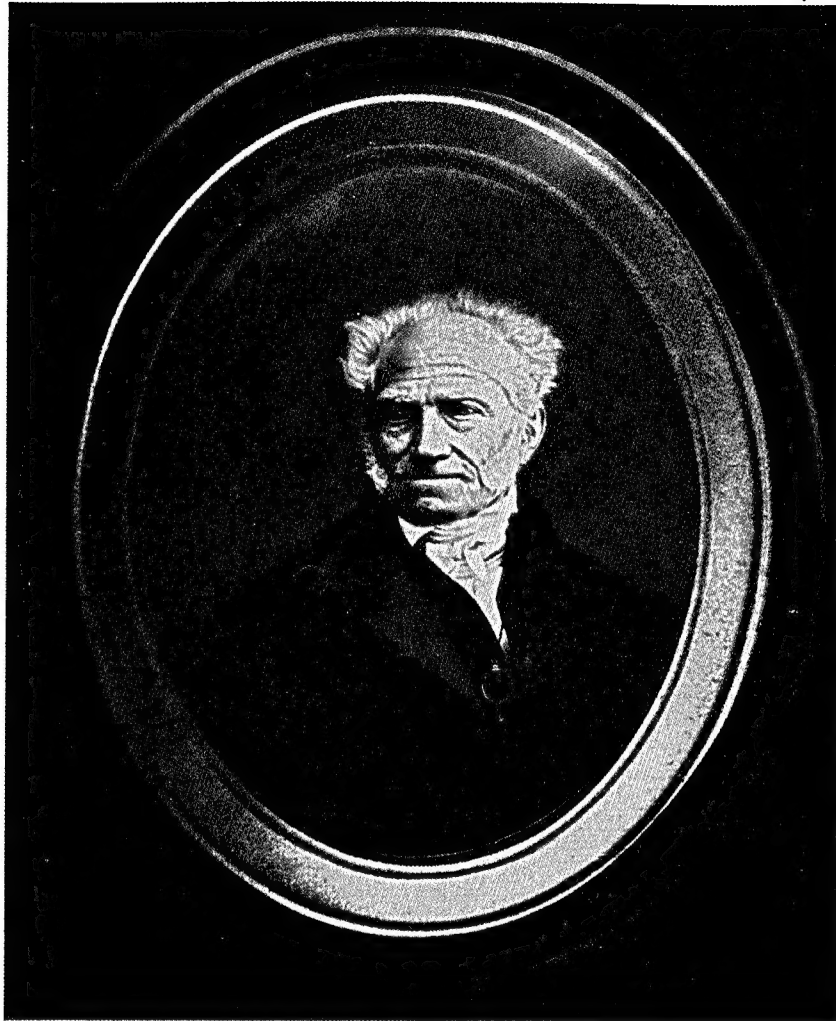


Arthur Schopenhauer
Sämmtliche Werke

Fünfter Band



Arthur Schopenhauer am 18. Mai 1855.

Daguerreotyp in Privatbesitz, Frankfurt a. M.

Arthur Schopenhauer

Sämtliche Werke

Non multa

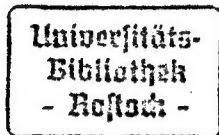
Nach der ersten, von Julius Frauenstädt
besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und
herausgegeben von Arthur Hübscher,
vierte Auflage, durchgesehen von Angelika Hübscher

Fünfter Band
Parerga und Paralipomena I



F. A. Brockhaus Mannheim

cg 6340 H 887,988-5(4)



R 611-91A 9923 ¹ (5)

Universitätsbibliothek Rostock
Fachbibliothek Philosophie

1994. 959

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Schopenhauer, Arthur:

Sämtliche Werke/Arthur Schopenhauer.

Nach d. L., von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausg.

neu bearb. u. hrsg. von Arthur Hübscher. - Mannheim: Brockhaus.

ISBN 3-7653-0410-7

NE: Hübscher, Arthur [Bearb.]; Schopenhauer, Arthur: [Sammlung]

Bd. 5. Parerga und Paralipomena. - 1.-4. Aufl.

Jubiläumsausg. / durchges. von Angelika Hübscher. - 1988

ISBN 3-7653-0415-8

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des

Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig

und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,

Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und

Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Reproduktion der Vorlagen erfolgte nach einem

Bibliotheksexemplar der Stadt- und Universitätsbibliothek

Frankfurt am Main.

© F.A. Brockhaus GmbH, Mannheim 1988

ISBN für das Gesamtwerk: 3-7653-0410-7,

für Band 5: 3-7653-0415-8.

Druck: Druckerei Krembel, Speyer

Bindearbeit: Buchbinderei Fleischmann GmbH & Co. KG, Fulda

Printed in Germany

Parerga und Paralipomena:

kleine philosophische Schriften,

von

Arthur Schopenhauer.

Vitam impendere vero

Erster Band.

Vorwort.

Diese, meinen wichtigeren, systematischen Werken nachgesandten Nebenarbeiten bestehn theils aus einigen Abhandlungen über besondere, sehr verschiedenartige Themata, theils aus vereinzelt
5 Gedanken über noch mannigfaltigere Gegenstände, — Alles hier zusammengebracht, weil es, meistens seines Stoffes halber, in jenen systematischen Werken keine Stelle finden konnte, Einiges jedoch nur weil es zu spät gekommen, um die ihm gebührende da- selbst einzunehmen.

10 Hiebei nun habe ich zwar zunächst Leser im Auge gehabt, denen meine zusammenhängenden und inhaltschwereren Werke bekannt sind; sogar werden solche vielleicht noch manche ihnen erwünschte Aufklärung hier finden: im Ganzen aber wird der Inhalt dieser Bände, mit Ausnahme weniger Stellen, auch Denen verständ-
15 lich und genießbar seyn, welche eine solche Bekanntschaft nicht mitbringen. Jedoch wird der mit meiner Philosophie Vertraute immer noch etwas voraushaben; weil diese auf Alles, was ich denke und schreibe, stets ihr Licht, und sollte es auch nur aus der Ferne seyn, zurückwirft; wie denn auch andererseits sie
20 selbst von Allem, was aus meinem Kopfe hervorgeht, immer noch einige Beleuchtung empfängt.

Frankfurt a. M., im Dezember 1850.

Inhalt.

	Seite
Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen	1
Fragmente zur Geschichte der Philosophie	33
Ueber die Universitäts-Philosophie	147
Transcendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen	211
Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt	239
Aphorismen zur Lebensweisheit	331

Skizze einer Geschichte
der
Lehre vom Idealen und Realen.

Plurimi pertransibunt, et multiplex erit scientia.
Dan. 12, 4.

Lehre vom Idealen und Realen.

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

Wirklich scheinen weder die Philosophen des Alterthums, noch auch die Scholastiker, zu einem deutlichen Bewußtseyn dieses philosophischen Urproblems gekommen zu seyn; wiewohl sich eine Spur davon, als Idealismus, ja auch als Lehre von der Idealität der Zeit, im Plotinos findet, und zwar Enneas III, 5 lib. 7. c. 10, woselbst er lehrt, die Seele habe die Welt gemacht, indem sie aus der Ewigkeit in die Zeit getreten sei. Da heißt es z. B. οὐ γὰρ τις αὐτοῦ τοῦδε τοῦ παντός τοπος, ἢ ψυχῇ. (neque datur alius hujus universi locus, quam anima.) wie auch: δεῖ δὲ οὐκ ἐξωδεν τῆς ψυχῆς λαμβανειν τον χρονον, 10 ὥστερ οὐδε τον αιωνα εχει εξω του οντος. (oportet autem nequaquam extra animam tempus accipere, quemadmodum neque aeternitatem ibi extra id, quod ens appellatur.); womit eigentlich schon Kants Idealität der Zeit ausgesprochen ist. Und im folgenden Kapitel: οὗτος ὁ βίος τον χρονον γεννα 15 διο και ειρηται ἀμα τῷδε τῷ παντι γεγονεναι, ὅτι ψυχῇ αὐτον μετα τοῦδε του παντος εγεννησεν (haec vita nostra tempus gignit: quamobrem dictum est, tempus simul cum hoc universo factum esse; quia anima tempus una cum hoc universo progenit). Dennoch bleibt das deutlich erkannte und 20 deutlich ausgesprochene Problem das charakteristische Thema der neuern Philosophie, nachdem die hiezu nöthige Besonnenheit im Cartesius zuerst erwacht war, als welcher ergriffen wurde von der Wahrheit, daß wir zunächst auf unser eigenes Bewußtseyn beschränkt sind und die Welt uns allein als Vorstellung 25 gegeben ist: durch sein bekanntes dubito, cogito, ergo sum wollte er das allein Gewisse des subjektiven Bewußtseyns, im Gegensatz des Problematischen alles Uebrigen, hervorheben und die große Wahrheit aussprechen, daß das Einzige wirklich und unbedingt Gegebene das Selbstbewußtseyn ist. Genau be- 30 trachtet ist sein berühmter Satz das Aequivalent dessen, von welchem ich ausgegangen bin: „Die Welt ist meine Vorstellung.“ Der alleinige Unterschied ist, daß der seinige die Unmittelbarkeit des Subjekts, der meinige die Mittelbarkeit des Objekts hervorhebt. Beide Sätze drücken das Selbe von zwei Seiten aus, sind 35 Rehrseiten von einander, stehn also in dem selben Verhältniß, wie das Gesetz der Trägheit und das der Kausalität, gemäß meiner Darlegung in der Vorrede zur Ethik. [Die beiden Grund-

probleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften, von Dr. Arthur Schopenhauer. Frankfurt am Main 1841, Seite XXIV. Zweite Auflage, Leipzig 1860, Seite XXIV fg.] Allerdings hat man seitdem seinen Satz unzählige Mal nachgesprochen, 5 im bloßen Gefühl seiner Wichtigkeit, und ohne vom eigentlichen Sinn und Zweck desselben ein deutliches Verständniß zu haben. (Siehe Cartes. Meditationes. Med. II, p. 15.) Er also deckte die Kluft auf, welche zwischen dem Subjektiven, oder Idealen, und dem Objektiven, oder Realen, liegt. Diese Einsicht klebete 10 er ein in den Zweifel an der Existenz der Außenwelt: allein durch seinen dürftigen Ausweg aus diesem, — daß nämlich der liebe Gott uns doch wohl nicht betrügen werde, — zeigte er, wie tief und schwer zu lösen das Problem sei. Inzwischen war durch ihn dieser Skrupel in die Philosophie gekommen und mußte 15 fortfahren beunruhigend zu wirken, bis zu seiner gründlichen Erledigung. Das Bewußtseyn, daß ohne gründliche Kenntniß und Aufklärung des dargelegten Unterschiedes kein sicheres und genügendes System möglich sei, war von Dem an vorhanden, und die Frage konnte nicht mehr abgewiesen werden. 20 Sie zu erledigen, erdachte zunächst Malebranche das System der gelegentlichen Ursachen. Er faßte das Problem selbst, in seinem ganzen Umfange, deutlicher, ernstlicher, tiefer auf, als [5] Cartesius. (Recherches de la vérité, livre III, seconde partie.) Dieser hatte die Realität der Außenwelt auf den 25 Kredit Gottes angenommen; wobei es sich freilich wunderlich ausnimmt, daß, während die andern theistischen Philosophen aus der Existenz der Welt die Existenz Gottes zu erweisen bemüht sind, Cartesius umgekehrt erst aus der Existenz und Wahrscheinlichkeit Gottes die Existenz der Welt beweist: es ist der um- 30 gekehrte kosmologische Beweis. Auch hierin einen Schritt weiter gehend, lehrt Malebranche, daß wir alle Dinge unmittelbar in Gott selbst sehn. Dies heißt freilich ein Unbekanntes durch ein noch Unbekannteres erklären. Ueberdies sehn wir, nach ihm, nicht nur alle Dinge in Gott; sondern dieser ist auch das allein 35 Wirkende in denselben, so daß die physischen Ursachen es bloß scheinbar, bloße causes occasionelles sind. (Rech. d. l. vér., liv. VI, seconde partie, ch. 3.) So haben wir denn schon hier im Wesentlichen den Pantheismus des Spinoza, der mehr

von Malebranche, als von Cartesius gelernt zu haben scheint.

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

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

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

+) Eth. P. II., prop. 7: Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. — P. V, prop. 1: Prout cogitationes rerumque ideae concatenantur in Mente, ita corporis affectiones, seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in Corpore. — P. II, prop. 5:

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

Spinoza geht wieder unmittelbar vom Cartesius aus:
daher behielt er Anfangs, als Cartesianer auftretend, sogar den
Dualismus seines Lehrers bei, setzte demnach eine substantia
cogitans und eine substantia extensa, jene als Subjekt, diese
als Objekt der Erkenntniß. Später hingegen, als er auf eigenen
Füßen stand, fand er, daß beide eine und die selbe Substanz
wären, von verschiedenen Seiten angesehen, also Ein Mal als
substantia extensa, das andere als substantia cogitans auf-

Esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consi-
deratur, pro causa agnoscit, et non quatenus alio attributo explicatur.
Hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium idearum non
ipsa ideata, sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt: sed
ipsam Deum, quatenus est res cogitans.

gefaßt. Dies heißt nun eigentlich, daß die Unterscheidung von
Denkendem und Ausgedehntem, oder Geist und Körper, eine un-
gegründete, also unstatthafte sei; daher nun nicht weiter von ihr
hätte geredet werden sollen. Allein er behält sie insofern immer
noch bei, als er unermüdlich wiederholt, daß Beide Eins seien.
Hieran knüpft er nun noch, durch ein bloßes *Sic etiam*, daß
modus extensionis et idea illius modi una eademque est res
(*Eth. P. II, prop. 7 schol.*); womit gemeint ist, daß unsere
Vorstellung von Körpern und diese Körper selbst Eins und
das Selbe seien. Hierzu ist jedoch das *Sic etiam* ein ungenügender
Uebergang: denn daraus, daß der Unterschied zwischen Geist und
Körper oder zwischen dem Vorstellenden und dem Ausgedehnten,
ungegründet ist, folgt keineswegs, daß der Unterschied zwischen
unserer Vorstellung und einem außerhalb derselben vorhandenen
Objektiven und Realen, dieses von Cartesius aufgeworfene Ur-
Problem, auch ungegründet sei. Das Vorstellende und das Vor-
gestellte mögen immerhin gleichartig seyn; so bleibt dennoch die
Frage, ob aus Vorstellungen in meinem Kopf auf das Daseyn
von mir verschiedener, an sich selbst, d. h. unabhängig davon,
existirender Wesen sicher zu schließen sei. Die Schwierigkeit ist
nicht die, wozu vorzüglich Leibniz (z. B. *Theodic. Part. I, § 59*)
sie verdrehn möchte, daß zwischen den angenommenen
Seelen und der Körperwelt, als zweien ganz heterogenen Arten
von Substanzen, gar keine Einwirkung und Gemeinschaft Statt
haben könne, weshalb er den physischen Einfluß leugnete: denn
diese Schwierigkeit ist bloß eine Folge der rationalen Psychologie,
braucht also nur, wie von Spinoza geschieht, als eine Fiktion
bei Seite geschoben zu werden: und überdies ist gegen die Be-
haupter derselben, als *argumentum ad hominem*, ihr Dogma
geltend zu machen, daß ja Gott, der doch ein Geist sei, die
Körper=Welt geschaffen habe und fortwährend regiere, also ein
Geist unmittelbar auf Körper wirken könne. Vielmehr ist und
bleibt die Schwierigkeit bloß die Cartesianische, daß die Welt,
welche allein uns unmittelbar gegeben ist, schlechterdings nur eine
ideale, d. h. aus bloßen Vorstellungen in unserm Kopf bestehende
ist; während wir, über diese hinaus, von einer realen, d. h. von
unserm Vorstellen unabhängig daseienden Welt zu urtheilen
unternehmen. Dieses Problem also hat Spinoza, dadurch daß

er den Unterschied zwischen *substantia cogitans* und *substantia extensa* aufhebt, noch nicht gelöst, sondern allenfalls den physischen Einfluß jetzt wieder zulässig gemacht. Dieser aber taugt doch nicht, die Schwierigkeit zu lösen: denn das Gesetz der Kausalität ist erwiesenermaßen subjektiven Ursprungs; aber auch wenn es umgekehrt aus der äußern Erfahrung stammte, dann würde es eben mit zu jener in Frage gestellten, uns bloß ideell gegebenen Welt gehören; so daß es keinen Falls eine Brücke zwischen dem absolut Objektiven und dem Subjektiven abgeben kann, vielmehr bloß das Band ist, welches die Erscheinungen unter einander verknüpft. (Siehe Welt als W. und B. Bd. 2. S. 12.)

Um jedoch die oben angeführte Identität der Ausdehnung und der Vorstellung von ihr näher zu erklären, stellt Spinoza etwas auf, welches die Ansicht des Malebranche und die des Leibniz zugleich in sich faßt. Ganz gemäß nämlich dem Malebranche, sehn wir alle Dinge in Gott: *rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas, pro causa agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans*. Eth. P. II, pr. 5; und dieser Gott ist auch zugleich das Reale und Wirkende in ihnen, eben wie bei Malebranche. Da jedoch Spinoza mit dem Namen Deus die Welt bezeichnet; so ist dadurch am Ende nichts erklärt. Zugleich nun aber ist bei ihm, wie bei Leibniz, ein genauer Parallelismus zwischen der ausgedehnten und der vorgestellten Welt: *ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*. P. II, pr. 7 und viele ähnliche Stellen. Dies ist die *harmonia praestabilita* des Leibniz; nur daß hier nicht, wie bei diesem, die vorgestellte und die objektiv seyende Welt völlig getrennt bleiben, bloß vermöge einer zum voraus und von außen regulirten *harmonia* einander entsprechend; sondern wirklich Eines und das Selbe sind. Wir haben hier also zuvörderst einen gänzlichen Realismus, sofern das Daseyn der Dinge ihrer Vorstellung in uns ganz genau entspricht, indem ja Beide Eins sind;+) demnach erkennen wir die Dinge an sich: sie sind an sich selbst *extensa*, wie sie

+) Im Tractatus de emend. intell., p. 414/25 legt er entschiedenen Realismus an den Tag und zwar so, daß *idea vera est diversum quid a suo ideato*; etc. Jedoch ist dieser Traktat ohne Zweifel älter als seine Ethik.

