgemeinen Gange der Welt sich ein Erfolg dieses Strebens zeigt, haben wir nicht minder zu schließen, daß solches Streben und die Möglichkeit seines Erfolges untrennbar mit den Urgründen der Existenz und ihrer Entwicklung besteht.

Die Nachtansicht weiß die vorigen Wege der Betrachtung nicht zu gehen. Nichts würde mich hindern, an Gott zu glauben, hört ich jemand sagen, wenn nicht das Übel in der Welt bestände. Das sprach er und denken wohl Tausende im Sinne der Nachtansicht. Bestände Gott, so hätte er das Übel nicht zugelassen, so ließe er sich vom Übel nicht trotzen; weil Übel besteht, besteht kein Gott. Damit ist die Nachtansicht des Widerspruches am einfachsten los. Die Welt mag versuchen, ohne Gott mit dem Übel fertig zu werden, wie sie kann, und da sie nicht damit fertig wird, so ist der Pessimismus fertig. Aber soll es doch auch für die Nachtansicht trotz alles Übels einen Gott und ein Jenseits geben, so überhebt sie sich der Widersprüche, die sie in ihren Wegen nicht bannen kann, durch größere Widersprüche. Gott hat dem Menschen aus Liebe zu ihm von vornherein frei gelassen, sich selbst gut oder böse und damit selig oder unselig zu machen, und die Welt schließt halb mit dem Himmel, halb der Hölle ab, die zu brechen Gott der Allgütige keinen Willen oder der Allmächtige keine Macht mehr hat, oder gibt es ein Drittes? Zum moralischen Übel, was der erste Mensch selbst gewählt, hat Gott der Welt das physische und intellektuelle, die Guten wie Bösen damit treffend, hinzugeschenkt, dazu die Tiere, die nicht wählen können, mit Grausamkeit und Qual beschenkt; entweder wollte er mit seiner Allgüte oder konnte mit seiner Allmacht diesen Zusammenhang der Übel nicht brechen; oder gibt es ein Drittes? Der rechte menschliche Vater läßt seinen Kindern aus Liebe zu ihnen und aus Liebe zum Guten Freiheit nur im Guten; nur eine beschränkte Freiheit gilt unter den Menschen und beweist sich unter den Menschen als gut, und es gibt doch eine Freiheit auch in guten Dingen; Gott aber ließ den Menschen, um es recht gut mit ihnen zu meinen, zur guten Hälfte von vornherein auch die böse Hälfte der Freiheit. Der rechte Vater schlägt nicht die guten Kinder mit den bösen, um ihnen nicht das Vertrauen in seine Gerechtigkeit zu rauben, und straft sie nicht wegen Gebrauchs einer Freiheit, die er ihnen erst gelassen. Der allgütige, gerechte Gott, den der menschliche Vater, Gesetzgeber, Richter zum Muster nehmen soll, gibt ihnen in alledem ein anderes Beispiel.

Auch in betreff des Übels ist die Tagesansicht nur die Aufhebung einer früheren Weltansicht in eine zweite. Nach den Heiden sind die Götter noch mit menschlichen Schwächen und Fehlern behaftet; die

heutige Ansicht mißt Gott eine abstruse Vollkommenheit, erhaben über alle Schwächen und Fehler, bei; die Tagesansicht hebt die notwendigen Fehler und Schwächen der Endlichkeit zugleich mit dem Trachten nach ihrer Versöhnung und Hebung in Gott auf, erkennt aber im höchsten Gebiete seines Wesens die ungetrübteste Vollkommenheit an.

### 3. Vermittlung der Tagesansicht mit der naturwissenschaftlichen Auffassung der Natur.

Um mit klaren Vorbegriffen in die folgenden Betrachtungen einzutreten, bestimmen wir etwas genauer, was wir, in wesentlicher Einstimmung mit dem naturwissenschaftlichen wie allgemeinen Sprach- und Begriffsgebrauche, hier unter Natur oder auch gleichbedeutend materiellen Welt verstehen werden.

Wir verstehen darunter und allgemein wird darunter verstanden das, als außer unserem Geiste existierend vorgestellte, Ursächliche der sog. äußeren Erscheinungen oder Wahrnehmungen, die von uns und von anderen mit den sog. äußeren Sinnen wirklich gewonnen werden oder gewonnen werden können, d. i. des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Fühlens (Tastens)<sup>1)</sup>; auch wird die Natur gemeinhin durch diese in uns hinein erzeugten Wirkungen charakterisiert, wenschon wissenschaftlicherseits immer mit dem Bewußtsein, daß diese Wirkungen in uns, unserem Geiste, nicht das Ursächliche davon, nicht die Natur selbst sind. Die Gründe, die uns veranlassen und berechtigen, wirklich ein Ursächliches dieser Wirkungen außer unserem Geiste zu suchen, sind früher besprochen und hier nicht darauf zurückzukommen.

Unser eigener Körper ist als das Ursächliche äußerer Erscheinungen in der Natur oder Gesamtheit der materiellen Welt teilhaft inbegriffen, sofern er äußerlich von anderen, ja zu einem Teil mit eigenen äußeren Sinnen von uns selbst wahrgenommen werden kann. Zwar vom Inneren eines lebenden Körpers können wir nicht unmittelbar äußere Wahrnehmungen haben; doch nach den Untersuchungen des Anatomen und Physiologen eine Vorstellung fassen, wie das Innere nach Wegräumung der äußeren Hindernisse äußerlich erscheinen würde, und, sofern die äußeren Erscheinungen nach der Feinheit und Unterscheidungskraft unserer Sinne variieren, Schlüsse machen, welche Erscheinungen wir bei möglichster Feinheit derselben und Unterstützung derselben durch möglichst vervollkommnet gedachte, äußere Hilfsmittel

---

<sup>1)</sup> Die sog. Gemeingefühle, als des Hungers, Durstes, Schmerzes, bezeichnen wir auch wohl als körperliche, jedenfalls als sinnliche, Gefühle, doch verwenden sie nicht in derselben Weise als die Wahrnehmungen der sog. äußeren Sinne, zur Charakteristik der materiellen Außenwelt; da sie mit den entsprechenden Gefühlen anderer nicht in einem ebenso verfolgbaren gesetzlichen Zusammenhange stehen, als die äußeren Wahrnehmungen.

haben würden. Zur Charakteristik der Natur oder materiellen Welt nach ihrer äußeren Erscheinlichkeit gehört uns nun überhaupt, wenigstens in wissenschaftlicher Betrachtung, was und wie etwas unter solchen, günstigst gedachten, Bedingungen erscheinen würde, wenn schon es wegen äußerer Hindernisse oder Beschränktheit unserer Beobachtungsmittel sich unserer wirklichen Wahrnehmung entzieht. Genug, daß es in diesem Sinne aus dem Zusammenhange des wirklich äußerlich Erscheinlichen erschlossen und in Form desselben, wenn auch nur als dessen Grenze, vorgestellt, in den von der Naturwissenschaft verfolgbareren Kausalzusammenhang des äußerlich Erscheinlichen widerspruchslos eintritt und denselben selbst ergänzen hilft <sup>1)</sup>. Dies ist für das Folgende, wenn von äußerer Erscheinlichkeit die Rede, immer im Auge zu behalten.

Näher zugehören finden wir die Empfindungen, Anschauungen, Erinnerungen, Willensbestimmungen usw., die in der Einheit unseres Bewußtseins verknüpft sind, ohne zugleich Sache eines fremden Bewußtseins zu sein, und die wir deshalb als Erscheinungen, Bestimmungen unseres geistigen oder Seelenwesens ansehen, durch ein Verhältnis der Bedingtheit mit den Bestimmungen der äußeren Erscheinlichkeit unseres Körpers zusammenhängend, nach üblichem Ausdruck daran gebunden, davon getragen, welches teils durch direkte Beobachtung, teils durch Erfahrungsschlüsse erkannt und verfolgt werden kann. Über den Grund dieser Bedingtheit, wie über das ganze Verhältnis von Leib und zugehöriger Seele kann man streiten; hier aber gilt es zunächst bloß das Faktum der Bedingtheit im Auge zu halten, wonach zu gegebenen Bestimmtheiten der Seele gesetzlich zugehörige Bestimmtheiten des in obigem Sinne äußerlich erscheinlichen Körpers stattfinden.

Diese Vorbegriffe können für das Folgende genügen. Ohne nun denselben zu widersprechen, geht doch die streng naturwissenschaftliche Betrachtung und Behandlung der Natur nur in einer gewissen Beschränkung auf die danach zur Natur zu rechnenden Bestimmungen ein, hält nämlich von der ganzen äußerlich sinnlichen Erscheinungswelt nur das Zählbare oder infinitesimal Summierbare, nach Zeit- und Raummaß Bestimmbare, sagen wir kurz das quantitativ Bestimmbare, fest, abstrahiert aber von aller qualitativen Bestimmtheit, wie solche unseren sinnlichen Erscheinungen als Lichtempfindung, Tonempfindung usw. zukommt <sup>2)</sup>. So bleibt für sie nur die Vorstellung räumlicher

<sup>1)</sup> Hierdurch treten Atome und Undulationen des Lichtes, zu deren Unterscheidung kein Auge und Mikroskop reicht, doch in den wissenschaftlich erfaßten Naturzusammenhang ein.

<sup>2)</sup> Die Intensität einer Licht- und Tonempfindung reduziert sich für die exakte Naturwissenschaft auf lebendige Kraft (Produkt aus Masse in das Quadrat von Geschwindigkeit) schwingender Teilchen. Die Materie selbst wird atomistisch als etwas Zählbares, nicht atomistisch als etwas infinitesimal Summierbares ge-

und zeitlicher Ausdehnung, die Vorstellung eines in diesem Raume enthaltenen, sei es mit ausgedehnten oder in diskrete Atome gespaltenen, jedenfalls qualitativ unbestimmt gelassenen oder gleichgültig gedachten, Etwas, was sie Materie nennt, und die Vorstellung von Lagen und Lagenveränderungen (Bewegungen) der Teile der Materie im Raume übrig. Sie legt der Materie Kräfte bei, die aber für naturwissenschaftlichen Standpunkt und naturwissenschaftliche Verwendung faktisch durch nichts anderes charakterisierbar sind, als dadurch, daß aus gegebenen quantitativ bestimmbar zeitlichräumlichen Verhältnissen der Materie gesetzlich andere folgen, was sie als Wirkung der, der Materie inwohnenden, Kräfte bezeichnet. Sie tut so, mag auch der Philosoph mit dem Begriffe der Kräfte umspringen wie er will, und ihn dadurch für die Naturwissenschaft so unfaßlich und unbrauchbar als möglich machen. All dem aber haftet für die streng naturwissenschaftliche Betrachtung nichts mehr von den Empfindungsqualitäten des Gesichts, Gehörs usw. an, womit kompliziert es doch in die äußere Wahrnehmung eintritt; und wenn sie noch etwa die Möglichkeit statuiert, daß den beiden Elektrizitäten verschiedene Arten von Materie unterliegen, ist es nur insofern, als etwa quantitativ verschiedene Bewegungserfolge davon abhängen, ohne daß sie dabei an jene Empfindungsqualitäten der äußeren Wahrnehmbarkeit denkt.

Nach Abstraktion aber von allen diesen Empfindungsqualitäten erkennt die naturwissenschaftliche Betrachtung doch an, daß je nach den verschiedenen Verhältnissen der, von ihr in voriger Weise ins Auge gefaßten, materiellen Welt zu dem Teile, den unser Körper davon für sie bildet, und nach dessen eigenen inneren Verhältnissen, qualitativ bestimmte Empfindungen verschiedener Art in der Seele entstehen können, die an unseren Körper gebunden ist, nach Gesetzen, die sie bis zu gewissen Grenzen in Physik und Physiologie selbst verfolgt, des weiteren und genaueren der Psychophysik zu verfolgen überläßt. Und umgekehrt schließt sie von solchen Empfindungen in uns auf das Dasein quantitativ bestimmter Verhältnisse in der Außenwelt, von Lichtempfindungen in uns auf rasche Ätherschwingungen, von Tonempfindung in uns auf langsamere Luftschwingungen in der Außenwelt, ohne daß an diesen selbst für die naturwissenschaftliche Betrachtung etwas von der Qualität dieser Empfindungen haftet.

---

faßt. Die Masse der Materie wird nach Bewegungsgrößen beurteilt. Die Dichtigkeit kommt auf verhältnismäßige Zahl oder Summe von Teilchen gegebener Masse in gegebenem Raume zurück. Die verschiedene chemische Grundkonstitution der Körper kann auf verschiedene Gestalt und Masse letzter Teilchen, oder verschiedene Zahl und Anordnung einfacher Teilchen in den kleinen Gruppen (Molekülen), in welche sich die Materie vor ihrer letzten Spaltung geteilt denken läßt, zurückgeführt werden. Die Gestalt und Anordnung materieller Teile selbst führen sich auf lineare und Winkelgrößen, von gegebenen Punkten aus gerechnet, zurück.

Kurz, die naturwissenschaftliche Betrachtung objektiviert bloß quantitativ auffaßbare Bestimmungen unserer äußeren Wahrnehmungen als der Natur außer uns zukommend, oder zur wesentlichen Charakteristik derselben gehörig, und abstrahiert von den qualitativen <sup>1)</sup>. Nun ist es doch eine eigene Sache, wenn der Materialist, und nicht bloß dieser, sondern im Grunde die ganze heutige, von der Nachtansicht infizierte, wissenschaftliche Welt der Natur über uns hinaus deshalb keine qualitative Bestimmtheit zukommend hält, weil der Naturforscher von ihr abstrahiert. Er hält es eben nur für seine Aufgabe, sich mit der quantitativen zu beschäftigen, indes doch diese in untrennbarem Zusammenhange mit der qualitativen in seine Wahrnehmung eintritt. Soll die Welt über uns hinaus, indem sie qualitative Empfindungen in uns hineinerzeugt, selbst qualitativ leer, unbestimmt sein? Oder soll sie Qualitäten haben, die mit den von unserer Seele faßbaren unvergleichbar sind, von denen sich also nicht sprechen läßt, die man einfach dahin stellen muß. Aber das trifft doch faktisch nicht für den Teil der Natur, der die äußerliche Erscheinung eines lebendigen Körpers gibt, sofern sich daran nach direkter innerer Erfahrung die Empfindungsqualitäten des Sehens, Hörens usw. knüpfen. Hier haben wir einen direkten Anknüpfungspunkt in der Erfahrung für die Annahme bestimmter Qualitäten zu den quantitativen Bestimmtheiten der Natur über uns hinaus, den es nur zu verfolgen und auszubeuten gilt. Wir schließen nach Analogien, Induktionen, Kausalbetrachtungen von dem, was in uns gesetzlich zusammengehört, auf das, was davon über uns hinaus zusammengehört. Mag nun auch die Ausführung dieses Schlusses ins einzelne schwierig sein und ins Unsichere geraten, so ist jedenfalls ein Prinzip und Anknüpfungspunkt des Schlusses mit vorigem gegeben, und die Schwierigkeit und Unsicherheit trifft nicht sowohl das Allgemeine als eben nur das Einzelne und Besondere der Folgerungen.

Denn freilich ist unser Körper äußerlich erscheinlich anders eingerichtet als die übrige materielle Welt, und die Bewegungen darin gestalten, verwickeln sich anders als draußen, aber sind darum nicht

---

<sup>1)</sup> Obwohl Zahl, räumliche und zeitliche Extension sämtlich quantitativer Bestimmtheit unterliegen, ist doch ihre Unterschiedenheit voneinander nicht auf eine quantitative zurückführbar; und so könnte man sagen: Zahl, Raum, Zeit seien von vorneherein qualitativ unterschieden, und somit würden sogar ganz fundamentale Qualitäten von der Naturwissenschaft in sich aufgenommen. Nur stimmt diese weite Fassung der Qualität nicht mit dem allgemeinen Begriffsgebrauche, wonach vielmehr jeder den reinen Zahl-, Zeit-, Raumbegriff für qualitätslos erklären wird; aber wer will der Willkür der Definitionen wehren. Sei es also, so sind doch diese fundamentalen Qualitäten nicht mit den Qualitäten der Lichtempfindung, Tonempfindung usw. zusammenzuwerfen, um die es sich hier ausdrücklich handelt, und möchten überhaupt besser als verschiedene formale Bestimmtheiten der sinnlichen Erscheinungswelt, welche gemeinsam dem Quantitätsbegriffe unterliegen, bezeichnet werden.

nach den von der Naturwissenschaft ins Auge gefaßten, quantitativen Bestimmungen unvergleichbar damit; warum soll die Vergleichbarkeit nach Seiten der qualitativen Bestimmtheit aufhören, wenn sie nach Seiten der quantitativen fortbesteht. Schwingungen z. B. gibt es draußen wie drinnen; jedes Bewegungssystem überhaupt aber kann, wie mathematischen Physikern hinreichend bekannt ist, als ein Komplex einfachster Schwingungen, nur von verschiedener Amplitude und Periode vorgestellt und darin auflösbar gedacht werden, das der äußeren Natur nicht minder als unser eigenes inneres Bewegungssystem; und wenn höhere geistige Phänomene in uns an bestimmte Verhältnisse des Zusammentreffens von Schwingungen oder Bewegungen, die in solche auflösbar gedacht werden können, geknüpft sein mögen, so kann man z. B. bei einem Konzert ähnliche Verhältnisse des Zusammentreffens auch draußen wiederfinden; wenn es aber außerdem auch unähnliche gibt, so werden sich eben nur unähnliche, aber nicht unvergleichbare oder keine geistige Phänomene daran knüpfen.

Es ist wahr, im äußerlich erscheinlichen Bewegungsgebiete, wie es vom Physiker gefaßt wird, kann die einfache Bewegung eines Handgriffes durch Übertragung auf eine zusammengesetzte Maschine sukzessive sehr mannigfache und komplizierte Bewegungen darin auslösen, indes die unmittelbare Übertragung nur in einer entsprechend einfachen Bewegung, sei es in Richtung der Handgriffsbewegung oder einer, durch Zerlegung derselben nach anderer Richtung besteht. Es steht nun frei, die Auslösung einer Bewegung, welche Empfindung mitführt, in unserem komplizierten Gehirn durch einen relativ einfachen Reiz hiermit zu vergleichen. Hiermit erläutert sich aber nur die Entstehung einer irgendwie zusammengesetzten materiellen Bewegung in uns durch den äußeren Reiz, nicht das Hervorbrechen einer Empfindungsqualität in dieser Zusammensetzung; der Übergang dazu bleibt ein kausaler Sprung, mag man ihn bei der einfachsten oder kompliziertesten Bewegung tun, und kann nur vermieden werden, wenn ebenso die auslösenden als ausgelösten Bewegungen mit einer Empfindungsqualität behaftet gedacht werden. Und wozu der Sprung, da die Naturwissenschaft selbst ihn nur deshalb schließlich zu machen genötigt ist, weil sie zuvor von der qualitativen Bestimmtheit der äußeren Wahrnehmungen abstrahiert; man restituire ihnen diese Bestimmtheit und es ist von vornherein gar kein Anlaß mehr zum Sprunge. Doch macht der Materialismus und die ganze Nachtansicht den Sprung mit, als wenn in der eigentümlichen Komplikation der Gehirnbewegungen etwas läge, was aus Bewegung auf einmal Empfindung herauszaubern könnte<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Daß die große Komplikation des Gehirns der höheren Tiere und des Menschen vielmehr nur zur Entwicklung des über ihr Sinnesleben gebauten höheren Seelenlebens als zur Auslösung der sinnlichen Empfindung selbst nötig ist, beweist sich schon damit, daß die aus gleichartiger organischer Substanz bestehenden nervenlosen Polypen sehr lebhaft Zeichen von Empfindungserregung durch äußere Reize geben.

Der Dualist im hergebrachten Sinne sagt nun freilich: daß der Lichtreiz von draußen, an dem noch nichts von Empfindungsqualität haftet, doch solche in der, an unseren Körper geknüpften, Seele auslösen kann, hängt daran, daß eben an unseren Körper, aber nicht an die Natur darüber hinaus eine Seele geknüpft ist. Wohl, aber wie kommt er zu dieser Ansicht? Durch nichts anderes, als daß er den Sprung an eine andere Stelle verlegt. Die Körper zweier Menschen sind Teile der allgemeinen Körperwelt, zwischen beiden soll sie unbeseelt sein; im Übergange zu ihnen springt sie zur Beseelung über. Die Möglichkeit einer dualistischen Auffassung zugegeben, wird der Dualismus den Sprung doch nur dadurch vermeiden können, daß er zur Natur oder Körperwelt über unsere Körper hinaus so gut als zu unseren Körpern, kurz, daß er zur materiellen Existenz überhaupt, ein geistiges Wesen gehörig denkt.

Wollte man dennoch von den qualitativen Bestimmtheiten der äußeren Wahrnehmungen, als das Objektive außer uns nichts angehend, nur in uns fallend, abstrahieren, so wäre Kant wenigstens konsequenter, sofern er von der quantitativen Bestimmtheit als objektiver Bestimmtheit einer Welt über uns hinaus ebenso abstrahiert wissen will, als von der qualitativen. Haben wir aber doch theoretische und praktische Gründe, unserer inneren Welt der äußeren Wahrnehmungen überhaupt zwar nicht das identisch Gleiche, aber etwas durch Gesichtspunkte der Gleichheit damit Verwandtes außer uns entsprechend zu halten, was eine Wirkungsbeziehung zwischen beiden möglich erscheinen läßt, so wird dies auch nicht minder betreffs der qualitativen als quantitativen Seite der Existenz gelten müssen, andererseits die objektive quantitative Seite der äußeren Existenz ebensowenig mit der speziellen subjektiven Erscheinung derselben für jeden von uns zu verwechseln oder für identisch gleich damit anzusehen sein, als die qualitative. Auch begeht die naturwissenschaftliche Betrachtung selbst eine solche Verwechslung nicht, hält aber doch die Vergleichbarkeit nach quantitativer Seite fest, und die Tagesansicht tritt nur darin ergänzend hinzu, daß sie dasselbe auch betreffs der qualitativen Seite der Existenz tut.

Aber, kann man fragen, welchen Grund hat die naturwissenschaftliche Betrachtung überhaupt, in vollem Widerspruch mit der natürlichen von der ganzen qualitativen Seite der Naturerscheinung zu abstrahieren, um bloß die quantitative mit ihrem Endeingriffe in unsere Seele in Betracht zu ziehen. Dieser Grund liegt in ihrem Zwecke, aus gegebenen Verhältnissen der äußeren Erscheinungswelt nicht gegebene mit möglichster Schärfe abzuleiten, oder den Erfolg abgeänderter Verhältnisse des äußeren Erscheinungszusammenhanges möglichst sicher vorauszubestimmen. Das kann sie nicht anders, als nach Gesetzen, die aus Kombination äußerer Wahrnehmungen geschöpft sind, durch Zuziehung von Maß und Rechnung. Aber nur die quantitative, nicht qualitative Seite der Naturerscheinung ist dem Maße und der Rech-

nung unmittelbar zugänglich<sup>1)</sup>. Und der Beweis, daß dies wirklich der Gesichtspunkt ist, aus welchem die naturwissenschaftliche Abstraktion von der Empfindungsqualität des äußerlich Wahrgenommenen geschieht, liegt darin, daß, wo jener Zweck wegfällt, auch jene Abstraktion wegfällt, d. i. in der Naturbeschreibung, wo in der Tat die qualitative Seite der Naturerscheinung mit der quantitativen gleich berücksichtigt wird. Man beschreibt z. B. ein Tier nach seiner Hautfarbe, dem Laut seiner Stimme, dem Geruch, den es verbreitet, der Rauigkeit seiner Haut; nicht minder charakterisiert man ein Mineral durch Empfindungsqualitäten. Hiergegen besteht die Abstraktion für Physik, Chemie, Astronomie, Physiologie (insoweit solche nicht in innere Psychophysik umschlägt) und findet sich in der sie gemeinsam beherrschenden und durchdringenden Mechanik sozusagen in höchster Reinheit sanktioniert. Wirklich sind es nur diese Teile der allgemeinen Naturwissenschaft, wenn man doch die Naturbeschreibung zur allgemeinen mit zu rechnen hat, deren Bedürfnis zu jener Abstraktion geführt hat. Bei wirklicher Vornahme von Rechnungen abstrahiert sogar die Naturwissenschaft noch weiter, operiert bloß noch mit Zahlen, und bei allgemeinsten Rechnungen sogar bloß noch mit Buchstaben als Vertretern ganz abstrakter Quantitäten; ohne damit zu behaupten, daß mit solcher Abstraktion die Wirklichkeit gedeckt sei.

Damit ist nun nicht gesagt, daß überhaupt bloß Schlüsse vom Hier aufs Dort, von Heute auf Morgen mittelst der naturwissenschaftlichen Abstraktion von qualitativer Bestimmtheit auf Grund rein quantitativer Bestimmtheiten möglich sind. Ohne solche Abstraktion schließen wir nach Analogien, Induktionen, Kausalbetrachtungen mit mehr oder weniger Sicherheit, daß die Sonne, die uns heute geschienen hat, auch morgen scheinen wird, daß andere Menschen als wir ähnliche Empfindungen haben als wir, daß es einen Gott im Himmel gibt; aber der Verfolg nach Seite der quantitativen Bestimmbarkeit wird nicht nur an sich zur scharfen und genauen Auffassung der Existenzverhältnisse nötig sein, sondern auch nötig, um scharfe Schlüsse darauf zu bauen; natürlich aber kann der Verfolg nach quantitativer Seite nicht unmittelbar und an sich selbst mit Einmischung von qualitativen Bestimmtheiten, sondern nur in seinem eigenen Zusammenhange geschehen; daher solange von qualitativen Bestimmtheiten abstrahiert wird, als es nun eben jenen Verfolg gilt, um schließlich zu dem quantitativen Erfolge in uns den qualitativen als eine Bestimmtheit unseres Geistes zu fügen. Das aber schließt nicht aus, und wird nur von der Naturwissenschaft in ihren Schluß- und Rechnungswegen nicht berücksichtigt, daß sich der quantitativen Ursache über uns hinaus nicht minder eine qualitative Bestimmtheit zufügt, als es mit der quan-

<sup>1)</sup> Die Psychophysik geht auch auf das Maß der Intensität von Empfindungsqualitäten ein, setzt aber dabei das Maßsystem der qualitätslos vorgestellten Natur voraus und macht ihr Maß davon abhängig.

titativen Folge in uns der Fall ist. Und das ist's, womit unsere Tagesansicht die naturwissenschaftliche Ansicht zugleich überschreitet und ergänzt, ohne ihre exakte Gestaltung selbst im mindesten anzufechten.

Zuletzt bleibt noch die Frage übrig, ob man der materiellen Welt als dem Ursächlichen äußerer Erscheinungen, die in unserem Geiste entstehen, eine Existenz außer dem geistigen Gebiete überhaupt beizulegen habe. So gut alle äußeren Erscheinungen, von denen wir sprechen können, etwas in unserem Geiste sind, könnte das, was wir als Kausalgrund derselben über uns hinaus anzunehmen gedungen sind, auch nur etwas in einem allgemeinen Geiste sein, der den unsrigen mit einschließt; und in der Tat, weder ein direkter Erfahrungsgrund, noch ein begrifflicher oder Kausalgrund scheint mir dazu zu nötigen, sozusagen noch etwas hinter dem allgemeinen und unserem Geiste anzunehmen, wovon das gesamte Geistige erst wieder abhängt, da vielmehr alle Kausalität im Geistigen selbst verfolgbar gedacht werden kann, wenn wir berücksichtigen, daß die Materie selbst nur durch Bestimmungen, die in unseren Geist fallen, für uns erfaßbar ist. An etwas überhaupt denken, was nicht in unseren oder damit vergleichbar einen anderen oder allgemeineren Geist falle, oder fallen könne, oder daraus abstrahierbar sei, heißt an nichts denken. In der Tat bekenne ich mich in letzter Instanz zu einem objektiven Idealismus; was nicht hindert, vielmehr die Nötigung bestehen läßt, eine körperliche Außenwelt und geistige Innenwelt insofern zu unterscheiden, als die erste durch den gesetzlichen Zusammenhang von Wahrnehmungen, die in eine Mehrheit von Einzelwesen fallen oder fallen können, letztere durch den Zusammenhang geistiger Bestimmungen, die schon in jedes Individuum für sich, respektive den allgemeinen Geist fallen, charakterisierbar ist. Im folgenden Abschnitt ist auf die hierher gehörigen Fragen zurückzukommen.