auch, sofern sie als *cogitata* auftreten, d. h. in unserer Vorstellung von ihnen, sich als *extensa* darstellen. (Beiläufig bemerkt, ist hier der Ursprung der Schelling'schen Identität des Realen und Idealen.) Begründet wird nun alles Dieses eigentlich nur durch bloße Behauptung. Die Darstellung ist schon durch die Zweideutigkeit des in einem ganz uneigentlichen Sinne gebrauchten Wortes Deus, und auch noch außerdem, undeutlich; daher er sich in Dunkelheit verliert und es am Ende heißt: *nec impraesentiarum haec clarius possum explicare*. Undeutlichkeit der Darstellung entspringt aber immer aus Undeutlichkeit des eigenen Verstehens und Durchdenkens der Philosopheme. Sehr treffend hat Bauvenargues gesagt: *La clarté est la bonne foi des philosophes*. (S. Revue des deux Mondes 1853, 15 Août p. 635.) Was in der Musik der „reine Satz“, das ist in der Philosophie die vollkommene Deutlichkeit, sofern sie die *conditio sine qua non* ist, ohne deren Erfüllung Alles seinen Werth verliert und wir sagen müssen: *quodcunque ostendis mihi sic incredulus odi*. Muß man doch sogar in Angelegenheiten des gewöhnlichen, praktischen Lebens sorgfältig, durch Deutlichkeit, möglichen Mißverständnissen vorbeugen; wie denn sollte man im schwierigsten, abstrusesten, kaum erreichbaren Gegenstände des Denkens, den Aufgaben der Philosophie, sich unbestimmt, ja räthselhaft ausdrücken dürfen? Die gerügte Dunkelheit in der Lehre des Spinoza entspringt daraus, daß er nicht, unbefangen, von der Natur der Dinge, wie sie vorliegt, ausgieng, sondern vom Cartesianismus, und demnach von allerlei überkommenen Begriffen, wie Deus, *substantia*, *perfectio* etc., die er nun, durch Umwege, mit seiner Wahrheit in Einklang zu setzen bemüht war. Er drückt, besonders im 2ten Theil der Ethik, das Beste sehr oft nur indirekt aus, indem er stets *per ambages* und fast allegorisch redet. Andererseits nun wieder legt Spinoza einen unverkennbaren transscendentalen Idealismus an den Tag, nämlich eine wenn auch nur allgemeine Erkenntniß der von Locke und zumal von Kant deutlich dargelegten Wahrheiten, also eine wirkliche Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich und Anerkennung, daß nur Erstere uns zugänglich ist. Man sehe Eth. P. II, prop. 16 mit dem 2ten Coroll.; prop. 17, Schol.; prop. 18, Schol.; prop. 19; prop. 23, die es auf die Selbst-

erkenntniß ausdehnt; prop. 25, die es deutlich ausspricht, und endlich als résumé das Coroll. zu prop. 29, welches deutlich besagt, daß wir weder uns selbst noch die Dinge erkennen, wie sie an sich sind, sondern bloß, wie sie erscheinen. Die Demonstration der prop. 27, P. III spricht, gleich am Anfang, die Sache am deutlichsten aus. Hinsichtlich des Verhältnisses der Lehre Spinoza's zu der des Cartesius erinnere ich hier an Das, was ich in der „Welt als W. und B.“, Bd. 2. S. 639 [3. Aufl. S. 739], darüber gesagt habe. Aber durch jenes Ausgehen von den Begriffen der Cartesianischen Philosophie ist nicht nur viel Dunkelheit und Anlaß zum Mißverstehen in die Darstellung des Spinoza gekommen; sondern er ist dadurch auch in viele schreiende Paradoxien, offenbare Falschheiten, ja Absurditäten und Widersprüche gerathen, wodurch das viele Wahre und Vortreffliche seiner Lehre eine höchst unangenehme Beimischung von schlechterdings Unverdaulichem erhalten hat und der Leser zwischen Bewunderung und Verdruß hin und her geworfen wird. In der hier zu betrachtenden Rücksicht aber ist der Grundfehler des Spinoza, daß er die Durchschnittslinie zwischen dem Idealen und Realen, oder der subjektiven und objektiven Welt, vom unrichtigen Punkte aus gezogen hat. Die Ausdehnung nämlich ist keineswegs der Gegensatz der Vorstellung, sondern liegt ganz innerhalb dieser. Als ausgedehnt stellen wir die Dinge vor, und sofern sie ausgedehnt sind, sind sie unsere Vorstellung: ob aber, unabhängig von unserm Vorstellen, irgend etwas ausgedehnt, ja überhaupt irgend etwas vorhanden sei, ist die Frage und das ursprüngliche Problem. Dieses wurde später, durch Kant, soweit unleugbar richtig, gelöst, daß die Ausdehnung, oder Räumlichkeit, einzig und allein in der Vorstellung liege, also dieser anhänge, indem der ganze Raum die bloße Form derselben sei; wonach denn unabhängig von unserm Vorstellen kein Ausgedehntes vorhanden seyn kann, und auch ganz gewiß nicht ist. Die Durchschnittslinie des Spinoza ist demnach ganz in die ideale Seite gefallen und er ist bei der vorgestellten Welt stehn geblieben: diese also, bezeichnet durch ihre Form der Ausdehnung, hält er für das Reale, mithin für unabhängig vom Vorgestelltwerden, d. h. an sich, vorhanden. Da hat er dann freilich Recht zu sagen, daß Das, was ausgedehnt ist, und Das, was vorgestellt wird,

— d. h. unsere Vorstellung von Körpern und diese Körper selbst, — Eines und das Selbe sei (P. II, pr. 7, schol.). Denn allerdings sind die Dinge nur als Vorgestellte ausgedehnt und nur als Ausgedehnte vorstellbar: die Welt als Vorstellung und die Welt im Raume ist una eademque res: dies können wir ganz und gar zugeben. Wäre nun die Ausdehnung eine Eigenschaft der Dinge an sich; so wäre unsere Anschauung eine Erkenntniß der Dinge an sich: er nimmt es auch so an, und hierin besteht sein Realismus. Weil er aber diesen nicht begründet, nicht nachweist, daß unserer Anschauung einer räumlichen Welt eine von dieser Anschauung unabhängige räumliche Welt entspricht; so bleibt das Grundproblem ungelöst. Dies aber kommt eben daher, daß die Durchschnittslinie zwischen dem Realen und Idealen, dem Objektiven und Subjektiven, dem Ding an sich und der Erscheinung, nicht richtig getroffen ist: vielmehr führt er, wie gesagt, den Schnitt mitten durch die ideale, subjektive, erscheinende Seite der Welt, also durch die Welt als Vorstellung, zerlegt diese in das Ausgedehnte oder Räumliche, und unsere Vorstellung von demselben, und ist dann sehr bemüht zu zeigen, daß Beide nur Eines sind; wie sie es auch in der That sind. Eben weil Spinoza ganz auf der idealen Seite der Welt bleibt, da er in dem zu ihr gehörigen Ausgedehnten schon das Reale zu finden vermeinte, und wie ihm demzufolge die anschauliche Welt das einzige Reale außer uns und das Erkennende (cogitans) das einzige Reale in uns ist; — so verlegt er auch andererseits das alleinige wahrhafte Reale, den Willen, ins Ideale, indem er ihn einen bloßen modus cogitandi seyn läßt, ja, ihn mit dem Urtheil identificirt. Man sehe Eth. II. die Beweise der prop. 48 et 49, wo es heißt: per voluntatem intellego affirmandi et negandi facultatem, — und wieder: concipiamus singularem aliquam volitionem, nempe modum cogitandi, quo mens affirmat, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, worauf das Corollarium folgt: Voluntas et intellectus unum et idem sunt. — Ueberhaupt hat Spinoza den großen Fehler, daß er absichtlich die Worte mißbraucht zur Bezeichnung von Begriffen, welche in der ganzen Welt andere Namen führen, und dagegen ihnen die Bedeutung nimmt, die sie überall haben: so nennt er „Gott“, was überall „die Welt“

heißt; „das Recht“, was überall „die Gewalt“ heißt; und „den Willen“, was überall „das Urtheil“ heißt. Wir sind ganz berechtigt, hiebei an den Hetman der Kosaken in Kogebue's Benjowsky zu erinnern. —

Berkeley, wenn gleich später und schon mit Kenntniß 5 Locke's, gieng auf diesem Wege der Cartesianer konsequent weiter und wurde dadurch der Urheber des eigentlichen und wahren Idealismus, d. h. der Erkenntniß, daß das im Raum Ausgedehnte und ihn Erfüllende, also die anschauliche Welt überhaupt, sein Daseyn als ein solches schlechterdings nur in unserer 10 Vorstellung haben kann, und daß es absurd, ja widersprechend ist, ihm als einem solchen noch ein Daseyn außerhalb aller Vorstellung und unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen und demnach eine an sich selbst existirende Materie anzunehmen.†) Dies ist eine sehr richtige und tiefe Einsicht: in ihr besteht aber 15 auch seine ganze Philosophie. Das Ideale hatte er getroffen und rein gesondert; aber das Reale wußte er nicht zu finden, bemüht sich auch nur wenig darum und erklärt sich nur gelegentlich, stückweise und unvollständig darüber. Gottes Wille und Allmacht ist ganz unmittelbar Ursache aller Erscheinungen der anschaulichen 20 Welt, d. h. aller unserer Vorstellungen. Wirkliche Existenz kommt nur den erkennenden und wollenden Wesen zu, dergleichen wir selbst sind: diese also machen, neben Gott, das Reale aus. Sie sind Geister, d. h. eben erkennende und wollende Wesen: denn Wollen und Erkennen hält auch er für schlechterdings unzertrennlich. Er hat mit seinen Vorgängern auch Dies gemein, daß

†) Den Laien in der Philosophie, zu denen viele Doktoren derselben gehören, sollte man das Wort „Idealismus“ ganz aus der Hand nehmen; weil sie nicht wissen, was es heißt, und allerlei Unfug damit treiben: sie denken sich unter Idealismus bald Spiritualismus, bald so ungefähr das 30 Gegentheil der Philisterei, und werden in solcher Ansicht von den vulgären Litteraten bekräftigt und bestätigt. Die Worte „Idealismus und Realismus“ sind nicht herrenlos, sondern haben ihre feststehende philosophische Bedeutung; wer etwas Anderes meint, soll eben ein anderes Wort gebrauchen. — Der Gegensatz von Idealismus und Realismus betrifft das Erkannte, 35 das Objekt, hingegen der zwischen Spiritualismus und Materialismus das Erkennende, das Subjekt. (Die heutigen unwissenden Schmierer verwechseln Idealismus und Spiritualismus.)

er Gott für bekannter, als die vorliegende Welt, und daher eine Zurückführung auf ihn für eine Erklärung hält. Ueberhaupt legte sein geistlicher, sogar bischöflicher Stand ihm zu schwere Fesseln an und beschränkte ihn auf einen beengenden Gedanken- 5 kreis, gegen den er nirgends anstoßen durfte; daher er denn nicht weiter konnte, sondern, in seinem Kopfe, Wahres und Falsches lernen mußte, sich zu vertragen, so gut es gehn wollte. Dies läßt sich sogar auf die Werke aller dieser Philosophen, mit Ausnahme des Spinoza, ausdehnen: sie alle verdirbt der jeder 10 Prüfung unzugängliche, jeder Untersuchung abgestorbene, mithin [13] wirklich als eine fixe Idee auftretende jüdische Theismus, der bei jedem Schritte sich der Wahrheit in den Weg stellt; so daß der Schaden, den er hier im Theoretischen anrichtet, als Seitenstück desjenigen auftritt, den er, ein Jahrtausend hindurch, im Praktischen, ich meine in Religionskriegen, Glaubenstribunalen und 15 Völkerbekehrungen durch das Schwerdt, angerichtet hat.

Die genaueste Verwandtschaft zwischen Malebranche, Spinoza und Berkeley ist nicht zu verkennen: auch sehn wir sie sämtlich ausgehn vom Cartesius, sofern sie das von ihm in 20 der Gestalt des Zweifels an der Existenz der Außenwelt dargestellte Grundproblem festhalten und zu lösen suchen, indem sie die Trennung und Beziehung der idealen, subjektiven, d. h. in unserer Vorstellung allein gegebenen, und der realen, objektiven, unabhängig davon, also an sich bestehenden Welt zu erforschen 25 bemüht sind. Daher ist, wie gesagt, dieses Problem die Arie, um welche die ganze Philosophie neuerer Zeit sich dreht.

Von jenen Philosophen unterscheidet nun Locke sich dadurch, daß er, wahrscheinlich weil er unter Hobbes' und Baco's Einfluß steht, sich so nahe als möglich an die Erfahrung und den 30 gemeinen Verstand anschließt, hyperphysische Hypothesen möglichst vermeidend. Das Reale ist ihm die Materie, und ohne sich an den Leibnizischen Skrupel über die Unmöglichkeit einer Realverbindung zwischen der immateriellen, denkenden, und der materiellen, ausgedehnten Substanz zu kehren, nimmt er zwischen 35 der Materie und dem erkennenden Subjekt geradezu physischen Einfluß an. Hiebei aber geht er, mit seltener Besonnenheit und Redlichkeit, so weit, zu bekennen, daß möglicherweise das Erkennende und Denkende selbst auch Materie seyn könne (on

hum. underst. L. IV, c. 3, § 6); was ihm später das wiederholte Lob des großen Voltaire, zu seiner Zeit hingegen die boshaften Angriffe eines verschmihten anglikanischen Pfaffen, des Bischofs v. Worcester, zugezogen hat.*) Bei ihm nun erzeugt das Reale, d. i. die Materie, im Erkennenden, durch „Impuls“, [14] d. i. Stoß, Vorstellungen, oder das Ideale (ibid. L. I, c. 8, § 11). Wir haben also hier einen recht massiven Realismus, der, eben durch seine Exorbitanz den Widerspruch hervorrufend, den Berkeley'schen Idealismus veranlaßte, dessen spezieller Entstehungspunkt vielleicht Das ist, was Locke, am Ende des 2. § 10 des 21. Kap. des 2. Buchs, mit so auffallend geringer Besonnenheit vorbringt und unter Anderm sagt: solidity, extention, figure, motion and rest, would be really in the world, as they are, whether there were any sensible being to per-

*) Es giebt keine lichtscheuere Kirche, als die englische; weil eben keine 15 andere so große pekuniäre Interessen auf dem Spiel hat, wie sie, deren Einkünfte 5 Millionen Pfund Sterling betragen, welches 40000 Pfd. St. mehr seyn soll, als die des gesammten übrigen Christlichen Klerus beider Hemisphären zusammen genommen. Andererseits giebt es keine Nation, welche es so 20 schmerzlich ist, durch den degradirendsten Köhlerglauben methodisch verbummt zu sehn, wie die an Intelligenz alle übrigen übertreffende englische. Die Wurzel des Uebels ist, daß es in England kein Ministerium des öffentlichen Unterrichts giebt, daher dieser bisher ganz in den Händen der Pfaffenschaft geblieben ist, welche dafür gesorgt hat, daß $\frac{2}{3}$ der Nation nicht lesen und schreiben können, ja sogar sich gelegentlich erdreht, mit der lächerlichsten 25 Vermessenheit gegen die Naturwissenschaften zu belfern. Es ist daher Menschenpflicht, Licht, Aufklärung und Wissenschaft durch alle nur ersinnliche Kanäle nach England einzuschwärzen, damit jenen wohlgemäßesten aller Pfaffen ihr Handwerk endlich gelegt werde. Engländern von Bildung auf dem Festlande soll man, wenn sie ihren jüdischen Sabbatsaberglauben und sonstige stupide 30 Bigotterie zur Schau tragen, mit unverhohlenem Spotte begegnen, — until they be shamed into common sense. Denn Vergleich ist ein Skandal für Europa und darf nicht länger geduldet werden. Daher soll man niemals, auch nur im gemeinen Leben, der englischen Kirchensuperstition die mindeste Concession machen, sondern wo immer sie laut werden will, ihr sofort auf 35 das Schneidendste entgegen treten: Denn keine Arroganz geht über Englicher Pfaffen Arroganz: diese muß daher auf dem Festlande so viel Demüthigung erfahren, daß sie eine Portion davon mit nach Hause trägt, als wo es daran fehlt. Denn die Dreistigkeit Anglikanischer Pfaffen und Pfaffentnechte ist, bis auf den heutigen Tag, ganz unglaublich, soll daher 40 auf ihre Insel gebannt bleiben und, wenn sie es wagt, sich auf dem Festlande sehn zu lassen, sofort die Rolle der Eule bei Tage spielen müssen.

ceive them, or not. (Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Ruhe würden, wie sie sind, wirklich in der Welt seyn, gleichviel ob es irgend ein empfindendes Wesen, sie wahrzunehmen, gäbe, oder nicht.) Sobald man nämlich sich 5 hierüber besinnt, muß man es als falsch erkennen: dann aber steht der Berkeley'sche Idealismus da und ist unleugbar. Inzwischen übersieht auch Locke nicht jenes Grundproblem, die Kluft zwischen den Vorstellungen in uns und den unabhängig 10 und Realen: in der Hauptsache fertigt er es jedoch ab durch Argumente des gesunden, aber rohen Verstandes und durch Berufung auf das Zureichende unserer Erkenntniß von den Dingen für praktische Zwecke (ibid. L. IV, c. 4 et 9); was offenbar nicht zur Sache ist und nur zeigt, wie tief hier der Empirismus 15 unter dem Problem bleibt. Nun aber führt eben sein Realismus ihn dahin, das in unserer Erkenntniß dem Realen Entsprechende zu beschränken auf die den Dingen, wie sie an sich 20 selbst sind, inhärirenden Eigenschaften und diese zu unterscheiden von den bloß unserer Erkenntniß derselben, also allein dem Idealen, angehörenden: demgemäß nennt er nun diese die sekundären, jene ersteren aber die primären Eigenschaften. Dieses ist der Ursprung des später, in der Kantischen Philosophie, so 25 höchst wichtig werdenden Unterschiedes zwischen Ding an sich und Erscheinung. Hier also ist der wahre genetische Anknüpfungspunkt der Kantischen Lehre an die frühere Philosophie, nämlich an Locke. Befördert und näher veranlaßt wurde jene durch Hume's skeptische Einwürfe gegen Locke's Lehre: hingegen hat sie zur Leibniz-Wolffischen Philosophie nur ein polemisches 30 Verhältniß.

Als jene primären Eigenschaften nun, welche ausschließlich Bestimmungen der Dinge an sich selbst seyn, mithin ihnen auch außerhalb unserer Vorstellung und unabhängig von dieser zukommen sollen, ergeben sich lauter solche, welche man an ihnen nicht 35 wegdenken kann: nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt, Bewegung, oder Ruhe, und Zahl. Alle übrigen werden als sekundär erkannt, nämlich als Erzeugnisse der Einwirkung jener primären Eigenschaften auf unsere Sinnesorgane, folglich als bloße Empfindungen in diesen: dergleichen sind Farbe, Ton,

Geschmack, Geruch, Härte, Weiche, Glätte, Rauzigkeit u. s. w. Diese haben demnach mit der sie erregenden Beschaffenheit in den Dingen an sich nicht die mindeste Ähnlichkeit, sondern sind zurückzuführen auf jene primären Eigenschaften als ihre Ursachen, und diese allein sind rein objektiv und wirklich in den Dingen vorhanden. (ibid. L. I, c. 8, § 7, seqq.) Von diesen sind daher unsere Vorstellungen derselben wirklich getreue Kopien, welche genau die Eigenschaften wiedergeben, die in den Dingen an sich selbst vorhanden sind (L. c. § 15. Ich wünsche dem Leser Glück, welcher hier das Possirlichwerden des Realismus wirklich empfindet). Wir sehn also, daß Locke von der Beschaffenheit der Dinge an sich, deren Vorstellungen wir von außen empfangen, in Abrechnung bringt, was Aktion der Nerven der Sinnesorgane ist: eine leichte, faßliche, unbestreitbare Betrachtung. Auf diesem Wege aber that später Kant den unermesslich größern Schritt, auch in Abrechnung zu bringen was Aktion unsers Gehirns (dieser ungleich größern Nervenmasse) ist; wodurch alsdann alle jene angeblich primären Eigenschaften zu sekundären und die vermeintlichen Dinge an sich zu bloßen Erscheinungen herabsinken, das wirkliche Ding an sich aber, jezt auch von jenen Eigenschaften entblößt, als eine ganz unbekannte Größe, ein bloßes x , übrig bleibt. Dies erforderte nun freilich eine schwierige, tiefe, gegen Anfechtungen des Mißverständes und Unverständes lange zu vertheidigende Analyse.

Locke deducirt seine primären Eigenschaften der Dinge nicht, giebt auch weiter keinen Grund an, warum gerade diese und keine andern rein objektiv seien, als nur den, daß sie unvertilgbar sind. Forschen wir nun selbst, warum er diejenigen Eigenschaften der Dinge, welche ganz unmittelbar auf die Empfindung wirken, folglich geradezu von außen kommen, für nicht objektiv vorhanden erklärt, hingegen Dies denen zugestehet, welche (wie seitdem erkannt worden) aus den selbsteigenen Funktionen unsers Intellekts entspringen; so ist der Grund hievon dieser, daß das objektiv anschauende Bewußtseyn (das Bewußtseyn anderer Dinge) nothwendig eines complicirten Apparats bedarf, als dessen Funktion es auftritt, folglich seine wesentlichsten Grundbestimmungen schon von innen festgestellt sind, weshalb die allgemeine Form, d. i. Art und Weise, der Anschauung, aus der allein das a priori Er-

kennbare hervorgehn kann, sich darstellt als das Grundgewebe der angeschauten Welt und demnach auftritt als das schlechthin Nothwendige, Ausnahmslose und auf keine Weise je Wegzubringende, so daß es als Bedingung alles Uebrigen und seiner mannigfaltigen Verschiedenheit schon zum Voraus feststeht. Bekanntlich ist Dies zunächst Zeit und Raum und was aus ihnen folgt und nur durch sie möglich ist. An sich selbst sind Zeit und Raum leer: soll nun etwas hineinkommen; so muß es auftreten als Materie, d. h. aber als ein Wirkendes, mithin als Kausalität: denn die Materie ist durch und durch lautere Kausalität: ihr Seyn besteht in ihrem Wirken, und umgekehrt: sie ist eben nur die objektiv aufgefaßte Verstandesform der Kausalität selbst. (Ueb. die vierf. Wurzel d. Sages v. Grunde, 2. Aufl., S. 77 [3. Aufl., S. 82]; wie auch Welt als W. und B., Bd. 1, S. 9 und Bd. 2, S. 48 und 49 [3. Aufl., Bd. 1, S. 10 und Bd. 2, S. 52 und 53.]) Daher also kommt es, daß Locke's primäre Eigenschaften lauter solche sind, die sich nicht wegdenken lassen, — welches eben deutlich genug ihren subjektiven Ursprung anzeigt, indem sie unmittelbar aus der Beschaffenheit des Anschauungsapparats selbst hervorgehn, — daß er mithin gerade Das, was, als Gehirnfunktion, noch viel subjektiver ist, als die direkt von außen veranlaßte, oder doch wenigstens näher bestimmte Sinnesempfindung, für schlechthin objektiv hält.

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

Da nun Locke, seinem strengen Empirismus gemäß, auch

das Kausalitätsverhältniß uns erst durch die Erfahrung bekannt werden ließ, bestritt Hume nicht, wie Recht gewesen wäre, diese falsche Annahme; sondern, indem er sofort das Ziel überschoss, die Realität des Kausalitätsverhältnisses selbst, und zwar durch die an sich richtige Bemerkung, daß die Erfahrung doch nie mehr, als ein bloßes Folgen der Dinge auf einander, nicht aber ein eigentliches Erfolgen und Bewirken, einen nothwendigen Zusammenhang, sinnlich und unmittelbar, geben könne. Es ist allbekannt, wie dieser skeptische Einwurf Hume's der Anlaß wurde zu Kants ungleich tieferen Untersuchungen der Sache, welche ihn zu dem Resultat geführt haben, daß die Kausalität, und dazu auch noch Raum und Zeit, a priori von uns erkannt werden, d. h. vor aller Erfahrung in uns liegen, und daher zum subjektiven Antheil der Erkenntniß gehören; woraus dann weiter folgt, daß alle jene primären, d. i. absoluten Eigenschaften der Dinge, welche Locke festgestellt hatte, da sie sämmtlich aus reinen Bestimmungen der Zeit, des Raums und der Kausalität zusammen- [18] gesetzt sind, nicht den Dingen an sich selbst eigen seyn können, sondern unserer Erkenntnißweise derselben inhäriren, folglich nicht zum Realen, sondern zum Idealen zu zählen sind; woraus dann endlich sich ergibt, daß wir die Dinge in keinem Betracht erkennen, wie sie an sich sind, sondern einzig und allein in ihren Erscheinungen. Hiernach nun aber bleibt das Reale, das Ding an sich selbst, als ein völlig Unbekanntes, ein bloßes x, stehn, und fällt die ganze anschauliche Welt dem Idealen zu, als eine bloße Vorstellung, eine Erscheinung, der jedoch, eben als solcher, irgendwie ein Reales, ein Ding an sich, entsprechen muß. —

Von diesem Punkte aus habe endlich ich noch einen Schritt gethan und glaube, daß es der letzte seyn wird; weil ich das Problem, um welches seit Cartesius alles Philosophiren sich dreht, dadurch gelöst habe, daß ich alles Seyn und Erkennen zurückführe auf die beiden Elemente unsers Selbstbewußtseyns, also auf etwas, worüber hinaus es kein Erklärungsprincip mehr geben kann; weil es das Unmittelbarste und also Letzte ist. Ich habe nämlich mich darauf besonnen, daß zwar, wie sich aus den hier dargelegten Forschungen aller meiner Vorgänger ergibt, das absolut Reale, oder das Ding an sich selbst, uns nimmermehr geradezu von außen, auf dem Wege der bloßen Vorstellung,

gegeben werden kann, weil es unvermeidlich im Wesen dieser liegt, stets nur das Ideale zu liefern; daß hingegen, weil doch wir selbst unstreitig real sind, aus dem Innern unsers eigenen Wesens die Erkenntniß des Realen irgendwie zu schöpfen seyn muß. In der That nun tritt es hier, auf eine unmittelbare Weise, in's Bewußtseyn, nämlich als Wille. Danach fällt nunmehr bei mir die Durchschnittslinie zwischen dem Realen und Idealen so aus, daß die ganze anschauliche und objektiv sich darstellende Welt, mit Einschluß des eigenen Leibes eines Jeden, sammt Raum und Zeit und Kausalität, mithin sammt dem Ausgedehnten des Spinoza und der Materie des Locke, als Vorstellung, dem Idealen angehört; als das Reale aber allein der Wille übrig bleibt, welchen meine sämmtlichen Vorgänger unbedenklich und unbesehen, als ein bloßes Resultat der Vorstellung und des Denkens, ins Ideale, geworfen hatten, ja, welchen Cartesius und Spinoza sogar mit dem Urtheil identificirten. *) Dadurch ist nun auch bei mir die Ethik ganz unmittelbar und ohne allen Vergleich fester mit der Metaphysik verknüpft, als in irgend einem andern Systeme, und so die moralische Bedeutung der Welt und des Daseyns fester gestellt, als jemals. Wille und Vorstellung allein sind von Grund aus verschieden, sofern sie den letzten und fundamentalen Gegensatz in allen Dingen der Welt ausmachen und nichts weiter übrig lassen. Das vorgestellte Ding und die Vorstellung von ihm ist das Selbe, aber auch nur das vorgestellte Ding, nicht das Ding an sich selbst: dieses ist stets Wille, unter welcher Gestalt auch immer er sich in der Vorstellung darstellen mag.

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

Anhang.

Leser, welche mit Dem, was im Laufe dieses Jahrhunderts in Deutschland für Philosophie gegolten hat, bekannt sind, könnten vielleicht sich wundern, in dem Zwischenraume zwischen Kant und mir, weder den Fichte'schen Idealismus noch das System der absoluten Identität des Realen und Idealen erwähnt zu sehn, als welche doch unserm Thema ganz eigentlich anzugehören scheinen. Ich habe sie aber deswegen nicht mit aufzählen können, weil, meines Erachtens, Fichte, Schelling und Hegel keine Philosophen sind, indem ihnen das erste Erforderniß hiezu, Ernst und Redlichkeit des Forschens, abgeht. Sie sind bloße Sophisten: sie wollten scheinen, nicht seyn, und haben nicht die Wahrheit, sondern ihr eigenes Wohl und Fortkommen in der Welt gesucht. Anstellung von den Regierungen, Honorar von Studenten und Buchhändlern und, als Mittel zu diesem Zweck, möglichst viel Aufsehn und Spektakel mit ihrer Scheinphilosophie, — Das waren die Leitsterne und begeisternden Genien dieser Schüler der Weisheit. Daher bestehen sie nicht die Eintrittskontrolle und können nicht eingelassen werden in die ehrwürdige Gesellschaft der Denker für das Menschengeschlecht.

Inzwischen haben sie in Einer Sache excellirt, nämlich in der Kunst, das Publikum zu berücken und sich für Das, was sie nicht waren, geltend zu machen; wozu unstreitig Talent gehört, nur nicht philosophisches. Daß sie hingegen in der Philosophie nichts Wirkliches leisten konnten, lag, im letzten Grunde, daran, daß ihr Intellekt nicht frei geworden, sondern im Dienste des Willens geblieben war: da kann er zwar für diesen und

dessen Zwecke außerordentlich viel leisten, für die Philosophie hingegen, wie für die Kunst, nichts. Denn diese machen gerade zur ersten Bedingung, daß der Intellekt bloß aus eigenem Antriebe thätig sei und, für die Zeit dieser Thätigkeit, aufhöre, dem Willen dienstbar zu seyn, d. h. die Zwecke der eigenen Person im Auge zu haben. Er selbst aber, wenn allein aus eigenem Triebe thätig, kennt, seiner Natur nach, keinen andern Zweck, als eben nur die Wahrheit. Daher reicht es, um ein Philosoph, d. h. ein Liebhaber der Weisheit (die keine andere als die Wahrheit ist) zu seyn, nicht hin, daß man die Wahrheit liebe, soweit sie mit dem eigenen Interesse, oder dem Willen der Vorgesetzten, oder den Satzungen der Kirche, oder den Vorurtheilen und dem Geschmack der Zeitgenossen, vereinbar ist: so lange man es dabei bewenden läßt, ist man nur ein φιλαυτος, kein φιλοσοφος. Denn dieser Ehrentitel ist eben dadurch schön und weise eronnen, daß er besagt, man liebe die Wahrheit ernstlich und von ganzem Herzen, also unbedingt, ohne Vorbehalt, über Alles, ja, nöthigenfalls, Allem zum Trog. Hievon nun aber ist der Grund eben der oben angegebene, daß der Intellekt frei geworden ist, in welchem Zustande er gar kein anderes Interesse auch nur kennt und versteht, als das der Wahrheit: die Folge aber ist, daß man alsdann gegen allen Lug und Trug, welches Aleid er auch trage, einen unverföhnlichen Haß faßt. Damit wird man freilich es in der Welt nicht weit bringen; wohl aber in der Philosophie. — Hingegen ist es, für diese, ein schlimmes Auspicium, wenn man, angeblich auf die Erforschung der Wahrheit ausgehend, damit anfängt, aller Aufrichtigkeit, Redlichkeit, Lauterkeit, Lebewohl zu sagen, und nur darauf bedacht ist, sich für Das geltend zu machen, was man nicht ist. Dann nimmt man, eben wie jene drei Sophisten, bald ein falsches Pathos, bald einen erkünstelten hohen Ernst, bald die Miene unendlicher Ueberlegenheit an, um zu imponiren, wo man überzeugen zu können verzweifelt, schreibt unüberlegt, weil man, nur um zu schreiben denkend, das Denken bis zum Schreiben aufgespart hatte, sucht jetzt palpable Sophismen als Beweise einzuschwärzen, hohlen und sinnleeren Wortkram für tiefe Gedanken auszugeben, beruft sich auf intellektuelle Anschauung, oder auf absolutes Denken und Selbstbewegung der Begriffe, perhorrescirt ausdrücklich den Standpunkt der „Reflexion“,

d. h. der vernünftigen Besinnung, unbefangenen Ueberlegung und redlichen Darstellung, also überhaupt den eigentlichen, normalen Gebrauch der Vernunft, deklarirt demgemäß eine unendliche Verachtung gegen die „Reflexionsphilosophie“, mit welchem Namen man jeden zusammenhängenden, Folgen aus Gründen ableitenden Gedankengang, wie er alles frühere Philosophiren ausmacht, bezeichnet, und wird demnach, wenn man dazu mit genugsamer und durch die Erbärmlichkeit des Zeitalters ermuthigter Frechheit ausgestattet ist, sich etwa so darüber auslassen: „Es ist nicht schwer einzusehn, daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen, und den entgegengesetzten durch Gründe eben so zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an sich selbst“ u. s. w. (Hegel, Vorrede zur Phänomenologie des Geistes, S. LVII, in der Gesamtausgabe S. 36). Ich denke, es ist nicht schwer einzusehn, daß wer Dergleichen voranschickt, ein unverschämter Scharlatan ist, der die Gimpel bethören will und merkt, daß er an den Deutschen des 19. Jahrhunderts seine Leute gefunden hat.

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

Aus diesem Allen erklärt sich die peinliche Empfindung, von der man ergriffen wird, wenn man, nach dem Studio der im Obigen durchmusterten wirklichen Denker, an die Schriften Fichtes und Schellings, oder gar an den, mit gränzenlosem, aber

gerechtem Vertrauen zur deutschen Misserie, frech hingeschmierten Unsinn Hegels geht.*) Bei Jenen hatte man überall ein redliches Forschen nach Wahrheit und ein eben so redliches Bemühen, ihre Gedanken Andern mitzutheilen, gefunden. Daher fühlt wer im Kant, Locke, Hume, Malebranche, Spinoza, Cartesius liest sich erhoben und von Freude durchdrungen: dies wirkt die Gemeinschaft mit einem edlen Geiste, welcher Gedanken hat und Gedanken erweckt, denkt und zu denken giebt. Das Umgekehrte von diesem Allen findet Statt, beim Lesen der oben genannten drei deutschen Sophisten. Ein Unbefangener, der ein Buch von ihnen aufmacht und dann sich fragt, ob Dies der Ton eines Denkers, der belehren, oder der eines Scharlatans, der täuschen will, sei, kann nicht fünf Minuten darüber in Zweifel bleiben: so sehr athmet hier Alles Unredlichkeit. Der Ton ruhiger Untersuchung, der alle bisherige Philosophie charakterisirt hatte, ist vertauscht gegen den der unerschütterlichen Gewißheit, wie er der Scharlatanerie in jeder Art und jeder Zeit eigen ist, die aber hier beruhen soll auf vorzüglich unmittelbarer, intellektueller Anschauung, oder absolutem, d. h. vom Subjekt, also auch seiner Fehlbarkeit, unabhängigem Denken. Aus jeder Seite, jeder Zeile spricht das Bemühen, den Leser zu berücken, zu betrügen, bald ihn durch Imponiren zu verzaubern, bald ihn durch unverständliche Phrasen, ja durch baaren Unsinn, zu betäuben, bald ihn durch die Frechheit im Behaupten zu verblüffen, kurz, ihm Staub in die Augen zu streuen und ihn nach Möglichkeit zu mystificiren. Daher kann die Empfindung,

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

welche man bei dem in Rede stehenden Uebergange, in Hinsicht auf das Theoretische spürt, derjenigen verglichen werden, welche, in Hinsicht auf das Praktische, Einer haben mag, der, aus einer Gesellschaft von Ehrenmännern kommend, in eine Gaunerherberge gerathen wäre. Welch ein würdiger Mann ist doch der von eben jenen drei Sophisten so gering geschätzte und verspottete Christian Wolf, in Vergleich mit ihnen! Er hatte und gab doch wirkliche Gedanken: sie aber bloße Wortgebilde, Phrasen, in der Absicht zu täuschen. Demnach ist der wahre, unterscheidende Charakter der Philosophie dieser ganzen, sogenannten Kantischen Schule Unredlichkeit, ihr Element blauer Dunst und persönliche Zwecke ihr Ziel. Ihre Koryphäen waren bemüht, zu scheinen, nicht zu seyn: sie sind daher Sophisten, nicht Philosophen. Spott der Nachwelt, der sich auf ihre Verehrer erstreckt, und dann Vergessenheit warten ihrer. Mit der angegebenen Tendenz dieser Leute hängt, beiläufig gesagt, auch der zankende, scheltende Ton zusammen, der, als obligate Begleitung, überall Schellings Schriften durchzieht. — Wäre nun diesem Allen nicht so, wäre mit Redlichkeit, statt mit Imponiren und Windbeuteln zu Werke gegangen worden; so könnte Schelling, als welcher entschieden der Begabteste unter den Dreien ist, in der Philosophie doch den untergeordneten Rang eines vor der Hand nützlichen Effektiviers einnehmen; sofern er aus den Lehren des Plotinos, des Spinoza, Jakob Böhm's, Kants und der Naturwissenschaft neuerer Zeit ein Amalgam bereitet hat, das die große Leere, welche die negativen Resultate der Kantischen Philosophie herbeigeführt hatten, einstweilen ausfüllen konnte, bis ein Mal eine wirklich neue Philosophie herankäme und die durch jene geforderte Befriedigung eigentlich gewährte. Namentlich hat er die Naturwissenschaft unsers Jahrhunderts dazu benutzt, den Spinoza'schen abstrakten Pantheismus zu beleben. Spinoza nämlich, ohne alle Kenntniß der Natur, hatte bloß aus abstrakten Begriffen in den Tag hinein philosophirt und daraus, ohne die Dinge selbst eigentlich zu kennen, sein Lehrgebäude aufgeführt. Dieses dürre Skelett mit Fleisch und Farbe bekleidet, ihm, so gut es geht, Leben und Bewegung ertheilt zu haben, mittelst Anwendung der unterdessen herangereiften Naturwissenschaft auf dieselbe, wenn gleich oft mit falscher Anwendung, dies ist das nicht

abzuleugnende Verdienst Schellings in seiner Naturphilosophie, die eben auch das Beste unter seinen mannigfachen Versuchen und neuen Anläufen ist.

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

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

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

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

Ding an sich substituirte. (Neue Zeitschrift für Spekul. Physik, ersten Bandes erstes Stück: „Fernere Darstellungen“ u. s. w.) Denn das Verhältniß unserer Anschauung der Dinge zum Seyn und Wesen an sich derselben ist das große Problem, dessen Geschichte ich hier skizzire; nicht aber das unserer Gedanken, d. h. Begriffe; da diese ganz offenbar und unleugbar bloße Abstraktionen aus dem anschaulich Erkannten sind, entstanden durch beliebiges Wegdenken, oder Fallenlassen, einiger Eigenschaften und Beibehalten anderer; woran zu zweifeln keinem vernünftigen Menschen einfallen kann.*) Diese Begriffe und Gedanken, welche die Klasse der nicht anschaulichen Vorstellungen ausmachen, haben daher zum Wesen und Seyn an sich der Dinge nie ein unmittelbares Verhältniß, sondern allemal nur ein mittelbares, nämlich unter Vermittelung der Anschauung: diese ist es, welche einerseits ihnen den Stoff liefert, und andererseits in Beziehung zu den Dingen an sich, d. h. zu dem unbekannten, in der Anschauung sich objektivirenden, selbst-eigenen Wesen der Dinge steht.