#### **4. Grundverhältnis zwischen materiellem und geistigem Prinzip.**

##### **Dualismus und Monismus.**

Mit Fleiß habe ich in der allgemeinen Darstellung der Tagesansicht die Grundbeziehung zwischen Leib und Seele, Materie und Geist unbestimmt gelassen, um nur eine entsprechend innige Beziehung beider Prinzipie durch die Welt als in uns selbst stattfindet, zur Geltung zu bringen. In der Tat, mag diese Beziehung hier wie da dualistisch oder monistisch gefaßt werden, solange es hier wie da konsequent im selben Sinne und widerspruchslos mit der Erfahrung geschieht, wird sich die Tagesansicht damit vertragen können; nur dem Monadologen wüßte ich sie weder eingänglich noch zugänglich zu machen. Faßt man die Grundansicht dualistisch, so wird man von einer Beseelung der ganzen Welt wie von der Beseelung unseres Leibes sprechen können, indem man dabei das seelische oder geistige Wesen von

dem körperlichen als grundwesentlich verschieden, doch mit ihm verbunden und nach bestimmten Gesetzen wechselwirkend und zusammenwirkend ansieht; faßt man sie monistisch, so wird man beiden Prinzipien ein gemeinsames Grundwesen unterlegen, und sofern doch beide unterschieden werden sollen, je nach mehr materialistischer, idealistischer oder spinozistischer Fassung der Ansicht, im Geist nur eine Funktion oder ein Resultat der materiellen Zusammenstellung und Auseinanderfolge, oder in der Materie eine äußere Manifestation des Geistes, oder in beiden nur verschiedene Erscheinungsweisen, Seiten, Bestimmungen, Stufen, Attribute eines und desselben Grundwesens sehen können. Gleichviel, wofern man nur immer statt von einer oder der anderen Grundansicht a priori auszugehen, von Tatsachen der Erfahrung ausgeht und mittelst Erfahrungsschlüssen darüber hinausgeht, wird sich das, was man so findet, im allgemeinen nach einer wie der anderen Ansicht darstellen, sowie aus einer in die andere übersetzen lassen, und damit den wesentlichsten Gesichtspunkten der Tagesansicht in jedem Falle gerecht werden lassen. Ungeachtet nun die dualistische Ansicht heutzutage philosophischerseits wenig in Geltung ist, sind doch die im Leben vorherrschenden Ausdrucks- und Vorstellungsweisen im Sinne derselben gehalten, und so bediene ich mich auch gern des sich darunter unterordnenden Ausdrucks Beseelung der Welt, Beseelung des menschlichen Leibes, ohne selbst damit eine dualistische Vorstellungsweise zu verbinden, es doch jedem überlassend, ob er eine solche damit verbinden will. Nur wird er, um den wesentlichen Bestimmungen der Tagesansicht gerecht zu werden, in Widerspruch aber mit der üblichen Fassung der dualistischen Ansicht, die Verbindung zwischen materiellem und geistigem Prinzip nicht bloß eine ausnahmsweise, bloß für Menschen und Tiere bestehende, und nicht bloß auf das Diesseits beschränkte, überhaupt nicht als eine äußerlich trennbare, ansehen dürfen.

Nun aber ist es eine allgemeine Regel der Wissenschaft, nicht zwei Prinzipie anzunehmen, für die es an einer Vermittlung fehlt, wenn sich mit einem auskommen läßt, was die Vermittlung entbehrlich macht, und die monistische Ansicht behält demnach prinzipiell den Vorteil eines einheitlicheren Charakters vor der dualistischen voraus. Freilich steht diesem Vorteil von anderer Seite die Schwierigkeit entgegen, klar zu machen, wie das, was im Grundwesen eins sein soll, überhaupt unterschieden werden, ja gar den Schein zweier ganz verschiedenen Grundwesen annehmen kann. Welches Unvermögen in dieser Beziehung bei den Materialisten wie nicht minder bei Spinoza; welche Unklarheit bei Schelling und Hegel. Und das bringt mit, daß dualistische Darstellungsweisen, für welche diese Schwierigkeit im Prinzip wegfällt, leicht klarer, hiermit populärer ausfallen, als monistische; auch bleiben sie vielen monistischen Auffassungen insofern noch vorzuziehen, als mit ihnen sozusagen die Sache noch nicht verfahren ist,

denn es ist leichter, eine klare dualistische als unklare monistische in eine klare monistische zu übersetzen.

Für ein wirklich philosophisches Interesse bleiben jedenfalls die Vorteile des monistischen Standpunktes überwiegend, und habe ich denselben schon in früheren Schriften nach meiner Weise vertreten. Es sei mir gestattet, hier nur auf das Wesentlichste davon zurückzukommen.

Wenn jemand das Gehirn eines toten Menschen oder Tieres vor sich hat, so sieht er eine weiße, für das Gefühl weiche Masse darin, welche sich unter dem Mikroskop in ein Geflecht feiner Fäden, Zellen und Adern auflöst. In das Gehirn des Lebenden kann er nicht unmittelbar blicken, aber nach Schlüssen, welche sich auf äußerlich Wahrgenommenes gründen, sich unter Form des äußerlich Wahrnehmbaren vorstellen, daß, wenn die Hindernisse der Beobachtung wegfielen und er die äußeren Beobachtungsmittel immer mehr verfeinern könnte, er auch immer feinere Teile und Bewegungen würde unterscheiden können; und durch Verfolg solcher Schlüsse im Sinne des Kausalgesetzes gelangt der Physiolog endlich dahin, sich die kleinsten Teile des lebendigen Gehirns in Bewegungen begriffen, und diese mit überwiegender Wahrscheinlichkeit in Form von Schwingungen, jedenfalls in einer Form des äußerlich Wahrnehmbaren vorzustellen. Aber solange der Beobachter auf äußerem Standpunkte seines Körpers gegen das Gehirn des Lebenden stehen bleibt, kann er nichts von den Empfindungen und Gedanken, die er als Sache des Geistes dieses Lebenden faßt, wahrnehmen, doch aus hinreichenden Tatsachen schließen, daß ein Verhältnis der Bedingtheit zwischen dem, was er auf äußerem Standpunkt gegen das Gehirn als materiellen Gehirnprozeß faßt, und was noch ganz in seine eigene Seele fällt, und den objektiven Empfindungen und anderen geistigen Tätigkeiten des ihm gegenüber stehenden Lebenden stattfindet. Dieser andererseits kann nichts von dem materiellen Prozeß seines eigenen Gehirns wahrnehmen, indes er seine eigenen Empfindungen und Gedanken, die an diesen Prozeß geknüpft sind, wahrnimmt.

Nun sind zweierlei Vorstellungsweisen von diesem rein faktischen Verhältnis möglich. Dualistisch kann man sich denken, daß das materielle Gehirn mit seinem Bewegungsprozeß und der im Verhältnis der Bedingtheit dazu stehende Geist zwei verschiedene Wesen sind, deren ersteres ebenso wie jede andere Materie die Eigenschaft hat, nur äußerlich, d. h. einem anderen Wesen als es selbst ist, erscheinen zu können, das andere, der Geist, die Seele, die Eigenschaft, nur sich selbst erscheinen zu können, oder, genauer ausgedrückt, die sich darin unterscheiden, daß das erste, das materielle, zwar nicht für sich selbst und von sich selbst nach seinen eigenen Bestimmungen wahrgenommen werden kann, aber Wirkungen, die von diesen Bestimmungen abhängen, in dem, an einen anderen Teil der Materie geknüpften geistigen

Wesen erzeugen kann, die von diesem wahrgenommen werden, indes dieses andere Wesen nur seiner eigenen inneren Bestimmungen, mit Einschluß derer, die vom ersten Wesen in es hineinerzeugt worden sind, gewahren kann. Und von hier aus kann man zur Tagesansicht kommen, indem man sich nach weiteren Betrachtungen, auf die hier nicht zurückzukommen, vorstellt, daß, so gut an den materiellen Gehirnprozeß sich ein geistiges Wesen knüpft, auch an den ganzen materiellen Naturprozeß, welcher den Gehirnprozeß selbst einschließt, ein nur allgemeineres geistiges Wesen knüpft, welches das zum Gehirn gehörige einschließt, wir aber von dem allgemeinen geistigen Wesen nichts über unseren eigenen Geist hinaus wahrnehmen, weil es eben Sache des Geistes ist, nur seiner eigenen inneren Bestimmungen gewahren zu können, unser Geist aber nur ein endlicher Teil des allgemeinen Geistes ist.

Wollen wir dagegen das Verhältnis monistisch fassen, so werden wir zunächst, vorbehaltlich weiterer Erläuterung, folgende Formel dafür brauchen können. Das Materielle, Körperliche, Leibliche und durch ein Verhältnis unmittelbarer Bedingtheit daran geknüpfte Psychische, Geistige sind zwei Erscheinungsweisen desselben Wesens, ersteres die äußere für andere Wesen, letztere die innere Erscheinungsweise des eigenen Wesens, beide deshalb verschieden, weil überhaupt ein und dasselbe verschieden erscheint, je nachdem es von verschiedenen aus verschiedenem Standpunkt aufgefaßt wird. Also erscheint auch der materielle Gehirnprozeß verschieden von den daran geknüpften Empfindungen und Gedanken, weil dasselbe Wesen, was beiden gemeinsam unterliegt, als Gehirnprozeß äußerlich, als geistiger Prozeß innerlich aufgefaßt wird. Und so wird auch für die Tagesansicht nach dieser monistischen Auffassung das gesamte Weltwesen, was uns äußerlich als materielle Natur und materieller Bewegungsprozeß erscheint, sich noch in anderer Weise innerlich als geistiges (unseren eigenen Geist einschließendes) Wesen erscheinen können, und wir selbst werden als Teile des allgemeinen Weltwesens nach körperlicher und geistiger Seite dieser doppelten Erscheinungsweise unterliegen; indes alle Erscheinungen in das allgemeine Weltwesen fallen, was alle Teile einschließt.

Man kann jedoch im Ausspruche voriger Grundansicht noch einen unklaren Punkt finden. Äußere und innere Erscheinungen sind aufzeigliche Dinge, und überall wird man in Grundansichten auf Aufzeigliches oder daraus in logischem Wege Abstrahierbares zurückzugehen haben, um nicht zuletzt bloß leere Worte oder unklare Begriffe zur Grundlage der Betrachtung übrig zu behalten. Aber das Wesen, was der inneren und äußeren Erscheinungsweise gemeinsam unterliegen soll, erscheint zunächst als ein dunkler, auf nichts der Art zurückführbarer, Begriff, vergleichbar dem Dinge an sich von Kant, dem Absoluten von Schelling, der Substanz von Spinoza u. dgl. Aber in der Tat ist der Wesensbegriff hierbei nur ein Hilfsbegriff, der sich durch Zurück-

führung auf seine eigentliche, d. i. aufzeitliche Bedeutung und Leistung eliminieren oder klar stellen läßt, dessen Gebrauch jedoch den Vorteil einer abkürzenden und mit dem allgemeinen Begriffsgebrauch des Wesens wohl stimmenden, hiermit für den ersten Anlauf um so eingänglicheren Darstellung gewährt. Wir legen verschiedenen Erscheinungen, Eigenschaften, Veränderungen, Bestimmungen überhaupt dasselbe Wesen unter, wenn dieselben solidarisch gesetzlich so zusammenhängen, daß mit der Möglichkeit oder Wirklichkeit der einen die der anderen von selbst gegeben ist. Das allein ist das Aufzeitliche von einem gemeinsamen Wesen, und jedenfalls wird es in diesem Sinne von uns in obiger Formel verstanden. In der Tat aber hängen in solcher Weise die materiellen und zugehörigen geistigen Erscheinungen zusammen und das gemeinsame Wesen repräsentiert im Grunde nur diesen Zusammenhang. Zu jeder Seele, d. i. einem durch Bewußtseinseinheit verknüpften Komplex von wirklichen und als möglich gedachten Erscheinungen, die als Empfindungen, Gedanken usw. innerlich aufzeitlich sind, gehört nach einem Verhältnis gesetzlicher Bedingtheit ein körperlicher Prozeß, d. i. Komplex von zugehörigen wirklichen oder als möglich gedachten äußeren Erscheinungen, die in andere Seelen fallen oder als fallend gedacht werden können, was wir als Wirkung des Daseins einer Seele in andere Seelen hinein bezeichnen können. Das ist schließlich das Faktische der Beziehung von Seele und Leib.

Dabei ist zu berücksichtigen, daß der Nervenprozeß, an den die innere Erscheinung einer Seele gebunden ist, mit dem entsprechenden Prozesse, der einer anderen Seele unterliegt, nicht unmittelbar kommuniziert, sondern durch Vermittlung ihres übrigen Körpers und der Natur zwischen ihren Körpern, wonach auch die Seelen zweier Individuen nur durch Vermittlung des allgemeinen Geistes kommunizieren können, der sie gemeinsam in sich trägt.

Man kann für den ersten Anblick geneigt sein, mit voriger Auffassung der Beziehung von Leib und Seele den psychophysischen Schwellenbegriff in Widerspruch zu finden. Eine gewisse Stärke des psychophysischen Prozesses gehört dazu, Empfindung, überhaupt ein Bewußtseinsphänomen, zu geben; unterhalb dieser Stärke findet kein Bewußtsein statt, indes doch der physische Prozeß noch in gewisser niederer Stärke fortgeht. Wie nun kann ein Psychisches, was selbst nicht da ist, nach außen wirkend als Physisches erscheinen? Aber es ist zu berücksichtigen, daß überhaupt unser Bewußtsein als Sonderbewußtsein nur von einer gewissen Erhebung unseres psychophysischen Prozesses über den Prozeß, welcher das allgemeine Bewußtsein trägt, abhängt. Fällt nun unser Prozeß im Schlafe unter diesen Wert, so trägt er immer noch zur Erhebung des Allgemeinbewußtseins bei, sein psychischer Wert ist also nicht Nichts; nur daß unser Bewußtsein nichts mehr davon hat, ja für uns ist der psychische Wert als Abstand von dem Punkte, wo er wirklich für uns wird, ein negativer. Und

auch während des Wachens können spezielle Bewußtseinsphänomene unter ihre Schwelle fallen, d. h. sich nicht mehr als besondere über unser waches Allgemeinbewußtsein heben, indes sie doch beitragen, dieses selbst zu heben.

Überhaupt kann ein besonderes Bewußtsein oder Bewußtseinsphänomen immer nur auf Grund eines allgemeineren auftreten; und nicht das, was zu den Bedingungen der Sondererhebung darüber noch fehlt, begründet die äußere physische Erscheinlichkeit, sondern das, was zur Erhebung des Allgemeinbewußtseins selbst davon doch da ist.

Die vorige Ansicht erscheint in ihrer ersten Ausspruchsweise, daß Seele und Leib zwei Erscheinungsweisen desselben Wesens sind, der spinozistischen Identitätsansicht, nach welcher sie Attribute derselben Substanz sind, ganz analog, hat aber den Vorteil voraus, daß sie die von Spinoza unerklärte Verschiedenheit beider Attribute durch den Hinweis auf den verschiedenen Standpunkt, von dem sie aufgefaßt werden, erklärlich macht. Durch die letzte Zurückführung des Wesensbegriffes aber nimmt sie einen rein idealistischen Charakter an; das Materielle ist danach auch nur ein Psychisches aber in der Erscheinungsweise für anderes als es selbst ist.

Auch bei monistischer Fassung wird man immer Materielles und Geistiges insofern zu unterscheiden haben, als man sich bei Betrachtung eines Objektes nach seiner materiellen Seite auf äußeren Standpunkt dagegen gestellt denkt, also es durch Merkmale, wie es uns äußerlich erscheint, charakterisiert denkt, bei Betrachtung nach geistiger Seite, wie es sich selbst oder dem allgemeinen geistigen Wesen innerlich erscheint.

## XIV.

# H. Lotze.

(1817—1881.)

### Von dem Sein der Dinge.\*)

#### 1. Drei Anfänge unseres Erkennens und Aufgabe ihrer Verknüpfung.

Für den tiefsten Grund der Schwierigkeiten, in welche sich unsere Beurteilung des Zusammenhanges aller Dinge verwickelt, haben verschiedene philosophische Systeme, von nicht ganz gleichen Standpunkten ausgehend und im Laufe der Untersuchung durch das besondere Interesse einer bevorzugten Fragestellung beherrscht, mehr als einen erschöpfenden Ausdruck zu finden geglaubt. Uns will es scheinen, als läge jenes größte Rätsel in dem gegenseitigen Verhältnisse dreier Anfänge unserer Erkenntnis, auf welche wir alle Beurteilung der Dinge gründen müssen, ohne doch alle drei in einen gemeinsamen Gedanken vereinigen oder aus einem von ihnen die beiden anderen als seine natürlichen Folgen ableiten zu können. Alle unsere Zergliederung des Weltlaufs endet damit, unser Denken zum Bewußtsein notwendig gültiger Wahrheiten, unsere Wahrnehmung zur Anschauung schlechthin gegebener Tatsachen der Wirklichkeit, unser Gewissen zur Anerkennung eines unbedingten Maßstabes aller Wertbestimmungen zurückzuführen.

Aber keine jener notwendigen Wahrheiten offenbart uns das, was ist; als allgemeine Gesetze sprechen sie alle nur von dem, was sein muß, falls etwas anderes ist; sie zeigen uns, was unerläßlich aus Bedingungen folgt, deren Eintritt selbst sie völlig zweifelhaft lassen. Keine jener Anschauungen andererseits, die uns die tatsächlichen Züge der Wirklichkeit darstellen, läßt uns diese als notwendige erscheinen; wie schwer es auch unserer Einbildungskraft fallen mag, sich von dem

---

\*) Mikrokosmos Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. III. Band, 9. Buch, 1. Kapitel, 3. Auflage. Leipzig 1880.

Eindruck der Formen des Seins und Geschehens zu befreien, an welche die Gesamtheit der Erfahrung uns gewöhnt hat, so empfinden wir doch, daß in ihnen kein Grund ihrer Unerläßlichkeit liegt: sie könnten auch nicht sein oder anders sein, als sie sind. Keine unserer Ideen des Wertvollen endlich, des Heiligen, des Guten oder Schönen, läßt aus sich selbst heraus eine bestimmte Formenwelt als ihre eigene Konsequenz entspringen: selbst wo das Wirkliche ihren Inhalt deutlich widerscheint, bleibt doch Form und Färbung, in der dies geschieht, nur eine aus vielen möglichen, bedingt durch Tatsachen, welche sind und neben denen andere Tatsachen denkbar bleiben, die demselben Inhalt andere Form und Farbe seiner Erscheinung würden gegeben haben. Noch unklarer als diese Beziehung der denknöthigen Gesetze einerseits, der wertbestimmenden Ideen andererseits zu dem tatsächlichen Bestande der Wirklichkeit, verbirgt sich völlig für uns das Band, das jene beiden untereinander die Ideen des Heiligen, Guten und Schönen mit dem gleichgültigen oder unabänderlichen Inhalte der mathematischen und metaphysischen Wahrheit verknüpfen könnte.

Dieser Unzusammenhang hindert nicht nur die Vollständigkeit unserer Erkenntnis, sondern ist auch die Quelle der Zweifel, die unser Leben drücken. Solange es uns scheinen muß, als gehe der Welt wie ein unergründliches Schicksal das Gebot notwendiger Gesetze voran, als finde sich dann mit einem neuen, unableitbaren Anfang eine Wirklichkeit ein, um sie zu befolgen, als treten Ideen des Seinsollenden zuletzt hinzu, um so weit sich zu verwirklichen, als es einerseits die Schranken jener unvordenklichen Gesetze, andererseits die Trägheit und der Widerstand dieses abkunftlosen Tatbestandes gestatten: solange es uns so scheinen muß, hat unsere Weltansicht nicht die Einheit, die unsere Erkenntnis verlangen muß, und die Hoffnungen unseres Lebens entbehren der Bestätigung, die sie kräftigen könnte. Daß es nicht so sei, daß nur ein Anfang der Welt den gemeinsamen Grund ihrer Gesetze, ihrer Gestalten und ihrer Werte enthalte, daß dieser Anfang nicht in dem an sich Bedeutungslosen wenn auch Notwendigen liege, sondern daß das Wertvollste zugleich das erste und letzte sei: diese Überzeugung halten wir fest und suchen jetzt für sie sowohl den genaueren Ausdruck, der an die Stelle des eben gebrauchten treten muß, als die Begründung, welche ihr überhaupt gegeben werden kann. Weder jener Ausdruck noch diese Begründung werden vollständig den Anforderungen genügen, welche wir sonst an wissenschaftliche Darlegungen mit Recht stellen: wir werden uns häufig begnügen müssen, klar zu machen, was wir meinen und verlangen, ohne nachweisen zu können, wie das sein könne, was wir meinen und verlangen; wir werden nicht überall die Notwendigkeit des Gesuchten dartun und seinen ganzen Inhalt mit der Sicherheit einer schlußkräftigen Deduktion aus unleugbaren Vordersätzen entwickeln, sondern zufrieden sein müssen, die Schwierigkeiten zu beseitigen, die dem lebendigen Glauben an sein

Vorhandensein entgegenstehen, und es selbst als den letzten Zielpunkt aufzuweisen, dem wir uns zu nähern haben, ohne ihn gleichwohl erreichen zu können.

## 2. Das Sein der Dinge, ein Stehen in Beziehungen.

Dem ersten Blicke auf die Welt pflegen die Dinge, jedes eine zusammenstimmende Gruppe von Eigenschaften, im wesentlichen als ruhige Ganze zu erscheinen, unberührt im Grunde von dem Wechsel, den einige ihrer minder wichtigen Merkmale erfahren. Die beginnende Untersuchung findet jedoch bald, daß die Unruhe, welche nur leichtin ihre Oberfläche zu streifen schien, weit tiefer in die Dinge eindringt, und daß sie zuletzt alles ergreift, was wir in ihnen beständig und sich selbst gleich dachten. Jede ihrer Eigenschaften zeigt sich schließlich abhängig von Bedingungen, mit deren Änderung sie sich ändert, und alle diese Bedingungen bestehen in wandelbaren Beziehungen mehrerer Dinge zueinander, in wechselweis ausgeübten und erlittenen Wirkungen. So erfahren wir im günstigsten Falle, wie die Dinge sich unter bestimmten Umständen verhalten und benehmen, aber nicht, was sie sind, um sich so verhalten und benehmen zu können. Doch nicht nur der Inhalt dessen, was ist, auch die Bedeutung seines Seins wird uns rätselhaft: es löst sich auf in lauter Geschehen. Denn selbst die beständigsten Eigenschaften der Dinge, deren Beharrung unsere Einbildungskraft wenigstens als anschauliches Bild eines wandellosen Seins benutzen möchte, zeigen sich der eindringenden Untersuchung als ein fortgesetztes Werden und Vergehen; jeder Augenblick ihres Bestandes ist das hinfällige Ergebnis einer Wechselwirkung zwischen Vielem, einer steten Erneuerung derselben bedürftig, um auch nur einen kleinen Augenblick mit scheinbar ruhiger Dauer erfüllen zu können. Wo findet sich also und worin besteht jenes gleichförmige ruhende, dauernde Sein, das wir vorher gleichsam als das feste Strombett ansahen, in welchem die Wellen des Geschehens verlaufen, und das wir auch jetzt nicht entbehren zu können meinen, da ja doch der Inhalt des einen Augenblicks maßgebend für den des folgenden ist, irgend eine beständige Wirklichkeit also sein muß, welche alle Momente des Werdens gleichförmig in sich befaßt, und dem einen seine Kraft sichert, den nächsten zu bedingen; was ist also und wo liegt dieses Sein?

Folgen wir, um hierin kurz zu sein, dem betretenen Wege, den uns ein scharfsinniges System der Gegenwart vorzeichnet. Unsere erste Frage nach dem Was der Dinge betrifft nicht diejenige Natur derselben, durch welche alle einander gleich sind und Dinge sind. Aber dieser Name bezeichnet nichts anderes, was uns hier bekannt wäre, als die Leistungen, welche wir von ihnen zur Erklärung der Wirklichkeit erwarten; sie sind Dinge, sofern sie wenigstens im Genuß eines unveränderlichen, unabhängigen Seins die festen Punkte darbieten, an welche

sich, auf welche Weise auch immer, das veränderliche Geschehen anknüpft. Einmal nun mißtrauisch geworden gegen die Richtigkeit der Vorstellungen, die wir früher mit unbefangenen Zutrauen anwandten, werden wir zuerst uns unsere Forderung klar machen und überlegen müssen, was jenes Sein ist, das wir von den Dingen geleistet verlangen, damit an ihnen unsere Weltauffassung jenen festen Grund finde; in zweiter Linie erst wollen wir fragen, wie die Dinge und was sie sein können und müssen, um dies Sein, dessen Sinn wir gefunden haben werden, zu genießen.

Der Inhalt einfachster Begriffe läßt keinen Aufbau aus Bestandteilen, sondern nur Aussonderung aus Beispielen zu, in denen er vorkommt. Mit Recht mag daher damit begonnen werden, daß in der Empfindung jedem das Sein zuerst gegenwärtig und verständlich sei; dasjenige ist, was gesehen, gehört, überhaupt empfunden wird, und nichts anderes bedeutet in diesem ersten Augenblick das Sein der Dinge, als ihr Empfundenerwerden durch uns. Aber derselbe Augenblick genügt, zu erkennen, daß diese Erklärung des Seins nicht ausreicht, das auszudrücken, was wir mit ihm meinen. Denn das Sein der Dinge bleibt, wie wir meinen, bestehen, auch wenn unsere Aufmerksamkeit sich von ihnen abwendet; während wir sie nicht empfinden, waren sie doch, und eben darum ja können sie, wenn unsere Sinne sich ihnen wieder zuwenden, von neuem Gegenstände unserer Empfindung werden. Folglich muß ihr Sein, das uns zuerst nur in ihrem Empfundenerwerden lag, ihnen ohne Rücksicht auf unser Empfinden zukommen; worin aber besteht es nun? Auch diese Frage beantwortet die gewöhnliche Meinung leicht: während die Dinge von uns nicht empfunden, vielleicht von niemand empfunden wurden, fuhren sie doch fort, untereinander in Beziehungen mannigfaltiger Art zu stehen; diese Beziehungen sind es, die jedes einstweilen in der Wirklichkeit festhielten; in ihnen bestand sein Sein, bis zu dem Augenblicke seines Wiederempfundenerwerdens. Dies Empfundenerwerden selbst aber ist nichts anderes, als eine neue Beziehung, welche zu den alten hinzukommt oder sie ablöst; von größerer Wichtigkeit für uns, weil uns nur durch sie die Wahrnehmung des Seins erwächst, ist sie dem Seienden selbst zum Sein nicht unentbehrlicher, als jene, welche zwischen ihm und anderen Dingen bestanden oder bestehen.

Diesen Standpunkt pflegt die gewöhnliche Meinung nicht zu verlassen; ihr gilt das Stehen in Beziehungen für das Sein, welches sie meint; nur die philosophische Reflexion sucht darüber hinaus in einer beziehungslosen Wirklichkeit, in einem völlig selbstgenügsamen Beruhen auf sich, das wahre reine Sein, das den Dingen an sich zukomme und sie erst befähige, Anknüpfungspunkte für Beziehungen zu werden. Im besten Glauben, die gemeine Meinung zu verbessern, scheint mir ihrerseits diese philosophische Reflexion sich zu verirren. Und in der Tat, in gar keinen Beziehungen zu anderen zu stehen, weder erkannt

zu werden, noch zu erkennen, weder in einer räumlichen Lage noch in einer zeitlichen Ordnung zu anderen befaßt zu sein, weder von irgend etwas zu leiden noch sich durch irgend eine Wirkung bemerklich zu machen: eben dies scheint der gewöhnlichen Meinung das Los des Nichtseienden aber nicht die Natur des Seienden zu sein, und sie fragt mit Recht, wodurch denn dieses reine Sein sich von dem Nichtsein unterscheidet, wenn nicht dadurch, daß wir unter ihm das Gegenteil des Nichtseins verstehen wollen? Nun würde freilich diese Frage töricht sein, wenn sie die Neugier einschloße, den Hergang oder die inwendige Struktur zu erfahren, durch welche jenem Sein die Wirklichkeit gemacht würde, durch die es sich vom Nichtsein unterscheidet; aber die Unmöglichkeit, auch nur durch Gedankenbestimmungen das, was wir meinen, von dem zu trennen, was wir nicht meinen, deutet auf einen begangenen Fehler hin, dessen Auffindung wir versuchen.