Der von Schelling dem Spinoza entnommene, ungenaue Ausdruck gab nun später dem geist- und geschmacklosen Scharlatan Hegel, welcher in dieser Hinsicht als der Hanswurst Schellings auftritt, Anlaß, die Sache dahin zu verdrehn, daß das Denken selbst und im eigentlichen Sinn, also die Begriffe, identisch seyn sollten mit dem Wesen an sich der Dinge: also das in abstracto Gedachte als solches und unmittelbar sollte Eins seyn mit dem objektiv Vorhandenen an sich selbst, und demgemäß sollte denn auch die Logik zugleich die wahre Metaphysik seyn: demnach brauchten wir nur zu denken, oder die Begriffe walten zu lassen, um zu wissen, wie die Welt da draußen absolut beschaffen sei. Danach wäre Alles, was in einem Hirnkasten spukt, sofort wahr und real. Weil nun ferner „je toller je besser“ der Wahlspruch der Philosophaster dieser Periode war; so wurde diese Absurdität durch die zweite gestützt, daß nicht wir dächten, sondern die Begriffe allein und ohne unser Zutun den Gedankenproceß vollzögen, welcher daher die dialektische Selbst-

bewegung des Begriffs genannt wurde und nun eine Offenbarung aller Dinge in et extra naturam seyn sollte. Dieser Frage lag nun aber eigentlich noch eine andere zum Grunde, welche ebenfalls auf Mißbrauch der Wörter beruhte und zwar nie deutlich ausgesprochen wurde, jedoch unzweifelhaft dahinter steckt. Schelling hatte, nach Spinoza's Vorgang, die Welt Gott betitelt. Hegel nahm Dies nach dem Wortsinne. Da nun das Wort eigentlich ein persönliches Wesen, welches, unter andern mit der Welt durchaus inkompatibeln Eigenschaften, auch die der Allwissenheit hat, bedeutet; so wurde von ihm nun auch diese auf die Welt übertragen, woselbst sie natürlich keine andere Stelle erhalten konnte, als unter der albernen Stirn des Menschen; wonach denn dieser nur seinen Gedanken freien Lauf (dialektische Selbstbewegung) zu lassen brauchte, um alle Mysterien Himmels und der Erde zu offenbaren, nämlich in dem absoluten Galimatias der Hegel'schen Dialektik. Eine Kunst hat dieser Hegel wirklich verstanden, nämlich die, die Deutschen bei der Nase zu führen. Das ist aber keine große. Wir sehn ja, mit welchen Pöffen er die deutsche Gelehrtenwelt 30 Jahre lang in Respekt halten konnte. Daß die Philosophieprofessoren es noch immer mit diesen drei Sophisten ernstlich nehmen und wichtig damit thun, ihnen eine Stelle in der Geschichte der Philosophie einzuräumen, geschieht eben nur, weil es zu ihrem gagne-pain gehört, indem sie daran Stoff haben zu ausführlichen, mündlichen und schriftlichen Vorträgen der Geschichte der sogenannten Nachkantischen Philosophie, in welcher die Lehrmeinungen dieser Sophisten ausführlich dargelegt und ernsthaft erwogen werden; — während man, vernünftigerweise, sich nicht darum bekümmern sollte, was diese Leute, um etwas zu scheinen, zu Märkte gebracht haben; es wäre denn, daß man die Schreibereien des Hegel für offizinell erklären und in den Apotheken vorrätig haben wollte, als psychisch wirkendes Emetikum; indem der Ekel, den sie erregen, wirklich ganz specifisch ist. Doch genug von ihnen und ihrem Urheber, dessen Verehrung wir der Dänischen Akademie der Wissenschaften überlassen wollen, als welche in ihm einen summus philosophus nach ihrem Sinn erkannt hat und daher Respekt vor ihm fordert, in ihrem, meiner Preisschrift über das Fundament der Moral, zu bleibendem Andenken, beigebrücktem

*) Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde, 2. Aufl. § 26.

Urtheile, welches eben so sehr wegen seines Scharffsinns, als wegen seiner denkwürdigen Redlichkeit, der Vergessenheit entzogen zu werden verdiente, wie auch, weil es einen lukulenten Beleg liefert zu La Bruyère's gar schönem Ausspruch: *du même fonds, dont on néglige un homme de mérite, l'on sait encore ad-* 5
mirer un sot.

Fragmente
zur
Geschichte der Philosophie.

Fragmente
zur
Geschichte der Philosophie.

§ 1.

Ueber dieselbe.

Statt der selbsteigenen Werke der Philosophen allerlei Dar-
 legungen ihrer Lehren, oder überhaupt Geschichte der Philosophie
 zu lesen, ist wie wenn man sich sein Essen von einem Andern
 kauen lassen wollte. Würde man wohl Weltgeschichte lesen, wenn
 10 es Jedem freistünde, die ihn interessirenden Begebenheiten der
 Vorzeit mit eigenen Augen zu schauen? Hinsichtlich der Geschichte
 der Philosophie nun aber ist ihm eine solche Autopsie ihres
 Gegenstandes wirklich zugänglich, nämlich in den selbsteigenen
 Schriften der Philosophen; woselbst er dann immerhin, der Kürze
 15 halber, sich auf wohlgewählte Hauptkapitel beschränken mag; um
 so mehr, als sie alle von Wiederholungen strotzen, die man sich
 ersparen kann. Auf diese Weise also wird er das Wesentliche
 ihrer Lehren authentisch und unverfälscht kennen lernen, während
 er aus den, jetzt jährlich zu halben Duzenden erscheinenden Ge-
 20 schichten der Philosophie bloß empfängt, was davon in den Kopf
 eines Philosophieprofessors gegangen ist und zwar so, wie es
 sich daselbst ausnimmt; wobei es sich von selbst versteht, daß die
 Gedanken eines großen Geistes bedeutend einschrumpfen müssen,
 um im drei-pfund-Gehirn so eines Parasiten der Philosophie
 25 Platz zu finden, aus welchem sie nun wieder, in den jedesmaligen
 Targon des Tages gekleidet, hervorkommen sollen, begleitet von

seiner altklugen Beurtheilung. — Ueberdies läßt sich berechnen, daß so ein geldverdienender Geschichtschreiber der Philosophie kaum den zehnten Theil der Schriften, darüber er Bericht erstattet, auch nur gelesen haben kann: ihr wirkliches Studium erfordert ein ganzes, langes und arbeitsames Leben, wie es ehemals, in den alten, fleißigen Zeiten, der wackere Brucker daran gesetzt hat. Was hingegen können wohl solche Leute, die, abgehalten durch beständige Vorlesungen, Amtsgeschäfte, Ferienreisen und Zerstreuungen, meistens schon in ihren früheren Jahren mit Geschichten der Philosophie auftreten, Gründliches erforscht haben? Dazu aber wollen sie auch noch pragmatisch seyn, die Nothwendigkeit des Entstehens und der Folge der Systeme ergründet haben und darthun, und nun gar noch jene ernstesten, ächten Philosophen der Vorzeit beurtheilen, zurechtweisen und meistern. Wie kann es anders kommen, als daß sie die älteren, und Einer den Andern ausschreiben, dann aber, um Dies zu verbergen, die Sachen mehr und mehr verderben, indem sie ihnen die moderne Tourneüre des laufenden Quinquenniums zu geben bestrebt sind, wie sie denn auch nach dem Geiste desselben solche beurtheilen. — Sehr zweckmäßig dagegen würde eine von redlichen und einsichtigen Gelehrten gemeinschaftlich und gewissenhaft gemachte Sammlung der wichtigen Stellen und wesentlichen Kapitel sämtlicher Hauptphilosophen seyn, in chronologisch-pragmatischer Ordnung zusammengestellt, ungefähr in der Art, wie zuerst Gedicke, und später Ritter und Preller es mit der Philosophie des Alterthums gemacht haben; jedoch viel ausführlicher: also eine mit Sorgfalt und Sachkenntniß verfertigte große und allgemeine Chrestomathie.

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

§ 2.

Vorsokratische Philosophie.

Die Eleatischen Philosophen sind wohl die ersten, welche des Gegensatzes inne geworden sind, zwischen dem Angesehenen und dem Gedachten, *φαινόμενα* und *νοούμενα*. Das Letztere allein war ihnen das wahrhaft Seiende, das *ὄντως ὄν*. — Von diesem behaupteten sie sodann, daß es Eines, unveränderlich und un-

weglich sei; nicht aber eben so von den *φαινόμενοις*, d. i. dem Angesehenen, Erscheinenden, empirisch Gegebenen, als von welchem so etwas zu behaupten geradezu lächerlich gewesen wäre; daher denn einst der so mißverständene Satz, auf die bekannte Art, vom Diogenes widerlegt wurde. Sie unterschieden also eigentlich schon zwischen Erscheinung, *φαινόμενον*, und Ding an sich, *ὄντως ὄν*. Letzteres konnte nicht sinnlich angeschaut, sondern nur denkend erfaßt werden, war demnach *νοούμενον*. (Arist. metaph. I, 5, p. 986 et Scholia edit. Berol. p. p. 429, 430 et 509.) In den Scholien zum Aristoteles (p. 460, 536, 544 et 798) wird des Parmenides Schrift *τα κατὰ δόξαν* erwähnt: das wäre also die Lehre von der Erscheinung, die Physik, gewesen: ihr wird ohne Zweifel ein anderes Werk, *τα κατ' ἀληθειαν*, die Lehre vom Ding an sich, also die Metaphysik, entsprochen haben. Von Melissos sagt ein Scholion des Philoponos geradezu: *ἐν τοῖς πρὸς ἀληθειαν ἐν εἶναι λεγὼν τὸ ὄν, ἐν τοῖς πρὸς δόξαν δύο (müßte heißen πολλά) φησὶν εἶναι*. — Der Gegensatz der Eleaten, und wahrscheinlich auch durch sie hervorgerufen, ist Herakleitos, sofern er unaufhörliche Bewegung aller Dinge lehrte, wie sie die absolute Unbeweglichkeit: er blieb demnach beim *φαινόμενον* stehn. (Arist. de coelo, III, 1, p. 298. edit. Berol.) Dadurch nun wieder rief er, als seinen Gegensatz, die Ideenlehre Plato's hervor; wie dies aus der Darstellung des Aristoteles (Metaph. p. 1078) sich ergibt.

Es ist bemerkenswerth, daß wir die leicht zu zählenden Hauptlehresätze der vorsokratischen Philosophen, welche sich erhalten haben, in den Schriften der Alten unzählige Mal wiederholt finden; darüber hinaus jedoch sehr wenig: so z. B. die Lehren des Anaxagoras vom *νοῦς* und den *ὁμοιομερειαί*, — die des Empedokles von *φύλας* und *νεῖκος* und den vier Elementen, — die des Demokritos und Leukippos von den Atomen und den *εἰδωλοῖς*, — die des Herakleitos vom beständigen Fluß der Dinge, — die der Eleaten, wie oben auseinandergesetzt, — die der Pythagoreer von den Zahlen, der Metempsychose u. s. f. Indessen kann es wohl seyn, daß dieses die Summa alles ihres Philosophirens gewesen; denn wir finden auch in den Werken der Neueren, z. B. des Cartesius, Spinoza's, Leibnizens und selbst Kants die wenigen Fundamentalsätze ihrer Philosophien zahllose Male wiederholt; so daß diese Philo-

sophen sämmtlich den Widerspruch des Empedokles, der auch schon ein Liebhaber des Repetitionszeichens gewesen seyn mag, δις και τρις τα καλα (S. Sturz, Empedocl. Agrigent. p. 504), adoptirt zu haben scheinen.

Die erwähnten beiden Dogmen des Anaxagoras stehn 5 übrigens in genauer Verbindung. — Nämlich πάντα εν πασιν ist seine symbolische Bezeichnung des Homoiomeriendogma's. In der chaotischen Urmasse staken demnach, ganz fertig vorhanden, die partes similes (im physiologischen Sinne) aller Dinge. Um sie auszuscheiden und zu specifisch verschiedenen Dingen (par- [34] tes dissimilares) zusammenzusetzen, zu ordnen und zu formen, bedurfte es eines νοϋς, der, durch Auslesen der Bestandtheile, die Konfusion in Ordnung brächte; da ja das Chaos die vollständigste Mischung aller Substanzen enthielt (Scholia in Aristot. p. 337). Jedoch hatte der νοϋς diese erste Scheidung nicht 15 vollkommen zu Stande gebracht; daher in jedem Dinge noch immer die Bestandtheile aller übrigen, wenn gleich in geringerem Maaße, anzutreffen waren: παλιν γαρ παν εν παντι μεμικται (ibid.). —

Empedokles hingegen hatte, statt zahlloser Homoiomerien, 20 nur vier Elemente, — aus welchen nunmehr die Dinge als Produkte, nicht, wie beim Anaxagoras, als Edukte hervorgehn sollten. Die vereinende und scheidende, also ordnende Rolle des νοϋς aber spielen bei ihm φιλια και νεικος, Liebe und Haß. Das ist Beides gar sehr viel gescheuter. Nicht dem Intellekt (νοϋς) nämlich, 25 sondern dem Willen (φιλια και νεικος) überträgt er die Anordnung der Dinge, und die verschiedenartigen Substanzen sind nicht, wie beim Anaxagoras, bloße Edukte; sondern wirkliche Produkte. Ließ Anaxagoras sie durch einen sondernden Verstand, so läßt sie hingegen Empedokles durch blinden Trieb, d. i. er- 30 kenntnißlosen Willen, zu Stande gebracht werden.

Ueberhaupt ist Empedokles ein ganzer Mann, und seinem φιλια και νεικος liegt ein tiefes und wahres apperçu zum Grunde. Schon in der unorganischen Natur sehn wir die Stoffe, nach den Gesetzen der Wahlverwandtschaft, einander suchen oder 35 fliehn, sich verbinden und trennen. Die aber, welche sich chemisch zu verbinden die stärkste Neigung zeigen, welche jedoch nur im Zustande der Flüssigkeit befriedigt werden kann, treten in den ent-

schiedensten elektrischen Gegensatz, wenn sie im festen Zustande in Berührung mit einander kommen: sie gehn jezt in entgegengesetzte Polaritäten feindlich aus einander, um sich sodann wieder zu suchen und zu umarmen. Und was ist denn überhaupt der in der 5 ganzen Natur unter den verschiedensten Formen durchgängig auftretende polare Gegensatz Anderes, als eine stets erneuerte Entzweiung, auf welche die inbrünstig begehrte Versöhnung folgt? So ist denn wirklich φιλια και νεικος überall vorhanden und nur nach Maaßgabe der Umstände wird jedesmal das Eine, oder [35] das Andere hervortreten. Demgemäß können auch wir selbst mit jedem Menschen, der uns nahe kommt, augenblicklich befreundet, oder verfeindet seyn: die Anlage zu Beidem ist da und wartet auf die Umstände. Bloß die Klugheit heißt uns, auf dem Indifferenzpunkt der Gleichgültigkeit verharren; wiewohl er zu- 15 gleich der Gefrierpunkt ist. Eben so ist auch der fremde Hund, dem wir uns nähern, augenblicklich bereit, das freundliche, oder das feindliche Register zu ziehen und springt leicht vom Bellen und Knurren zum Wedeln über; wie auch umgekehrt. Was diesem durchgängigen Phänomene des φιλια και νεικος zum Grunde 20 liegt ist allerdings zuletzt der große Urgegensatz zwischen der Einheit aller Wesen, nach ihrem Seyn an sich, und ihrer gänzlichen Verschiedenheit in der Erscheinung, als welche das principium individuationis zur Form hat. Ingleichen hat Empedokles die schon ihm bekannte Atomenlehre als falsch erkannt und dagegen 25 unendliche Theilbarkeit der Körper gelehrt; wie uns Lucretius berichtet Lib. I, v. 749 ff.

Vor Allem aber ist, unter den Lehren des Empedokles, sein entschiedener Pessimismus beachtenswerth. Er hat das Elend unsers Daseyns vollkommen erkannt und die Welt ist ihm, so 30 gut wie den wahren Christen, ein Jammerthal, — Ατης λειμων. Schon er vergleicht sie, wie später Plato, mit einer finstern Höhle, in der wir eingesperrt wären. In unserm irdischen Daseyn sieht er einen Zustand der Verbannung und des Elends, und der Leib ist der Kerker der Seele. Diese Seelen haben einst 35 sich in einem unendlich glücklichen Zustande befunden und sind durch eigene Schuld und Sünde in das gegenwärtige Verderben gerathen, in welches sie, durch sündigen Wandel, sich immer mehr verstricken und in den Kreislauf der Metempsychose gerathen,

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

Auch in den übrigen Lehrmeinungen dieser vorsokratischen Philosophen läßt sich viel Wahres nachweisen, davon ich einige Beispiele geben will.

Nach Kants und Laplace's Kosmogonie, welche durch Herschels Beobachtungen noch eine faktische Bestätigung a posteriori erhalten hat, die nun wieder wankend zu machen, Lord Rosse mit seinem Riesenspiegelteleskop, zum Trost des Englischen Klerus, bemüht ist, — gestalten sich aus langsam gerinnenden und dann

kreisenden, leuchtenden Nebeln, durch Kondensation, die Planetensysteme: da behält, nach Jahrtausenden, wieder Anaximenes Recht, welcher Luft und Dunst für den Grundstoff aller Dinge erklärte (Schol. in Arist. p. 514). Zugleich aber auch erhalten Empedokles und Demokritos Bestätigung; da schon sie, eben wie Laplace, Ursprung und Bestand der Welt aus einem Wirbel, *δυν*, erklärten (Arist. op. ed. Berol. p. 295, et Scholia p. 351), worüber, als eine Gottlosigkeit, auch schon Aristophanes (Nubes, v. 820) spottet; eben wie heut zu Tage über die Laplace'sche Theorie die englischen Pfaffen, denen dabei, wie bei jeder zu Tage kommenden Wahrheit, unwohl zu Muth, nämlich um ihre Pfünden Angst wird. — Ja, sogar führt gewissermaßen unsere chemische Stöchiometrie auf die Pythagorische Zahlenphilosophie zurück: *τα γὰρ πάντα καὶ αἱ ἐξαιρέσεις τῶν ἀριθμῶν τῶν ἐν τοῖς οὐσι πάντων τε καὶ ἐξῶν αἰτία, οἷον τὸ διπλασίον, τὸ ἐπιτρίτον, καὶ ἡμιολιον* (Schol. in Arist. p. 543 et 829). — Daß das Kopernikanische System von den Pythagoreern anticipirt worden war ist bekannt; ja, es war dem Kopernikus bekannt, der seinen Grundgedanken geradezu geschöpft hat aus der bekannten Stelle über Hicetas in Cicero's quaestionibus acad. (II, 39) und über Philolaos im Plutarch de placitis philosophorum, L. III, c. 13 (nach Mac Laurin, on Newton, p. 45). Diese alte und wichtige Erkenntniß hat nachher Aristoteles verworfen, um seine Falschen an deren Stelle zu setzen, wovon weiter unten § 5. (Vergl. Welt als Wille und Vorstellung, II, p. 342 [der 2. Aufl.; II, p. 390 der 3. Aufl.]) Aber selbst Fourier's und Cordier's Entdeckungen über die Wärme im Innern der Erde sind Bestätigungen der Lehre Jener: *ελεγον δὲ Πυθαγορῆες ποῦ εἶναι δημιουργικὸν περὶ τὸ μέσον καὶ κέντρον τῆς γῆς, τὸ ἀναδάλπειν τὴν γῆν καὶ ζωοποιεῖν*. Schol. in Arist. p. 504. Und wenn, in Folge eben jener Entdeckungen, die Erdrinde heut zu Tage angesehen wird als eine dünne Schicht zwischen zwei Medien (Atmosphäre und heiße, flüssige Metalle und Metalloide), deren Berührung einen Brand verursachen muß, der jene Rinde vernichtet; so bestätigt Dies die Meinung, daß die Welt zuletzt durch Feuer verzehrt werden wird; in welcher alle alten Philosophen übereinstimmen und welche auch die Hindu theilen (lettres édifiantes édit. de 1819. Vol. 7, p. 114). — Bemerkt zu werden verdient auch noch, daß, wie aus Aristoteles

(Metaph. I, 5. p. 986) zu ersehn, die Pythagoreer, unter dem Namen der *δεκα αρχαι*, gerade das Yin und Yang der Chinesen aufgefaßt hatten.