Aus dem Gesamtgehalte einer Vorstellung, durch welche wir eine Tatsache der Wirklichkeit denken, scheidet unsere zergliedernde Abstraktion leicht Einzelvorstellungen aus, welche zulässig und richtig sind, sofern sie im weiteren Verlauf des Denkens mit anderen verknüpft zu Folgerungen führen, die mit dem Tatbestande der Wirklichkeit wieder zusammentreffen, während sie an sich doch keine Gültigkeit derart haben, daß sie ohne solche Verknüpfung für sich irgend eine Wirklichkeit bezeichnen könnten. Aus der Vorstellung der Bewegung eines Körpers, die in dieser Vollständigkeit gedacht eine der Beobachtung dargebotene Tatsache bezeichnet, lassen wir die Rücksicht auf den Körper hinweg und heben die Vorstellung der Bewegung allein hervor; wir zergliedern noch weiter diese selbst und erzeugen die Begriffe der Geschwindigkeit und Richtung, lauter Abstraktionen, die richtig und nutzbar sind, weil ihr Inhalt für sich einer Bearbeitung im Denken fähig ist, deren Ergebnisse, zurückbezogen auf die vollständige Vorstellung der Bewegung eines Körpers, uns eine Erweiterung der Einsicht in die Natur dieser Bewegung verschaffen; aber für sich kann weder Geschwindigkeit ohne Richtung noch Richtung ohne eine Bewegung, die in ihr geschieht, etwas bezeichnen, was für sich wirklich sein könnte. Daß zu diesen an sich gültigen, aber für sich nicht existierbaren Begriffen auch der jenes reinen Seins gehöre, machen uns am leichtesten die anderen Namen, die man ihm gibt, die der unabhängigen Setzung oder Bejahung, deutlich.

Bejahung würde die unzulänglichste Bezeichnung dessen sein, was wir unter dem Sein meinen; nur unsere Gewohnheit, das Wirkliche und nicht das Unwirkliche stillschweigend als das zu denken, dem unser Bejahen gilt, kann uns verleiten, durch den Begriff der Affirmation den des Seins erschöpfen zu wollen. Offenbar nicht in der Bejahung allein, sondern eben in der Bejahung des Seins besteht das Sein, und sowohl sein eigener Sinn als sein Unterschied vom Nichtsein bleibt völlig unberührt durch die Berufung auf eine Affirmation,

die ja diesem seinem Widerspiel ebensogut gelten kann als ihm selbst. Nicht Besseres leistet der Begriff der Setzung. Man pflegt bereitwillig zuzugeben, ein Etwas müsse notwendig mitgedacht werden, dessen Setzung die Setzung, oder dessen Bejahung die Bejahung sei; aber auch diese Ergänzung vervollständigt keinen der beiden Begriffe bis zur Möglichkeit der Geltung, die ihnen hier gegeben werden soll. Es hat keinen angebbaren Sinn, einen einzelnen Begriff zu bejahen; nur eine Aussage bejahen wir, die den Inhalt des einen Begriffs in Beziehung zu dem eines zweiten bringt; es hat ebensowenig Sinn, von einer Setzung überhaupt zu sprechen, ohne die Verhältnisse mitzudenken und namhaft zu machen, in welche gebracht worden zu sein eben das ausmacht, was durch die Setzung dem Gesetzten widerfährt. Nichts kann schlechthin gesetzt werden, ohne etwie oder etwohin, in irgend eine Lage oder Beziehung, gesetzt zu werden, und die Behauptungen, welche das wahre Sein der Dinge als eine unbedingte, unzurücknehmbare absolute Position bezeichnen, können für die mangelnde Angabe dessen, worin diese Setzung bestehe und was sie leiste, nicht durch jene Prädikate entschädigen, durch welche sie die Wichtigkeit derselben hervorheben. Gewiß läßt sich aus den Bejahungen verschiedener Aussagen der allgemeine Begriff der Bejahung, aus den mannigfachen Setzungen, durch die wir verschiedenes in verschiedene Verhältnisse bringen, der allgemeine Begriff der Setzung aussondern und beide werden brauchbare Abstraktionen sein; aber weder in unseren Gedanken kann eine inhaltlose Bejahung oder diese nackte Setzung vollzogen werden, noch kann es außer unseren Gedanken eine Wirklichkeit geben, die einer von beiden entspräche.

Eine mißlungene Definition hebt indessen die Gültigkeit des Begriffes nicht auf, den sie verfehlt. Man wird daher leicht die Vergeblichkeit dieser Versuche zugeben, den wahren Sinn des Seins durch die Begriffe leerer Bejahung oder Setzung zu decken; aber durch sehr scheinbare Überlegungen wird man sich berechtigt glauben, ihn dennoch in einer Beziehungslosigkeit zu suchen, die uns mit dem Nichtsein gleichbedeutend schien. Denn an eine bestimmte Anzahl bestimmter und unveränderlicher Beziehungen könne keine Ansicht die Wirklichkeit der Dinge binden; dadurch eben seien sie Dinge, daß ihr Sein unangefochten den unaufhörlichen Wechsel aller ihrer Verhältnisse überdauert. Heben wir nun auf einmal auf, was wir nacheinander und einzeln aufzuheben zweifellos berechtigt sind, verneinen wir alle Beziehungen, so könne durch diese Verneinung das nicht betroffen werden, was von dem Verneinten unabhängig war; es bleibe, als Gegenstand einer deutlichen, ihrer selbst gewissen Meinung, jenes reine Sein zurück, jetzt ohne Beziehungen noch dieselbe Wirklichkeit, die es früher in ihnen war, weniger beschreiblich zwar in seiner Einfachheit, als es in jeder seiner Beziehungen sein würde, die uns Gelegenheit gäben, etwas von ihm zu erzählen, aber etwas an sich Gewisses und Positives darum

nicht minder, weil wir sein Beruhen auch sich selbst nur durch Verneinung dessen kennzeichnen können, was es ausschließt. So bestätige sich, was man vergeblich anzuzweifeln suchte: erst müssen die Dinge sein, um in den Beziehungen stehen zu können, in welchen ihre Wirklichkeit allerdings uns allein wahrnehmbar werden kann; von dem Nichtsein aber bleibe auch dies ihr verborgenes Sein unterschieden durch die Fähigkeit des Seienden, in jedem Augenblick in das Netz der Beziehungen einzutreten, in denen seine Wirklichkeit offenbar wird.

Ich beanstande an dieser Gedankenreihe jenes unscheinbare Erst. Wenn wir die Einzelvorstellungen uns wiederholen, durch deren Verknüpfung wir uns den an sich einfachen Sinn des Seins verdeutlichen, so tritt sehr natürlich jene nicht weiter zu zergliedernde Vorstellung der Wirklichkeit, eben weil sie in dem Begriffe jedes Seins enthalten ist, in diese bevorzugte Stellung eines Vorangehenden, zu dem die verschiedenen und veränderlichen Bestimmungen, welche das eine Sein vom anderen unterscheiden, erst in zweiter Linie als ein Nachfolgendes hinzutreten. Wollte man dies dahin ausdrücken: um das Sein der Dinge zu denken, habe man zuerst jene Wirklichkeit oder Bejahung zu fassen, durch die alles Sein sich vom Nichtsein unterscheidet, dann aber als da, worauf jene Bejahung fällt, alle die Bestimmungen und Beziehungen, durch welche ein bestimmtes Sein von einem anderen bestimmten verschieden ist, so würden wir keinen Einwand gegen diese logische Rangordnung der genannten Begriffe zu erheben wissen. Aber dieser Reihenfolge unserer Vorstellungen, welche bei der Vergleichung vieler Beispiele eines Allgemeinen immer in ähnlicher Weise entsteht, entspricht nicht immer ein gleicher wirklicher Hergang in den Gegenständen selbst, die wir verglichen, und eben in unserem Falle wird sich zeigen lassen, daß die Priorität des beziehungslosen Seins vor dem bezogenen stets nur diese logische ist und nicht die metaphysische, welche durch die Behauptung ausgedrückt würde, es gäbe ein beziehungsloses Sein in dem Sinne derselben Wirklichkeit, die wir dem bezogenen zuschreiben.

Wir sprechen von den Dingen und ihrem Sein nur, weil uns ihre Vorstellung unentbehrlich zur Begreiflichkeit der veränderlichen Erscheinungswelt ist. Nun scheint es ganz unverfänglich anzunehmen, aus der völligen Beziehungslosigkeit, in welcher das Ding seiner selbst sicher beruhe, aber noch nichts zu dem Spiele der Ereignisse in der Welt beitrage, könne es in jedem Augenblicke heraus und in jene Beziehungen zu anderen treten, in denen es zu dem Geschehen in der Welt einen wirksamen Beitrag zu liefern vermag. Aber nichts kann doch in Beziehungen überhaupt eintreten, ohne in eine bestimmte Beziehung mit Ausschluß aller übrigen einzugehen. Wo aber können die Entscheidungsgründe für die Wahl dieser Beziehung liegen, wenn nicht in anderen Beziehungen, die längst, wie unbemerkt auch immer, zwischen jenem einsamen Element und der übrigen Welt bestanden, an welche jetzt

erst ganz neu sich anzuschließen es offenbar nur scheinen kann? Gestatten wir uns, mit räumlicher Verbildlichung die Gesamtheit des Wirklichen als eine Kugel von unendlichem Halbmesser, jenes einsame Element aber, das noch zu ihr in keiner Beziehung steht, als wirklich in einem unräumlichen Dasein vorzustellen, aus dem es in die räumliche Wirklichkeit übertreten wird, so muß doch sein Eintritt in sie in einem bestimmten Punkte mit Ausschluß aller übrigen stattfinden; es ist unmöglich, für die Wahl dieses Ortes einen Grund zu finden, wenn nicht in einer Richtung der Bewegung, die nach ihm hin jenes einsame Element doch schon damals hatte, als es uns in seiner Unräumlichkeit jeder bestimmten Beziehung zu der räumlichen Wirklichkeit zu entbehren schien. Lassen wir daher dahingestellt, ob der Begriff eines beziehungslosen Seins, abgetrennt von dem bezogenen Sein, in dessen Vorstellung die seinige freilich enthalten ist, überhaupt zulässig sei, so müssen wir doch behaupten, daß alles, was so beziehungslos wäre, auch nie in jene Beziehungen eintreten könnte, durch die es sich in der Wirklichkeit als ein Wirkliches neben anderen geltend machen würde. Und ebensowenig ist es möglich, daß ein Seiendes, welches einmal in Beziehungen zu anderen stände, aus aller Beziehung zu der übrigen Welt heraustrete; es wird immer nur in eine größere Entfernung von ihr zurückgehen, die doch nicht minder eine Beziehung bliebe, als seine vorige Nähe. Es lag daher doch ein Irrtum in der Folgerung, ein wirkliches Sein werde übrig bleiben, wenn man alle Beziehungen verneint, weil es möglich war, jede einzelne zu verneinen. Auch das Bewußtsein bleibt unaufgehoben, wenn man jede einzelne Vorstellung für sich, aber es verschwindet, wenn man alle zusammen aufhebt.

Und so stände denn, wird man uns endlich einwerfen, gar nichts fest, da das Sein jedes Dinges das Sein des anderen voraussetzt, auf das es sich beziehen soll, keines mithin sein kann, ehe das Fundament, das andere, ist? Der mißverständlichste aller Einwürfe ist ohne Zweifel eben dieser; er verkennt gänzlich die Aufgaben der Philosophie. Denn wir wollen ja nicht eine Verfahrungsweise angeben, nach der die Welt geschaffen werden könnte, falls sie unglücklicherweise noch nicht existierte; unsere Aufgabe ist nur, und hier am allermeisten nur die, den Zusammenhang der Welt, nachdem sie da ist, zu begreifen. Welche Schwierigkeiten es für eine weltschaffende Kraft haben möchte, diese gegenseitige Spannung aller einander voraussetzenden Elemente des ganzen Gewölbes hervorzubringen, untersuchen wir nicht; vielleicht hätte es überhaupt keine, denn warum müßte diese Macht so einarmig sein, um immer nur ein Element auf einmal zu setzen? Eben dies ganze Gewölbe aufeinander bezogener Dinge ist die ursprüngliche Wirklichkeit, die den gegebenen und lediglich anzuerkennenden Gegenstand aller unserer Untersuchungen bildet; zu fragen, nach welchen Gesetzen der Lauf der Veränderungen in ihr erfolgt, nachdem sie da ist, gilt uns für eine mögliche Aufgabe dieser Untersuchungen; zu fragen dagegen,

durch welchen Kunstgriff es gemacht worden oder gelungen sei, daß überhaupt eine zusammenhängende Welt und nicht lieber keine ist, halten wir für eine Verirrung sich überfliegender Gedanken. Und deshalb wäre es, nebenher gesagt, ein Vorteil, aus der Betrachtung des Seins jene Ausdrücke der Bejahung Position oder Setzung zu verbannen, die uns oben bereits belästigen. Ihrer Form nach Bezeichnungen einer Handlung, unterhalten sie durch ihren Gebrauch das Vorurteil, als ließe sich ein Vorgang angeben, durch den das Sein des Seienden entstände, und als ereignete sich in dem Sein selbst die Aufeinanderfolge, die zwischen unseren Vorstellungen stattfindet, wir es zu begreifen suchen.

Und so können wir uns vielleicht am kürzesten auf folgendem Wege mit der entgegenstehenden Auffassungsweise vertragen. Wenn sie behauptet, an sich schwimme jedes reale Wesen vollkommen beziehungslos in seinem eigenen reinen Sein, aber es könne nicht nur in Beziehungen zu anderen eintreten, sondern es komme auch in Wirklichkeit unendlich häufig der Fall dieses Eintretens vor, so verlangen wir nur, dies tatsächlich zugestandene mithin für möglich anerkannte Stehen in Beziehungen als die einzige Art des wirklichen Seins, jenes reine Sein dagegen als ein nie und nirgends vorkommendes betrachten zu dürfen. Meint jene Ansicht, das Seiende bedürfe zu seinem Sein der auswärtigen Beziehung nicht, so wollen wir hinzufügen: es habe nun aber einmal solche Beziehungen über alles Bedürfnis hinaus, und zwar allgemein und von Ewigkeit her, und nichts sei tatsächlich in der Wirklichkeit zurückgeblieben, was außer aller Beziehung sich in seinem reinen Sein isolierte oder noch isolieren könnte. Ist also nichts, was nicht in Beziehungen stände, so heißt dies eben: es gehört zu dem Begriff und Wesen des Seienden, in Beziehungen zu stehen. Denn wer beziehungslos Seiendes für denkbar hält, aber zugesteht, es gebe dergleichen nicht, spricht offenbar nicht metaphysisch von dem Seienden, sondern logisch von einem Möglichen, nicht ist, und deshalb gewiß nicht das Seiende ist.

### 3. Die Naturen der Dinge vergleichbar.

Wiederholt finden wir Veranlassung, zwischen Beziehungen zu unterscheiden, in denen uns die Dinge an sich selbst zu stehen scheinen, und anderen, in welche sie nur unser Denken durch willkürliche Zusammenstellung bringt. Nur in der ersten Klasse wird man jene Beziehungen suchen zu müssen glauben, in denen zu stehen das Sein der Dinge ist; und doch ist nicht minder wichtig die andere Klasse, die nur scheinbar dem Wesen der Dinge fremd ist. Denn durch willkürliche Zusammenstellung Beziehungen stiften, zu denen in dem Inhalt des Zusammengestellten keine Veranlassung läge, würde nicht Denken sondern Irren sein; auch jede Vergleichsbeziehung, sofern sie richtig

ist, wurzelt in dem wirklichen Tatbestande des Vergleichenen. Nicht unsere Vergleichung macht ja entgegengesetztes Größeres und Kleineres zu entgegengesetztem Größerem und Kleinerem, sondern das Vergleichene stand, bevor wir es beachteten, in der Tat in diesen Verhältnissen, die unser Denken nur findet, nicht erfindet. Dennoch bleibt ein Unterschied, ob Gegensätze sich nur in unserem Denken zusammenfinden und hier nur zu zeigen, daß sie entgegengesetzt sind, oder ob sie in der Wirklichkeit aufeinander treffen und im Streit einander aufheben; ob das Größere nur in unseren Gedanken dem Kleineren gegenübertritt, ohne es zu schädigen, oder ob es im Kampfe diesem das Übergewicht seiner Macht fühlbar werden läßt. Eine Verallgemeinerung dieser Beispiele läßt leicht erkennen, daß jene Vergleichsbeziehungen bestimmte Gründe für Form und Inhalt eines künftigen Geschehens, diese anderen die erzeugenden Bedingungen des wirklichen Geschehens selbst sind, in welchem die bezogenen Elemente das leiden und wirken, was jene ihnen vorgezeichnet. Dies Verhältnis ist der Gegenstand, dem wir zunächst einige Aufmerksamkeit zuwenden wollen.

Daß das Geschehen in der Welt Gesetzen gehorche, wird bereitwillig von allen zugestanden; geringer ist die Übereinstimmung über das, was die allgemeinsten Gesetze des Seins und Geschehens den Benehmen aller Dinge zur Pflicht machen. Gleichwohl ist es nicht die Verschiedenheit der Ansichten über den letzteren Punkt, was uns gegenwärtig reizt, sondern eben jene Voraussetzung, in der sie alle einig sind. Indem wir jedoch eine besondere Frage nach der Denkbarkeit dieser Voraussetzung von dem Bestehen allgemeiner Gesetze aufwerfen, denen die Wirklichkeit unterworfen sei, müssen wir zunächst den Sinn der Frage selbst gegen Mißverständnisse schützen. Wir können natürlich nicht begehren, zu erfahren, wie es gemacht werde, daß eine ursprüngliche Wahrheit, die nicht Folge einer anderen ist, eben wahr sein könnte; ebensowenig, wie es zugehe, daß eine allgemeine Wahrheit gültig sei in allen Fällen, die wir als Beispiele ihrer Anwendung hinzudenken; nur dies möchten wir uns klar machen, wie ein Gesetz eben nicht nur eine gültige Wahrheit im Reiche der Gedanken, sondern auch eine bestimmende Macht in der Welt der Sachen sein könne. Und auch diese Frage tun wir nicht in der Hoffnung, eine anschauliche Vorrichtung ausgemalt zu sehen, durch welche die Unterwerfung der Dinge unter das Gesetz zustande gebracht werde; nur eine Verdeutlichung aller Einzelgedanken verlangen wir, die stets mitgedacht werden, wenn der Begriff eines allgemeinen Gesetzes als einer gültigen Wahrheit gedacht wird; denn den Inhalt dieser Gedanken werden wir, sobald das Gesetz als beherrschende Macht auf die Wirklichkeit übertragen werden soll, als Bedingung dieser Übertragbarkeit auch in der Natur des Wirklichen mitdenken müssen.

Nun knüpft jedes Gesetz, als gültige Wahrheit betrachtet, eine bestimmte Folge an eine Beziehung, welche zwischen zwei Elementen

entweder immer besteht oder hergestellt werden kann. Um aber allgemein, und nicht der Ausdruck eines einzelnen Falles zu sein, setzt es voraus, daß nicht nur jene Folge und die bedingende Beziehung, an welche sie geknüpft ist, Glieder von Reihen sind, die nach irgend einem Maßstab sich abstufen, sondern auch in bezug auf die Elemente, an denen der Zusammenhang von Bedingung und Folge stattfinden soll, gilt diese Forderung. Und zwar würde eine leichte Überlegung zeigen, daß nicht nur jedes einzelne dieser Elemente die Art einer Gattung, sondern daß auch die beiden Gattungen selbst, die den beiden entsprechen, zwar nicht notwendig Arten eines höheren gemeinsamen Allgemeinen, wohl aber Glieder irgend eines Verhältnisses sein müssen, in welchem sie bestimmte Plätze einnehmen. Unter diesen Bedingungen drückt das Gesetz die allgemeine Weise der Abhängigkeit aus, durch welche die Art und Größe einer Folge für jeden Einzelfall nach der hier gegebenen Art und Größe einer veränderlich vorausgesetzten Beziehung und nach der Eigentümlichkeit der Elemente bestimmt ist, zwischen welchen diese stattfindet. Der weiteren Überlegung dieser nur kurz angedeuteten Verhältnisse würden die allgemeinen Sätze der Mechanik erläuternde Beispiele in Menge darbieten; ich hebe nur hervor, was hier für uns wichtig ist: nicht nur die Beziehungen zwischen den Dingen müssen einerseits, die aus ihnen entspringenden Wirkungen andererseits, vergleichbar verschiedene Werte allgemeiner Ereignisse sein, sondern auch die Naturen der Dinge, aus deren Beziehung eine Wirkung entstehen soll, können nicht maßlos und unvergleichbar verschieden sein, solange der Beitrag, den sie zur Gestaltung des jedesmaligen Erfolges liefern, durch ein gemeinsames Gesetz bestimmbar sein soll. Und zwar würde es nicht zureichen, ihnen nur diejenige Gleichartigkeit zuzugestehen, die ihnen ihre allgemeine Unterordnung unter den allgemeinen Begriff des Dinges verschafft, sondern auch die Eigenschaften, welche durch eines vom anderen sich unterscheidet, müssen vergleichbare Werte allgemeiner Eigenschaften sein.

Indem wir diese Forderung, mühsamer als vielleicht nötig schien, entwickelten, verlangten wir nicht eine Annahme, die nicht in der Praxis der philosophischen Welterklärung überall von selbst gemacht würde, wohl aber eine solche, deren Bedeutung, indem man sie macht, nicht hinlänglich empfunden wird. Denn es ist nur ein anderer Ausdruck für ihren Sinn, wenn wir behaupten, daß sie jeden Gedanken an eine Selbständigkeit der Dinge unmöglich macht, die dem einzelnen erlaubt, das, was es ist, ohne Beziehung auf andere zu sein; daß vielmehr die spezifische Natur jedes Dinges nur als bestimmtes Glied einer allgemeinen Reihe des existierbaren Weltinhaltes zu begreifen gestattet, in welcher die ebenso eigentümlichen Naturen der anderen Dinge die übrigen hinzugehörigen Glieder bilden. Daß diese Voraussetzung stillschweigend überall gemacht wird, lehrt uns das Verfahren derer, welche sie formell verleugnen. Völlig ungebunden seien die Qualitäten der

realen Wesen, jedes könne sein was es wolle, wenn nur das, was es sei, einfach und positiv sei und, um zu sein, was es ist, keiner Beziehung auf anderes bedürfe. Sobald aber die Erklärung der Erscheinungen eine Entstehungsgeschichte der Folgen notwendig macht, welche aus der dennoch eintretenden Beziehung zwischen zwei realen Wesen entspringen, muß diese Annahme durch eine Verbesserung ergänzt werden, welche sie selbst unnütz macht. Den einfachen Naturen der Wesen, die nicht erraten lassen, wie aus ihrem Zusammentreffen eine Folge entspringen könne, glaubt man unbeschadet ihrer Einfachheit Zusammensetzungen mehrerer Eigenschaften als gleichgeltende Ausdrücke ihres Inhalts substituieren zu dürfen; diese stellvertretenden Ausdrücke, indem sie die einfachen Qualitäten in gleiche entgegengesetzte und anderweit verschiedene Bestandteile zerlegen, erlauben, da alles Entgegengesetzte sich aufzuheben strebe, eine Einsicht in die Art, wie die wechselwirkenden Naturen der Dinge zur Erzeugung eines neuen Tatbestandes ineinander greifen. So kommt die Kunst zufälliger Ansichten auf einem Umwege und in einer Form der Fassung, die ihre eigenen Bedenken hat, zu der nämlichen Behauptung, die uns von Anfang an galt: daß die Naturen der Dinge nicht maßlos verschieden, sondern vergleichbare Glieder einer Reihe oder eines Gewebes von Reihen sind. Jede zwar für sich hat einen Wert, durch den sie unabhängig von anderen ist, was sie ist, aber alle diese Werte stehen dennoch in einer Beziehung, durch welche es erst möglich ist, daß eine Zusammenfassung mehrerer von ihnen der zureichende Grund einer bestimmten Folge werde. Jenen Umweg vorzuziehen hatte der Realismus ein erkennbares, aber unbilliges Interesse; die Selbständigkeit jedes einzelnen realen Wesens wollte er durch keinen Gedanken daran erschüttern lassen, daß Kommensurabilität seiner Natur mit den Naturen der übrigen zu seinem Begriffe selbst gehöre; nur als vollendete Tatsache, die auch nicht sein könnte, ließ er sich nachträglich diese Vergleichbarkeit der Dinge gefallen. Aber er entgeht auch hier der Verwechslung eines logischen Denkversuchs mit metaphysischer Erkenntnis nicht. Denn voranzuschicken, daß an sich der Begriff eines Seienden der Vergleichbarkeit desselben mit anderen nicht bedürfe, dann aber zuzugeben, daß tatsächlich das Seiende vergleichbar sei, bedeutet nur, daß eben jenes unvergleichbare Wesen nicht zu dem Seienden, sondern zu den Denkmöglichkeiten gehört, mit denen unsere Abstraktion spielt, indem sie den Begriff des Wirklichen zerpfückt und, was in ihm verbunden ist, für ihre Zwecke verselbständigt.

Während nun die Praxis der Welterklärung die Vergleichbarkeit der Dinge zugesteht, mißverstehen sie, wie wir oben bemerkten, die Bedeutung dieses Zugeständnisses, indem sie seinen Inhalt allzu natürlich und selbstverständlich finden. Eben weil nichts die Naturen der Dinge nötige, sich in einem bestimmten Spielraum der Verschiedenheit zu halten, sei es ebenso möglich, daß sie alle vergleichbar, als daß jede

von der anderen maßlos verschieden sei. Bestehe in Wirklichkeit nur der erste, nicht der andere Fall, so finde doch deshalb kein engeres Verhältnis, kein Band zwischen den einzelnen Dingen statt, welches ihre Selbständigkeit irgendwie beeinträchtige; jedes sei ganz unabhängig vom anderen die Wirklichkeit seines Inhaltes, so wie jedes Exemplar eines Allgemeinbegriffes ungeachtet seiner Ähnlichkeit mit dem anderen doch von diesem völlig unabhängig sei. Finde es sich daher, daß die Dinge einander teilweise gleich teilweise entgegengesetzt sind, so liege in diesem Tatbestande nichts Verhängliches, und ebenso verstehe sich von selbst, daß ihre Wechselwirkung denjenigen Erfolg habe, welchen allgemein der Gegensatz oder die Gleichheit in einer bestimmten Beziehung aufeinandertreffender Naturen haben müsse.

Ist nun dies alles in der Tat selbstverständlich? oder wenn es das ist, beruht nicht seine Selbstverständlichkeit auf einer allgemeinen Gewöhnung, die uns das Wunderbare weniger mehr empfinden läßt? Und hat der vereinigte Eindruck der gesamten Erfahrung längst die Welt als ein zusammenhängendes Ganze kennen gelehrt, innerhalb dessen jeder einzelne Inhalt, jeder Zustand, jede Natur eines Dinges andere Inhalte, Zustände, Eigenschaften und Naturen dergestalt antrifft, daß aus der Zusammenfassung beider Teile der vollständige Grund einer neuen Folge entstehen kann: jetzt, nachdem wir dies wissen, scheint es uns freilich selbstverständlich, daß jedes Einzelne, wie vereinzelt und unabhängig es auch anfangs scheinen mochte, doch in das Gewebe dieser allgemeinen die Welt umfassenden Wahrheit und Korrespondenz alles Seins aufgenommen sei; an sich aber eröffnet diese Tatsache einen Abgrund der Verwunderung. Man schließt ihn gar nicht durch die kühlen Reflexionen, die wir eben anführten; über gleiche und ungleiche Wahrscheinlichkeit verschiedener Fälle läßt sich so, wie sie es taten, eben auch nur reden, wenn man jene Fälle selbst schon als Bestandteile einer Welt betrachtet, in bezug auf welche bereits die allgemeine Gültigkeit von Gesetzen von Anfang an feststeht, nach denen Mögliches von Unmöglichem unterscheidbar und die verschieden oder gleiche Wahrscheinlichkeit verschiedener Fälle abschätzbar ist. Nur dann, wenn wir bereits voraussetzen, daß eine Wahrheit in der Vielheit des Wirklichen gilt, nur wenn wir einmal für immer uns entschließen, für klar anzusehen, was diese Geltung bedeute, und nicht weiter nachzufragen, worin eigentlich das Herrschen der Wahrheit und die Unterwerfung des Seins unter sie bestehe: nur dann erscheint uns in der Wirklichkeit jedes einzelne Verhalten, das ihr Genüge tut, selbstverständlich und seine Geltung durch die unbegreifliche der allgemeinen Wahrheit mit verbürgt. Aber was tun wir eigentlich, wenn wir jene Voraussetzung machen? wie kommen wir zu der Sicherheit, selbstverständlich werde die Wahrheit, die einmal Wahrheit sei, ihre Herrschaft über alle Dinge durchsetzen, gleichviel worin nur immer die Natur dieser bestehen möge?

Von den Naturgesetzen, von der Weltordnung, pflegen wir so zu sprechen, als ständen beide, für sich Etwas, zwischen, außer oder über den Dingen, bereit, ihre Gebote an ihnen zur Geltung zu bringen. Ein Blick auf gesellige Verhältnisse zeigte uns den begangenen Irrtum: wo war das Gesetz eines Staates, wenn alle seine Bürger schliefen oder alle die Pest hingerafft hatte, oder alle anderes wollten, als es gebot? In dem letzteren Falle hatte es wenigstens als Gewissensvorwurf in dem Bewußtsein der Ungehorsamen ein wirksames Dasein; in den ersten existiert es nur in Gestalt einer einstweilen fortdauernden Ordnung der materiellen Zustände, die es geschaffen hat; im allgemeinen hat es gebietende Wirksamkeit nur, sofern es als bewußte Vorstellung als Stimmung, als persönliche Gesinnung und als entsprechender Wille in den Bürgern lebt; niemals ist es zwischen, außer oder über ihnen. Die Gesetze der Dinge verhalten sich nicht anders. Nicht sie zwingen die Dinge, so zu wirken, wie sie es tun, sondern die Dinge wirken und sie tun es so, daß unserem Nachdenken ihres Wirkens möglich ist, ein Gesetz zu finden, nach welchem wir, aus gegebenen Zuständen eine Folge voraussagend, mit der Wirklichkeit wieder zusammentreffen. Nachdem wir aber den Gedanken des Gesetzes ausgebildet, das im Grunde nur die konstante Natur des Wirklichen und seines Tuns selbst ist, wächst uns unter unseren Händen dies Geschöpf unseres Denkens und erscheint uns nun leicht als eine an sich gültige Wahrheit, die dem Wirklichen voranginge, und nun dünkt es uns selbstverständlich, daß dem, was an sich wahr und notwendig sei, auch das Seiende gehorche. Die Selbstverständlichkeit mögen wir jetzt zugeben, aber nicht aus diesem nur fehlerhaft sie darstellenden Grunde; sie ist für uns vorhanden, sofern es uns ursprünglich zu dem eigensten Wesen der Dinge gehört, durch welches sie Dinge sind, daß ihre Naturen nicht maßlos verschieden, sondern vergleichbar sind, daß keines von ihnen schlechthin einzig in seiner Art sei, daß selbst dasjenige, das ohnegleichen wäre, doch sich nur durch die besondere Stelle, die es in der Reihe des ganzen Weltinhaltes einnimmt, oder durch eine eigentümliche Kombination von Qualitäten unterscheide, welche, als Teile zufälliger Ansichten, auch außer ihm vorkommen und ihre bestimmten Verhältnisse unter sich und zu anderen haben. Unter diesen Voraussetzungen allein scheint es uns denkbar, daß eine Wahrheit die Vielheit des Wirklichen beherrsche, und daß die veränderlichen Beziehungen zusammenpassende Gründe erzeugen, aus denen ein geordneter Lauf von Folgen entspringt.

Eine größere Bedeutung, als er haben kann, legen wir diesem Satze von der denkotwendigen Korrespondenz aller Dinge nicht bei; er enthält keinen Grund, die Zusammengehörigkeit der Dinge noch enger zu fassen, sie vielleicht zu gemeinsamer Entstehung aus einem, oder zu fortdauerndem Beruhen in einem zu steigern. Aber jene ungebundene Freiheit und Vereinzelung, in welcher jedes Ding auf sich selbst

beruhen sollte, hebt er doch auf, und macht auf eine Zusammengehörigkeit des Inhaltes der Dinge aufmerksam, die man in den Versuchen der Welterklärung allenthalben voraussetzt, ohne sich ganz klar zu machen, wieviel man mit dieser Voraussetzung bereits zugesteht.

#### 4. Notwendigkeit substantieller Verknüpfung des endlichen Vielen in der Einheit des Unendlichen.

Wir haben bisher nur von der Vergleichbarkeit der Dinge oder von den Verhältnissen zwischen ihnen gesprochen, welche den Grund eines künftigen Ereignisses enthalten; noch nicht von jenen Beziehungen, deren Eintritt die so beschaffenen Naturen der Dinge nötigt, in wirklicher Wechselwirkung diese möglichen Folgen in der Tat zu erzeugen. Indem wir uns diesem Gegenstande zuwenden, lassen wir einige Fragen vorderhand zur Seite, die sich hier bereits zudrängen, aber unsere Aufmerksamkeit unvorteilhaft teilen würden. Es mag dahingestellt bleiben, in welcher anschaulichen Gestalt wir diese Beziehungen, welche die Dinge zur Wechselwirkung zusammendrängen, zu denken pflegen oder zu denken haben; und ebenso mag auf sich beruhen, ob wir sie überhaupt als zuweilen eintretend, zuweilen fehlend, und nicht vielmehr als stets bestehend, zu fassen haben, nur daß eine unendlich verschiedene Abstufung ihrer Innigkeit oder Engigkeit und die entsprechende Größenverschiedenheit der von ihnen abhängigen Wirkungen sie unserer Beobachtung bald aufdrängen, bald entziehen. Nur davon wollen wir ausgehen, daß sie uns bisher eben als Beziehungen zwischen den Dingen erschienen, um daran die Frage zu knüpfen, wie sie so zwischen den Dingen sein können, und wie sie, wenn sie es wären, dann auf die Dinge als bedingende Mächte einwirken könnten.

Wenn wir im Denken Größeres und Kleineres vergleichen und eine Differenz zwischen beiden erkennen, so besteht das trennende und verknüpfende Zwischen, welches hier entsteht, in dem Bewußtsein einer Veränderung unseres inneren Zustandes, die wir erfuhren, als unser Vorstellen des Größeren in ein Vorstellen des Kleineren überging. Diese dritte Vorstellung, in demselben Sinne ein Zustand unseres Inneren, wie die beiden durch sie bezogenen, genießt mit diesen beiden die gleiche Art der Wirklichkeit. Was ist es nun, was jenem Zwischen, der Beziehung nämlich, welche Dinge selbst und nicht ihre Bilder im Vorstellen verknüpfen soll, eine gleiche Wirklichkeit geben könnte? Außer dem Seienden ist nichts als das Nichtseiende; was nicht die Dinge selbst oder in ihnen wäre, sondern zwischen ihnen, würde haltlos in das völlig Leere versinken, in welchem es weder überhaupt sein noch mit verschiedenen bestimmten Werten sein, am wenigsten aber als vereinigende und verknüpfende Macht über die Dinge bestehen könnte. Es ist leicht, irgend einen verbindenden Hintergrund aller Dinge vorzustellen, an dem, wie an einer haltbaren Unterlage die Beziehungen

von einem Dinge zum andern verlaufen könnten; der weiteren Überlegung aber würde, solange die Dinge nicht völlig dieser Hintergrund selbst sind, stets die Frage wiederkehren, wie die Beziehung als Zustand dieses zwischen den Dingen liegenden Bandes eine Macht über die Dinge sein könne, welche nicht dies Band selbst sind. Auch zwischen diesem Bande und den Dingen würde es ein Zwischen geben, über welches die Beziehungen hinwegreichen müßten und doch nicht könnten, weder wenn es leeres Nichts, noch wenn es ausgefüllt wäre durch eine den Dingen selbst fremde Wirklichkeit. Diese stets sich von neuem wiedererzeugende Schwierigkeit wird uns später zu der Erkenntnis nötigen, daß der Gedanke einer zwischen den Dingen objektiv stattfindenden Beziehung überhaupt unmöglich ist, und daß überall, was wir so zu bezeichnen pflegen, ein Zustand oder ein Geschehen in den Dingen ist. In diesem Augenblicke aber, wo die weitere Aufklärung dieser Behauptung uns von unserer nächsten Betrachtung abführen würde, begnügen wir uns mit der anderen Erkenntnis, daß jedenfalls Beziehungen, welche zwischen den Wesen stattfänden, so lange bedeutungslos wären, als sie nur zwischen ihnen beständen und nicht einen inneren Zustand in ihnen selbst bereits erzeugt hätten. Solange die Dinge nichts merken und leiden von den Beziehungen, welche zwischen ihnen stattfänden, solange können diese nicht den Grund einer Veränderung in ihnen und ebensowenig den einer wechselseitigen Wirkung derselben aufeinander enthalten. Nur von dem, was in ihm selbst wirklich ist, von seinem eigenen Leiden, kann jedes Wesen zur Veränderung seiner Zustände veranlaßt werden; nur sofern zwei Wesen dies Leiden einander antun, können sie aufeinander wechselwirkende Ursachen sein. Da sie aber dies Leiden einander nicht durch Vermittlung von Beziehungen zwischen ihnen antun können, so muß die Veränderung, die wir in dem einen voraussetzen, unmittelbar ein Leiden des anderen sein, und es fragt sich, unter welcher Voraussetzung die Erfüllung dieser Forderung denkbar ist.

Wir wissen nun, daß alle Vorstellungen eines Einflusses, der von einem Dinge zum anderen überginge, in Unmöglichkeiten und Widersprüche enden. Kaum läßt sich deutlich machen, was eigentlich das sein soll, was übergeht: ist es ein drittes reales Element, das von einem ersten sich löst, um zu einem zweiten überzugehen, so möchte wohl seine eigene Bewegung zwischen diesen beiden vorstellbar sein, aber das Rätsel der Wechselwirkung liegt ungelöst und verdoppelt darin, wie dies dritte Element von dem ersten in bestimmter Richtung ausgesandt und wie seine Ankunft bei dem zweiten für dieses Grund eines Leidens werden kann; ist es eine Kraft, eine Wirkung, ein Zustand, so wird keine von diesen beiden Dunkelheiten klarer, sondern selbst dies undeutlich, was vorhin noch anschaulich war, wie nämlich diese alle, die nur als Attribute eines Wesens bestehen können, sich von dem einen lösen, einen Augenblick lang in dem Leeren zwischen zwei Ele-

menten schweben und mit bestimmter Richtung das andere als Endpunkt ihrer Bewegung finden sollten, der zugleich der Punkt ihres Wiedereintrittes in das Gebiet des Seienden wäre. Alle diese Schwierigkeiten hatten häufig zu dem Versuche veranlaßt, die unerklärbare Wechselwirkung ganz zu leugnen, und an ihre Stelle eine vorbestimmte Harmonie der Weltordnung zu setzen, der zufolge die Zustände der verschiedenen Dinge einander begleiteten und einander entsprächen ohne sich wechselseitig hervorbringen zu müssen. Aber es ist ganz eitel, eine Ordnung vorzustellen abgesondert von den Dingen, in deren Veränderungen sie allein Wirklichkeit haben kann. Nur wenn der Ablauf aller, auch der kleinsten Ereignisse, unabänderlich prädestiniert feststände, würde die Annahme einer prästabilierten Harmonie zwar auch dann nichts erklären, aber doch die Tatsache leidlich bezeichnen. Unmöglich aber würde eine solche Harmonie sein, welche als allgemeines Gesetz notwendige Folgen nur eventuell eintretender Ereignisse vorausbestimmte; denn sobald eine Veränderung irgend eines Elementes der Welt (und in einer solchen wird zuletzt doch jede dieser Folgen bestehen), irgend einem Ereignis, das bald geschieht, bald nicht geschieht, so oft folgen und entsprechen soll, als es geschieht, so muß jenes Element durch ein Leiden, das ihm jenes Ereignis antut, das Eintreten desselben von seinem Nichteintreten unterscheiden können, und der Vorgang des Wirkens, den man verbannen wollte, würde also nötig sein, um diese Harmonie zu begreifen, die ihn ersetzen sollte. Auch die äußersten Versuche, in der steten vermittelnden Wirksamkeit Gottes das Band zu finden, welches die Zustände des einen Dinges zu bewirkenden Gründen der Veränderung eines anderen werden lasse, können so lange nicht unsere theoretischen Bedenken beseitigen, als sie Gott und die Dinge ebenso voneinander schieden, wie früher die einzelnen Dinge voneinander geschieden gewesen waren. Denn so verdoppeln auch diese Ansichten nur das ungelöste Rätsel: sie brauchen eine Einwirkung der Dinge auf Gott und eine Rückwirkung Gottes auf sie, und erklärten keine von beiden. Unumgänglich erscheint es uns, diese Trennung aufzuheben und in einer substantiellen Wesensgemeinschaft aller Dinge die Möglichkeit zu suchen, daß die Zustände des einen wirksame Gründe der Veränderung des anderen sind. Nur wenn die einzelnen Dinge nicht selbständig oder verlassen im Leeren schwimmen, über das keine Beziehung hinüberreichen kann, nur wenn sie alle, indem sie endliche Einzelheiten sind, doch zugleich nur Teile einer einzigen sie alle umfassenden, sie innerlich in sich hegenden, unendlichen Substanz sind, ist ihre Wechselwirkung aufeinander oder das, was wir so nennen, möglich. Denn nur dann wird die Veränderung, welche eines von ihnen erfährt, zugleich ein Zustand des Unendlichen sein und nicht nötig haben, über eine unausfüllbare Kluft hinüber diesen Zustand erst zu erzeugen; nur dann kann die Folge, die in dem Unendlichen gemäß der Wahrheit seiner eigenen Natur aus jenem

Zustände entspringt, zugleich als eine Veränderung anderer einzelner Dinge erscheinen, ohne eines neuen Hergangs zu bedürfen, welcher sie in ihnen hervorbrächte.

Wie dies selbst nun denkbar sei, in welcher Gestalt jenes eine allumfassende Wesen vorgestellt werden und wie in seiner Einheit die Vielheit der endlichen Dinge enthalten sein könne: dies behalten wir späteren Betrachtungen vor und sind uns dessen wohl bewußt, daß wir bisher nur eine Forderung aufstellen, die uns unvermeidlich ist, ohne bereits ihre Erfüllbarkeit nachgewiesen zu haben. Aber keiner späteren Betrachtung behalten wir eine andere Frage vor, deren Wiederholung uns nur von der Fruchtlosigkeit aller bisherigen Überlegungen überzeugen würde, die Frage: wie nun auch nur innerhalb jenes einen Wesens das Wirken zustande kommen könne, welches wir doch auch hier voraussetzen müssen, um die Entstehung eines Folgezustandes aus seinen Vorzuständen zu begreifen? Wäre es doch gelungen, den widersinnigen Zirkel deutlich zu machen, den gerade diese Wißbegierde einschließt! Denn welchen Vorgang sie auch ersinnen möchte, um in dem einfachsten Falle die scheinbare Kluft zwischen Ursache und Erfolg zu füllen, immer würde doch dieser Vorgang aus einer kürzeren oder längeren Kette von Ereignissen bestehen, deren je zwei aufeinanderfolgende durch dasselbe unbegriffene Wirken verbunden wären, dessen Möglichkeit überhaupt man durch ihre Zusammenreihung erklären wollte! Nicht diese unmögliche Erklärung war unsere Absicht; wie eine Ursache es anfängt, ihre nächste Wirkung zu erzeugen, wie eine Bedingung es macht, um ihre unmittelbare Folge zu begründen, wird ewig unsagbar bleiben; daß es geschieht, ist zu jenen einfachen Tatsachen zu rechnen, welche die einmal gegebene Wirklichkeit, den Gegenstand aller unserer ferneren Untersuchungen, zusammensetzen. Aber ein unmöglich zu duldender Widerspruch war die Annahme, wenn zwei Wesen völlig voneinander unabhängig seien, könne doch das, was in dem einen geschieht, der Grund einer Veränderung in dem anderen sein; was einander nicht angeht, kann nicht zugleich einander so angehen, daß das eine sich nach dem anderen richtet. Dieser Widerspruch mußte hinweggeräumt werden, damit nur Platz für die Anerkennung der Tatsache jenes an sich stets unbegreiflichen Zusammenhanges der Zustände geschafft würde; niemals aber haben wir gemeint, daß durch Hinwegräumung eines Hindernisses, welches dem Zugeständnis seines Vorkommens entgegenstand, dieser Zusammenhang positiv in der Art seines Zustandekommens, um auch meinerseits diesen widersinnigen Ausdruck zu gebrauchen, begreiflicher werden könnte.

---

**E. v. Hartmann.**

(1842—1906.)

**I. Der Begriff des Unbewußten.\*)**

Der Begriff des Unbewußten hat, wie jeder noch nicht ins Zeitbewußtsein eingegangene Begriff, etwas Paradoxes für die im Zeitbewußtsein Befangenen. Die überwiegende öffentliche Meinung geht, ungeachtet aller entgegengesetzten Anläufe der Metaphysik und Psychologie im letzten Jahrhundert, noch immer dahin, die Begriffe „psychisch“ und „bewußt“ für gleichbedeutend zu halten. Der Begriff des Unbewußten mutet aber gerade dem Denken zu, dieses Vorurteil zu überwinden und den Begriff des Psychischen so zu erweitern, daß er neben dem bewußt Psychischen auch ein unbewußt Psychisches umfaßt. Damit verstößt er offenbar gegen die überlieferten Denkgewohnheiten; denn es läuft allem Erwarten und Vermuten zuwider, etwas Psychisches anerkennen zu sollen, das trotz seiner psychischen Beschaffenheit unbewußt sein soll.

Man kann daraus von vornherein soviel entnehmen, daß eine Deutung des Ausdruckes „Das Unbewußte“, die diese Paradoxie beseitigt, nicht den Sinn dieses Begriffes trifft. Es ist dem Begriff wesentlich, daß es etwas Psychisches ist, dem das Bewußtsein abgesprochen wird, und zwar etwas Psychisches innerhalb des Individuums, in dessen Bewußtsein es nicht eingeht. Wäre diese Paradoxie derart, daß sie sich zum Widerspruch verschärfte, so wäre damit der Begriff als ein unmöglicher gerichtet; jede Deutung des Worts, die auf einen Widerspruch hinausführt, muß also ebenso ausgeschlossen bleiben wie eine, die die Paradoxie für die bisherigen Denkgewohnheiten aufhebt. Die Wissenschaft kann Veränderungen der Begriffsumfänge, die zunächst gewöhnlich paradox erscheinen, gar nicht entbehren. Wenn sie dem

\*) Vorwort zur elften Auflage der „Philosophie des Unbewußten“. Leipzig 1904. Verlag von A. Kröner. Abgedruckt mit Genehmigung von Frau E. v. Hartmann und des Verlages.

Begriff des Unbewußten bisher widerstrebt, so ist der Hauptgrund darin zu suchen, daß sie den Ausdruck mißversteht: nämlich entweder in einem Sinne, der das Paradoxe von ihm absteift und ihn aus einem Fortschritt zu einer dürftigen und bloß aufgebauchten Trivialität herabsetzt, oder in einem Sinne, der die Paradoxie zum Widerspruch überspannt. Es dürfte deshalb nicht überflüssig sein, zu erörtern, was unter dem recht verstandenen Begriff des Unbewußten nicht zu be-  
fassen ist und was er in Wahrheit umspannt.

Es kann Dinge, Tatbestände, Vorgänge und reale Beziehungen geben, die sich der Erkenntnis und dem Wissen entziehen. Daraus entspringen Begriffe wie „unwissentlich, ungewußt, unbekannt, unerkannt, unwißbar, unerkennbar“. Das alles sind erkenntnistheoretische, nicht psychologische Begriffe; man kann sie allenfalls unter dem Gattungsbegriff „außerbewußt“ zusammenfassen, darf diesen aber nicht ohne weiteres mit „unbewußt“ gleichsetzen. Dazu gehört immer erst der Nachweis, erstens, daß es sich um Psychisches handelt, und zweitens, daß dieses Psychische zugehöriger Bestandteil des Individuums ist außer dessen Bewußtsein es liegt. So ist z. B. eine hypostasierte Wahrnehmungsmöglichkeit, die zeitweilig nicht wirkliche Wahrnehmung ist — etwa die eines vor meine geschlossenen Augen gehaltenen Bildes —, nichts Unbewußtes, weil sie sich aus unvollständigen Bedingungen für das Zustandekommen einer wirklichen Wahrnehmung zusammensetzt, die nicht psychisch sind; es ist also unstatthaft, in bezug auf sie von „unbewußten Wahrnehmungen“ zu sprechen. Auch das zeitweilig oder dauernd Bewußtlose, des Bewußtseins ermangelnde, wie z. B. ein ohnmächtiger Mensch oder ein toter Stoff, fällt nicht unter den Begriff des Unbewußten; denn es wird dabei vorausgesetzt, daß alle psychischen Tätigkeiten und Phänomene bei dem ersteren zeitweilig aufgehoben, bei dem letzteren aber gänzlich ausgeschlossen sind, also nichts Psychisches in ihnen anzutreffen ist oder vorgeht.

Der Begriff des Unbewußten verliert seine Paradoxie auch dann, wenn man ihn als ein abgeschwächtes oder eingeschränktes Bewußtsein deutet. Das „minder Bewußte“ oder nicht gerade auf die verlangte Weise Bewußte kann nur mit Unrecht als ein „Unbewußtes“ bezeichnet werden. Damit scheidet aus dem Begriff des Unbewußten zunächst aus: erstens der unklare und undeutliche Bewußtseinsinhalt, das Unbestimmte, Trübe, Dämmerige, Nebelhafte, Verschwommene, Schwache, Matte; zweitens das Unbeachtete, nicht im Blickpunkt der Aufmerksamkeit Stehende; drittens das nur unmittelbar, aber nicht reflektiert Bewußte, bei dem man nicht darauf achtet, daß man sich seiner bewußt ist; viertens das nicht auf das Ich und seine Zwecke Bezogene. Sodann scheidet aus ihm das in geringerem Grade Bewußte und das in mindestens Grade Bewußte aus.

Gäbe es Grade des Bewußtseins, so würden doch auch die allerniedrigsten noch zum Bewußtsein gehören und nicht zum Unbewußten.

Tatsächlich gibt es aber keine Grade des Bewußtseins, sondern was man so nennt, ist auf Unterschiede im Inhalt des Bewußtseins zurückzuführen. Der Unterschied des Unbewußten und des Bewußten ist keinesfalls ein bloß gradueller. Das Unbewußte ist auch nicht als ein Untergeschoß oder Keller des Bewußtseins zu verstehen, in den der Bewußtseinsinhalt unter Abstreifung der Bewußtseinsform versinkt, um gelegentlich wieder hervortreten. Das Unbewußte ist kein Taubenschlag, aus dem die Vorstellungen wie Tauben aus- und wieder einfliegen, um je nachdem bewußt oder unbewußt zu heißen. Denn der Bewußtseinsinhalt ist nicht von der Bewußtseinsform zu trennen, weil beide als koordinierte Wirkungen gemeinsamer Ursachen gleichzeitig entstehen und vergehen. Von einem entschwundenen Bewußtseinsinhalt bleibt kein psychischer Rückstand übrig: keine rein geistige Spur, die für künftiges Wiederbewußtwerden als psychische Anlage oder Disposition dienen könnte. Alle Spuren und Dispositionen sind körperlich, leiblich, materiell, aber nicht psychisch. Die Hypothese rein psychischer Dispositionen ist neben den nicht mehr abzuweisenden leiblichen Dispositionen etwas völlig Überflüssiges und darum wissenschaftlich unberechtigt; sie stammt aus einer Zeit, wo die deutschen Psychologen die Bedeutung der molekularen Gehirn- und Gangliendispositionen noch gar nicht kannten.

Psychische Phänomene sind immer bewußt, eben weil sie psychische „Phänomene“ oder „Erscheinungen“ sind; darin, daß sie einer Psyche erscheinen, darin besteht eben ihr Bewußtwerden. Wer das Unbewußte mißverständlich auf psychische Phänomene bezieht, der überspannt die Paradoxie des Begriffes zum Widerspruch. Alles, was unter den Begriff des psychischen Phänomens in einer Individualesee fällt, ist somit von vornherein aus dem Begriff des Unbewußten ausgeschlossen; wenigstens muß es immer für irgendwelches Bewußtsein innerhalb desselben Individuums bewußt sein. Alle, die den Begriff des Unbewußten für widerspruchsvoll und unmöglich erklären, tun dies lediglich deshalb, weil sie sich in dem Irrtum befinden, ihn auf psychische Phänomene zu beziehen.

Das psychische Urphänomen ist das Gefühl; aus Gefühlen wird durch verknüpfende Seelentätigkeiten oder „Kategorialfunktionen“ die Empfindung, aus Empfindungen durch andere Kategorialfunktionen die Anschauung, aus Anschauungen durch wieder andere Kategorialfunktionen die sinnliche Vorstellung gebildet, aus diesen der Begriff abstrahiert usw. Alle diese Gebilde sind psychische Phänomene, und als solche sind sie auch notwendig Inhalte irgendwelches Bewußtseins. Es gibt also keine absolut unbewußten Empfindungen, Anschauungen, sinnlichen Vorstellungen und Begriffe, sondern höchstens relativ unbewußte für ein bestimmtes Bewußtsein, z. B. für das oberste Zentralbewußtsein in einem Individuum, während sie in irgend einem untergeordneten Bewußtsein niederer Individualitätsstufe innerhalb des

zusammengesetzten Individuums notwendig bewußt sein müssen. Sie sind psychische Phänomene nur, insofern sie für irgend ein Bewußtsein bewußt sind, nicht aber, insofern sie für ein bestimmtes anderes Bewußtsein unbewußt sind. Relativ unbewußte psychische Phänomene sind psychische Phänomene nur als relativ bewußte, nicht als relativ unbewußte. Das Paradoxe an ihnen liegt darin, daß sie Erscheinungen in der Individualseele und doch nicht im obersten Zentralbewußtsein des Individuums sind, welches man gewöhnlich für das einzige Bewußtsein in ihm, für das Individualbewußtsein schlechthin hält. Es liegt also letzten Endes in dem Stufenbau der Individualitäten in jedem zusammengesetzten Individuum, das auch einen Stufenbau der Bewußtseine in ihm einschließt.