Daß die Metaphysik der Musik, wie ich solche in meinem Hauptwerke (Bd. 1, § 52 und Bd. 2, Kap. 39) dargelegt habe, 5 als eine Auslegung der Pythagorischen Zahlenphilosophie angesehen werden kann, habe ich schon dort kurz angedeutet und will es hier noch etwas näher erläutern; wobei ich nun aber die eben angeführten Stellen als dem Leser gegenwärtig voraussetze. — Demzufolge also drückt die Melodie alle Bewegungen des 10 Willens, wie er sich im menschlichen Selbstbewußtseyn kund giebt, d. h. alle Affekte, Gefühle u. s. w. aus; die Harmonie hingegen bezeichnet die Stufenleiter der Objektivation des Willens in der übrigen Natur. Die Musik ist, in diesem Sinn, eine zweite Wirklichkeit, welche der ersten völlig parallel geht, übrigens 15 aber ganz anderer Art und Beschaffenheit ist; also vollkommene Analogie, jedoch gar keine Ähnlichkeit mit ihr hat. Nun aber ist die Musik, als solche, nur in unserm Gehörnerven und Gehirn vorhanden: außerhalb, oder an sich (im Lockischen Sinne verstanden), besteht sie aus lauter Zahlenverhältnissen: 20 nämlich zunächst, ihrer Quantität nach, hinsichtlich des Takts; und dann, ihrer Qualität nach, hinsichtlich der Stufen der Tonleiter, als welche auf den arithmetischen Verhältnissen der Vibrationen beruhen; oder, mit andern Worten, wie in ihrem rhythmischen, so auch in ihrem harmonischen Element. Hiernach also 25 ist das ganze Wesen der Welt, sowohl als Mikrokosmos, wie als Makrokosmos, allerdings durch bloße Zahlenverhältnisse auszudrücken, mithin gewissermaßen auf sie zurückzuführen: in diesem Sinne hätte dann Pythagoras Recht, das eigentliche Wesen der Dinge in die Zahlen zu setzen. — Was sind nun aber Zahlen? [38] — Successionsverhältnisse, deren Möglichkeit auf der Zeit beruht.

Wenn man liest was über die Zahlenphilosophie der Pythagoreer in den Scholien zum Aristoteles (p. 829 ed. Berol.) gesagt wird; so kann man auf die Vermuthung gerathen, daß 35 der so seltsame und geheimnißvolle, an das Absurde streifende Gebrauch des Wortes *λογος* im Eingang des dem Johannes zugeschriebenen Evangeliums, wie auch die früheren Analoga desselben beim Philo, von der Pythagorischen Zahlenphilosophie abstammen,

nämlich von der Bedeutung des Wortes *λογος* im arithmetischen Sinn, als Zahlenverhältniß, ratio numerica; da ein solches Verhältniß, nach den Pythagoreern, die innerste und unzerstörbare 5 Essenz jedes Wesens ausmacht, also dessen erstes und ursprüngliches Principium, *αρχη*, ist; wonach denn von jedem Dinge gälte *εν αρχη ην ο λογος*. Man berücksichtige dabei, daß Aristoteles (de anima I, 1) sagt: *τα πανη λογοι ενυλοι εισι*, et mox: *ο 10 μεν γαρ λογος ειδος του πραγματος*. Auch wird man dadurch an den *λογος σπερματικος* der Stoiker erinnert, auf welchen ich 15 bald zurückkommen werde.

Nach der Biographie des Pythagoras von Jamblichos hat derselbe seine Bildung hauptsächlich in Aegypten, wo er von seinem 22. bis zum 56. Jahre gewelt, und zwar von den Priestern 25 selbst, erhalten. Im 56. Jahre zurückgekehrt, hatte er wohl eigentlich die Absicht, eine Art Priesterstaat, eine Nachahmung der Aegyptischen Tempelhierarchien, wiewohl unter den bei Griechen 30 nothwendigen Modificationen, zu gründen: dies gelang ihm nicht im Vaterlande Samos, doch gewissermaßen in Kroton. Da nun Aegyptische Kultur und Religion ohne Zweifel aus Indien 35 stammte, wie Dies die Heiligkeit der Kuh (Herod. II, 41), nebst hundert andern Dingen, beweiset; so erklärt sich hieraus des Pythagoras Vorschrift der Enthaltung von thierischer Nahrung, namentlich das Verbot Rinder zu schlachten (Jambl. vit. Pyth. c. 28, § 150), wie auch die anbefohlene Schonung aller Thiere, des- 40 gleichen seine Lehre von der Metempsychose, seine weißen Gewänder, seine ewige Geheimnißkrämerei, welche die symbolischen Sprüche veranlaßte und sich sogar auf mathematische Theoreme erstreckte, ferner die Gründung einer Art Priesterkaste, mit strenger Disciplin und vielem Ceremoniell, das Anbeten der Sonne (c. 35, § 256) 45 und viel Anderes. Auch seine wichtigeren astronomischen Grundbegriffe hatte er von den Aegyptern. Daher wurde die Priorität der Lehre von der Schiefe der Ekliptik ihm streitig gemacht von Denopides, der mit ihm in Aegypten gewesen war. (Man sehe darüber den Schluß des 24. Kap. des ersten Buches der 50 Eklogen des Stobäos mit Heerens Note aus dem Dioborus.) Ueberhaupt aber, wenn man die von Stobäos (besonders Lib. I, c. 25 ff.) zusammengestellten astronomischen Elementarbegriffe sämtlicher Griechischer Philosophen durchmustert; so findet man,

daß sie durchgängig Absurditäten zu Markte gebracht haben; mit alleiniger Ausnahme der Pythagoreer, welche in der Regel das ganz Richtige haben. Daß dieses nicht aus eigenen Mitteln, sondern aus Aegypten sei, ist nicht zu bezweifeln.

Des Pythagoras bekanntes Verbot der Bohnen ist rein Aegyptischen Ursprungs und bloß ein von dort herüber genommener Aberglaube, da Herodot (II, 37) berichtet, daß in Aegypten die Bohne als unrein betrachtet und verabscheuet werde, so daß die Priester nicht ein Mal ihren Anblick ertragen.

Daß übrigens des Pythagoras Lehre entschiedener Pantheismus war, bezeugt, so bündig wie kurz, eine von Clemens Alexandrinus, in der Cohortatio ad gentes, uns aufbehaltene Sentenz der Pythagoreer, deren Dorischer Dialekt auf Aechtheit deutet; sie lautet: Ὁκ ἀποκρυπτεον οὐδὲ τοὺς ἀμφὶ τὸν Πυθαγόραν, οἱ φασιν· Ὁ μὲν θεὸς εἷς· ἡ οὗτος δὲ οὐχ, ὡς τινες ὑπονοοῦσιν, ἐκτος τὰς διακοσμησιος, ἀλλ' ἐν αὐτῷ, ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ κυκλῷ, ἐπισκοπος πασῶν γενεσιος, κρασις τῶν ὄλων· αἰεὶ ὢν, καὶ ἐργατὰς τῶν αὐτοῦ δυναμιῶν καὶ ἐργῶν ἀπαντῶν ἐν οὐρανῷ φῶστηρ, καὶ παντῶν πατήρ, νοῦς καὶ ψυχῶσις τῷ ὅλῳ κυκλῷ, παντῶν κινῆσις. (C. Clem. Alex. Opera Tom. I, p. 118 in Sanctorum Patrum oper. polem. Vol. IV., Wirceburgi 1778.) Es ist nämlich gut sich bei jeder Gelegenheit zu überzeugen, daß eigentlicher Theismus und Judenthum Wechselbegriffe sind.

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

§ 3.

Sokrates.

Die Weisheit des Sokrates ist ein philosophischer Glaubensartikel. Daß der Platonische Sokrates eine ideale, also poetische

Person sei, die Platonische Gedanken ausspricht, liegt am Tage; am Xenophontischen hingegen ist nicht gerade viel Weisheit zu finden. Nach Lufianos (Philopseudes, 24) hätte Sokrates einen dicken Bauch gehabt; welches eben nicht zu den Abzeichen des Genies gehört. — Eben so zweifelhaft jedoch steht es, hinsichtlich der hohen Geistesfähigkeiten, mit allen Denen, welche nicht geschrieben haben, also auch mit dem Pythagoras. Ein großer Geist muß doch allmählig seinen Beruf und seine Stellung zur Menschheit erkennen, folglich zu dem Bewußtseyn gelangen, daß er nicht zur Heerde, sondern zu den Hirten, ich meine zu den Erziehern des Menschengeschlechtes, gehört: hieraus aber wird ihm die Verpflichtung klar werden, seine unmittelbare und gesicherte Einwirkung nicht auf die Wenigen, welche der Zufall in seine Nähe bringt, zu beschränken; sondern sie auf die Menschheit auszudehnen, damit sie, in dieser, die Ausnahmen von ihr, die Vorzüglichen, also Seltenen, erreichen könne. Das Organ aber, womit man zur Menschheit redet, ist allein die Schrift: mündlich redet man bloß zu einer Anzahl Individuen; daher was so gesagt wird, im Verhältniß zum Menschengeschlechte, Privatsache bleibt. Denn solche Individuen sind für die edle Saat meistens ein schlechter Boden, in welchem sie entweder gar nicht treibt, oder in ihren Erzeugnissen schnell degenerirt: die Saat selbst also muß bewahrt werden. Dies aber geschieht nicht durch Tradition, als welche bei jedem Schritte verfälscht wird, sondern allein durch die Schrift, dieser einzigen treuen Aufbewahrerin der Gedanken. Zudem hat nothwendig jeder tiefdenkende Geist den Trieb, zu seiner eigenen Befriedigung, seine Gedanken festzuhalten und sie zu möglichster Deutlichkeit und Bestimmtheit zu bringen, folglich sie in Worten zu verkörpern. Dies aber geschieht vollkommen allererst durch die Schrift: denn der schriftliche Vortrag ist ein wesentlich anderer, als der mündliche; indem er allein die höchste Präcision, Concision und prägnante Kürze zuläßt, folglich zum reinen Ektypus des Gedankens wird. Diesem Allen zufolge wäre es in einem Denker ein wunderlicher Uebermuth, die wichtigste Erfindung des Menschengeschlechtes unbenuzt lassen zu wollen. Sonach wird es mir schwer, an den eigentlich großen Geist Derer zu glauben, die nicht geschrieben haben: vielmehr bin ich geneigt, sie für hauptsächlich praktische Helden zu halten, die mehr durch ihren Charakter,

als durch ihren Kopf wirkten. Die erhabenen Urheber des Upa-
nischads der Beden haben geschrieben: wohl aber mag die Sanhita
der Beden, aus bloßen Gebeten bestehend, sich Anfangs nur münd-
lich fortgepflanzt haben.

Zwischen Sokrates und Kant lassen sich gar manche Aehn-
lichkeiten nachweisen. Beide verwerfen allen Dogmatismus: Beide
bekennen eine völlige Unwissenheit in Sachen der Metaphysik
und setzen ihre Eigenthümlichkeit in das deutliche Bewußtseyn
dieser Unwissenheit. Beide behaupten, daß hingegen das Praktische,
Dqs, was der Mensch zu thun und zu lassen habe, völlig gewiß
sei und zwar durch sich selbst, ohne fernere theoretische Begrün-
dung. Beide hatten das Schicksal, daß ihre nächsten Nachfolger
und deklarirten Schüler dennoch in eben jenen Grundlagen von
ihnen abwichen und, die Metaphysik bearbeitend, völlig dogmatische
Systeme aufstellten; daß ferner diese Systeme höchst verschieden
ausfielen, jedoch alle darin übereinstimmten, daß sie von der Lehre
des Sokrates, respective Kants, ausgegangen zu seyn behaupteten.
— Da ich selbst Kantianer bin, will ich hier mein Verhältniß
zu ihm mit Einem Worte bezeichnen. Kant lehrt, daß wir über
die Erfahrung und ihre Möglichkeit hinaus nichts wissen können:
ich gebe Dies zu, behaupte jedoch, daß die Erfahrung selbst, in
ihrer Gesamtheit, einer Auslegung fähig sei, und habe diese zu
geben versucht, indem ich sie wie eine Schrift entzifferte, nicht
aber wie alle früheren Philosophen, mittelst ihrer bloßen Formen
über sie hinauszugehn unternahm, was eben Kant als unstatthaft
nachgewiesen hatte. —

Der Vortheil der Sokratischen Methode, wie wir sie [41]
aus dem Plato kennen lernen, besteht darin, daß man sich die
Gründe der Sätze, welche man zu beweisen beabsichtigt, vom
Kollokutor oder Gegner, einzeln zugeben läßt, ehe er die Folgen
derselben übersehn hat; da er hingegen aus einem didaktischen Vor-
trage, in fortlaufender Rede, Folgen und Gründe gleich als solche
zu erkennen Gelegenheit haben und daher diese angreifen würde,
wenn ihm jene nicht gefielen. — Inzwischen gehört zu den Dingen,
die Plato uns aufbinden möchte, auch dieses, daß, mittelst An-
wendung jener Methode, die Sophisten und andere Narren sich
so in aller Gelassenheit hätten vom Sokrates darthun lassen, daß
sie es sind. Daran ist nicht zu denken; sondern etwan beim

letzten Viertel des Wegs, oder überhaupt sobald sie merkten wo
es hinaus sollte, hätten sie, durch Abspringen, oder Leugnen des
vorher Gesagten, oder absichtliche Mißverständnisse, und was noch
sonst für Schliche und Schikanen die rechthaberische Unredlichkeit
instinktmäßig anwendet, dem Sokrates sein künstlich angelegtes
Spiel verdorben und sein Netz zerrissen; oder aber sie wären so
grob und beleidigend geworden, daß er bei Zeiten seine Haut in
Sicherheit zu bringen rathsam gefunden haben würde. Denn, wie
sollte nicht auch den Sophisten das Mittel bekannt gewesen seyn,
durch welches Jeder sich Jedem gleich setzen und selbst die größte
intellektuelle Ungleichheit augenblicklich ausgleichen kann: es ist
die Beleidigung. Zu dieser fühlt daher die niedrige Natur eine
sogar instinktive Aufforderung, sobald sie geistige Ueberlegenheit
zu spüren anfängt. —

15

§ 4.

Plato.

Schon beim Plato finden wir den Ursprung einer gewissen
falschen Dianoiologie, welche in heimlich metaphysischer Absicht,
nämlich zum Zweck einer rationalen Psychologie und daran hän-
gender Unsterblichkeitslehre, aufgestellt wird. Dieselbe hat sich
nachmals als eine Truglehre vom zähesten Leben erwiesen; da
sie, durch die ganze alte, mittlere und neue Philosophie hindurch,
ihr Daseyn fristete, bis Kant, der Alleszermalmer, ihr endlich
auf den Kopf schlug. Die hier gemeinte Lehre ist der Rationa-
lismus der Erkenntnistheorie, mit metaphysischem Endzweck. Sie
läßt sich, in der Kürze, so resumiren. Das Erkennende in uns
ist eine, vom Leibe grundverschiedene immaterielle Substanz, ge-
nannt Seele: der Leib hingegen ist ein Hinderniß der Erkenntniß.
Daher ist alle durch die Sinne vermittelte Erkenntniß trügllich:
die allein wahre, richtige und sichere hingegen ist die von aller
Sinnlichkeit (also aller Anschauung) freie und entfernte, mithin
das reine Denken, d. i. das Operiren mit abstrakten Be-
griffen ganz allein. Denn dieses verrichtet die Seele ganz aus
eigenen Mitteln: folglich wird es am besten, nachdem sie sich
vom Leibe getrennt hat, also wenn wir todt sind, von Statten
gehn. — Dargestalt also spielt hier die Dianoiologie der ratio-
nalen Psychologie, zum Behuf ihrer Unsterblichkeitslehre, in die

Hände. Diese Lehre, wie ich sie hier resumirt habe, findet man ausführlich und deutlich im Phädo Kap. 10. Etwas anders gefaßt ist sie im Timäus, aus welchem Sextus Empiricus sie sehr präcis und klar mit folgenden Worten referirt: Παλαια τις παρα τοις φυσικοις κυλιεται δοξα περι του τα ομοια των 5 ομοιων ειναι γνωριστικα. Mox: Πλατων δε, εν τω Τιμαιω, προς παραστασιν του ασωματου ειναι την ψυχην, τω αυτω γενει της αποδειξεως κεχρηται. Ει γαρ ή μεν δρασις, φησι, φωτος αντιλαμβανομενη, ευδus εστι φωτειδης, ή δε ακοη αερα πεπληγμενον κρινουσα, οπερ εστι την φωνην, ευδus αεροειδης 10 θεωρεται, ή δε οσφρησις ατμους γνωριζουσα παντως εστι ατμοειδης, και ή γευσις χυλους, χυλοειδης κατ' αναγκην και ή ψυχη τας ασωματους ιδεας λαμβανουσα, καπαπερ τας εν τοις αριθμοις και τας εν τοις περασι των σωματων (also reine Mathematisch) γινεται τις ασωματος (adv. Math. VII, 116 et 119). 15 (vetus quaedam, a physicis usque probata, versatur opinio, quod similia similibus cognoscantur. — — Mox: Plato, in Timaeo, ad probandum, animam esse incorpoream, usus est eodem genere demonstrationis: „nam si visio“, inquit, „apprehendens lucem statim est luminosa, auditus autem aërem 20 percussus judicans, nempe vocem, protinus cernitur ad aëris accedens speciem, odoratus autem cognoscens vapores, est omnino vaporis aliquam habens formam, et gustus, qui humores, humoris habens speciem; necessario et anima, ideas suscipiens incorporeas, ut quae sunt in numeris et in finibus [43] corporum, est incorporea.“)

Selbst Aristoteles läßt, wenigstens hypothetisch, diese Argumentation gelten, da er im ersten Buch de anima (c. 1) sagt, daß die gesonderte Existenz der Seele danach auszumachen wäre, ob dieser irgend eine Aeußerung zukäme, an welcher der Leib 30 nicht Theil hätte: eine solche schiene vor Allem das Denken zu seyn. Sollte aber selbst dieses nicht ohne Anschauung und Phantasie möglich seyn; dann könne dasselbe auch nicht ohne den Leib Statt finden. (ει δε εστι και το νοειν φαντασια τις, η μη ανευ φαντασιας, ουκ ενδεχοιτ' αν ουδε τουτο ανευ σωματος 35 ειναι.) Eben jene oben gestellte Bedingung nun aber, also die Prämisse der Argumentation, läßt Aristoteles nicht gelten, sofern er nämlich Das lehrt, was man später in dem Satz nihil

est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus formulirt hat: man sehe hierüber de anima III, 8. Schon er also sah ein, daß alles rein und abstrakt Gedachte seinen ganzen Stoff und Inhalt doch erst vom Angesehenen erborgt hat. Dies hat 5 auch die Scholastiker beunruhigt. Deshalb bemühte man sich schon im Mittelalter darzuthun, daß es reine Vernunfterkennnisse gäbe, d. h. Gedanken, die auf keine Bilder Bezug hätten, also ein Denken, welches allen Stoff aus sich selbst nähme. Die Bemühungen und Kontroverse über diesen Punkt findet man im 10 Pomponatius, de immortalitate animi, zusammengestellt, da dieser eben sein Hauptargument daher nimmt. — Dem besagten Erforderniß zu genügen sollten nun die Universalia und die Erkenntnisse a priori, als aeternae veritates aufgefaßt, dienen. Welche Ausführung die Sache sodann durch Cartesius und seine 15 Schule erhalten hat, habe ich bereits dargelegt in der dem § 6 meiner Preisschrift über die Grundlage der Moral beigelegten ausführlichen Anmerkung, in welcher ich auch die lezenswerthen eigenen Worte des Cartesianers de la Forge beigebracht habe. Denn gerade die falschen Lehren jedes Philosophen findet man, 20 in der Regel, am deutlichsten von seinen Schülern ausgebrückt; weil diese nicht, wie wohl der Meister selbst, bemüht sind, diejenigen Seiten seines Systems, welche die Schwäche desselben verrathen könnten, möglichst dunkel zu halten; da sie noch kein Arg[44] daraus haben. Spinoza nun aber stellte bereits dem ganzen 25 Cartesianischen Dualismus seine Lehre Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur entgegen, und zeigte dadurch seine große Ueberlegenheit. Leibniz hingegen blieb fein artig auf dem Wege des Cartesius und der Orthodoxie. 30 Dies aber eben rief sodann das der Philosophie so überaus heilsame Streben des vortrefflichen Locke hervor, als welcher endlich auf Untersuchung des Ursprungs der Begriffe drang und den Satz no innate ideas (keine angeborene Begriffe), nachdem er ihn ausführlich dargethan, zur Grundlage seiner Philosophie machte. 35 Die Franzosen, für welche seine Philosophie durch Condillac bearbeitet wurde, giengen, wiewohl aus dem selben Grunde, in der Sache halb zu weit, indem sie den Satz penser est sentir auf-

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

Wenn nun demnach Plato's Anweisung, das Erkennen

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

§ 5.