Wären das Wollen und das Denken psychische Phänomene, so gäbe es weder unbewußtes Wollen noch unbewußtes Denken. Wer das Wollen in einem bestimmten Komplex von Vorstellungen, Empfindungen und Gefühlen bestehend glaubt, hat ganz recht, unbewußtes Wollen zu leugnen, weil das, was er mit dem Namen „Wollen“ belegt, lediglich ein psychisches Phänomen und als solches notwendig bewußt ist. Wer das Denken in der Reihenfolge der bewußten Vorstellungen erschöpft glaubt, die sich während des Denkens im Bewußtsein abspielt, der hat ebenso recht, das unbewußte Denken für widersinnig zu erklären. Über die Möglichkeit unbewußten Wollens läßt sich erst dann reden, wenn man anerkennt, daß die charakteristischen Komplexe von Vorstellungen, Empfindungen und Gefühlen nur phänomenale Bewußtseinsvertreter einer außerbewußten psychischen Tätigkeit sind: ebenso wie das Wahrnehmungsobjekt ein phänomenaler Bewußtseinsvertreter des außerbewußten Dinges ist, und daß erst jene hinterbewußte psychische Tätigkeit das ist, was mit dem Worte Wollen eigentlich gemeint ist. Wenn es überhaupt etwas gibt, das den Namen Wollen verdient, so ist dieses etwas absolut Unbewußtes. Wie über die Möglichkeit unbewußten Wollens, so ist auch über die Möglichkeit unbewußten Denkens erst dann zu verhandeln, wenn man anerkennt, daß die aufeinander folgenden bewußten Vorstellungen nur die phänomenalen Fußtapfen sind, die das außerbewußte Fortschreiten der Tätigkeit hinterläßt oder die Reflexe, die es etappenweise ins Bewußtsein hineinwirft.

Gäbe es keine andere als sinnliche Vorstellung, so wäre allerdings der Begriff der unbewußten Vorstellung mit einem Widerspruch behaftet; denn jede sinnliche Vorstellung ist ein psychisches Phänomen und als solches bewußt. Nur wenn der Begriff „Vorstellung“ einen weiteren Umfang hat als der Begriff „psychisches Phänomen“, nur dann kann von unbewußter Vorstellung die Rede sein: aber auch dann immer nur in bezug auf den überschießenden, nicht phänomenalen Teil des Begriffes „Vorstellung“. —

Das Unbewußte zerfällt in das relativ Unbewußte und das absolut Unbewußte. Relativ unbewußt sind psychische Phänomene in

der Seele eines Individuums, die doch nicht in sein oberstes Zentralbewußtsein fallen, sondern sich in untergeordneten Bewußtseinen in ihm abspielen; absolut unbewußt sind psychische Tätigkeiten, die als Tätigkeiten in kein Bewußtsein fallen und von keinem zu belauschen sind, wenngleich ihre Produkte, sofern sie psychische Phänomene sind, in ein Bewußtsein fallen müssen. So wenig es absolut unbewußte psychische Phänomene geben kann, ebensowenig kann es psychische Tätigkeiten geben, die als Tätigkeiten bewußt oder auch nur relativ unbewußt wären. Wie alle psychischen Phänomene irgendwo bewußt sein müssen, so müssen alle psychischen Tätigkeiten als Tätigkeiten absolut unbewußt sein, und es ist eine Täuschung, wenn man in dem Wechsel und der Wandlung der psychischen Phänomene, die ihre Produkte sind, die Tätigkeiten selbst unmittelbar wahrzunehmen glaubt, auf die man höchstens aus ihren Produkten zurückschließt. Die psychischen Phänomene sind rein passiv und entbehren jeder Aktivität; die psychische Tätigkeit ist rein aktiv, und wo sie durch eine andere Tätigkeit zur Passivität zurückgedrängt oder umgebogen wird, da entstehen eben aus der Kollision der Tätigkeiten psychische Phänomene. Alle Passivität ist irgendwie und irgendwo bewußt; alle Aktivität ist als solche unbewußt. Alles Bewußtsein ist rein passiv, bloß rezeptiv und aktionsunfähig; alles Unbewußte ist aktiv und produktiv. Daß auch das Bewußtsein aktiv sein könne, ist ein Irrtum, der daraus entspringt, daß teils das phänomenale Ich (Erscheinungs-Ich) mit dem unbewußt tätigen Subjekt, teils die Motivation des Willens beim Vorhandensein passiver bewußter Vorstellungen (Motive) mit einer vermeintlichen Aktivität dieser Vorstellungen verwechselt wird.

Psychische Phänomene, die sich in einem anderen Individuum abspielen, können für mich nicht relativ unbewußt heißen, wenn sie auch für mich ungewußt bleiben. Nur wenn das Bewußtsein oder die Bewußtseine, in denen sie sich abspielen, innerhalb der Grenzen meiner Individualität liegen, hat es einen Sinn, die Unbewußtheit dieser Phänomene für mein Zentralbewußtsein zu betonen und sie als ein relativ Unbewußtes zu bezeichnen.

Gesetzt, ich wäre von einem Dämon besessen, so würden die psychischen Phänomene im Bewußtsein dieses Dämons ebensowenig zu dem relativ Unbewußten in meiner Individualität zu rechnen sein wie die im Bewußtsein eines anderen Menschen; denn der magische Einfluß, den ich durch das Verhältnis der Besessenheit von ihnen erleiden würde, bliebe doch immer etwas nicht zu meiner Individualität Gehöriges. In demselben Sinne würden die psychischen Phänomene eines göttlichen Bewußtseins zwar ein für mich Ungewußtes sein, aber nicht zu dem relativ Unbewußten meiner Individualität gehören. Wohl aber gehört dazu der Inhalt meiner Unterbewußtseine, die in den mittleren Hirnteilen, Ganglien und Nervenzellen ihre leibliche Grundlage haben. Selbst innerhalb meiner Großhirn-Halbkugeln geben die psychischen

Phänomene der Zellengruppen und Zellen das Material ab, aus dem die Kategorialfunktionen die Empfindungen meines obersten Zentralbewußtseins formen. Jene Elementarbestandteile meiner Empfindungen entziehen sich meiner direkten Analyse, weil sie relativ unbewußte Phänomene in mir sind, — die Kategorialfunktionen, weil sie absolut unbewußte psychische Tätigkeiten in mir sind; nur die Produkte, die aus jenem relativ unbewußten Empfindungsmaterial und diesen absolut unbewußten kategorialen Formen gebildet werden, fallen in mein oberstes Zentralbewußtsein und stellen dessen ursprünglichsten und einfachsten Inhalt dar.

Die relativ unbewußten psychischen Phänomene meiner Hirnzellen, die unter der Schwelle meines obersten Zentralbewußtseins bleiben, sind also eine Vorbedingung für das Zustandekommen meiner bewußt psychischen Phänomene. Letztere sind gesetzmäßige Summationsphänomene aus den ersteren; erstere haben ihre leibliche Grundlage an den Intensitäten und Formen der Molekülschwingungen in den Zellen, und diese sind wieder bedingt durch die Gruppierung der Moleküle, die von früheren Bewegungen in demselben Individuum und in seiner Vorfahrenreihe abhängig ist. Schwingungen von bestimmter Form, die eine gewisse Intensität übersteigen, lösen in dem Bewußtsein aller Individualitätsstufen Empfindungen aus; je schwächer dagegen die Schwingungsintensität ist, desto niedriger sind die Individualitätsstufen, in deren Bewußtsein durch sie noch Empfindungen hervorgerufen werden. Zuletzt sind es nur noch die Bewußtseine der Atome, die etwas von den Bewegungen spüren. Man drückt das so aus, daß die Reizschwelle der Empfindung um so höher liegt, je höher die Individualitätsstufe ist. Alle Schwingungen, die unter der Schwelle einer bestimmten Individualitätsstufe liegen, liefern psychische Phänomene, die für das Bewußtsein dieser Individualitätsstufe relativ unbewußt bleiben.

Die Lagerungsverhältnisse der Moleküle, welche bestimmte Schwingungsformen begünstigen, heißen Dispositionen. Da in lebenden Organismen niemals vollständige Ruhe herrscht, sondern alle Zellen sich in einem gewissen Tonus befinden, so bestehen auch beständige Molekularbewegungen, die für irgend welche Bewußtseine niedriger Stufe Gefühle und Empfindungen hervorrufen, wenn sie auch für solche höherer Stufe unter der Schwelle bleiben. Mit allen Dispositionen sind also stets irgend welche Bewegungen und mit diesen irgend welche relativ unbewußten psychischen Phänomene verbunden. Die Dispositionen der Nervenmasse im Gehirn und die aus ihnen hervorgehenden Schwingungen würden zunächst nichts mit dem Begriff des Unbewußten zu tun haben, wenn nicht relativ unbewußte psychische Phänomene mit ihnen dauernd verknüpft wären. Und zunächst ist es um dieser Verknüpfung willen, daß sie als ständige Vorbedingung des relativ Unbewußten mit unter den Begriff des Unbewußten bezogen

werden und die Bezeichnung „Das physiologisch Unbewußte“ erhalten. Wäre dies die einzige Rechtfertigung, so trügen sie freilich ihren Namen als Unbewußtes doch nur in einem uneigentlichen Sinne; es wird sich jedoch bald zeigen, daß er ihnen noch aus einem ganz anderen Grunde auch im eigentlichen Sinne zukommt.

Das physiologische Unbewußte und die absolut unbewußte psychische Tätigkeit sind die beiden gleich unentbehrlichen Faktoren, deren Produkte die psychischen Phänomene, sowohl die relativ unbewußten als auch die zentral bewußten, sind. Wie die ältere deutsche Psychologie des 19. Jahrhunderts bis zu Erdmann, Schaller, George, J. H. Fichte und Ulrici die physiologische Bedingtheit aller psychischen Phänomene verkennt und sie bloß aus unbewußt psychischer Tätigkeit ableiten will, so versucht der Materialismus und die physiologische Psychologie sie als bloße Wirkung des physiologischen Unbewußten zu erklären und ignoriert die Mitwirkung unbewußt psychischer Tätigkeiten. Beide Richtungen müssen an ihrer entgegengesetzten Einseitigkeit scheitern, nachdem die ihnen zur Verfügung stehenden Erklärungsmittel sich in ihrer Isolierung als unzulänglich zur Lösung der Aufgabe erwiesen haben. Die „Philosophie des Unbewußten“ hat von Anfang an beide Faktoren zu vereinigen gesucht; die Alleinberechtigung dieser hypothetischen Stellungnahme kann aber naturgemäß nicht eher allgemeinere Anerkennung finden, als bis die Einseitigkeit der rein physiologischen Psychologie sich in ihrer Unzulänglichkeit ebenso deutlich offenbart hat, wie die der anti-physiologischen Psychologie es bereits in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts getan hat. Dieser Zeitpunkt scheint aber jetzt nahegerückt, während beim ersten Erscheinen der „Philosophie des Unbewußten“ diese Vorbedingung für die Anerkennung ihrer Synthese noch gänzlich fehlte, vielmehr die einseitig physiologische Psychologie sich erst anschickte, ihren Siegeslauf zu beginnen.

Das physiologische Unbewußte wäre an sich ein bloß Bewußtloses, kein Unbewußtes im eigentlichen Sinne, wenn die Materie, aus der die physiologischen Dispositionen gebildet sind und welche vermittelt ihrer in bestimmte Schwingungsformen gerät, etwas durchaus Unpsychisches wäre. Wenn dagegen die Annahme richtig ist, daß der tote Stoff nur ein Wahngebilde der sinnlichen Vorstellung und die Materie ein bloßes Produkt aus dem Widerspiel individualisierter Kräfte ist, dann werden diese Zentralkräfte oder Atomkräfte, aus denen die Materie als objektiv reale Erscheinung entspringt, selbst zu unstofflichen, immateriellen, psychischen Individuen unterster Individualitätsstufe. Diese Kräfte erzeugen nur dadurch die materiellen Phänomene, daß ihre absolut unbewußten psychischen Tätigkeiten (Kraftäußerungen) gemeinsame Ausgangspunkte (Kraftcentra) haben und dadurch zu Normalkräften oder Potentialkräften werden; wogegen die psychischen Tätigkeiten höherer Individualitätsstufen solcher gemeinsamen Aus-

gangspunkte ermangeln und deshalb physikalisch als Kräfte ohne Potential zu bezeichnen sind. Neben diesen absolut unbewußten psychischen Tätigkeiten sind in ihnen auch psychische Phänomene anzunehmen: nämlich die primitivsten Lust- und Unlustgefühle, die noch nicht zu qualitativen Empfindungen zusammengefaßt sind, aber das primitive Material zu diesen Synthesen in den Individuen nächsthöherer Stufe liefern. So entfalten die Atome sowohl absolut unbewußte Tätigkeiten als auch psychische Phänomene, die als solche den Bewußtseinen höherer Individualitätsstufe unbewußt bleiben, also für diese ein relativ Unbewußtes sind. Das physiologische Unbewußte löst sich sonach letzten Endes selbst wieder in ein absolut Unbewußtes und ein relativ Unbewußtes auf; es behält aber dessenungeachtet seine eigenartige Bedeutung als leibliche Grundlage für die Bewußtseine höherer Individualitätsstufen dadurch, daß es ein objektiv reales, materielles Phänomen darstellt, das den unorganischen Naturgesetzen untersteht. Und es bedurfte deshalb einer gesonderten Betrachtung. —

Das absolut Unbewußte oder die psychische Tätigkeit im weitesten Sinne gliedert sich in individuelle Teiltätigkeiten, und diese treten miteinander in Widerstreit oder Wechselwirkung. Hieraus entspringen die zwei Erscheinungssphären der Erscheinungswelt: einerseits die objektiv reale, daseiende Natur, andererseits das subjektiv ideale, in sich seiende, bewußte Geistesleben. An den Knotenpunkten der Kraftäußerungskollisionen liefert nämlich die unbewußte Tätigkeit ein doppelseitiges Produkt: indem zwei Tätigkeiten als nach außen gerichtete, aktiv aufeinander treffen, erzeugen sie ein Stück Natur; und indem sie sich gegenseitig nach innen zurückdrängen, erzeugt jede in der anderen eine Passivität, d. h. ein psychisches Phänomen oder ein Bewußtsein. Das absolut Unbewußte ist also nicht etwas Bewußtseinsunfähiges, sondern etwas, das überall, wo seine Teiltätigkeiten aufeinandertreffen, ebenso notwendig Bewußtsein wie Natur erzeugt. Das so entstehende Bewußtsein hebt aber wiederum die Unbewußtheit der Tätigkeit als solche nicht auf; denn es bezieht sich nur auf die Zurückdrängung in sich selbst: auf die Umbiegung, die die Tätigkeit erlitten hat, — also nicht auf die Aktivität als solche, sondern auf ihre Hemmung durch eine andere Aktivität: auf die Negation der Aktivität oder auf die in ihr gesetzte oder ihr aufgezwungene Passivität. Individualisiertes Bewußtsein und individualisierte unbewußte Tätigkeit gehören untrennbar zusammen, aber sie verhalten sich wie Produkt und Produktivität; im bewußt gewordenen Produkt bleibt die Produktivität unmittelbar unbewußt, wenn man auch mittelbar aus dem Produkt auf das Vorhandensein einer an sich unbewußten Produktivität zurückschließen kann. Ob die aus der absolut unbewußten Tätigkeit entspringenen psychischen Phänomene als bewußt oder als relativ unbewußt zu bezeichnen sind, hängt lediglich davon ab, aus welchem Gesichtspunkt man sie betrachtet: d. h. auf welche Individualitäts-

stufe man sich in Gedanken stellt, um vom Standpunkt ihres Bewußtseins aus darüber zu urteilen.

Das physiologische Unbewußte ist nicht leicht mit der absolut unbewußten psychischen Tätigkeit und mit den relativ unbewußten psychischen Phänomenen zu verwechseln. Wohl aber liegt die Gefahr nahe, die Grenze zwischen dem absolut Unbewußten und dem relativ Unbewußten zu verwischen und beides in einen Topf zu werfen: solange man ihren prinzipiellen Gegensatz und die Notwendigkeit ihrer durchgehenden reinlichen Sonderung noch nicht scharf erfaßt hat. Ich habe es als erster im Jahre 1872 ausgesprochen, daß der Hauptmangel des ursprünglichen Textes der „Philosophie des Unbewußten“ darin liegt, diese Sonderung trotz des deutlich präzisierten prinzipiellen Unterschiedes nicht überall ausreichend durchzuführen. In den Zusätzen der späteren Auflagen, insbesondere in den im dritten Teil der 10. und 11. Auflage vereinigten Schriften, in der „Kategorienlehre“, der „Modernen Psychologie“ und besonders in dem „Grundriß der Psychologie“, glaube ich dann, das ursprünglich Versäumte mehr als ausreichend nachgeholt zu haben. Wer sein Urteil über den Begriff des Unbewußten auch heute noch lediglich auf eine ältere Auflage der „Philosophie des Unbewußten“ stützt, für den sind freilich diese späteren Ausführungen und Verbesserungen so gut wie nicht vorhanden, und deshalb ist es kein Wunder, wenn er mit denselben Schwierigkeiten des Verständnisses zu kämpfen hat und in denselben Mißverständnissen befangen bleibt, die vor 30 oder 40 Jahren gang und gäbe waren. —

Die absolut unbewußte Tätigkeit setzt oder produziert etwas, was vorher nicht reell war; oder sie setzt oder produziert einen Zustand oder eine Bestimmtheit des reell Existierenden, die vorher nicht existierte. Darin ist zweierlei enthalten. Einerseits wird durch die unbewußte Tätigkeit die Art und Weise einer Veränderung bestimmt, die noch nicht da ist und deren Art und Weise doch schon, ehe sie da ist, durch die Tätigkeit bestimmt sein muß. Andererseits verwirklicht die Tätigkeit diese zunächst noch nicht daseiende inhaltliche Bestimmtheit, so daß sie nunmehr existierend wird. Die Tätigkeit ist also einerseits bestimmend, andererseits realisierend. Als bloß bestimmende wäre sie unwirksam, da eine nicht realisierte Bestimmtheit bloß ideell bliebe und gar nicht in die phänomenale Existenz träte. Als bloß realisierende wäre sie unbestimmt: d. h. sie könnte nichts realisieren, weil in ihr keine Bestimmung darüber zu finden wäre, was realisiert werden solle und was nicht. Beide Seiten, die bestimmende und die realisierende, gehören demnach untrennbar zusammen, und die Tätigkeit ist nur Tätigkeit, insofern sie beide Seiten in sich vereinigt. Alles Bestimmen oder Determinieren vollzieht sich nach logischen Beziehungen und Gesetzen, ist also „logische Determination“; in der Realisation des so bestimmten Zu-Realisierenden liegt dagegen nichts Logisches mehr, was zur logischen Determination des Inhaltes hinzukäme, — sie ist

vielmehr eine unlogische Leistung, die zur logischen hinzukommt. Die bestimmende Seite der Tätigkeit ist durchaus konkret, d. h. sie entfaltet sich von Fall zu Fall ad hoc nach Maßgabe der gegebenen Umstände; nur wenn wir gleichmäßige Umstandsgruppen zusammenfassen, stellt sich unserem diskursiven Denken die konkrete logische Determination als abstraktes Gesetz dar. Die realisierende Seite der Tätigkeit ist das an ihr, was den von der anderen Seite bestimmten Inhalt in die Existenz oder Wirklichkeit einführt: unbekümmert darum, welcher Art der von der anderen Seite bestimmte Inhalt ist, und ohne das geringste an ihm zu ändern. Sie ist die Macht oder Kraft, durch welche die noch nicht seiende Bestimmtheit ins Sein erhoben wird.

Die bestimmende Seite der Tätigkeit ist also das Konkrete, von dem das Gesetz abstrahiert ist; ihre realisierende Seite aber ist die Macht des Gesetzes über die Wirklichkeit. In ersterer Hinsicht ist die Tätigkeit gesetzmäßige Bestimmung des Geschehens nach Maßgabe der Umstände, — in letzterer Hinsicht: blinde Kraftäußerung, — in der Einheit beider Seiten: „gesetzmäßige Kraftäußerung“. In ersterer Hinsicht ist die Tätigkeit bestimmende Vorwegnahme eines noch nicht Seienden: also zwar Bestimmtheit, aber doch noch nicht daseiende oder existierende Bestimmtheit, sondern ideelle Antizipation oder unbewußte „Vorstellung“ der zu realisierenden Bestimmtheit vor ihrer Verwirklichung. In letzterer Hinsicht dagegen ist sie Trieb, Streben, Begehren oder Wollen, das auf die Verwirklichung des Vorgestellten gerichtet ist. Und in der Einheit beider Seiten ist sie unbewußtes Wollen des unbewußt Vorgestellten, das zugleich eben durch dieses unbewußte Wollen realisiert wird.

Ob die Kraftäußerung eine Unterart des Wollens oder das Wollen eine Unterart der Kraftäußerung sei, darüber ist viel gestritten worden. In der Tat ist die unbewußte Tätigkeit niemals unmittelbar zu belauschen, sondern nur mittelbar aus ihren Erscheinungen zu erschließen, und da sie eine doppelte Erscheinung, Natur und Bewußtsein hervorbringt, so kann man auch von jeder dieser beiden Erscheinungsgebiete auf sie zurückschließen. Erfolgt der Rückschluß aus Naturvorgängen, so nennt man die erschlossene Tätigkeit gesetzmäßige Kraftäußerung; erfolgt der Rückschluß aus dem Widerschein, den die Tätigkeit ins Bewußtsein hineinwirft, so nennt man sie vorstellungsmäßig bestimmtes Wollen. Beides sind nur Namen für dieselbe Sache; denn beides deckt sich vollständig, und keiner der beiden Begriffe ist enger oder weiter als der andere.

An unbewußten Kraftäußerungen nimmt niemand Anstoß; unbewußte Triebe werden von der Hegelschen, unbewußtes Streben von der Herbartschen, unbewußtes Wollen von der Schopenhauerschen Schule anerkannt. Alle meinen dasselbe, wenn sie auch verschiedene Worte brauchen. Das unbewußte Walten der Gesetze bestreitet keiner; es macht sich nur nicht jeder klar, daß „Gesetze“ keine über den

Dingen schwebenden Mächte, sondern bloß subjektive Abstraktionen sind, und daß, was eigentlich vorgeht, nicht eine Anwendung des fertigen Gesetzes auf den Einzelfall, sondern eine konkrete logische Determination des Einzelfalles ist, die als solche einen schöpferischen Beitrag zum Gesetze darstellt. Unbewußte Phantasieentfaltung, unbewußte Schlüsse, unbewußte Gedankenentfaltung, kurz: unbewußtes Denken wird von vielen Seiten anerkannt. Die unbewußte Vorstellung erregt leichter Anstoß, weil man bei „Vorstellung“ zunächst nur an ein psychisches Phänomen, an die Reproduktion sinnlicher Anschauungen und Empfindungskomplexe oder an ein höheres Gebilde aus solchen zu denken pflegt. „Vorstellung“ kann aber dem Wortlaut nach ebensogut die Tätigkeit des Vorstellens wie das phänomenale psychische Produkt derselben bedeuten; sie kann als „Vorstellen“ mit „Denken“ gleichgesetzt werden, insofern einerseits das Denken nur zeitliche Änderung des Vorstellens ist und andererseits das Vorstellen nicht sich selbst gleichbleiben kann, sondern sich beständig mit dem Wechsel der Umstände wandeln muß, also, in einer Zeitstrecke betrachtet, zugleich ein Denken ist. Endlich kann „Vorstellung“ die inhaltliche ideelle Bestimmtheit an der bestimmenden Seite der unbewußten Tätigkeit bedeuten: die ideelle Antizipation oder Vorstellung des noch nicht Seienden, aber dem Willen zur Verwirklichung Darzubietenden; und als solche ist sie der psychischen Phänomenalität ebensoweit entrückt wie als Tätigkeit.

Der Begriff der „unbewußten Vorstellung“ deckt sich mit dem Begriff der „intellektuellen Anschauung“ ebensogut wie mit dem Begriff des „unbewußten Denkens“ und dem der „Idee“ im Sinne von „Partialidee“ oder eines gliedlichen Ausschnittes der absoluten Idee. Auch die intellektuelle Anschauung kommt nicht im Bewußtsein vor und muß doch zur Erklärung der Bewußtseinserscheinungen hinter dem Bewußtsein als urbildliche Determination des Werdens und als Bestimmtheit der schöpferischen Synthesen vorausgesetzt werden. Der Ausdruck „intellektuelle Anschauung“ verleitet nur leicht zu dem Mißverständnis, als wäre ihre Anschauung doch wieder ein psychisches Phänomen: eine mehr oder weniger sinnliche oder bildliche Phantasieanschauung. Der Ausdruck „unbewußtes Denken“ wiederum verleitet leicht zu dem anderen Mißverständnis, als ob es sich in Abstraktionen bewegte, statt in absolut konkreten Bestimmungen. Der Ausdruck „Idee“ endlich verleitet zu dem doppelten Mißverständnis: erstens, als ob es sich um eine transzendente Ideenwelt hinter und jenseits der wirklichen Welt handelte, statt um die logische Bestimmtheit und den idealen Inhalt der wirklichen selbst, — und zweitens, als ob die Idee etwas ewig Starres, sich gleich Bleibendes wäre, während sie doch die stetig wechselnde ideelle Bestimmtheit im realen Prozeß der Welt ist. Der Ausdruck „unbewußte Vorstellung“ ist von allen diesen unerwünschten Nebenassoziationen frei und scheint mir die zweckmäßigste Bezeichnung zu sein, sobald man sich nur einprägt, daß der

Zusatz „unbewußte“ zu „Vorstellung“ jeden Gedanken an ein psychisches Phänomen ausschließt und ganz allein auf die unbewußte psychische Tätigkeit und die von ihr gesetzte ideelle Bestimmtheit hinweist. Von einem Widerspruch in dieser Wortverbindung kann alsdann keine Rede mehr sein. Der ethymologische Sinn des Wortes „Vorstellung“ bietet sich ganz von selbst einer solchen Erweiterung des Begriffsumfanges dar und setzt die deutsche Sprache in Vorteil gegen alle übrigen. Wer aber durchaus nicht über den Anstoß fortkommen kann, den die Verbindung „Vorstellung“ mit „unbewußt“ ihm erregt, dem steht es frei, einen anderen Ausdruck an Stelle der unbewußten Vorstellung zu setzen.

In der unorganischen Natur bekundet sich die absolut unbewußte Tätigkeit als die Gesamtheit der Atomkräfte oder Zentralkräfte, und alle resultierenden Wirkungen aus dieser sind nur Summationsergebnisse aus den in sie eingehenden einzelnen Atomkräften nach unorganischen Gesetzen. In der organischen Natur dagegen entfaltet die absolut unbewußte Tätigkeit sich außerdem noch in Kraftäußerungen, die keine Zentra zu Ausgangspunkten haben, sondern sich nur auf Atomgruppen als ihre Angriffspunkte beziehen; hier sind also die resultierenden Wirkungen nicht bloße Summationsergebnisse aus Atomkräften nach unorganischen Gesetzen, sondern es treten weitere Summanden hinzu, die das Resultat modifizieren, indem sie nach höheren organischen Gesetzen wirksam sind. Diese „hinzukommenden Kräfte“ sind keine Kräfte im energetischen Sinne, da sie die Energiesumme unverändert lassen und nur die Art und Weise der Energieumsätze und die Geschwindigkeit ihres Ablaufes beeinflussen. Sie sind auch nicht mechanische Kräfte, da sie nicht nach mechanischen Gesetzen wirken. Sie sind ebensowenig materielle Kräfte, weil sie sich wohl auf vorhandene Materie als auf ihren Angriffspunkt beziehen, aber weder an Materie als an ihrem Ausgangspunkt haften, noch die objektiv reale Erscheinung von Materie hervorbringen. Sie sind also nicht-energetische, nicht-mechanische, nicht-materielle, kurz: nicht-physikalische Kräfte, die nur noch als psychische oder metaphysische Kräfte zu bezeichnen sind; zugleich aber sind sie doch natürliche Kräfte, weil sie auf die objektiv reale Erscheinungsseite der Welt oder die Natur gerichtet sind und nach Naturgesetzen, wenn auch nicht nach anorganischen, wirken. J. Reinke nennt sie „Gestaltungsdominanten“, und dieser Ausdruck ist jedenfalls besser als „Lebenskraft“ oder „Bildungstrieb“. Der unorganischen Natur und ihren Gesetzen gegenüber erscheinen sie als „Eingriffe“ in ihr Gebiet, ohne doch aus dem Gesichtspunkt der Natur überhaupt Eingriffe zu sein. Sowohl die Gesetze der niederen wie die der höheren Naturkräfte sind kausal und final zugleich; die Individualzwecke steigen aber mit der Individualitätsstufe, von der sie betätigt werden, und deshalb erscheint uns das Verhalten der Individuen niederer Individualitätsstufen (Atome, Moleküle) überwiegend

unter kausalem, das der Individuen höherer Stufen (Zellen, Organismen, Menschen) vorwiegend unter finalem Gesichtspunkt. Auf jeder Individualitätsstufe kommen zu der Summe der Kräfte der niederen Stufen weitere Leistungen der unbewußten Tätigkeit hinzu, so daß dem Stufenbau der Individuation auch ein Stufenbau unbewußter Tätigkeiten entspricht.

Auf der Seite des Bewußtseins zeigt sich derselbe Stufenbau der Individuation wie auf der Seite der Natur. Und er entspringt hier wie dort aus dem Stufenbau der absolut unbewußten Tätigkeit. In den Individuen höherer Stufe sind die Bewußtseinseinheiten keine bloßen Summationsphänomene aus den Bewußtseinen der sie zusammensetzenden Individuen niederer Stufe, weil auf jeder Individualitätsstufe neue psychische Kräfte oder unbewußte Tätigkeiten hinzukommen. Diese hinzukommenden Tätigkeiten vermehren einerseits durch die Befriedigungen und Hemmungen, die ihr Streben erfährt, das Material für den Aufbau des Bewußtseinsinhaltes, und andererseits vollziehen sie diesen Aufbau als unbewußte synthetische Intellektualfunktionen, die das auf niederen Stufen produzierte Empfindungsmaterial zu Anschauungen, Vorstellungen, Begriffen usw. logisch formieren.

Die gestaltende oder formierende Leistung der unbewußten Tätigkeit vollzieht sich in der Produktion der Natur wie in der Produktion des Bewußtseinsinhaltes nach logischen Normen, die „Kategorien“ heißen. Soweit die gleichen Kategorien in beiden Erscheinungssphären zur Verwendung gelangen, stellt der Bewußtseinsinhalt sich als treue Reproduktion der Natur dar; soweit dagegen verschiedene Kategorien benutzt werden, sind die Bewußtseinsinhalte nicht mehr genaue Abbilder, sondern nur noch stellvertretende Symbole des Wirklichen. Übereinstimmend werden auf beiden Gebieten unter anderem verwendet die Kategorien der intensiven und extensiven Quantität, Substantialität, Kausalität und Finalität; abweichend die Qualität, die nur im Bewußtseinsinhalt vorkommt und hier als zusammenfassendes abgekürztes Symbol für ganze Gruppen verwickelter Quantitätsverhältnisse dient. Die Anwendung oder Nichtanwendung bestimmter Kategorialfunktionen in beiden Erscheinungssphären ist überall durch die höchste Kategorie, die Finalität, geregelt, und diese selbst ist die Anwendung des Logischen auf ein vorgefundenes Unlogisches, die Anwendung der logischen Determination auf die Kraft- oder Willensäußerung. Die Ähnlichkeit und Verschiedenheit beider Erscheinungssphären ist also letzten Endes durch die absolut unbewußte Tätigkeit logisch determiniert.

Das absolut Unbewußte produziert einerseits das physiologische Unbewußte, das nur ein Teil der Natur ist, andererseits das relativ Unbewußte, daß nur einen Teil der psychischen Phänomene oder der Bewußtseinserscheinungen umfaßt. Das absolut Unbewußte ist demnach der Grund, die Quelle und die übergreifende Einheit der drei

Gebiete des Unbewußten überhaupt. Als Ursprung der materiellen Natur und des bewußten Geisteslebens ist das absolut Unbewußte ferner das gemeinsame Dritte hinter beiden, wie es von aller „Identitätsphilosophie“ gefordert und gesucht wird. Das identische Dritte über und hinter Materie und Bewußtsein darf mit keinem der Gegensätze zusammenfallen, die aus ihm erklärt werden sollen; es darf also weder materiell noch bewußt sein. Daß das identische Dritte nicht materiell sein darf, hat man schon länger eingesehen; daß es aber, um seiner Aufgabe zu genügen, auch nicht bewußt sein darf, ist ebenso klar und will doch noch gar nicht in das Zeitbewußtsein eingehen. Eine Identitätsphilosophie ist ebensogut nur als Philosophie des Unbewußten möglich, wie sie nur als Immaterialismus möglich ist.

Die unbewußten Tätigkeiten können entweder als vielheitlich gesonderte oder als Glieder einer einheitlichen umfassenden Tätigkeit gedacht werden. In ersterem Falle bedeutet der Ausdruck „Das Unbewußte“ nur einen Sammelnamen, im letzteren Falle eine in sich mannigfaltig gegliederte Einheit. Die Unmöglichkeit der Wechselwirkung gesonderter Tätigkeiten zwingt zu der zweiten Annahme; zwei gesonderte Tätigkeiten würden sich nie treffen, sondern beziehungslos bleiben wie zwei gesonderte Absoluta oder zwei Welten ohne Gemeinsamkeit von Zeit und Raum.

Die unbewußte Tätigkeit kann entweder als letztes und höchstes Prinzip aufgefaßt werden oder als Tätigkeit, die von einem substantiellen (aber weder reellen, noch materiellen, noch ichlichen) Subjekt ausgeht. Wenn schon die Tätigkeit absolut unbewußt ist, so muß das hinter ihr stehende Subjekt erst recht unbewußt sein. Das Unbewußte ist dann Einheit des unbewußten Subjekts und seiner unbewußten Tätigkeit. Wer eine Vielheit von gesonderten Tätigkeiten annimmt, wird auch eine Vielheit substantiell gesonderter Subjekte annehmen müssen. Wer dagegen alle scheinbaren Sondertätigkeiten als bloße Teiltätigkeiten und Glieder einer absoluten Tätigkeit auffaßt, der wird auch nur ein absolutes substantielles Subjekt annehmen können. Die substantielle Einheit der Welt (der ontologische Monismus) ist nur möglich, wenn die eine Weltsubstanz immateriell und unbewußt ist. Wäre die Materie die Substanz der Welt, so läge das höhere Recht des Pluralismus klar zutage, und die Einheit wäre nur die begriffliche eines Kollektivums. Wäre dagegen das Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Fürsichsein, die Ichheit das Substantielle, so wäre ebenfalls der Pluralismus evident, da es viele Iche gibt; es bleibt dann nur noch übrig, die vielen Iche durch einen Machtspruch für falschen Schein und das eine absolute Ich für das allein wahre Ich und damit für die einzige Substanz zu erklären. Diesen beiden Gewaltsamkeiten ist nur zu entgehen, wenn man die Materie für eine objektiv reale Erscheinung, die vielen Iche aber für subjektiv ideale Phänomene in den vielen Bewußtseinen und allein das unbewußte Subjekt der Tätigkeit für substantiell

erkennt; denn nur dann ist die Einheit der Substanz ungezwungen mit der Vielheit der materiellen Erscheinungsgruppen und der Vielheit der in sich abgeschlossenen Bewußtseine und Iche zu vereinigen. Das absolut Unbewußte ist also ebenso unentbehrliche Voraussetzung des ontologischen Monismus wie der Identitätsphilosophie. Und das bisher vergebliche Ringen nach beiden, das uns die Geschichte der Philosophie zeigt, kann erst dann von Erfolg sein, wenn diese Vorbedingung, die Anerkennung des absolut Unbewußten, erfüllt wird. —

Es bleibt hierbei zunächst die Frage offen, ob im absoluten Subjekt ein eigenes absolutes Bewußtsein neben den vielen Bewußtseinen in vielen Individuen besteht oder nicht. Ob diese Frage bejaht oder verneint wird, hat auf die Bedeutung der absolut unbewußten Tätigkeit und des absolut unbewußten Subjekts gar keinen Einfluß: vorausgesetzt, daß das absolute Bewußtsein nur als ein rezeptives psychisches Phänomen aufgefaßt wird, in welches nicht die Dinge selbst eingehen und auch nicht das absolute Subjekt, sondern nur die abbildlichen bewußten Vorstellungsrepräsentanten beider: die Wahrnehmungsobjekte und das Ich. Denn dann kann der Grundsatz in Kraft bleiben: es gibt weder unbewußte psychische Phänomene noch bewußte psychische Tätigkeiten. An einem bloß rezeptiven phänomenalen absoluten Bewußtsein, von dessen Inhalt die absolute Tätigkeit und das absolute Subjekt ausgeschlossen sind, dürfte freilich kaum jemand ein Interesse haben; auch liegt der Widerspruch der Rezeptivität und Phänomenalität mit der vorausgesetzten Absolutheit eines solchen Bewußtseins zu sehr auf der Hand, um dabei zu verweilen. Ein produktives, urbildliches, absolutes Bewußtsein dagegen verstößt nicht nur gegen jenen Grundsatz, sondern wenn man es annähme, so müßte auch die Tätigkeit in der Welt entweder an sich absolut bewußt, obwohl für uns unbewußt, oder aber ihrer ursprünglichen Bewußtheit, die sie im absoluten Subjekt hatte, entkleidet und gleichsam in die Unbewußtheit hinabgestoßen sein. Diese und andere Schwierigkeiten sprechen gegen den Begriff eines absoluten Bewußtseins, der nur für so lange als eine religiös unentbehrliche anthropopathische Übertragung gelten kann, wie die Abstreifung der Bewußtheit vom produktiven Geiste für gleichbedeutend mit seiner Entgeistigung und seiner Herabdrückung in eine untergeistige, naturalistische, zwecklose und unvernünftige Sphäre erscheint.

„Das Unbewußte“ ist ein substantiviertes Adjektivum, wie so viele philosophischen Begriffsworte, die trotz ihres adjektivischen Ursprungs nicht weniger geeignet sind, ein Substantivum zu vertreten: z. B. das Wirkliche, das Wahre, das Gute, das Schöne. Es ist formell eine negative Bezeichnung, wie so viele philosophischen Begriffsworte, durch deren negativen Ursprung man sich nicht hat abhalten lassen, etwas Positives mit ihnen bezeichnen zu wollen: z. B. das Unendliche, das Absolute, die Freiheit. Es dürfte deshalb ganz aussichtslos sein, aus dem adjektivischen und negativen Ursprung des Wortes ableiten zu

wollen, daß das, was es bezeichnen soll, nichts Substantielles und Positives sein könne. Man könnte höchstens den Ausdruck als einen schlecht gewählten tadeln. Er ergab sich aber von selbst aus dem Gegensatz gegen die Bewußtseinsphilosophie; sobald dieser Gegensatz durch völlige Preisgabe der Bewußtseinsphilosophie gegenstandslos geworden sein wird, würde ich den Tadel des Ausdrucks als berechtigt anerkennen, eher aber nicht.

## II. Die Substantialität in der metaphysischen Sphäre.\*)

Kann die Tätigkeit, die Funktion, das letzte sein? Es wird von vielen Philosophen behauptet, die sich überzeugt haben, daß die vermeintlichen Substanzen in der subjektiv idealen und objektiv realen Sphäre bloße Pseudosubstanzen und veränderliche Produkte der Funktion sind. Aber die Organisation unseres Denkens steht mit einer solchen Annahme in Widerspruch. Diese Organisation selbst müßte dann eine auf Täuschung eingerichtete sein. Wer alle Metaphysik grundsätzlich verwirft und allen Kategorien nur eine phänomenale Gültigkeit beimißt, der wird natürlich auch mit der Substantialität keine Ausnahme machen; es gibt für ihn keine metaphysische Sphäre, in welcher die Substantialität sich als Kategorie bewähren könnte. Wenn wir mit allen Kategorien getäuscht und hinters Licht geführt werden, dürfen wir uns nicht wundern, daß es auch mit der Substantialität der Fall ist. Wenn alle Kategorien nach empirischer Ansicht lediglich erworbene Begriffe sind, Gesichtspunkte, die sich uns als subjektiv nützlich erwiesen und darum gewohnheitsmäßig befestigt haben, dann liegt es nahe, auch der Substantialität nur den Wert eines Hilfsbegriffes zuzuschreiben, der innerhalb gewisser Grenzen der Orientierung dienlich gewesen ist, über sie hinaus erweitert aber seine Verwendbarkeit einbüßt. Daß die vermeintlichen Substanzen keine Substanzen im metaphysischen Sinne, d. h. kein Sein von absoluter Beständigkeit, sind, macht sie zwar, an diesem Begriffe gemessen, zu Pseudosubstanzen; aber wo die ganze Welt ein einziges *ψεῦδος* ist, da kann man andere als Pseudosubstanzen auch gar nicht suchen und zu finden erwarten.

Dreierlei bleibt auf diesem Standpunkt bedenklich: erstens, wie es zu erklären ist, daß die Pseudosubstanzen auch nur innerhalb gewisser Grenzen der Orientierung dienlich sein können, wenn sie bloße Illusionen sind; zweitens, daß auch nach erlangter Einsicht in die Pseudokategorialität der Substanz die Anwendung der Substantialitätskategorie fortfährt, sich gegen diese Einsicht durchzusetzen, als ob sie eine echte Kategorie wäre; drittens, daß dieser ganze Standpunkt unweigerlich in Agnostizismus mündet, mit dem nun einmal schlechterdings nicht zu leben ist, und von dem aus der Instinkt uns immer wieder in ein Streben nach positiver Orientierung zurückwirft. Solange

\*) Ausgew. Werke, Bd. X Kategorienlehre, III, 3, c. Leipzig 1896. Verlag von A. Kröner. Abgedruckt mit Genehmigung von Frau E. v. Hartmann und des Verlages.

es keinen Agnostizisten gibt, der uns zeigt, wie er ohne Widerspruch mit seiner Theorie zu leben imstande ist, und solange es keinen positiv philosophierenden Denker gibt, der nicht irgend etwas als metaphysische Substanz behandelt, so lange wird man annehmen müssen, daß auch das Denken nach der Kategorie der Substantialität und der anscheinend logische Zwang, mit dem sich dieses Denken durchsetzt, etwas mehr ist als das Überbleibsel einer verkehrten Gewöhnung.

Wer die Tätigkeit als ein Letztes nimmt, der setzt sie eben damit selbst als Substanz, ohne es zu merken, d. h. er abstrahiert von dem wechselnden konkreten Inhalt der Tätigkeit und reflektiert nur auf die abstrakte Tätigkeit als solche, der er absolute Konstanz und Unabhängigkeit zuschreibt. Oder er nimmt zu dieser leeren Form des Aktus noch das absolut konstante Gesetz der konkreten Inhaltsbestimmung hinzu und setzt die absolut konstante Einheit beider als Substanz, wenn er es nicht gar vorzieht, das Gesetz allein als etwas Substantielles und die wechselnde konkrete Tätigkeit bloß als ein Akzidenz zu denken. In der Regel aber wird die Tätigkeit selbst doch noch nicht als letztes angesehen, sondern als ein Ausfluß der Essenz oder Wesenheit, die sich sowohl in der konstanten abstrakten Tätigkeitsform als auch in dem konstanten Gesetz der Inhaltsbestimmung offenbart. Diese Wesenheit ist z. B. bei Hegel der Logos, das Logische, die Vernunft, oder dialektische Begriffsdetermination, bei Schopenhauer der vernunftlose Wille als wollen- und nichtwollenkönnender; diese also sind auch die wahrhaften Substanzen dieser Systeme, gleichviel ob deren Urheber sie als solche anerkannt haben oder nicht. Noch keiner hat sich des Denkens nach der Kategorie der Substantialität entschlagen können, auch wenn er es wähnte.

Von einem Standpunkte aus, der nicht nur eine metaphysische Sphäre, sondern auch ihre Erkennbarkeit mittelst der Kategorien annimmt und die Kategorien selbst als einen Ausfluß der metaphysischen Sphäre betrachtet, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß auch der Zwang, nach der Kategorie der Substantialität zu denken, etwas mehr ist, als der lasterähnliche Rückstand einer schlechten Angewohnheit. Wenn die Kategoriefunktionen, die sich unbewußt in unser Denken einweben, Beziehungen sind, die durch die logische Intellektualfunktion logisch determiniert werden, so muß auch in der Substantialitätskategorie etwas mehr als eine bloße Illusion und Prellerei gesucht werden. Wenn das Logische in sich durch implizite Beziehungen seine metaphysische Stellung zu den übrigen Prinzipien widerspiegelt, und eine metalogische Substanz über und hinter sich hat, so wird es auch sein Verhältnis zu dieser Substanz in den Determinationen widerspiegeln müssen, die es in sich setzt, und die dann vom Unlogischen als Weltinhalt realisiert werden. Daraus läßt sich umgekehrt vermuten, daß, wenn wir eine solche Beziehung zur Substanz in allen unbewußten logischen Determinationen unseres Denkens mit eingewoben finden,

dann auch das Logische als Essenz der Determination etwas über sich und hinter sich haben werde, auf das es sich wie auf seine Substanz bezieht.

Wir können uns keine Tätigkeit denken, ohne ein Tätiges, das sich in ihr betätigt, das also die Tätigkeit setzt, unterhält und trägt. Alle Versuche, uns die abstrakte Form oder das abstrakte Gesetz der Tätigkeit als das Tätige, als Produzenten und Träger der Tätigkeit aufzureden, scheitern an der Organisation unseres Verstandes. Man kann dergleichen wohl mit Worten behaupten, aber daß man es wirklich denken könne, lassen wir uns nicht einreden, weil wir des Glaubens sind, daß in solchen grundlegenden Einrichtungen die Organisation des anderen Denkers keine andere sein werde als die eigene. Deshalb hat der Zeitgeist noch stets gegen alle Systeme bald wieder reagiert, die einen solchen Versuch unternommen haben und um anderweitiger Vorzüge willen eine gewisse zeitweilige Anerkennung erlangt haben. Die Welt aus einer in der Luft schwebenden Tätigkeit erklären, heißt dem Denker jeden Halt rauben; die Folge davon ist dann, daß das des Schwindelgefühls überdrüssige Denken wieder nach irgend einer Pseudosubstanz, dem Stoff oder dem Ich, greift. So erklärt sich der Rückfall der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts aus der spekulativen Epoche von Fichte bis Hegel und Schopenhauer in den rohesten Materialismus einerseits und in den Theismus, d. h. das absolute Ich des persönlichen Gottes andererseits, oder in die aus beiden gemischten Systeme, die bis heute noch in der Hauptsache den philosophischen Gedankeninhalt der Kulturvölker ausmachen. —

Will man nun die Substanz in dem Tätigen suchen, das sich in der Tätigkeit betätigt, so muß man sie als das Subjekt der Tätigkeit bestimmen. Substanz in der metaphysischen Sphäre ist also reines Subjekt der Tätigkeit. Dabei muß man sich wohl hüten, unvermerkt in einen der überwundenen Substanzbegriffe zurückzufallen, sei es in die Pseudosubstanzen der subjektiv idealen, sei es in die der objektiv realen Sphäre. Das metaphysische Subjekt der Tätigkeit ist weder Stoff, noch Ich, weder Materie, noch Seele; denn alle diese sind ein Posterius der Tätigkeit, phänomenale Produkte der Tätigkeit im Bewußtsein oder Dasein, während das Subjekt das Prius der Tätigkeit sein soll. Das Subjekt der Tätigkeit ist nicht räumlich im Sinne steter Raumerfüllung, wie der Stoff nicht räumlich im Sinne dynamischer Raumerfüllung, wie die Materie, nicht zeitlich wie die Tätigkeit, sondern unräumlich, überräumlich und unzeitlich überzeitlich. Es ist nicht bewußt, selbstbewußt und persönlich wie das Ich, nicht auf die Materialität und Leiblichkeit bezogen und nur in dieser Beziehung existenzfähig wie die Seele, sondern unbewußt und leibfrei. — Subjekt ist also hier rein im metaphysischen Sinne des Wortes und zwar im modernen metaphysischen Sinne des Wortes als Subjekt der Tätigkeit oder Funktion schlechthin und ganz im allgemeinen zu verstehen. Eine Einschränkung oder Spezies dieses Gattungsbegriffes ist das Subjekt im

psychologischen Sinne oder das Subjekt speziell der psychischen Tätigkeit. Wieder eine Unterart dieses Artbegriffes ist das Subjekt im erkenntnistheoretischen Sinne oder das Subjekt der bewußten psychischen Tätigkeit oder des Bewußtwerdens. Das Subjekt im sprachlichen, grammatikalischen Sinne hat eine verschiedene Bedeutung, je nachdem der Satz, dessen Subjekt das Subjekt ist, ein Tätigkeitswort oder ein Adjektiv oder Substantiv zum Prädikat hat. Im ersteren Fall ist das Satzsubjekt das sprachliche Abbild entweder eines Ich oder einer Seele oder eines metaphysischen Subjekts im modernen Sinne, im letzteren Falle dasjenige eines Stoffes oder einer Materie, oder eines metaphysischen Subjekts im älteren, scholastischen Sinne. Bei den Scholastikern steht nämlich *subjectum* synonym mit *substratum* als Übersetzung für *ὑποκείμενον*, welches den Stoff als metaphysisches Prinzip bedeutet. Alle diese Unterbedeutungen und Nebenbedeutungen sind hier fern zu halten, und Verwechslungen zu vermeiden.

Das metaphysische Subjekt, das die Tätigkeit aus sich hervorgehen läßt, hält und trägt, muß vor allen Dingen eine substantielle Einheit ohne substantielle Zusammensetzung, also einfach im Sinne von „nicht zusammengesetzt“ sein. Es mag immerhin noch eine Vielheit, d. h. in sich mannigfaltige Einheit sein, aber diese Vielheit in seiner Einheit darf nur seine Essenz, nicht seine Substanz betreffen. Denn eine einzelne einheitliche Tätigkeit kann nur von einem einzelnen einheitlichen Subjekt ausgehen; ein substantiell zusammengesetztes Subjekt aber wäre eben nicht mehr ein Subjekt, sondern eine Mehrheit von verbundenen Subjekten und würde nicht eine einzelne Tätigkeit, sondern nur eine Mehrheit von verbundenen Einzeltätigkeiten hervorbringen können. Wie wir in der Auflösung der Funktionsgruppen bis auf die nicht mehr zusammengesetzten Einzelfunktionen zurückgehen müssen, so müssen wir auch zu diesen nicht mehr zusammengesetzten Einzelfunktionen substantiell einfache Subjekte annehmen.

Damit kommen wir dann auf die Monadologie in einer dritten Bedeutung des Wortes. Unter dem Gesichtspunkte der subjektiv idealen Pseudosubstanz stellte die Monade sich als ein selbstbewußtes Ich dar: unter dem Gesichtspunkt der objektiv realen Pseudosubstanz war sie eine unbewußte Individualseele als Kollektivprodukt oder Summationsphänomen aller zu dem materiellen Leibe hinzukommenden unbewußt psychischen Funktionen; nunmehr unter dem Gesichtspunkt der metaphysischen Sphäre ist sie das räumliche, unzeitliche, unstoffliche, immaterielle, leibfreie, unbewußte und unpersönliche Subjekt der nicht mehr zusammengesetzten Tätigkeit. Es ist wichtig, diese drei möglichen Bedeutungen der Monade streng auseinanderzuhalten; alle bisherigen Versuche monadologischer Systeme sind darum so unklar und unzulänglich geblieben, weil wohl eine dieser Bedeutungen das Übergewicht erhielt, die anderen aber unvermerkt oder ausdrücklich mit hineingezogen wurden.

Erst diese dritte Auffassung der Monadologie ermöglicht es, den Dualismus der Substanzen zu überwinden, der in der subjektiv idealen Sphäre schlechthin unüberwindlich war und in der objektiv realen sich zwar milderte, aber doch erst den Ausblick auf eine Überwindung in der metaphysischen Sphäre eröffnete. Die vielen dynamischen Einzel-tätigkeiten, deren Produkt die Materie ist, und die vielen unbewußt psychischen Einzel-tätigkeiten, deren Produkt die unbewußte Individualseele höherer Ordnung ist, zeigen wohl Verwandtschaft, aber nicht volle Gleichheit. Die materiierende dynamische Funktion kann auch thelistisch genannt werden, und ihre Gesetzmäßigkeit stellt sich in concreto als bestimmter idealer Inhalt des Strebens oder Wollens dar. Die unbewußt psychische Funktion kann, da sie stets thelistisch ist, auch dynamisch genannt werden, und der ideale Vorstellungsgehalt ihres unbewußten Wollens oder ihre unbewußte Intellektualität stellt sich bei der Zusammenfassung aller Fälle als eine gesetzmäßige dar. Die Unterschiede der materiierenden dynamischen Funktion und der nicht materiierenden, sondern die Materie bloß mitformierenden unbewußt psychischen Funktion erwiesen sich als Unterschiede der räumlichen Beziehungen, die sich wieder aus Unterschieden der finalen Bestimmung der Individuen unterster und höherer Stufen herleiten.

Der Gegensatz von materiellem Leibe und Seele löst sich nun in eine bloß graduelle Differenz auf. Die Monaden, welche die materiierenden dynamischen Tätigkeiten, und die, welche die formierenden unbewußt psychischen Tätigkeiten hervorbringen, stellen sich als wesensgleiche Monaden von verschiedener Höhe des Individualzwecks und darum auch von verschiedenen räumlichen Beziehungen in ihren Betätigungen dar. Sie selbst sind als unräumliche substantiell gleichartig, obwohl ihre Tätigkeiten eine teleologisch motivierte Verschiedenheit in ihren räumlichen Beziehungen aufweisen, oder, was dasselbe sagt, unter verschiedenen Gesetzen stehen. Das Subjekt der materiierenden dynamischen Tätigkeit heißt nun „unräumliches metaphysisches Atom“, bei dem also auch nicht mehr an einen metaphysischen oder mathematischen Punkt zu denken ist; das Subjekt der auf irgendwelcher Individualitätsstufe hinzukommenden unbewußt psychischen Individualfunktion heißt „unbewußt geistige Monade“. Das unräumliche metaphysische Atom und die unbewußt geistige Monade sind substantiell nicht mehr verschieden; das erstere kann ohne Vorbehalt auch eine unbewußt geistige Monade und die letztere auch ein unräumliches metaphysisches Atom genannt werden.

Die Materie des Leibes ist nun das Produkt aller Tätigkeiten, die von den den Leib konstituierenden Monaden niedrigster Individualitätsstufe ausgehen; die diesem Leibe einwohnende Individualseele ist das Produkt aller der Tätigkeiten, die von den unbewußt geistigen Monaden höherer Individualitätsstufen ausgehen, welche zu diesem Leibe in unmittelbarer Beziehung stehen. Der Stoff dieses Leibes ist das sub-

ektiv ideale Spiegelbild der Materie desselben in den Bewußtseinen der höheren Monaden, insbesondere der höchsten Zentralmonade dieses Individuums; das Ich dieses psycho-physischen Individuums ist das subjektiv ideale Spiegelbild der Individualesee im Bewußtsein der Zentralmonade.

Dagegen kann auf diesem Standpunkt das Ich nicht mehr als Spiegelbild des metaphysischen Subjekts der hinzukommenden unbewußt psychischen Individualfunktion höchster Stufe gedeutet werden; denn es würde dann das Ich aufhören, alle diejenigen integrierenden Bestandteile der Individualesee im weiteren Sinne abzuspiegeln, die nicht aus der hinzukommenden Individualfunktion höchster Ordnung, sondern aus hinzukommenden Individualfunktionen mittlerer Stufen herrühren. Soll das Ich als Spiegelbild der metaphysischen Zentralmonade gelten, so müssen alle metaphysischen Monaden mittlerer Stufe im organisch-psychischen Individuum geleugnet werden, und der Zentralmonade sofort die unräumlichen Uratome als Monaden unterster Stufe gegenübergestellt werden. Damit wird aber der Stufenbau der Individualität und die Ineinanderschachtelung der Individualfunktionen verschiedener Ordnungen wieder aufgehoben, durch welche zwischen den Extremen der Uratome und der obersten Zentralmonade die Brücke geschlagen wird; der Rückfall in einen substantiellen Dualismus wird dadurch sehr begünstigt, wie es das Beispiel Wolffs und seiner Schule nach dem großen Anlauf von Spinoza und Leibniz zeigt. Erklärlich genug ist ja dieser Rückfall, wenn man bedenkt, wie paradox dem populären Bewußtsein der Gedanke erscheinen mußte, daß nicht nur der Leib, sondern auch die vom Ich abgespiegelte Individualesee sich aus den Tätigkeiten einer großen Menge von metaphysischen Monaden aufbauen soll. Diese Individualesee samt ihrem Ichreflex muß ja selbstverständlich mit der besonderen Art des Zusammenwirkens der Monaden wieder verschwinden; die Unsterblichkeitssehnsucht klammerte sich deshalb lediglich an die oberste Zentralmonade an, ohne zu erwägen, daß die Unbewußtheit und Unpersönlichkeit einer solchen metaphysischen Substanz dieser Sehnsucht doch keinesfalls Genüge tun kann.