Aristoteles.

Als Grundcharakter des Aristoteles ließe sich angeben der allergrößte Scharfsinn, verbunden mit Umsicht, Beobachtungsgabe, Vielseitigkeit und Mangel an Tiefsinn. Seine Weltansicht ist flach, wenn auch scharfsinnig durchgearbeitet. Der Tiefsinn findet seinen Stoff in uns selbst; der Scharfsinn muß ihn von außen erhalten, um Data zu haben. Nun aber waren zu jener Zeit die empirischen Data theils ärmlich, theils sogar falsch. Daher ist heut zu Tage das Studium des Aristoteles nicht sehr belohnend, während das des Plato es im höchsten Grade bleibt. Der größte Mangel an Tiefsinn beim Aristoteles wird natürlich am sichtbarsten in der Metaphysik, als wo der bloße Scharfsinn nicht, wie wohl anderwärts, ausreicht; daher er dann in dieser am allerwenigsten befriedigt. Seine Metaphysik ist größtentheils ein Hin- und Her-Reden über die Philosopheme seiner Vorgänger, die er von seinem Standpunkt aus, meistens nach vereinzelter Ausprüchen derselben, kritisiert und widerlegt, ohne eigentlich in ihren Sinn einzugehn, vielmehr wie Einer, der von außen die Fenster einschlägt. Eigene Dogmen stellt er wenige, oder keine, wenigstens nicht im Zusammenhange, auf. Daß wir seiner Polemik einen großen Theil unserer Kenntniß der älteren Philosopheme verdanken ist ein zufälliges Verdienst. Den Plato feindet er am meisten gerade hier an, wo dieser so ganz an seinem Platz ist. Die „Ideen“ desselben kommen ihm, wie etwas, das er nicht verdauen kann, immer wieder in den Mund: er ist entschlossen, sie nicht gelten zu lassen. — Scharfsinn reicht in den Erfahrungswissenschaften aus: daher hat Aristoteles eine vorwaltend empirische Richtung. Da nun aber, seit jener Zeit, die Empirie solche

Fortschritte gemacht hat, daß sie zu ihrem damaligen Zustande sich verhält wie das männliche Alter zu den Kinderjahren; so können die Erfahrungswissenschaften heut zu Tage direkte nicht sehr durch sein Studium gefördert werden, wohl aber indirekte, durch die Methode und das eigentlich Wissenschaftliche, was ihn charakterisiert und durch ihn in die Welt gesetzt wurde. In der Zoologie jedoch ist er auch noch jetzt, wenigstens im Einzelnen, von direktem Nutzen. Ueberhaupt nun aber giebt seine empirische Richtung ihm den Hang, stets in die Breite zu gehn; wodurch er von dem Gedankenfaden, den er aufgenommen, so leicht und so oft seitwärts abspringt, daß er fast unfähig ist, irgend einen Gedankengang auf die Länge und bis ans Ende zu verfolgen: nun aber besteht gerade hierin das tiefe Denken. Er hingegen jagt überall die Probleme auf, berührt sie jedoch nur und geht, ohne sie zu lösen, oder auch nur gründlich zu diskutieren, sofort zu etwas Anderm über. Daher denkt sein Leser so oft „jetzt wird's kommen“; aber es kommt nichts: und daher scheint, wann er ein Problem angeregt hat und auf eine kurze Strecke es verfolgt, so häufig die Wahrheit ihm auf der Zunge zu schweben; aber plötzlich ist er bei etwas Anderm und läßt uns im Zweifel stecken. Denn er kann nichts festhalten, sondern springt von Dem, was er vorhat, zu etwas Anderm, das ihm eben einfällt, über, wie ein Kind ein Spielzeug fallen läßt, um ein anderes, welches es eben ansichtig wird, zu ergreifen: Dies ist die schwache Seite seines Geistes: es ist die Lebhaftigkeit der Oberflächlichkeit. [47] Hieraus erklärt es sich, daß, obwohl Aristoteles ein höchst systematischer Kopf war, da von ihm die Sonderung und Klassifikation der Wissenschaften ausgegangen ist, es dennoch seinem Vortrage durchgängig an systematischer Anordnung fehlt und wir den methodischen Fortschritt, ja die Trennung des Ungleichen und Zusammenstellung des Gleichartigen darin vermissen. Er handelt die Dinge ab, wie sie ihm einfallen, ohne sie vorher durchdacht und sich ein deutliches Schema entworfen zu haben: er denkt mit der Feder in der Hand, was zwar eine große Erleichterung für den Schriftsteller, aber eine große Beschwerde für den Leser ist. Daher das Planlose und Ungenügende seiner Darstellung; daher kommt er hundert Mal auf das Selbe zu reden, weil ihm Fremdartiges dazwischen gelaufen war; daher kann er

nicht bei einer Sache bleiben, sondern geht vom Hundertsten ins Tausendste; daher führt er, wie oben beschrieben, den auf die Lösung der angeregten Probleme gespannten Leser bei der Nase herum; daher fängt er, nachdem er einer Sache mehrere Seiten gewidmet hat, seine Untersuchung derselben plötzlich von vorne an mit λαβόμεν οὖν ἀλλήν ἀρχὴν τῆς συζητήσεως, und Das sechs Mal in einer Schrift; daher paßt auf so viele Exordien seiner Bücher und Kapitel das quid feret hic tanto dignum promissor hiatu; daher, mit Einem Wort, ist er so oft konfus und ungenügend. 10 Ausnahmeweise hat er es freilich anders gehalten; wie denn z. B. die drei Bücher Rhetorik durchweg ein Muster wissenschaftlicher Methode sind, ja, eine architektonische Symmetrie zeigen, die das Vorbild der Kantischen gewesen seyn mag.

Der radikale Gegensatz des Aristoteles, wie in der Denkungsart, so auch in der Darstellung, ist Plato. Dieser hält seinen Hauptgedanken fest, wie mit eiserner Hand, verfolgt den Faden desselben, werde er auch noch so dünn, in alle Verzweigungen, durch die Irrgänge der längsten Gespräche, und findet ihn wieder nach allen Episoden. Man sieht daran, daß er seine Sache, ehe er an's Schreiben ging, reiflich und ganz durchdacht, und zu ihrer Darstellung eine künstliche Anordnung entworfen hatte. Daher ist jeder Dialog ein planvolles Kunstwerk, dessen sämtliche Theile [48] wohlberechneten, oft absichtlich auf eine Weile sich verbergenden Zusammenhang haben und dessen häufige Episoden von selbst und oft unerwartet zurückleiten auf den, durch sie nunmehr aufgehellten Hauptgedanken. Plato wußte stets, im ganzen Sinne des Worts, was er wollte und beabsichtigte; wenn er gleich meistens die Probleme nicht zu einer entschiedenen Lösung führt, sondern es bei der gründlichen Diskussion derselben bewenden läßt. Es darf uns daher nicht so sehr wundern, wenn, wie einige Berichte, besonders im Aelian (var. hist. III, 19. IV, 9 etc.), angeben, zwischen dem Plato und dem Aristoteles sich bedeutende persönliche Disharmonie gezeigt hat, auch wohl Plato hin und wieder etwas geringschätzend vom Aristoteles geredet haben mag, dessen Herumflankiren, Irrlichterliren und Abspringen eben mit seiner Polymathie verwandt, dem Plato aber ganz antipathisch ist. Schillers Gedicht „Breite und Tiefe“ kann auch auf den Gegensatz zwischen Aristoteles und Plato angewandt werden.

Trotz dieser empirischen Geistesrichtung war dennoch Aristoteles kein konsequenter und methodischer Empiriker; daher er vom wahren Vater des Empirismus, dem Bako von Verulam, gestürzt und ausgetrieben werden mußte. Wer recht eigentlich verstehen will, in welchem Sinn und warum dieser der Gegner und Ueberwinder des Aristoteles und seiner Methode ist, der lese die Bücher des Aristoteles de generatione et corruptione. Da findet er so recht das Raisonniren a priori über die Natur, welches ihre Vorgänge aus bloßen Begriffen verstehen und erklären will: ein besonders greselles Beispiel liefert L. II, c. 4, als wo eine Chemie a priori konstruirt wird. Dagegen trat Bako auf, mit dem Rath, nicht das Abstrakte, sondern das Anschauliche, die Erfahrung, zur Quelle der Erkenntniß der Natur zu machen. Der glänzende Erfolg desselben ist der gegenwärtige hohe Stand der Naturwissenschaften, von welchem aus wir mittheilbar lächelnd auf diese Aristotelischen Quälereien herabsehn. In der besagten Hinsicht ist es sehr merkwürdig, daß die eben erwähnten Bücher des Aristoteles sogar den Ursprung der Scholastik ganz deutlich erkennen lassen, ja, die spitzfindige, wortkramende Methode dieser schon darin anzutreffen ist. — Zu dem selben Zweck sind auch die Bücher de coelo sehr brauchbar und daher lesenswerth. Gleich die ersten Kapitel sind ein rechtes Muster der Methode aus bloßen Begriffen [49] das Wesen der Natur erkennen und bestimmen zu wollen, und das Mißlingen liegt hier zu Tage. Da wird uns Kap. 8 aus bloßen Begriffen und locis communibus bewiesen, daß es nicht mehrere Welten gebe, und Kap. 12, eben so über den Lauf der Gestirne spekulirt. Es ist ein konsequentes Vernünfteln aus falschen Begriffen, eine ganz eigene Natur-Dialektik, welche es unternimmt, aus gewissen allgemeinen Grundsätzen, die das Vernünftige und Schicksliche ausdrücken sollen, a priori zu entscheiden, wie die Natur seyn und verfahren müsse. Indem wir nun einen so großen, ja stupenden Kopf, wie bei dem Allen Aristoteles doch ist, so tief in Irthümern dieser Art verstrickt sehn, die ihre Gültigkeit bis noch vor ein Paar hundert Jahren behauptet haben, wird uns zuvörderst deutlich, wie sehr viel die Menschheit dem Kopernikus, Kepler, Galilei, Bako, Robert Hooke und Neuton verdankt. Im Kap. 7 und 8 des zweiten Buchs legt Aristoteles uns seine ganze absurde Anordnung des Himmels dar: die Sterne stecken

fest auf der sich drehenden Hohlkugel, Sonne und Planeten auf ähnlichen näheren: die Reibung beim Drehn verursacht Licht und Wärme: die Erde steht ausdrücklich still. Das Alles möchte hingehn, wenn vorher nichts Besseres dagewesen wäre: aber wenn er selbst uns, Kap. 13, die ganz richtigen Ansichten der Pythagoreer über Gestalt, Lage und Bewegung der Erde vorführt, um sie zu verwerfen; so muß dies unsere Indignation erregen. Sie wird steigen, wenn wir aus seiner häufigen Polemik gegen Empedokles, Herakleitos und Demokritos sehn, wie alle diese sehr viel richtigere Einsichten in die Natur gehabt, auch die Erfahrung besser beachtet haben, als der leichte Schwäger, den wir hier vor uns haben. Empedokles hatte sogar schon eine durch den Umschwung entstehende und der Schwere entgegenwirkende Tangentialkraft gelehrt (II, 1 et 13, dazu die Scholien, p. 491). Weit entfernt dergleichen gehörig schätzen zu können, läßt Aristoteles nicht ein Mal die richtigen Ansichten jener Aelteren über die wahre Bedeutung des Oben und Unten gelten, sondern tritt auch hierin der, dem oberflächlichen Scheine folgenden Meinung des großen Häufens bei (IV, 2). Nun aber kommt in Betracht, daß diese seine Ansichten Anerkennung und Verbreitung fanden, alles Frühere und Bessere verdrängten und so späterhin die Grundlage des Hipparchus und dann des Ptolemäischen Weltsystems wurden, mit welchem die Menschheit sich bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts hat schleppen müssen, allerdings zum großen Vortheil der jüdisch-christlichen Religionslehren, als welche mit dem Kopernikanischen Weltssysteme im Grunde unverträglich sind; denn wie soll ein Gott im Himmel seyn, wenn kein Himmel daist? Der ernstlich gemeinte Theismus setzt nothwendig voraus, daß man die Welt eintheile in Himmel und Erde: auf dieser laufen die Menschen herum; in jenem sitzt der Gott, der sie regiert. Nimmt nun die Astronomie den Himmel weg; so hat sie den Gott mit weggenommen: sie hat nämlich die Welt so ausgedehnt, daß für den Gott kein Raum übrig bleibt. Aber ein persönliches Wesen, wie jeder Gott unumgänglich ist, das keinen Ort hätte, sondern überall und nirgends wäre, läßt sich bloß sagen, nicht imaginiren, und darum nicht glauben. Demnach muß, in dem Maaße, als die physische Astronomie popularisirt wird, der Theismus schwinden, so fest er auch durch unablässiges und feierlichstes

Vorsagen den Menschen eingeprägt worden; wie denn auch die katholische Kirche dies sofort richtig erkannt und demgemäß das Kopernikanische System verfolgt hat; worüber daher sich so sehr und mit Zetergeschrei über die Bedrängniß des Galilei zu verwundern einfältig ist: denn omnis natura vult esse conservatrix sui. Wer weiß, ob nicht irgend eine stille Erkenntniß, oder wenigstens Ahndung, dieser Kongenialität des Aristoteles mit der Kirchenlehre, und der durch ihn beseitigten Gefahr, zu seiner übermäßigen Verehrung im Mittelalter beigetragen hat?+) Wer weiß, ob nicht Mancher, angeregt durch die Berichte desselben über die älteren astronomischen Systeme, im Stillen, lange vor Kopernikus, die Wahrheiten eingesehen hat, die dieser, nach vielfährigem Zaubern und im Begriff aus der Welt zu scheiden, endlich zu proklamiren wagte?

§ 6.

Stoiker.

Ein gar schöner und tiefsinniger Begriff bei den Stoikern ist der des *λογος σπερματικός*, wiewohl ausführlichere Berichte über ihn, als uns zugekommen, zu wünschen wären (Diog. Laert. VII, 136. — Plut. de plac. phil. I, 7. — Stob. ecl. I, p. 372). 20 Doch ist soviel klar, daß dadurch Das gedacht wird, was in den successiven Individuen einer Gattung, die identische Form derselben behauptet und erhält, indem es vom Einen auf das Andere übergeht; also gleichsam der im Saamen verkörperte Begriff der Gattung. Demnach ist der *λογος σπερματικός* das Unzerstörbare im Individuo, ist Das, wodurch es mit der Species Eins ist, sie vertritt und erhält. Er ist Das, welches macht, daß der Tod, der das Individuum vernichtet, die Gattung nicht anfißt, vermöge welcher das Individuum stets wieder daist; dem Tode zum Trost. Daher könnte man *λογος σπερματικός* übersetzen: die 30 Zauberformel, welche zu jeder Zeit diese Gestalt zur Erscheinung ruft. — Ihm sehr nahe verwandt ist der Begriff der *forma substantialis* bei den Scholastikern, als durch welchen das innere

+) Die älteren Schriftsteller, welche dem Aristoteles wirklichen Theismus zuschreiben, nehmen ihre Belege aus den Büchern de mundo, die entschieden nicht von ihm sind; welches freilich jetzt allgemein angenommen ist.

Princip des Komplexes sämtlicher Eigenschaften eines jeden Naturwesens gedacht wird: sein Gegensatz ist die *materia prima*, die reine Materie, ohne alle Form und Qualität. Die Seele des Menschen ist eben seine *forma substantialis*. Was beide Begriffe unterscheidet ist, daß der *λογος σπερματικός* bloß lebenden und sich fortpflanzenden, die *forma substantialis* aber auch 5 [51] unorganischen Wesen zukommt; imgleichen, daß diese zunächst das Individuum, jener geradezu die Gattung im Auge hat: inzwischen sind offenbar beide der Platonischen Idee verwandt. Erklärungen 10 der *forma substantialis* findet man im *Stotus Erigena de divis. nat. Lib. III, p. 139* der Drforder Ausgabe; im Giordano Bruno, *della causa, dial. 3. p. 252* seqq. und ausführlich in den *disputationibus metaphysicis* des Suarez (Disp. 15, sect. 1), diesem achten Compendio der ganzen Scholastischen Weisheit, wo 15 selbst man ihre Bekanntschaft zu suchen hat, nicht aber in dem breiten Geträttsche geistloser deutscher Philosophieprofessoren, dieser Quintessenz aller Schaalheit und Langweiligkeit. —

Eine Hauptquelle unserer Kenntniß der Stoischen Ethik ist die uns von Stobaios (Ecl. eth. L. II, c. 7) aufbewahrte sehr ausführliche Darstellung derselben, in welcher man meistens wörtliche Auszüge aus dem Zeno und Chrysippos zu besitzen sich schmeichelt: wenn es sich so verhält, so ist sie nicht geeignet, uns vom Geiste dieser Philosophen eine hohe Meinung zu geben: vielmehr ist sie eine pedantische, schulmeisterhafte, überaus breite, unglaublich nüchterne, flache und geistlose Auseinandersetzung der Stoischen Moral, ohne Kraft und Leben, ohne werthvolle, treffende, feine Gedanken. Alles darin ist aus bloßen Begriffen abgeleitet, nichts aus der Wirklichkeit und Erfahrung geschöpft. Demgemäß wird die Menschheit eingetheilt in *σπουδαιοι* und *φωλοι*, Tugendhafte 25 und Lasterhafte, jenen alles Gute, diesen alles Schlechte beigelegt, wonach denn Alles schwarz und weiß ausfällt, wie ein Preussisches Schilderhaus. Daher halten diese platten Schulerexercitien keinen Vergleich aus mit den so energischen, geistvollen und durchdachten Schriften des Seneca. —

35 Die ungefähr 400 Jahre nach dem Ursprung der Stoa abgefaßten Dissertationen Arrian's zur Epiktetischen Philosophie geben uns auch keine gründliche Aufschlüsse über den wahren Geist und die eigentlichen Principien der Stoischen

Moral: vielmehr ist dies Buch in Form und Gehalt unbefriedigend. Erstlich, die Form anlangend, vermißt man darin jede Spur von Methode, von systematischer Abhandlung, ja auch nur von regelmäßiger Fortschreitung. In Kapiteln, die ohne Ordnung und Zusammenhang an einander gereiht sind, wird unablässig wiederholt, daß man alles Das für nichts zu achten habe, was nicht Äußerung unsers eigenen Willens ist, daß man mithin Alles, was Menschen sonst bewegt, durchaus antheilslos ansehen solle: Dies ist die Stoische ἀταξία. Nämlich, was nicht εὖ ἡμῶν ist, das wäre auch nicht πρὸς ἡμᾶς. Dieses kolossale Paradoxon wird aber nicht abgeleitet, aus irgend welchen Grundsätzen; sondern die wunderlichste Gesinnung von der Welt wird uns zugemuthet, ohne daß zu derselben ein Grund angegeben würde. Statt dessen findet man endlose Deklamationen, in unermüdlich wiederkehrenden Ausdrücken und Wendungen. Denn die Folsätze aus jenen wunderlichen Maximen werden auf das Ausführlichste und Lebhafteste dargelegt, und wird demnach mannigfaltig geschildert, wie der Stoiker sich aus nichts in der Welt etwas mache. Dazwischen wird jeder anders Gesinnte beständig Sklav und Narr geschimpft. Vergebens aber hofft man auf die Angabe irgend eines deutlichen und triftigen Grundes zur Annahme jener seltsamen Denkungsart; da ein solcher doch viel mehr wirken würde, als alle Deklamationen und Schimpfwörter des ganzen dicken Buches. So aber ist dieses, mit seinen hyperbolischen Schilderungen des Stoischen Gleichmuthes, seinen unermüdlich wiederholten Lobpreisungen der heiligen Schutzpatrone Kleanthes, Chrysippos, Zeno, Krates, Diogenes, Sokrates, und seinem Schimpfen auf alle anders Denkenden eine wahre Kapuzinerpredigt. Einer solchen angemessen ist dann freilich auch das Planlose und Desultorische des ganzen Vortrags. Was die Ueberschrift eines Kapitels angiebt, ist nur der Gegenstand des Anfangs desselben: bei erster Gelegenheit wird abgesprungen und nun, nach dem nexus idearum, vom Hundertsten aufs Tausendste übergegangen. Soviel von der Form.