Die metaphysischen Monaden decken sich ohne Zweifel mit dem Substanzbegriff; sie sind nicht mehr, wie der Stoff und das Ich, die Materie und die Individualesee, Pseudosubstanzen, sondern echte Substanzen, vorausgesetzt, daß sie als metaphysische Monaden existieren, d. h. daß sie als solche eine haltbare und wohlbegründete Hypothese sind. Denn mehr als Hypothese kann das Subjekt der Tätigkeit niemals sein, wenn es auch eine Hypothese ist, zu der wir uns durch die Einrichtung unseres Verstandes genötigt fühlen.

Jede der vielen Monaden ist auf Grund des Monadenbegriffs als unzeitliche ewig; sofern sie sich also durch ihre Tätigkeit zeitlich expliziert, muß sie als ewiges Subjekt der Tätigkeit schlechthin kon-

stant oder beharrend sein. Als ewige ist die Monade unentstänglich und unvergänglich. Als nicht quantitative ist sie keiner Vermehrung und Verminderung, keines Wachstums und keines Verfalls, keiner Teilung und keiner substantiellen Verschmelzung fähig. Als nicht qualitative ist sie auch keiner qualitativen Veränderung unterworfen. Alle quantitative und qualitative Veränderung kann nur ihre wechselnden Akzidentien betreffen, die Tätigkeiten und deren Produkte; aber sie selbst als Substanz bleibt von diesen Veränderungen ewig unberührt. Als unentstängliche kann die Monade ihr Sein nicht von etwas anderem empfangen haben; denn diese Empfängnis wäre eben ihre Entstehung und müßte sich irgendwann zugetragen haben, da ein ewiges, unzeitliches Entstehen oder Werden einen Widerspruch einschließt. Was sein Sein nicht von anderswoher empfangen hat, das hat Aseität. Als unvergängliche und keiner quantitativen Verminderung und keines qualitativen Verfalls fähige bedarf die Monade auch keiner anderen zu ihrer Erhaltung oder zum Fortbestand ihres Seins; sie hat absolute Perseität oder Selbständigkeit. Die echte Subsistenz schließt also die Aseität und die Perseität ein; man kann sagen, daß die Aseität die Perseität beim Blick nach rückwärts, und die Perseität und die Aseität beim Blick nach vorwärts bedeutet. Beide sind nur die beiden Aspekte der ewigen Subsistenz, wenn wir sie subjektiv unter dem inadäquaten Bilde der unendlichen Vergangenheit und der unendlichen Zukunft aufzufassen versuchen. Wollte man beide in einen Begriff zusammenfassen, so müßte man der Monade Inseität zuschreiben. Sie subsistiert nicht in oder an einem anderen, sondern in sich und an sich selbst; und darum ist sie sowohl von sich selbst als auch durch sich selbst. Erkannt freilich wird sie nicht deduktiv aus sich selbst (wie Spinoza meint), sondern induktiv aus ihrer Betätigung.

Die Aseität der Substanz ist für unseren auf die Kausalkategorie zugeschnittenen diskursiven Verstand das Problem der Probleme, weil sie nur negativ aussagt, daß dieses Sein nicht mehr Wirkung eines anderen ist. Wenn der Verstand sich darauf versteift, die gewohnte Kausalitätskategorie in diesem Falle doch anzuwenden, so nennt er die Substanz Wirkung ihrer selbst und Ursache ihrer selbst, verspottet aber damit nur sein eigenes Tun. Daß die Substanz in grundloser Weise ist und nicht ist, das ist für uns das Wunder aller Wunder. Gibt es nun unermesslich viele Monaden, so gibt es unermesslich viele solcher Urwunder oder eine Vervielfachung des Urwunders. Es ist wohlfeil zu sagen, daß es gleichgültig sei, ob man ein und dasselbe Wunder einmal oder unermesslich oft annehme, da es bei der Zulassung des Wunders auf die Zahl der Fälle dann auch nicht mehr ankomme. Dies trifft in der Wissenschaft nicht zu, in welcher der Grundsatz gilt: *principia praeter necessitatem non multiplicanda*. Die Substanz mit ihrer Ewigkeit und Aseität ist ein Prinzip im höchsten Sinne, und darf als solches nicht ohne Not vervielfältigt werden. Von zwei Systemen wird bei

sonst gleichen Leistungen dasjenige den Vorzug verdienen, welches das Prinzip mit seiner wunderbaren Unerklärlichkeit nur einmal setzt statt unzählige Male.

Es ist sogar die Frage, ob ein philosophisches System überhaupt noch als ein System gelten kann, das sich wie die Monadologie unzähliger Prinzipien bedient. Diese Frage würde unbedingt von allen Seiten verneint werden, wenn die numerische Vielheit der Prinzipien nicht verschleiert würde unter ihrer essentiellen Gleichartigkeit. Aber gerade diese essentielle Gleichartigkeit der vielen Prinzipien fügt zu den  $n$  Wundern der  $n$  Substanzen noch das  $(n + 1)$ ste Wunder hinzu: Wenn die Substanzen sämtlich Aseität haben, wie kommen sie dann dazu, gleichartig zu sein?

Während die Vertreter der Monadologie dem ersten Bedenken, der Multiplikation des Substanzwunders, scheu aus dem Wege gegangen sind, haben sie sich dem zweiten Bedenken, dem Wunder der Gleichartigkeit, nicht verschlossen, sondern eine Lösung dieser Schwierigkeit versucht. Alle diese Lösungsversuche haben zweierlei gemein, erstens, daß sie die vielen Substanzen auf eine zurückführen, und zweitens, daß sie die Aseität der Monaden und damit ihre Substantialität aufheben, d. h. sie zu Pseudosubstanzen herabsetzen.

Die einfachste Lösung scheint die zu sein, daß die Monaden Teile oder Bruchstücke der einen Substanz sind, die Fragmente eines substantiell zerfallenen *ci-devant* Gottes (Mainländer). Aber dabei ist die Teilbarkeit der einen absoluten Substanz vorausgesetzt, und diese Voraussetzung ist offenbar unzulässig. Eine stoffliche Pseudosubstanz ist teilbar, weil sie den teilbaren Raum durch ihr Dasein stetig erfüllt; eine materielle Pseudosubstanz ist es, weil sie mit ihren diskreten Kraftzentris von bestimmten Abständen und gewisser Anordnung einen teilbaren Raum dynamisch setzt; eine Individualeseele ist teilbar, sofern sie das Produkt von vielen zusammenwirkenden Tätigkeiten ist, die sich in engere Gruppen ordnen und voneinander sondern können; eine Tätigkeit ist teilbar, sofern sie eine quantitativ bestimmte Intensität und einen in sich mannigfaltigen ideellen Inhalt hat, auf dessen gliedliche Momente bestimmte Teile ihrer Gesamtintensität gerichtet werden können. Aber das Subjekt einer Tätigkeit ist nicht teilbar, weder quantitativ noch qualitativ, weder intensiv noch extensiv, weder räumlich noch zeitlich, weder der Größe nach noch der Zahl nach; denn es hat mit alledem nichts mehr zu tun. Wer von einer Teilung der absoluten Substanz redet, beweist damit nur, daß er noch in einer der pseudosubstantiellen Auffassungen stecken geblieben, oder trotz ihrer Überwindung doch unvermerkt wieder in eine solche zurückgefallen ist. Und zwar ist es gewöhnlich der roheste und plumpste Irrtum, der sich in solchem Rückfall bekundet, indem sich die sinnliche Vorstellung der Stofflichkeit dem Begriff der absoluten Substanz unterschiebt. Dies ist namentlich bei allen Emanationssystemen der Fall, wo die

Substanz ihre Fülle ausströmt wie ein übervolles Gefäß seinen flüssigen Inhalt über die Ränder, oder wie eine Sonne ihr (stofflich vorgestelltes) Licht und ihre Wärme.

Philosophisch höher stehen diejenigen Lösungsversuche, welche die Monaden nicht auf einer substantiellen Teilung der absoluten Substanz, sondern aus einer Tätigkeit derselben abzuleiten versuchen, gleichviel ob diese Tätigkeit des Absoluten näher als absolute Position (Herbart), Effuluration (Leibniz) oder Schaffen aus Nichts bestimmt wird. In jedem dieser Fälle wird die Aseität der Monade als Substanz aufgehoben, während bei der Teilungshypothese doch wenigstens nur die Aseität der monadischen Einzelheit, nicht der Substanz selbst in der Monade aufgehoben worden war. Die Monade wird damit ebensogut zur Pseudosubstanz herabgesetzt wie Stoff und Ich, Materie und Seele, denn sie wird gleich jenen zum Produkt einer Tätigkeit; als echte Substanz bleibt ausschließlich jene eine stehen, von der die Position, Effuluration oder schöpferische Tätigkeit ausgeht.

Die metaphysische Monade hatten wir bestimmt als das metaphysische Subjekt der Tätigkeit, die mit anderen zur Produktion der Materie und der Seele zusammenwirkt. Wenn nun die Monade Produkt der Tätigkeit einer absoluten Substanz sein soll, so drehen wir uns mit den Begriffen Subjekt und Tätigkeit im Kreise; denn wir supponierten zur individuellen Tätigkeit das substantielle monadische Subjekt, zu diesem Subjekt die absolute Tätigkeit und zu dieser wieder das absolute Subjekt. Wenn das Subjekt Grund der Tätigkeit sein soll, kann nicht wieder die Tätigkeit als Grund des Subjekts angenommen werden. Es scheint dann doch einfacher, daß die individuelle Tätigkeit nur ein Glied in der inneren Mannigfaltigkeit der absoluten Tätigkeit ist, daß also die Tätigkeit des Absoluten, welche die Monade setzt, nicht eine andere Tätigkeit neben und hinter der individuellen Tätigkeit der Monade, sondern mit ihr ein und dasselbe ist. Dann folgt aber weiter, daß auch das Subjekt der individuellen Tätigkeit nicht ein zweites Subjekt neben dem absoluten Subjekt ist, sondern eben dieses selbst als individuell eingeschränktes, d. h. bezogen gedacht auf diejenigen Teile der inneren Mannigfaltigkeit der absoluten Tätigkeit, welche die Tätigkeit dieses Individuums heißen.

Der Theismus unterscheidet die schöpferische absolute oder primäre Substanz und die geschaffenen, abgeleiteten oder sekundären Substanzen; er gibt zu, daß der Begriff der Substanz, wenn er nach der einen definiert wird, auf die andere nicht paßt, und wenn er nach der anderen definiert wird, auf die eine nicht paßt. Er hat sich bis jetzt vergeblich bemüht, einen Gattungsbegriff der Substanz aufzustellen, der beide Arten unter sich begriffe. Theistische Philosophen von unbefangenerem Blicke geben zu, daß es wünschenswerter wäre, wenn die Sprache zwei verschiedene Worte für diese verschiedenen Begriffe darböte; aber sie wollen nicht anerkennen, daß der spinozistische Be-

griff des Modus sich vollständig mit dem deckt, was sie abgeleitete oder kreatürliche Substanz nennen. Gerade der Theismus räumt willig ein, daß die Individuen zeitlich entstanden, an und für sich vergänglich, in den Pflanzen und Tieren wirklich vergänglich, in den Menschen nur durch Gottes Willen und stetige Erhaltung der Vergänglichkeit enthoben, nichts weniger als selbständig und zu ihrer Erhaltung keines anderen bedürftig, also in allen Stücken das Gegenteil einer echten Substanz sind.

Ursprünglich wurde der Schöpfungsbegriff in einer Zeit aufgestellt, als noch naiver Realismus und ungebrochener Glaube an die Substantialität des sinnlichen Stoffes herrschte, auch die Substantialität der Seele wesentlich unter dem Bilde einer stofflichen Substanz von feinerer Konsistenz vorgestellt wurde. Daß der passive Stoff von selbst weiter subsistiere, ohne eines anderen zu seiner Erhaltung zu bedürfen, galt damals als selbstverständlich, und es war eine Neuerung von großartiger Kühnheit, daß der christliche (nicht etwa schon der jüdische) Theismus ihm die Aseität abzusprechen wagte. Erst später kam man darauf, daß nicht nur die Seelen, sondern auch der Stoff nicht der tote träge Rückstand eines einmaligen Schöpfungsaktes seien, sondern einer fortdauernden Tätigkeit Gottes bedürften, um nicht wieder in das Nichts zurückzusinken, und daß diese erhaltene Tätigkeit mit der schaffenden gleichartig, die Erhaltung also als stetige Schöpfung zu bezeichnen sei. Da bedarf es doch nur noch eines Gedankenschrittes, um einzusehen, daß die vermeintliche geschaffene Substanz der Dinge nichts weiter als die stetige Schöpfertätigkeit in dem dynamischen Gleichgewicht ihrer Wirkungen ist. Es sind nicht metaphysische, sondern wesentliche ethische und religiöse Bedenken, die den Theismus bis jetzt von dieser unausweichlichen Konsequenz zurückgehalten haben.

Es besteht also die Alternative zwischen reiner pluralistischer Monadologie und Monismus. Entweder sind die vielen monadischen Tätigkeitssubjekte echte Substanzen mit Aseität, dann ist ihre Ableitung von einer absoluten Substanz widerspruchsvoll, und die Hypothese dieser einen absoluten Substanz hat denn überhaupt keinen Sinn mehr neben den vielen Substanzen, deren jede selbst schon absolut ist. Oder aber die Individuen sind Produkte einer stetigen Tätigkeit der absoluten Substanz, dann sind sie auch keine Substanzen, sondern Modi, dann sind ihre Individualfunktionen individuelle Glieder in der inneren Mannigfaltigkeit der einen absoluten Funktion, und die vermeintlichen vielen Individualsubjekte nur individuelle Einschränkungen des absoluten Subjekts, sofern es auf diese gliedlichen Teilfunktionen bezogen gedacht wird. Die Entscheidung dieser Alternative kann nicht schwer fallen.

Wenn wir bei der rein pluralistischen Monadologie stehen zu bleiben versuchen, so begegnen wir nicht bloß den schon angeführten beiden Bedenken, der Vervielfachung des Aseitätswunders und dem

Wunder der Gleichartigkeit dieser per se seienden Substanzen, sondern dem noch weit schwerer wiegenden, daß diese vielen Substanzen gegeneinander beziehungslos sein müssen. Es sind ebensoviele Absoluta, die einander gar nichts angehen. Sie können einander weder stören und durch Störungen zu Selbsterhaltungsakten nötigen, noch einander affizieren und durch solche Affektion zur subjektiv idealen Produktion von Vorstellungsrepräsentanten veranlassen. Die Monaden sind nicht nur ohne Fenster, durch die etwas von draußen hineinscheinen könnte, sondern auch ohne Aktionsfähigkeit; wenn eine sich vorstellt, mit ihresgleichen in reale Beziehungen zu treten, so kann das nur ein falscher Schein im Bewußtsein sein, dem kein reales Korrelat entspricht. Selbst die prästabilierte Harmonie der Vorstellungsabläufe in den Monaden ist undenkbar, wenn die Monaden echte Substanzen sind, und wird nur dann möglich, wenn sie Modi einer absoluten Substanz sind, wie dies von den Leibnizschen Effulurationen in der Tat behauptet werden muß. Es ist auch ohne jedes Interesse für jede einzelne Monade, ob ihr Vorstellungsablauf mit denen der übrigen Monaden in Harmonie steht oder nicht, da ein wirkliches Geschehen durch reale Beziehungen der Monaden untereinander ja doch ausgeschlossen ist.

Wir haben oben gesehen, daß dynamische raumsetzende Beziehungen zwischen substantiell getrennten Atomen ebenso unmöglich sind wie jede andere Art einer transeunten (d. h. intersubstantiellen) Kausalität. Wir haben ferner gesehen, daß sowohl die Kausalität als auch die Finalität nur relativ, d. h. in bezug auf niedere Individualitätsstufen, eine interindividuelle, in Wahrheit aber, als intraindividuelle im Individuum höchster Ordnung, ein einheitlicher universeller Strom ist, aus welchem alle kausalen und finalen Sonderbeziehungen nur abstrakte Ausschnitte ohne isolierte Wirklichkeit sind. All das sind nur spezielle Bestätigungen für den allgemeinen Satz, daß substantiell getrennte Monaden keine Beziehungen zueinander haben können.

Selbst eine göttliche Zentralmonade würde daran nichts ändern können, solange sie bloß als  $(n + 1)$ ste Substanz neben den  $n$  anderen Substanzen steht; denn sie würde ebensowenig zu einer dieser  $n$  Substanzen in Beziehungen treten können, wie diese untereinander. Soll die göttliche Zentralmonade imstande sein, Beziehungen zu den übrigen Monaden zu unterhalten und dadurch auch Beziehungen dieser untereinander zu vermitteln, so muß sie diese nicht neben sich und außer sich haben, sondern in sich schließen, umspannen und unter sich haben, d. h. sie muß ihre Selbständigkeit und Substantialität aufheben und sie zu ihren Modis herabsetzen. Die pluralistische Monadologie ist also gar kein System der Welterklärung, da sie jede Monade auf sich zurückwirft und es für sie schlechthin irrelevant erscheinen läßt, ob außer ihr noch andere Monaden existieren oder nicht. Die Monadologie bietet für die Welterklärung nicht mehr, als der Solipsismus auch bietet. Jeder Versuch, die übrigen Monaden außer der eigenen Monade des

Philosophen selbst in irgend welcher Weise für die Welterklärung mit heranzuziehen und zu verwerten, setzt bereits den substantiellen Pluralismus mit sich selbst in Widerspruch und leitet in den substantiellen Monismus hinüber.

Hiermit kann die Alternative als entschieden gelten. Ohne reelle dynamische Funktionen, ohne universelle Kausalität und Finalität ist keine Welterklärung möglich; diese alle aber sind nur als metaphysisch immanente in einer einzigen, einheitlichen, allumfassenden Weltsubstanz möglich. Der substantielle Monismus ist die einzig mögliche Gestalt aller bis zu Ende gedachten philosophischen Systeme. Der substantielle Monismus darf aber nicht als ein abstrakter, die Vielheit realer Modi ausschließender, sondern nur als ein konkreter, sie einschließender gedacht werden.

Die Einheit liegt in der Substanz, welche die einheitliche Wurzel bildet, aus der der vielstämmige und vielverzweigte Weltbaum erwachsen ist; aber die Realität liegt nicht in dieser einheitlichen unterirdischen Wurzel, sondern in der Vielheit der Zweige, Blätter und Blüten. Reell ist nur dasjenige, was existiert; die eine Substanz existiert aber nicht, sondern subsistiert nur allem Existierenden, oder liegt ihm zugrunde. Existent ist nur das aus der verborgenen Einheit der Substanz Herausgetretene; heraustreten kann aber nur die Wirksamkeit, die als solche in der Kollision mit anderer Wirksamkeit sich zugleich als Wirklichkeit bewährt oder zur Realität konkretisiert. Das Heraustreten des real Existierenden aus der Substanz ist aber auch nicht etwa eine Ablösung, Sonderung oder Trennung von der Substanz; denn es ist unmöglich, daß die Wirksamkeit oder Tätigkeit sich von den in ihr Tätigen, die Funktion sich vom Subjekt ablöse. Das absolute Subjekt oder die absolute Substanz fährt vielmehr fort, dem Existierenden oder Realen zu subsistieren, und in dem Augenblick, von dem dem Realen diese Subsistenzgrundlage entzogen würde, wäre es auch mit seiner Existenz vorbei. Das Existierende ist nichts als ein *modus existendi* für die Substanz.

Darum hat das natürliche instinktive Denken ganz recht, wenn es in allem reell Existierenden auch Substanz sucht und findet; nur darin hat es unrecht, daß es in jeder besonderen Existenz auch eine besondere Substanz zu erkennen glaubt. Das Ding wäre nicht reell und nicht existierend, wenn ihm nicht etwas subsistiere, wenn ihm nicht eine Substanz zugrunde läge; es wäre dann ein bloßer Schein, keine Erscheinung, d. h. schlimmer als ein Nichts. Auch das ist richtig, daß die Substanz, die diesem Dinge zugrunde liegt, und die, welche jenem Dinge zugrunde liegt, Subjekte verschiedener Tätigkeiten sind, durch deren Verschiedenheit eben die reelle Existenzverschiedenheit der Dinge gesetzt wird. Wenn also die Substanzen dieser Dinge bloße funktionelle Einschränkungen des absoluten Subjekts in der Art und Richtung seiner partiellen Tätigkeiten sind, so ist es richtig, das es ver-

schiedene Einschränkungen, oder verschiedene eingeschränkte Subjekte sind. Nur die Voraussetzung ist unzutreffend und unhaltbar, daß die Substanzen der verschiedenen Dinge verschiedene Substanzen oder verschiedene absolute Subjekte und nicht bloß verschiedene funktionelle Einschränkungen ein und desselben absoluten Subjekts sind. In dieser Hinsicht muß die natürliche instinktive Auffassung durch die philosophische Kritik berichtigt werden, und sie kann sich diese Berichtigung willig gefallen lassen, weil sie praktisch irrelevant ist. Wenn dagegen die philosophische Kritik der natürlichen instinktiven Auffassung die Substantialität der Existierenden abstreiten will, dann hat die letztere ganz recht, solche unreife superkluge Schulweisheit spöttisch über die Achsel anzusehen.

Die Substanz steckt in Wahrheit in dem Dinge drin, aber nur implizite, wie das Wesen in der Erscheinung darinsteckt. Das Denken hat ganz recht, wenn es die Substantialitätskategorie auf das Ding anwendet und die Beziehung auf die dem Dinge immanente Substanz zu den Eigenschaften des Dinges hinzudenkt, als eine spekulative Beziehung, die zwar nicht neben den Eigenschaften wahrgenommen wird, aber doch unentbehrlich zur wahrheitsgemäßen Auffassung des Dinges ist. Freilich liegt das Ding in der phänomenalen Sphäre und die Substanz in der metaphysischen; die zum Dinge hinzugedachte Beziehung der Substantialität muß also, um wahr zu sein, eine Beziehung der Erscheinung auf das Wesen sein. Auf die Substanz bezogen bildet die Erscheinungswelt die Summe der Modi (*modi existendi*). Die phänomenalen Modi untereinander stehen in kausalen und sonstigen Beziehungen; die Substanz aber steht zu ihnen im Verhältnis des Grundes.

Die Modi sind die wechselnden Akzidentien der Substanz. Wechselnd sind sie alle, gleichviel wie lange Zeit sie eine relative Beständigkeit bewahren. Ob die hinzukommenden Individualfunktionen höherer Ordnung eine relative Beständigkeit haben, welche die Konstellation der Individuen niederer Ordnung, auf die sie sich beziehen, überdauert oder nicht, ist für diesen Punkt gleichgültig. Denn auch die Individuen niederster Stufe, die Uratome, können, trotzdem sie für die Dauer des Weltprozesses konstant sind, doch nur wechselnde Akzidentien heißen, weil sie vor dem Beginn des Weltprozesses nicht Akzidentien der Substanz waren und nach derselben wiederum keine sein werden. Das ganze Universum als Einheit der objektiv realen Erscheinungswelt und der Summe aller subjektiv idealen Erscheinungswelten, ist nur der universelle Modus der Substanz, und als solcher ein wechselndes Akzidens, dessen Sein an Stelle seines Nichtseins getreten ist, und später wieder mit diesem wechseln wird.

Es fragt sich nun, ob der Substanz außer den wechselnden Akzidentien oder Modis auch noch schlechthin beständige, d. h. ewige Akzidentien zukommen, die als solche den Namen Attribute führen. Es gilt zunächst zu untersuchen, ob solche Attribute der Substanz

anzunehmen sind, und worin sie bestehen, alsdann aber das Verhältnis klarzustellen, in welchem Substanz und Attribut zueinander stehen.

Wäre die eine Substanz attributlos, so könnte es niemals zu einer Existenz aus der Subsistenz, zu einer Vielheit aus der Einheit, zu einem Werden aus dem Sein, zu einer Veränderung aus der Ruhe kommen. Die eine Substanz muß vieleinig in sich sein, um aus sich herausgehen, um die tote Starrheit der ewigen Subsistenz überwinden zu können. Diese innere Mannigfaltigkeit, die in der einen Substanz angenommen werden muß, kann aber nicht eine Vielheit von Substanzen sein; denn die eine Substanz ist nicht in mehrere teilbar, und selbst wenn sie es wäre, so hätte mit der Teilung die Einheit der Substanz aufgehört, und die Vielheit der Substanzen stände so beziehungslos nebeneinander, daß wiederum jede Möglichkeit eines Überganges aus dem Sein ins Werden abgeschnitten wäre.

Die innere Vielheit, die in der einen Substanz nicht entbehrt werden kann, wenn es erklärt werden soll, wie etwas aus ihr herauskommt, die Vielheit kann also nicht eine substantiell subsistierende, sondern nur eine der Substanz innewohnende, inhärierende sein. Da aber aus der abstrakt einen Substanz sich keine Vielheit entfalten und ihr von außen keine aufliegen kann, so muß sie, wenn sie jetzt da ist, schon von jeher in der Substanz bestanden haben; sie kann nicht entstanden, sondern muß ewig in ihr sein. Diese ihr ewig inhärierende Vielheit nicht substantieller Art ist nun eben das, was man die Attribute nennt. Nur eine konkret eine Substanz mit Attributen, nicht eine abstrakt eine ohne solche, ist imstande, als ausreichendes Erklärungsprinzip der vielheitlichen Welt und ihrer Veränderungen zu dienen; nur die erstere kann als brauchbare Hypothese gelten, während die letztere eine für ihren Zweck unbrauchbare Hypothese wäre. Sogar die Annahme einer Substanz mit nur einem Attribut wäre eine leistungsunfähige Hypothese, weil der Prozeß sich nur aus einem Gegensatz entfalten kann, ein solcher aber zwischen dem einen Attribut und der Substanz nicht nachweisbar wäre.

Nachdem so die Unentbehrlichkeit von Attributen in der Substanz gezeigt ist, fragt es sich, worin diese Attribute bestehen. Tätigkeiten können es nur dann sein, wenn die Tätigkeiten als ewig aktuelle angesehen werden; aber selbst dann wäre doch die Tätigkeit in den Tätigkeiten gerade das Identische, und nur die Art und Beschaffenheit der Tätigkeit könnte den Gegensatz aufweisen, aus dem die Vielheit der Existenz entspringen soll. Eine Verschiedenheit in der Art und Weise oder Beschaffenheit der Tätigkeiten, die nicht eine zufällige und vorübergehende, sondern eine ewige ist, deutet aber offenbar auf einen ewigen Essenzgegensatz hinter den Tätigkeiten hin. Mögen immerhin auch die Tätigkeiten ewig sein, so muß doch der ihnen zugrunde liegende ewige Essenzgegensatz als das ewige Prius ihres Gegensatzes und letzterer nur als eine ewige Folge des ersteren angesehen werden. An-

genommen also, die Tätigkeiten wären als aktuelle nicht ewig, sondern ließen eine Unterbrechung oder Pause eintreten, so würde doch der ewige Essenzgegensatz fortbestehen, und dies würde sich darin manifestieren, daß die Tätigkeiten, wenn sie nach der Suspension wieder anheben, dann auch sofort wieder denselben Gegensatz in der Art und Weise ihrer Betätigung zeigen müssen. Diese Erwägung erhält noch mehr Gewicht, wenn es sich herausstellt, daß die als Tätigkeiten gedachten Attribute nicht einmal numerisch verschiedene Tätigkeiten, sondern eine numerisch identische doppelseitige Tätigkeit bilden. Denn alsdann fällt die Möglichkeit eines realen Gegensatzes zwischen ihnen ganz fort, und es bleibt nur die eines logisch idealen Essenzgegensatzes übrig.

Was so schon für den Fall gilt, daß den Tätigkeiten der Substanz ewige Aktualität zugeschrieben wird, das gilt in noch höherem Maße dann, wenn ihnen diese abgesprochen und bloß eine zeitweilige Aktualität zuerteilt wird. Denn dann rückt der Unterschied von Ruhe und Tätigkeit ganz in die Reihe der wechselnden Akzidentien ein, so daß für die ewigen Attribute nur jede Essenzen übrig bleiben, deren logisch idealer Gegensatz der einen doppelseitigen Tätigkeit im Fall ihrer Aktualität immanent ist. Ist aber der Weltprozeß notwendig als endlich zu denken, wie wir oben gesehen haben, dann ist auch die Tätigkeit bloß eine zeitweilige, scheidet also unbedingt aus dem Begriff des ewigen Attributes aus. Die Frage, ob die Tätigkeit der Substanz ewig oder zeitlich ist, fällt mit der anderen Frage zusammen, ob die Kategorie der Wirklichkeit in ihrer metaphysischen Bedeutung die einzige Modalitätskategorie ist, oder ob neben ihr auch noch die der Möglichkeit Platz findet. Denn Ruhe und Tätigkeit im metaphysischen Sinne sind keine anderen Begriffe als Möglichkeit und Wirklichkeit im metaphysischen Sinne und decken sich vollständig mit diesen Kategorialbegriffen. Die essentielle Notwendigkeit besteht dann eben darin, daß die Essenz in der Wirklichkeit dieselbe ist wie die in der Möglichkeit, oder mit anderen Worten, daß die Potenz im Aktus nicht erlischt und verzehrt wird, sondern sich als Grund des Aktus behauptet.

Die Attribute können demnach bloß noch die untereinander entgegengesetzten Essenzen oder Wesenheiten sein, die in der Möglichkeit oder Ruhe zwar in substantieller, aber nicht in funktioneller Einheit, in der Aktualität oder metaphysischen Wirklichkeit aber sowohl in substantieller als auch in funktioneller Einheit miteinander stehen, und deren jede ihre tatsächliche Identität mit sich in der Möglichkeit und Wirklichkeit behauptet. Die funktionelle Einheit dieser entgegengesetzten Essenzen in der Tätigkeit der Substanz kann auch als Immanenz des essentiellen Gegensatzes in der einen, aber doppelseitigen absoluten Tätigkeit bezeichnet werden. Als diesen Gegensatz in der Tätigkeit haben wir den des logisch Gesetzmäßigen und des unlogisch Dynamischen, oder den des Idealen und Realen, Intellektuellen und Thelischen kennen gelernt. Als den Essenzgegensatz, welcher der

Doppelseitigkeit der Tätigkeit zugrunde liegt, werden wir also denjenigen bezeichnen müssen, der zwischen dem Prinzip der logischen Determination und dem der Intensität besteht, für welche wir die abgekürzten Bezeichnungen: das Logische und der Wille gebraucht haben. Mehr Attributen als diesen zweien sind wir nicht begegnet; alle Gegensätze lassen sich auf diese zurückführen, und die Zahl zwei scheint die einfachste zu sein, in welcher ein Gegensatz von Essenzen zur Geltung gelangen kann. Wir haben deshalb keinen Grund, mit unseren Hypothesen über diese zwei Attribute hinauszugehen. Es bleibt uns nun bloß noch das Verhältnis der Substanz zu diesen Attributen zu betrachten übrig.

Die Substanz ist von Ewigkeit her mit den Attributen behaftet. Ohne diese gedacht ist sie eine bloße Abstraktion des diskursiven Denkens. Ebenso sind aber auch die Attribute nur in und an der Substanz und nicht ohne dieselbe. Die Attribute stehen untereinander in essentiellen Gegensatz und in subsistentieller Einheit; die Substanz ist es, die ihnen die Einheit verbürgt, wie ihre Essenzen es sind, durch die sie in Gegensatz zueinander gestellt werden. Die Substanz hat an und für sich keine Essenz oder Wesenheit als in ihren Attributen; diese sind aber die doppelseitige Wesenheit der Substanz. Die Attribute haben keine Subsistenz als in der Substanz und durch die Substanz; denn diese ist eben das den attributiven Essenzen Subsistierende. Die Substanz samt ihren Attributen ist das Wesen. Wesen ist subsistierende Wesenheit oder essentierte Substanz.

Das Wesen ist eines, aber ein vieleiniges, speziell dreieiniges. Das abstrakt Eine an ihm, das *Ev* Plotins und seiner Vorgänger, ist die Substanz; die von diesem abstrakt Einen umfaßte Zweiheit des Gegensatzes ist die der Attribute; die Zusammenfassung des abstrakt Einen und des ihm immanenten Gegensatzes ergibt die Dreieinigkeit des Wesens. Diese Momente des Wesens werden nicht bloß vom diskursiven Denken unterschieden, sondern sie sind als an sich verschiedene, als metaphysisches Fundamentum relationis für das denkende Unterscheiden im Wesen vorauszusetzen. Andernfalls wäre das Wesen ein einfach Eines, in das nur unser Denken Unterschiede hineinlegte; die bloß von uns hineingelegten Unterschiede können aber niemals als Erklärungsprinzipien der gegebenen Vielheit und Veränderung gelten. Andererseits sind auch die Unterschiede und Ähnlichkeiten, die Gegensätze und die Einheit, die wir an den Prinzipien unterscheiden, nicht als Beziehungen im Wesen, sondern werden erst vom Logischen im Logischen als Beziehungen mit Notwendigkeit gesetzt. Wenn unser Denken die Prinzipien denkt, so muß es sie notwendig als in diesen Beziehungen stehend denken, weil eben unser Denken ein logisches ist und die Prinzipien nur so auffassen kann, wie sie sich im Logischen spiegeln.

Das Wesen ist, wenn man dem substantiell-essentiellen Sein das Dasein und Bewußtsein als phänomenales Sein gegenüberstellt. Wenn

man dagegen das Wort sein im engeren Sinne als das phänomenale Sein beschränkt, dann ist das Wesen nicht seiend, sondern überseiend zu nennen; dann ist es nicht, sondern west nur. Jedenfalls existiert es nicht, denn das tut nur die Erscheinung, sondern subsistiert bloß in bestimmter Wesenheit. Die Tätigkeit ist erst dasjenige, wodurch die Substanz zum Subjekte und das Wesen zum unbewußten absoluten Geiste wird, nämlich zum inhaltlich bestimmten Wollen oder zur realisationskräftigen Idee. Die Tätigkeit ist zugleich dasjenige, wodurch das Wesen aus sich heraustritt, existent wird, sich offenbart, manifestiert oder zur Erscheinung kommt. Die Tätigkeit ist also das Bindeglied zwischen Wesen und Erscheinung; vom Zentrum aus gesehen, ist sie Betätigung des Wesens und insofern ein Anhängsel dieses, von der Peripherie aus gesehen ist sie in ihren gliedlichen Kollisionen die Erscheinung selbst.

Wären die Essenzen für sich seiende, selbständige, so hätten sie einen wenigstens pseudosubstantiellen Charakter; das ist aber durchaus nicht meine Meinung. Wie die absolute Tätigkeit eine numerisch identische ist, so auch dies Wesen, das als absolutes Subjekt sich in ihr betätigt. Wie aber die Tätigkeit trotz ihrer funktionellen Einheit eine essentiell doppelseitige ist, so ist auch das Wesen trotz seiner substantiellen Einheit ein essentiell doppelseitiges. Betrachten wir diese Doppelseitigkeit nach ihrem essentiellen Gegensatze, so haben wir die beiden Seiten desselben als die beiden Essenzen vor uns, die der Substanz als Attribute inhärieren. Betrachten wir dagegen diese doppelseitige Essenz nach ihrer numerischen Identität als Essenz, so haben wir eben ihre substantielle Einheit vor Augen. Die Substanz ist die Einheit der doppelseitigen Essenz, und die Doppelseitigkeit oder essentielle Gegensätzlichkeit ist die innere Mannigfaltigkeit der Substanz.

Jedes dieser Momente ist in seiner begrifflichen Eigenart und hypothetischen Unentbehrlichkeit festzuhalten; keines darf zur begrifflichen Vereinfachung dem anderen geopfert oder in ihm schon genügend enthalten gefunden werden. Wollte man z. B. sagen, daß die Substanz als solche bereits ihre Essenz einschließe und deshalb die Attribute nicht als ein zweites neben der Substanz zu denken seien, so würde man damit nur den Begriff der essentiellen Attribute oder attributiven Essenzen in den der Substanz hineinpflanzen, ohne ihn damit loszuwerden. Wollte man umgekehrt sagen, daß die doppelseitige Essenz keiner Substanz mehr bedürfe, weil sie selbst schon die Rolle der Substanz spiele, so würde man damit nur den Begriff der Substanz in den der Essenz hineinstopfen, ohne sich dadurch seiner entledigen zu können. Es scheint logischer, einfacher und gerechter, jedem dieser Begriffe sein Recht zukommen zu lassen. Beide sind gleich ewig und ursprünglich und somit gleichberechtigt; weder die Substanz ist aus der Einheit der Attribute hervorgegangen, noch die Zwiespältigkeit der Attribute aus der essentiellen Direktion der Substanz. Jeder Versuch, einen

dieser Begriffe aus dem anderen abzuleiten, müßte die Ewigkeit, Ursprünglichkeit und prinzipielle Bedeutung des Abgeleiteten aufheben, ohne daß doch die Ableitung mehr Wert hätte als eine dialektische Begriffstaschenspielererei. Andererseits ist die Einheit der Momente des Wesens oder der drei Prinzipien eine so enge, daß sie gar nicht enger gedacht werden kann. Substanz und Attribute oder Substanz und doppelseitige Essenz sind ein und dasselbe, nur von seiten der substantiellen Einheit und von seiten der essentiellen Doppelseitigkeit gesehen; die beiden Essenzen oder Attribute wiederum sind nicht zwei subsistentiell getrennte und existentiell gegeneinander selbständige Seiende, sondern nur die beiden essentiellen Seiten der essentiell doppelseitigen Substanz, die bei der Betätigung des Wesens in funktioneller und subsistentieller Einheit zugleich, in der Ruhe bloß in subsistentieller, und nicht in funktioneller Einheit stehen.

So erweist sich die Substanz als die oberste und höchste Kategorie, oder als der Gipfel des Systems der Kategorien. Unter denjenigen logischen Determinationen, die auf Bestimmung der Funktion oder Tätigkeit gerichtet sind, hatte die Beziehung der Finalität sich als die höchste erwiesen; aber über allen diesen steht diejenige Beziehung des Logischen, die nicht mehr auf die Tätigkeit, sondern auf das ihr zugrunde liegende Tätige gerichtet ist. Wenn die Finalität die Beziehung ist, in welche das Logische sich kraft seiner logischen Determination zum Antilogischen setzt, so ist die Inhärenz die Beziehung, in welche das Logische kraft seiner logischen Determination sich zu dem Metalogischen setzt, und die Substantialität die Beziehung, vermittelt deren es das Metalogische logisch repräsentiert. Denn die Substanz liegt hinter der logischen Essenz ebenso wie hinter der Willensessenz; d. h. sie ist metalogisch und metathelisch. Die Willensessenz kann sich nicht zu dem Metathelischen in Beziehung setzen, weil das Beziehungenssetzen lediglich Sache der Betätigung der logischen Essenz ist; nur das Logische kann und muß sich zu dem Metalogischen in Beziehung setzen, aber auch dieses nur, wenn es erst einmal aus der Ruhe in Tätigkeit versetzt ist. Die dann entfaltete Beziehung ist eben diejenige, welche von der Seite des Logischen gesehen, Inhärenz, von der Seite des Metalogischen betrachtet Substantialität oder Subsistenz heißt. Wie das Wesen die Grundlage der Erscheinungswelt, so bildet die Substanz die Grundlage der Wesenheiten. Die Substanz ist deshalb auch nicht mit dem Absoluten zu identifizieren, da sie nur das Subsistierende oder den metalogisch-metathelischen Urgrund im Absoluten bildet. Das Absolute ist vielmehr das Nichtrelative, dieses aber ist das Wesen, sofern es in Ruhe ist. Ist einmal der Prozeß im Gange, und mit ihm das Relative gesetzt, so hat auch das Absolute aufgehört, ein Absolutes oder Nichtrelatives zu sein, denn es ist zu dem Relativen in Relation getreten.

Die ganze Geschichte der Philosophie ist, in ihrem tiefsten Kern

betrachtet, ein Ringen um die Kategorie der Substantialität, wogegen das Ringen um die übrigen Kategorien nur eine sekundäre Bedeutung hat. Mit der Gewinnung des richtigen Substanzbegriffes, einschließlich der richtigen Attribute, ergibt sich die richtige Auffassung der Kausalität und Finalität, und damit auch die aller übrigen Kategorien von selbst. In der alten Philosophie war Plotin dem Substanzbegriff einschließlich der Attribute am nächsten gekommen, und es fehlt ihm nur ein Wort zu seiner Bezeichnung, weil *οὐσία* und *ὑπόστασις* beide schon für Pseudosubstanzen verbraucht waren. In der neueren Philosophie erfaßte Spinoza mit kühnem Griff den Begriff der absoluten Substanz und prägte das Wort für ihn, aber er verfehlte den Sinn des einen Attributs gänzlich, den des anderen zur Hälfte (insofern er das Denken als bewußtes verstand). Die Ausbildung je eines Attributbegriffes wurde von Hegel und Schopenhauer auf die Höhe geführt, die aber beide über dem einen Attribut das andere und den Substanzbegriff obendrein verkannten. Erst Schelling gelangte wieder ganz am Ende seines Lebens zu der Einsicht, daß die Kategorie der Substanz die höchste und letzte sei, indem er sich zugleich in seinem letzten System bemühte, die Attribute richtiger als Spinoza zu bestimmen; aber wenn er auch bei diesem Bemühen das Richtige ahnte, so vermochte er es doch nicht mit fester Hand zu ergreifen und in deutlichen Umrissen aufzuzeichnen, sondern ließ es in mythologischem Nebel und Böhme-Baaderscher Mystik verschwimmen. Was ihm bei der erschöpften Produktionskraft seines Alters wegen seiner Feindschaft gegen Hegel und seiner Unkenntnis Schopenhauers mißlingen mußte, das habe ich auf dem von ihm erschlossenen Wege durchzuführen versucht.

In der Substanz deckt sich der Begriff der Kategorie und der des Prinzips in der metaphysischen Sphäre vollständig, denn die Kategorie der Substantialität ist eben unter allen Kategorien diejenige, welche unmittelbar vom Logischen aus die Beziehungsbrücke zu dem meta-logischen Prinzip schlägt. Nirgends zeigt sich der metaphysische Ursprung der Kategorien aus den Prinzipien, dem die erkenntnistheoretische Hinleitung der Kategorien zu den Prinzipien entspricht, so deutlich und so unmittelbar wie bei der Substantialität. Insofern alle Kategorien logisch determinierte Beziehungen sind, weisen sie ja alle auf das Prinzip des Logischen hin, weil nur das Logische logisch determinieren und Beziehungen setzen kann. Aber die Verschiedenheit der Beziehungen, die bei dieser logischen Determination herauskommen, hängt doch davon ab, ob das Logische sich auf sich selbst oder auf das Antilogische oder auf das Metalogische bezieht, oder ob es die Funktion auf die in ihr sich offenbarende Essenz bezieht, oder ob es sich auf eine der so gesetzten Beziehungen bezieht, oder diese untereinander wieder in Beziehungen setzt.

Da das Logische sich nur im bewußten diskursiven Denken rein auf sich selbst, als auf die abstrakte Form der logischen Determination

beziehen kann, so müssen alle übrigen Beziehungsformen in der metaphysischen Sphäre aus der Beziehung des Logischen zum Antilogischen, d. h. aus der Finalität entspringen. Auch die Beziehung des Logischen zum Metalogischen, oder die Substantialität, kann erst dann als Beziehung gesetzt werden, wenn der Prozeß durch die Beziehung zum Antilogischen einmal in Fluß gekommen ist. Dagegen ist der Inhalt der Substantialitätsbeziehung unabhängig vom Antilogischen schon durch die bloße Beziehung des Logischen zum Metalogischen bestimmt. Während also alle anderen kategorialen Beziehungen von der Finalität nicht nur ihrem Daß nach, sondern auch ihrem Was nach abhängig sind, ist die der Substantialität allein bloß ihrem Daß nach von der Finalität abhängig, ihrem Was nach aber von ihr unabhängig.

Darum zeigt sich bei den meisten Kategorien die Doppelheit ihres metaphysischen Ursprungs aus dem Logischen und Unlogischen. Nur der erstere weist ihnen den kategorialen Charakter an; aber der letztere gibt ihnen erst den terminus ad quem, ohne den es zu keiner Beziehung, also auch zu keiner Kategorie käme. Deshalb darf auch der letztere nicht völlig ausgeschieden werden, wenn man nicht überhaupt auf Kategorien verzichten, und sich auf das Logische in seiner nackten Leerheit reduzieren will. So wiesen z. B. die Empfindungskategorien der Intensität und Zeitlichkeit einerseits als unbestimmte Intensität und Extension auf die Funktion des unlogischen Willensprinzips, andererseits als quantitativ bestimmte Intensität und Zeitlichkeit auf die determinierende Funktion des logischen Prinzips hin. Die Anschauungskategorie der Räumlichkeit leitete zu der logischen Funktion hin, die gleichzeitig und mit einem Schlage die unbestimmte eindimensionale Extension der Willensfunktion zur Mehrdimensionalität vervielfacht und quantitativ bestimmte; in der unbestimmten eindimensionalen Extension, die den Gegenstand dieser Vervielfachung und quantitativen Bestimmung bildete, zeigte sie aber zugleich die Unentbehrlichkeit der Willensfunktion als tieferen Hintergrundes der Räumlichkeit. Alle Kategorien des reflektierenden Denkens, soweit sie objektiv reale oder metaphysische Bedeutung beanspruchen, weisen auf die spekulativen Kategorien, beziehungsweise auf das fundamentum relationis im metaphysischen Wesen hin. Von den spekulativen Kategorien leitet aber die Kausalität indirekt durch Vermittelung der Finalität, die Finalität direkt auf die beiden Prinzipien des Logischen und Antilogischen hin.

Wenn die Kategorie der Möglichkeit sich in die zwiefache Beziehung des aktiven Vermögens und der passiven Möglichkeit spaltet und die eine auf das Willensprinzip, die andere auf das logische Prinzip anwendet, so fehlt solche Spaltung sowohl bei der essentiellen Notwendigkeit als auch bei der Substantialität. Die Essenz ist eben in den beiden attributiven Prinzipien eine entgegengesetzte und muß darum auch in beiden ein entgegengesetztes Verhältnis zur Funktion zeigen; die

Substanz dagegen ist für beide Attribute eine und dieselbe, und darum ist auch ihr Verhältnis der Subsistenz zu beiden Attributen dasselbe. Denn die Attribute sind ja darin, daß sie Attribute sind, d. h. in ihrem Verhältnis zur Substanz ununterschieden; daß sie als Essenzen verschieden sind, geht nicht ihr Verhältnis zur Substanz, sondern nur ihr Verhältnis zur Funktion an.

So liefert die vollständige Untersuchung der Kategorien zugleich einen vollständigen Aufschluß über die metaphysischen Prinzipien; denn sie leitet das Erkennen notwendig zu dem Urquell hin, aus dem die Kategorialfunktionen entsprungen sind. Freilich sind auch die Kategorien nur vollständig zu durchschauen, wenn man zu ihrer Untersuchung die Kenntnis der Prinzipien in großen Umrissen schon mitbringt, und sie wenigstens als eine vorläufige Hypothese gelten läßt, deren Bewährung eben durch die Kategorienlehre erbracht werden soll. Anderenfalls, wenn man sich auf das Logische beschränken will, wird man, wie Hegel, dazu gedrängt, die Kategorien der Sinnlichkeit aus der Kategorienlehre auszuschneiden, sieht die Kategorie der Substanz unter den Händen zerrinnen und muß dabei doch noch die Kategorie des Zweckes und alle von ihr abhängigen Kategorien gewaltsam mit Worten als etwas bloß Logisches bestimmen, während sie dem inhaltlichen Sinne nach doch unvermerkt als eine Beziehung zwischen Logischen und Unlogischen behandelt wird.

---



Verlag von Julius Springer in Berlin.

---

# Lehrbuch der Geschichtsphilosophie.

Von

**Dr. Georg Mehlis,**

Professor an der Universität Freiburg i. Br.

Preis M. 20.—; in Halbfranz gebunden M. 23.—.

---

## Inhaltsübersicht.

Vorbemerkungen.

I. Probleme der Geschichtsphilosophie oder Theorie der Geschichte und Universalgeschichte.

Geschichtsphilosophische Grundfragen.

Allgemeiner Charakter der Geschichtsphilosophie und ihrer Probleme.

Der Begriff der Philosophie.

Der Begriff der Geschichte.

Geschichtsphilosophische Einzelprobleme.

Probleme der Geschichtslogik.

Probleme der historischen Wertlehre.

Die Probleme der Universalgeschichte.

II. Geschichte der Geschichtsphilosophie.

Einleitung.

Das Werden des geschichtsphilosophischen Gedankens in dem griechischen Kulturkreise.

Die Entfaltung des geschichtsphilosophischen Gedankens in der christlichen Philosophie.

Die Vollendung der Geschichtsphilosophie im deutschen Idealismus.

III. Das System der Geschichtsphilosophie oder inhaltliche Konstruktion der Universalgeschichte.

Der Sinn des historischen Geschehens.

Allgemeine Konstruktion des universalhistorischen Prozesses.

Die religiöse Entwicklung.

Die ästhetische Entwicklung.

Die philosophische Entwicklung.

Die sittlich-staatliche Entwicklung.

---

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

Verlag von Julius Springer in Berlin.

---

## Werner von Siemens Lebenserinnerungen.

Mit einem Bild in Kupferätzung.

Dritte Auflage. — In Halbleder gebunden Preis M. 7.—.

Volksausgabe: Neunte Auflage. — In Leinwand gebunden Preis M. 2.—.

---

## Italien und die Italiener.

Betrachtungen und Studien

über die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Zustände Italiens.

Von P. D. Fischer.

Zweite Auflage. — Preis M. 7.—; elegant in Halbleder gebunden M. 9.—.

---

## Die Betrachtungen eines in Deutschland reisenden Deutschen.

Von P. D. Fischer.

Unveränderter Abdruck der 2. Auflage. — In Leinwand gebunden Preis M. 3.—.

---

Verlag von Behrend & Co. in Berlin W 9.

---

## La Civilisation Primitive en Italie.

Depuis L'Introduction des Métaux.

Illustrée et décrite par Oscar Montelius.

Première partie: **Italie septentrionale.**  
Texte: 1 Band, VI und 549 Seiten, geh., gr. 4.  
Planches: 134 Tafeln in Mappe, gr. 4.  
Preis fl. 150.

Deuxième partie: **Italie centrale.**  
Texte I: 1 Band, Seite 550–1024, geh., gr. 4.  
Planches, 2 vols: 270 Tafeln in 2 Mappen, gr. 4.  
Preis fl. 305.

---

## Die vorklassische Chronologie Italiens.

Von Oscar Montelius.

Ein Band Text, 245 Seiten mit 805 Abb., geheftet, und 99 Tafeln in Mappe, gr. 4.  
Preis M. 120.—.

---

## Die älteren Kulturperioden im Orient und in Europa.

Von Oscar Montelius.

I. Die Methode.

110 und XVI Seiten mit 498 Abb., gr. 4, geh. — Preis M. 25.—.

---

## Meisterstücke im Museum vaterländischer Altertümer zu Stockholm.

Abgebildet und beschrieben von Oscar Montelius.

Heft 1 und 2. Format 35:27 cm. — Preis jedes Heftes M. 10.—.

---

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

**Schriften von Eduard von Hartmann:**

---

- Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus.** Eine Sichtung und Fortbildung der erkenntnistheoretischen Prinzipien Kants. Vierte Auflage. Preis 2 Mark.
- Das Grundproblem der Erkenntnistheorie.** Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte. Zweite Auflage. Preis 2 Mark.
- Die deutsche Ästhetik seit Kant.** Erster historisch-kritischer Teil der Ästhetik. Preis 5 Mark.
- Philosophie des Schönen.** Zweiter systematischer Teil der Ästhetik. Preis 8 Mark.
- Das religiöse Bewußtsein der Menschheit.** Erster historisch-kritischer Teil der Religionsphilosophie. Dritte Auflage. Preis 12 Mark.
- Die Religion des Geistes.** Zweiter systematischer Teil der Religionsphilosophie. Dritte Auflage. Preis 7 Mark 50 Pf.
- Philosophie des Unbewußten.** Elfte, erweiterte Auflage, in 3 Bänden. Preis 20 Mark; gebunden 26 Mark.
- — — Volksausgabe in 2 Bänden. Kart. Preis 2 Mark 40 Pf.
- Kategorienlehre.** Preis 12 Mark.
- Geschichte der Metaphysik.** Zwei Bände. Preis 24 Mark.
- Die moderne Psychologie.** Eine kritische Geschichte der deutschen Psychologie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Preis 12 Mark.
- Das Christentum des Neuen Testaments.** Zweite, umgearbeitete Auflage der Briefe über die christliche Religion. Preis 8 Mark.
- Das Judentum in der Gegenwart und Zukunft.** Zweite Auflage. Preis gebunden 7 Mark 50 Pf.
- Das Problem des Lebens.** Preis 12 Mark.
- Das Unbewußte und der Darwinismus.** Zur Physiologie der Nervencentra. Preis 8 Mark.
- Der Spiritismus.** Zweite Auflage. Preis 3 Mark.
- Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome.** Preis 3 Mark.
- Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie.** Zweite Auflage. Preis 3 Mark.
- Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft.** Dritte Auflage. Preis 3 Mark.

**Schriften von Eduard von Hartmann:**

---

- Die Weltanschauung der modernen Physik.** Zweite Auflage.  
Preis 8 Mark 50 Pf.
- Ethische Studien.** Preis 5 Mark.
- Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts.** Dritte Auflage. Preis 12 Mark.
- J. H. von Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus.**  
Zur Begründung des transzendentalen Realismus. Preis 2 Mark.
- Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik** in den vier Perioden ihrer Entwicklung. Preis 4 Mark.
- Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart.** Preis 6 Mark.
- Lotzes Philosophie.** Preis 4 Mark.
- Moderne Probleme.** Zweite Auflage. Preis 5 Mark.
- Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus** in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart. Dritte Auflage. Preis 10 Mark.
- Philosophische Fragen der Gegenwart.** Preis 6 Mark.
- Politische Aufgaben und Zustände des Deutschen Reichs.** Preis 1 Mark.
- Schellings philosophisches System.** Preis 4 Mark 50 Pf.
- Tagesfragen.** Preis 6 Mark.
- Über die dialektische Methode.** Historisch-kritische Untersuchungen. Zweite Auflage. Preis 5 Mark.
- Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus.** Zweite Auflage. Preis 6 Mark.
- Zur Reform des höheren Schulwesens.** Preis 2 Mark 25 Pf.
- Zur Zeitgeschichte.** Neue Tagesfragen. Preis 4 Mark 20 Pf.
- Zwei Jahrzehnte deutscher Politik.** Preis 6 Mark
- System der Philosophie im Grundriß.** 8 Bände.
- Band I: Grundriß der Erkenntnislehre. Preis 6 M. 50 Pf., geb. 8 M.  
" II: Grundriß der Naturphilosophie. Preis 6 M. 50 Pf., geb. 8 M.  
" III: Grundriß der Psychologie. Preis 6 M., geb. 7 M. 50 Pf.  
" IV: Grundriß der Metaphysik. Preis 5 M. 50 Pf., geb. 7 M.  
" V: Grundriß der Axiologie. Preis 6 M. 50 Pf., geb. 8 M.  
" VI: Grundriß der ethischen Prinzipienlehre. 7 M., geb. 8 M. 50 Pf.  
" VII: Grundriß der Religionsphilosophie. Preis 4 M. 50 Pf., geb. 6 M.  
" VIII: Grundriß der Ästhetik. Preis 10 M., geb. 11 M. 50 Pf.