Was nun den Gehalt betrifft, so ist derselbe, auch abgesehen davon, daß das Fundament ganz fehlt, keineswegs ächt und rein stoisch; sondern hat eine starke fremde Beimischung, die nach einer christlich-jüdischen Quelle schmeckt. Der unleugbarste Beweis hie-

von ist der Theismus, der auf allen Seiten zu finden und auch Träger der Moral ist: der Kyniker und der Stoiker handeln hier im Auftrage Gottes, dessen Wille ist ihre Richtschnur, sie sind in denselben ergeben, hoffen auf ihn u. dgl. m. Der ächten, ursprünglichen Stoa ist dergleichen ganz fremd: da ist Gott und die Welt Eines, und so einen denkenden, wollenden, befehlenden, vorsorgenden Menschen von einem Gott kennt man gar nicht. Jedoch nicht nur im Arrian, sondern in den meisten heidnischen, philosophischen Schriftstellern der ersten Christlichen Jahrhunderte, sehen wir den jüdischen Theismus, der bald darauf, als Christenthum, Volksglaube werden sollte, bereits durchschimmern, gerade so wie heut zu Tage, in den Schriften der Gelehrten, der in Indien einheimische Pantheismus durchschimmert, der auch erst später in den Volksglauben überzugehen bestimmt ist. Ex oriente lux.

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

Dem Arrian sind also die eigentlichen Grundgedanken des Kynismus, wie der Stoischen Ethik, ganz abhanden gekommen: sogar scheint er nicht ein Mal das Bedürfniß derselben gefühlt zu haben. Er predigt eben Selbstverleugnung, weil sie ihm gefällt, und sie gefällt ihm vielleicht nur, weil sie schwer und der menschlichen Natur entgegen, das Predigen inzwischen leicht ist. Die Gründe zur Selbstverleugnung hat er nicht gesucht: daher glaubt man bald einen Christlichen Asketen, bald wieder einen Stoiker

zu hören. Denn die Maximen Beider treffen allerdings oft zusammen; aber die Grundsätze, worauf sie beruhen, sind ganz verschieden. Ich verweise in dieser Hinsicht auf mein Hauptwerk, Bd. 1, § 16, und Bd. 2, Kap. 16, — woselbst, und wohl zum ersten Male, der wahre Geist des Kynismus und der Stoa, gründlich dargelegt ist.

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

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

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

§ 7.

Neuplatoniker.

Die Lektüre der Neuplatoniker erfordert viel Geduld; weil es ihnen sämmtlich an Form und Vortrag gebricht. Bei Weitem

besser, als die andern, ist jedoch, in dieser Hinsicht, Porphyrius: er ist der einzige, der deutlich und zusammenhängend schreibt; so daß man ihn ohne Widerwillen liest.

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

Proklos nun wieder ist ein leichter, breiter, fader Schwäger. Sein Kommentar zu Plato's Alkibiades, einem der schlechtesten Platonischen Dialogen, der auch unächt seyn mag, ist das breiteste, weitestreichigste Gewäsche von der Welt. Da wird über jedes, auch das unbedeutendeste Wort Plato's endlos geschwätzt und ein tiefer Sinn darin gesucht. Das von Plato mythisch und allegorisch Gesagte wird im eigentlichen Sinne und streng dogmatisch genommen, und Alles in's Abergläubische und Theosophische verdreht. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß in der ersten Hälfte jenes Kommentars einige sehr gute Gedanken anzutreffen sind, die aber wohl mehr der Schule, als dem Proklos, angehören mögen. Ein höchst gewichtiger Satz sogar ist es, der den fasciculum primum partis primae beschließt: αὐτῶν ψυχῶν φερεῖς τὰ μέγιστα συντελοῦσι πρὸς τοὺς βίους, καὶ οὐ πλαττομένοις ἐξωθέν εἰσάμεν, ἀλλ' ἐφ' ἑαυτῶν προβαλλόμεν τὰς ἀλπεσεις, καὶ ἂν διαζώμεν. (animorum appetitus [ante hanc vitam concepti] plurimam vim habent in vitas eligendas, nec extrinsecus fictis similes sumus, sed nostra sponte facimus electiones, secundum quas deinde vitas transigimus). Das hat freilich seine

Wurzel im Plato, kommt aber auch nahe an Kants Lehre vom intelligibeln Charakter und steht gar hoch über den platten und bornirten Lehren von der Freiheit des individuellen Willens, der jedesmal so und auch anders kann, mit welchen unsere Philosophieprofessoren, stets den Katechismus vor Augen habend, sich bis auf den heutigen Tag schleppen. Augustinus und Luther ihrerseits hatten sich mit der Gnadenwahl geholfen. Das war gut für jene gottergebenen Zeiten, da man noch bereit war, wenn es Gott gefiele, in Gottes Namen zum Teufel zu fahren: aber in unserer Zeit ist nur bei der Aseität des Willens Schutz zu finden, und muß erkannt werden, daß, wie Proklos es hat, οὐ πλαττομενοὺς ἐξωθεν σοιζαμεν.

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

Den Aufschluß über diese widersprechenden Eigenschaften des Plotinos finde ich darin, daß er, und die Neuplatoniker überhaupt, nicht eigentliche Philosophen, nicht Selbstdenker sind; sondern was

sie vortragen ist eine fremde, überkommene, jedoch von ihnen meistens wohl verdaute und assimilirte Lehre. Es ist nämlich Indoegyptische Weisheit, die sie der Griechischen Philosophie haben einverleiben wollen und als hiezu passendes Verbindungsglied, oder Uebergangsmittel, oder menstruum, die Platonische Philosophie, namentlich ihrem in's Mystische hinüberspielenden Theile nach, gebrauchen. Von diesem indischen, durch Aegypten vermittelten Ursprunge der Neuplatonischen Dogmen zeugt zunächst und unleugbar die ganze All-Eins-Lehre des Plotinos, wie wir sie vorzüglich in der 4. Enneade dargestellt finden. Gleich das erste Kapitel des ersten Buches derselben, περὶ οὐσίας ψυχῆς, giebt, in großer Kürze, die Grundlehre seiner ganzen Philosophie, von einer ψυχή, die ursprünglich Eine und nur mittelst der Körperwelt in viele zerplittert sei. Besonders interessant ist das 8. Buch dieser Enneade, welches darstellt, wie jene ψυχή durch ein sündliches Streben in diesen Zustand der Vielheit gerathen sei: sie trage demnach eine doppelte Schuld, erstlich, die ihres Herabkommens in diese Welt, und zweitens die ihrer sündhaften Thaten in derselben: für jene büße sie durch das zeitliche Daseyn überhaupt; für diese, welches die geringere, durch die Seelenwanderung (c. 5). Offenbar der selbe Gedanke, wie die Christliche Erbsünde und Partikularsünde. Vor Allem lesenswerth aber ist das 9. Buch, woselbst, im Kap. 3, εἰ πασαι αἱ ψυχαι μίαν, aus der Einheit jener Weltseele, unter Anderm, die Wunder des animalischen Magnetismus erklärt werden, namentlich die auch jetzt vorkommende Erscheinung, daß die Somnambule ein leise gesprochenes Wort in größter Entfernung vernimmt, — was freilich durch eine Kette mit ihr in Rapport stehender Personen vermittelt werden muß. — Sogar tritt beim Plotinos, wahrscheinlich zum ersten Male in der occidentalischen Philosophie, der dem Orient schon damals längst geläufige Idealismus auf, da (Enn. III, L. 7, c. 10) gelehrt wird, die Seele habe die Welt gemacht, indem sie aus der Ewigkeit in die Zeit trat; mit der Erläuterung: οὐ γὰρ τις αὐτοῦ τοῦδε τοῦ παντός τοπος, ἢ ψυχή (neque est alter hujus universi locus, quam anima), ja, die Idealität der Zeit wird ausgesprochen, in den Worten: δεῖ δὲ οὐκ ἐξωθεν τῆς ψυχῆς λαμβανεῖν τὸν χρόνον, ὥστερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα εἶναι ἐξω τοῦ ὄντος, (oportet autem nequaquam extra animam tempus accipere).

Genes *εκει* (jenseits) ist der Gegensatz des *ενταδε* (diesseits) und ein ihm sehr geläufiger Begriff, den er näher erklärt durch *κοσμος νοητος* und *κοσμος αισθητος*, mundus intelligibilis et sensibilis, auch durch *τα ανω*, και *τα κατω*. Die Idealität der Zeit erhält noch, in Kap. 11 und 12, sehr gute Erläuterungen. Daran knüpft sich die schöne Erklärung, daß wir in unserm zeitlichen Zustande nicht sind, was wir seyn sollen und möchten, daher wir von der Zukunft stets das Bessere erwarten und der Erfüllung unsers Mangels entgegenstehn, woraus denn die Zukunft und ihre Verbindung, die Zeit, entsteht (c. 2 et 3). Einen fernerer Beleg des indischen Ursprungs giebt uns die vom Iamblichos (de mysteriis, Sect. 4, c. 4 et 5), vorgetragene Metempsychosenlehre, wie auch eben daselbst (Sect. 5, c. 6) die Lehre von der endlichen Befreiung und Erlösung aus den Banden des Geborenwerdens und Sterbens, *ψυχης καθαρσις, και τελειωσις, και η απο της γενεσεως απαλλαγη*, und (c. 12) *το εν ταις δυσiais πυρ ημας απολυει των της γενεσεως δεσμων*, also eben jene, in allen indischen Religionsbüchern vorgetragene Verheißung, welche Englisch durch final emancipation, als Erlösung, bezeichnet wird. Hierzu kommt endlich noch (a. a. O. Sect. 7, c. 2) der Bericht von einem Aegyptischen Symbol, welches einen schaffenden Gott, der auf dem Lotus sitzt, darstellt: offenbar der welterschaffende Brahma, sitzend auf der Lotusblume, die dem Nabel des Wischnu entspringt, wie er häufig abgebildet ist, z. B. in Langlès, monuments de l'Hindoustan, Vol. 1, ad p. 175; in Coleman's Mythology of the Hindus, Tab. 5, u. a. m. Dies Symbol ist, als sicherer Beweis des Hindostanischen Ursprungs der Aegyptischen Religion, höchst wichtig, wie, in der selben Hinsicht, auch die vom Porphyrius, de abstinentia Lib. II, gegebene Nachricht, daß in Aegypten die Ruh heilig war und nicht geschlachtet werden durfte. — Sogar der, von Porphyrius, in seinem Leben des Plotinos, erzählte Umstand, daß dieser, nachdem er mehrere Jahre Schüler des Ammonius Sakkas gewesen, mit dem Heere Gordians nach Persien und Indien hat gehn wollen, was durch Gordians Niederlage und Tod vereitelt wurde, deutet darauf hin, daß die Lehre des Ammonius Indischen Ursprungs war und Plotinos sie jetzt aus der Quelle reiner zu schöpfen beabsichtigte. Der selbe Porphyrius hat eine ausführliche Theorie der Metempsychose geliefert,

die ganz im Indischen Sinn, wiewohl mit Platonischer Psychologie verbrämt, ist: sie steht in des Stobäos Eklogen, I. I, c. 52, § 54.

§ 8.

Gnostiker.

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

Das ganze Verfahren ist dem analog, daß, um den Widerspruch, den die angenommene Verbindung und wechselseitige Einwirkung einer materiellen und immateriellen Substanz im Menschen mit sich führt, zu mildern, physiologische Philosophen Mittelwesen einzuschließen suchten, wie Nervenflüssigkeit, Nervenäther, Lebensgeister und dergl. Beides verdeckt was es nicht aufzuheben vermag.

[59]

§ 9.

Skotus Erigena.

Dieser bewundernswürdige Mann gewährt uns den interessanten Anblick des Kampfes zwischen selbsterkannter, selbstgeschaueter Wahrheit und lokalen, durch frühe Einimpfung fixirten, allem Zweifel, wenigstens allem direkten Angriff, entwachsenen Dogmen, nebst dem daraus hervorgehenden Streben einer edlen Natur, die so entstandene Dissonanz irgendwie zum Einklang zurückzuführen. Dies kann dann aber freilich nur dadurch ge-

schehn, daß die Dogmen gewendet, gedreht und nöthigenfalls ver-
dreht werden, bis sie sich der selbsterkannten Wahrheit nolentes
volentes anschmiegen, als welche das dominirende Princip bleibt,
jedoch genöthigt wird, in einem seltsamen und sogar beschwerlichen
Gewande einherzugehn. Diese Methode weiß Erigena, in seinem
großen Werke de divisione naturae, überall mit Glück durchzu-
führen, bis er endlich auch an den Ursprung des Uebels und der
Sünde, nebst den angedrohten Quaalen der Hölle, sich damit
machen will: hier scheitert sie, und zwar am Optimismus, der
eine Folge des jüdischen Monothetismus ist. Er lehrt, im 5. Buch, 10
die Rückkehr aller Dinge in Gott und die metaphysische Einheit
und Untheilbarkeit der ganzen Menschheit, ja, der ganzen Natur.
Nun fragt sich: wo bleibt die Sünde? sie kann nicht mit in den
Gott; — wo ist die Hölle, mit ihrer endlosen Quaal, wie sie
verheißen worden? — wer soll hinein? die Menschheit ist ja 15
erlöst, und zwar ganz. — Hier bleibt das Dogma unüberwindlich.
Erigena windet sich kläglich, durch weitläufige Sophismen, die
auf Worte hinauslaufen, wird endlich zu Widersprüchen und Ab-
surditäten genöthigt, zumal da die Frage nach dem Ursprung der
Sünde unvermeidlicherweise mit hineingekommen, dieser nun aber 20
weder in Gott, noch auch in dem von ihm geschaffenen Willen
liegen kann; weil sonst Gott der Urheber der Sünde wäre; welches
Lehtere er vortrefflich einsieht, S. 287 der Oxford editio prin-
ceps von 1681. Nun wird er zu Absurditäten getrieben: da soll
die Sünde weder eine Ursache noch ein Subjekt haben: malum 25
incausale est, penitus incausale et insubstantiale est:
ibid. — Der tiefere Grund dieser Uebelstände ist, daß die Lehre
von der Erlösung der Menschheit und der Welt, welche offenbar
indischen Ursprungs ist, eben auch die indische Lehre voraussetzt, [60]
nach welcher der Ursprung der Welt (dieses Sanjara der Bude 30
dhaysten) selbst schon vom Uebel, nämlich eine sündliche That des
Brahma ist, welcher Brahma nun wieder wir eigentlich selbst
sind: denn die indische Mythologie ist überall durchsichtig. Hin-
gegen im Christenthum hat jene Lehre von der Erlösung der Welt
gepfropft werden müssen auf den jüdischen Theismus, wo der 35
Herr die Welt nicht nur gemacht, sondern auch nachher sie vor-
trefflich gefunden hat: πάντα καλὰ λαν. Hinc illae lacrimae:
hieraus erwachsen jene Schwierigkeiten, die Erigena vollkommen

erkannte, wiewohl er, in seinem Zeitalter, nicht wagen durfte, das
Uebel an der Wurzel anzugreifen. Inzwischen ist er von Hin-
doistanischer Milde: er verwirft die vom Christenthum gesetzte
ewige Verdammniß und Strafe: alle Kreatur, vernünftige, thierische,
vegetabilische und leblose, muß, ihrer innern Essenz nach, selbst
durch den nothwendigen Lauf der Natur, zur ewigen Sälligkeit
gelangen: denn sie ist von der ewigen Güte ausgegangen. Aber
den Heiligen und Gerechten allein wird die gänzliche Einheit mit
Gott, Deificatio. Uebrigens ist Erigena so redlich, die große Ver-
legenheit, in welche ihn der Ursprung des Uebels versetzt, nicht
zu verbergen: er legt sie, in der angeführten Stelle des 5. Buches,
deutlich dar. In der That ist der Ursprung des Uebels die Klippe,
an welcher, so gut wie der Pantheismus, auch der Theismus
scheitert: denn Beide impliciren Optimismus. Nun aber sind das
15 Uebel und die Sünde, Beide in ihrer furchtbaren Größe, nicht
wegzuleugnen, ja, durch die verheißenen Strafen für die Letztere,
wird das Erstere nur noch vermehrt. Woher nun alles Dieses,
in einer Welt, die entweder selbst ein Gott, oder das wohlge-
meinte Werk eines Gottes ist? Wenn die theistischen Gegner des
20 Pantheismus diesem entgegen schreien: „Was? alle die bösen, schreck-
lichen, scheußlichen Wesen sollen Gott sein?“ — so können die
Pantheisten erwidern: „Wie? alle jene bösen, schrecklichen, scheuß-
lichen Wesen soll ein Gott, de gaieté de cœur, hervorgebracht
haben?“ — In der selben Noth, wie hier, finden wir den Erigena
25 auch noch in dem andern seiner auf uns gekommenen Werke, dem
Buche de praedestinatione, welches jedoch dem de divisione
naturae weit nachsteht; wie er denn in demselben auch nicht als
[61] Philosoph, sondern als Theolog auftritt. Auch hier also quält
er sich erbärmlich mit jenen Widersprüchen, welche ihren letzten
30 Grund darin haben, daß das Christenthum auf das Judenthum
geimpft ist. Seine Bemühungen stellen solche aber nur in noch
helleres Licht. Der Gott soll Alles, Alles und in Allem Alles gemacht
haben; das steht fest: — „folglich auch das Böse und das Uebel.“
Diese unausweichbare Konsequenz ist wegzuschaffen und Erigena
35 sieht sich genöthigt, erbärmliche Wortklaubereien vorzubringen. Da
sollen das Uebel und das Böse gar nicht seyn, sollen also nichts
seyn. — Den Teufel auch! — Oder aber der freie Wille soll an
ihnen Schuld seyn: diesen nämlich habe der Gott zwar geschaffen,

jedoch frei; daher es ihn nicht angeht, was derselbe nachher vornimmt: denn er war ja eben frei, d. h. konnte so und auch anders, konnte also gut, sowohl wie schlecht seyn. — Bravo! — Die Wahrheit aber ist, daß Freiseyn und Geschaffenseyn zwei einander aufhebende, also sich widersprechende Eigenschaften sind; daher die Behauptung, Gott habe Wesen geschaffen, und ihnen zugleich Freiheit des Willens erteilt, eigentlich besagt, er habe sie geschaffen und zugleich nicht geschaffen. Denn *operari sequitur esse*, d. h. die Wirkungen, oder Aktionen, jedes irgend möglichen Dinges können nie etwas anders, als die Folge seiner Beschaffenheit seyn; welche selbst sogar nur an ihnen erkannt wird. Daher müßte ein Wesen, um in dem hier geforderten Sinne frei zu seyn, gar keine Beschaffenheit haben, d. h. aber gar nichts seyn, also seyn und nicht seyn zugleich. Denn was ist muß auch etwas seyn: eine Existenz ohne Essenz läßt sich nicht ein Mal denken. Ist nun ein Wesen geschaffen; so ist es so geschaffen, wie es beschaffen ist: mithin ist es schlecht geschaffen, wenn es schlecht beschaffen ist, und schlecht beschaffen, wenn es schlecht handelt, d. h. wirkt. Demzufolge wälzt die Schuld der Welt, eben wie ihr Uebel, welches so wenig wie jene abzuleugnen ist, sich immer auf ihren Urheber zurück, von welchem es abzuwälzen, wie früher Augustinus, so hier Skotus Erigena sich jämmerlich abmühet.

Soll hingegen ein Wesen moralisch frei seyn; so darf es nicht geschaffen seyn, sondern muß Aseität haben, d. h. ein ursprüngliches, aus eigener Urkraft und Machtvollkommenheit existirendes seyn, und nicht auf ein anderes zurückweisen. Dann ist sein Daseyn sein eigener Schöpfungsakt, der sich in der Zeit entfaltet und ausbreitet, zwar eine ein für alle Mal entschiedene Beschaffenheit dieses Wesens an den Tag legt, welche jedoch sein eigenes Werk ist, für deren sämtliche Aeußerungen die Verantwortlichkeit also auf ihm selbst haftet. — Soll nun ferner ein Wesen für sein Thun verantwortlich, also soll es zurechnungsfähig seyn; so muß es frei seyn. Also aus der Verantwortlichkeit und Imputabilität, die unser Gewissen aussagt, folgt sehr sicher, daß der Wille frei sei; hieraus aber wieder, daß er das Ursprüngliche selbst, mithin nicht bloß das Handeln, sondern schon das Daseyn und Wesen des Menschen sein eigenes Werk sei. Ueber alles Dieses verweise ich auf meine Abhandlung

über die Freiheit des Willens, wo man es ausführlich und unwiderleglich auseinandergesetzt findet; daher eben die Philosophieprofessoren diese gekrönte Preisschrift durch das unverbrüchlichste Schweigen zu sekretiren gesucht haben. — Die Schuld der Sünde und des Uebels fällt allemal von der Natur auf ihren Urheber zurück. Ist nun dieser der in allen ihren Erscheinungen sich darstellende Wille selbst; so ist jene an den rechten Mann gekommen: soll es hingegen ein Gott seyn; so widerspricht die Urheberschaft der Sünde und des Uebels seiner Göttlichkeit. —

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

§ 10.

Die Scholastik.

Den eigentlich bezeichnenden Charakter der Scholastik möchte ich darin setzen, daß ihr das oberste Kriterium der Wahrheit die heilige Schrift ist, an welche man demnach von jedem Vernunftschluß immer noch appelliren kann. — Zu ihren Eigenthümlichkeiten gehört, daß ihr Vortrag durchgängig einen polemischen Charakter hat: jede Untersuchung wird bald in eine Kontroverse verwandelt, deren pro et contra neues pro et contra erzeugt

und ihr dadurch den Stoff giebt, der ihr außerdem bald ausgehn würde. Die verborgene, letzte Wurzel dieser Eigenthümlichkeit liegt aber in dem Widerstreit zwischen Vernunft und Offenbarung. —

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

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

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

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

Genau genommen nun aber kommt die oben dargelegte Berechtigung des Realismus eigentlich nicht ihm, sondern der Platonischen Ideenlehre zu, deren Erweiterung er ist. Die ewigen Formen und Eigenschaften der natürlichen Dinge, *εἶδη*, sind es, welche unter allem Wechsel fortbestehn und denen daher eine Realität höherer Art beizulegen ist, als den Individuen, in denen sie sich darstellen. Hingegen den bloßen, nicht anschaulich zu be-

legenden Abstraktis ist Dies nicht nachzurühmen: was ist z. B. Reales an solchen Begriffen wie „Verhältniß, Unterschied, Sonderung, Nachtheil, Unbestimmtheit“ u. dgl. m.?

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

§ 11.

Bako von Verulam.

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

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

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

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

§ 12.

Die Philosophie der Neueren.

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

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

Cartesius hingegen gieng, nach dem Vorgang der Meta-

physik des Aristoteles, vom Begriff der Substanz aus, und mit diesem sehn wir auch noch alle seine Nachfolger sich schleppen. Er nahm jedoch zwei Arten von Substanz an: die denkende und die ausgedehnte. Diese sollten nun durch influxus physicus auf einander wirken; welcher sich aber bald als sein Nest auswies. 5 Der selbe hatte nämlich Statt, nicht bloß von außen nach innen, beim Vorstellen der Körperwelt, sondern auch von innen nach außen, zwischen dem Willen (der unbedenklich dem Denken zugezählt wurde) und den Leibesaktionen. Das nähere Verhältniß zwischen diesen beiden Arten der Substanz ward nun das Haupt- 10 problem, wobei so große Schwierigkeiten entstanden, daß man in Folge derselben zum System der causes occasionelles und der harmonia praestabilita getrieben wurde; nachdem die spiritus animales, die beim Cartesius selbst die Sache vermittelt hatten, nicht ferner dienen wollten.†) Malebranche nämlich hielt den 15 influxus physicus für undenkbar; wobei er jedoch nicht in Erwägung zog, daß derselbe bei der Schöpfung und Leitung der Körperwelt durch einen Gott, der ein Geist ist, ohne Bedenken angenommen wird. Er setzte also an dessen Stelle die causes occasionelles und nous voyons tout en Dieu: hier liegt sein 20 Nest. — Auch Spinoza, in seines Lehrers Fußstapfen tretend, gleng noch von jenem Begriffe der Substanz aus; gleich als ob derselbe ein Gegebenes wäre. Jedoch erklärte er beide Arten der Substanz, die denkende und die ausgedehnte, für Eine und die selbe; wodurch denn die obige Schwierigkeit vermieden war. Da- 25 durch nun aber wurde seine Philosophie hauptsächlich negativ, lief nämlich auf ein bloßes Negiren der zwei großen Cartesischen Gegensätze hinaus; indem er sein Identificiren auch auf den andern von Cartesius aufgestellten Gegensatz, Gott und Welt, ausdehnte. Dies Letztere war jedoch eigentlich bloße Lehrmethode, 30 oder Darstellungsform. Es wäre nämlich gar zu anstößig gewesen, geradezu zu sagen: „Es ist nicht wahr, daß ein Gott diese

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

Welt gemacht habe, sondern sie existirt aus eigener Machtvollkommenheit“: daher wählte er eine indirekte Wendung und sagte: „Die Welt selbst ist Gott“; — welches zu behaupten ihm nie eingefallen seyn würde, wenn er, statt vom Judenthum, hätte unbefangen 5 von der Natur selbst ausgehn können. Diese Wendung dient zugleich, seinen Lehrsätzen den Schein der Positivität zu geben, während sie im Grunde bloß negativ sind und er daher die Welt eigentlich unerklärt läßt; indem seine Lehre hinausläuft auf: „Die Welt ist, weil sie ist; und ist, wie sie ist, weil sie so ist.“ (Mit 10 dieser Phrase pflegte Fichte seine Studenten zu mystificiren.) Die auf obigem Wege entstehende Deifikation der Welt ließ nun aber keine wahre Ethik zu und war zudem in schreiendem Widerspruch mit den physischen Uebeln und der moralischen Ruchlosigkeit dieser Welt. Hier also ist sein Nest.

15 Den Begriff der Substanz, von welchem dabei auch Spinoza ausgeht, nimmt er, wie gesagt, als ein Gegebenes. Zwar definirt er ihn, seinen Zwecken gemäß: allein er kümmert sich nicht um dessen Ursprung. Denn erst Locke war es, der, bald nach ihm, die große Lehre aufstellte, daß ein Philosoph, der irgend 20 etwas aus Begriffen ableiten oder beweisen will, zuvorberst den Ursprung jedes solchen Begriffs zu untersuchen habe; da der Inhalt desselben, und was aus diesem folgen mag, gänzlich durch seinen Ursprung, als die Quelle aller mittelst desselben erreichbaren Erkenntniß, bestimmt wird. Hätte aber Spinoza nach 25 dem Ursprung jenes Begriffs der Substanz geforscht; so hätte er zuletzt finden müssen, daß dieser ganz allein die Materie ist und daher der wahre Inhalt des Begriffs kein anderer, als eben die wesentlichen und a priori angebbaren Eigenschaften dieser. In der That findet Alles, was Spinoza seiner Substanz nach- 30 rühmt, seinen Beleg an der Materie, und nur da: sie ist unentstanden, also ursachlos, ewig, eine einzige und alleinige, und ihre Modifikationen sind Ausdehnung und Erkenntniß; Letztere nämlich als ausschließliche Eigenschaft des Gehirns, welches materiell ist. Spinoza ist demnach ein unbewußter Materialist: 35 jedoch ist die Materie, welche, wenn man es ausführt, seinen Begriff realisirt und empirisch belegt, nicht die falsch gefaßte und atomistische des Demokritos und der spätern Französischen Materialisten, als welche keine andern, als mechanische Eigenschaften

hat; sondern die richtig gefaßte, mit allen ihren unerklärlichen Qualitäten ausgestattete: über diesen Unterschied verweise ich auf mein Hauptwerk, Bd. 2, Kap. 24, S. 315 ff. [3. Aufl. S. 357 ff.] [69] — Diese Methode, den Begriff der Substanz unbesehen aufzunehmen, um ihn zum Ausgangspunkt zu machen, finden wir aber schon bei den Eleaten, wie besonders aus dem Aristotelischen Buche de Xenophane etc. zu ersehn. Auch Xenophanes nämlich geht aus vom *ov*, d. i. der Substanz, und die Eigenschaften derselben werden demonstriert, ohne daß vorher gefragt oder gesagt würde, woher er denn seine Kenntniß von einem solchen Dinge habe: geschähe hingegen Dieses, so würde deutlich zu Tage kommen, wovon er eigentlich redet, d. h. welche Anschauung es zuletzt sei, die seinem Begriff zum Grunde liegt und ihm Realität ertheilt; und da würde am Ende wohl nur die Materie sich ergeben, als von welcher alles Das gilt, was er sagt. In den folgenden Kapiteln, über *Zeno*, erstreckt nun die Uebereinstimmung mit Spinoza sich bis auf die Darstellung und die Ausdrücke. Man kann daher kaum umhin anzunehmen, daß Spinoza diese Schrift gekannt und benutzt habe; da zu seiner Zeit Aristoteles, wenn auch vom *Bako* angegriffen, noch immer in hohem Ansehn stand, auch gute Ausgaben, mit lateinischer Version, vorhanden waren. Danach wäre denn Spinoza ein bloßer Erneuerer der Eleaten, wie Gassendi des Epikur. Wir aber erfahren abermals, wie über die Maaßen selten, in allen Fächern des Denkens und Wissens, das wirklich Neue und ganz Ursprüngliche ist.

Uebrigens, und namentlich in formeller Hinsicht, beruht jenes Ausgehn des Spinoza vom Begriff der Substanz auf dem falschen Grundgedanken, den er von seinem Lehrer Cartesius und dieser vom Anselmus von Ranterbury überkommen hatte, nämlich auf diesem, daß jemals aus der *essentia* die *existentia* hervorgehn könne, d. h. daß aus einem bloßen Begriff ein Daseyn sich folgern lasse, welches demgemäß ein nothwendiges seyn würde; oder, mit andern Worten, daß, vermöge der Beschaffenheit, oder Definition, einer bloß gedachten Sache, es nothwendig werde, daß sie nicht mehr eine bloß gedachte, sondern eine wirklich vorhandene sei. Cartesius hatte diesen falschen Grundgedanken angewandt auf den Begriff des *ens perfectissimum*; Spinoza aber nahm den der *substantia* oder *causa sui*, (welches Letztere

eine *contradictio in adjecto* ausspricht): man sehe seine erste [70] Definition, die sein *πρωτον ψευδος* ist, am Eingang der Ethik, und dann prop. 7 des ersten Buchs. Der Unterschied der Grundbegriffe beider Philosophen besteht beinahe nur im Ausdruck: dem Gebrauche derselben aber als Ausgangspunkte, also als Gegebener, liegt beim Einen, wie beim Andern, die Verkehrtheit zum Grunde, aus der abstrakten Vorstellung die anschauliche entspringen zu lassen; während in Wahrheit alle abstrakte Vorstellung aus der anschaulichen entsteht und daher durch diese begründet wird. Wir haben also hier ein fundamentales *δοτερον ποτερον*.

Eine Schwierigkeit besonderer Art hat Spinoza sich dadurch aufgebürdet, daß er seine alleinige Substanz *Deus* nannte; da dieses Wort zur Bezeichnung eines ganz andern Begriffs bereits eingenommen war und er nun fortwährend zu kämpfen hat gegen die Mißverständnisse, welche daraus entstehen, daß der Leser, statt des Begriffs, den es nach Spinoza's ersten Erklärungen bezeichnen soll, immer noch den damit verbindet, den es sonst bezeichnet. Hätte er das Wort nicht gebraucht, so wäre er langer und peinlicher Erörterungen im ersten Buche überhoben gewesen. Aber er that es, damit seine Lehre weniger Anstoß fände; welcher Zweck dennoch verfehlt wurde. So aber durchzieht eine gewisse Doppelsinnigkeit seinen ganzen Vortrag, den man deshalb einen gewissermaßen allegorischen nennen könnte; zumal er es mit einem Paar anderer Begriffe auch so hält; — wie oben (in der ersten Abhandlung) bemerkt worden. Wie viel klarer, folglich besser, würde seine sogenannte Ethik ausgefallen seyn, wenn er geradezu, wie es ihm zu Sinn war, geredet und die Dinge bei ihrem Namen genannt hätte; und wenn er überhaupt seine Gedanken, nebst ihren Gründen, aufrichtig und naturgemäß dargelegt hätte, statt sie in die spanischen Stiefel der Propositionen, Demonstrationen, Scholien und Korollarien eingeschnürt auftreten zu lassen, in dieser der Geometrie abgeborgten Einkleidung, welche statt der Philosophie die Gewißheit jener zu geben, vielmehr alle Bedeutung verliert, sobald nicht die Geometrie mit ihrer Konstruktion der Begriffe selbst darin steckt; daher es auch hier heißt: *cucullus non facit monachum*.

Im zweiten Buche legt er die zwei *Mobi* seiner alleinigen Substanz dar als Ausdehnung und Vorstellung (*extensio et*

cogitatio), welches eine offenbar falsche Eintheilung ist, da die Ausdehnung durchaus nur für und in der Vorstellung daist, also dieser nicht entgegenzusetzen, sondern unterzuordnen war.

Daß Spinoza überall ausdrücklich und nachdrücklich die laetitia preist und sie als Bedingung und Kennzeichen jeder lobenswerthen Handlung aufstellt, dagegen alle tristitia unbedingt verwirft, — obschon sein Altes Testament ihm sagte: „Es ist Trauern besser denn Lachen; denn durch Trauern wird das Herz gebessert“ (Kohel. 7, 4) — Dies alles thut er bloß aus Liebe zur Konsequenz: denn ist diese Welt ein Gott; so ist sie Selbstzweck und muß sich ihres Daseyns freuen und rühmen, also saute, Marquis! semper lustig, nunquam traurig! Pantheismus ist wesentlich und nothwendig Optimismus. Dieser obligate Optimismus nöthigt den Spinoza noch zu manchen andern falschen Konsequenzen, unter denen die absurden und sehr oft empörenden Sätze seiner Moral-
philosophie oben an stehn, welche im 16. Kap. seines tractatus theologico-politicus bis zu eigentlichen Infamien anwachsen. Hingegen läßt er bisweilen die Konsequenz da aus den Augen, wo sie zu richtigen Ansichten geführt haben würde, z. B. in seinen so unwürdigen, wie falschen Sätzen über die Thiere. (Eth. Pars IV, Appendicis cap. 26, et ejusdem Partis prop. 37, Scholion.) Hier redet er eben wie ein Jude es versteht, gemäß den Kap. 1 und 9 der Genesis, so daß dabei uns Andere, die wir an reinere und würdigere Lehren gewöhnt sind, der foetor judaicus übermannt. Hunde scheint er ganz und gar nicht gekannt zu haben. Auf den empörenden Satz, mit dem besagtes Kap. 26 anhebt: Praetor homines nihil singulare in natura novimus, cujus mente gaudere et quod nobis amicitia, aut aliquo consuetudinis genere jungere possumus, ertheilt die beste Antwort ein Spanischer Belletrist unserer Tage (Larra, pseudonymo Figaro, im Doncel c. 33): El que no ha tenido un perro, no sabe lo que es querer y ser querido. (Wer nie einen Hund gehalten hat, weiß nicht was lieben und geliebt seyn ist.) Die Thierquälereien, welche, nach Colerus, Spinoza, zu seiner Belustigung und unter herzlichem Lachen, an Spinnen und Fliegen zu verüben pflegte, entsprechen nur zu sehr seinen hier gerügten Sätzen, wie auch besagten Kapiteln der Genesis. Durch alles Dieses ist denn Spinoza's „Ethica“ durchweg ein Gemisch von

Falschem und Wahrem, Bewunderungswürdigem und Schlechtem. Gegen das Ende derselben, in der zweiten Hälfte des letzten Theils, sehn wir ihn vergeblich bemüht, sich selber klar zu werden: er vermag es nicht: ihm bleibt daher nichts übrig als mystisch zu werden, wie hier geschieht. Um demnach gegen diesen allerdings großen Geist nicht ungerecht zu werden, müssen wir bedenken, daß er noch zu wenig vor sich hatte, etwan nur den Cartesius, Malebranche, Hobbes, Jordanus Brunus. Die philosophischen Grundbegriffe waren noch nicht genugsam durchgearbeitet, die Probleme nicht gehörig ventilirt.

Leibniz gieng ebenfalls vom Begriff der Substanz als einem Gegebenen aus, faßte jedoch hauptsächlich ins Auge, daß eine solche unzerstörbar seyn müsse: zu diesem Behuf mußte sie einfach seyn; weil alles Ausgedehnte theilbar und somit zerstörbar wäre: folglich war sie ohne Ausdehnung: also immateriell. Da blieben für seine Substanz keine andere Prädikate übrig, als die geistigen, also Perception, Denken und Begehren. Solcher einfacher geistiger Substanzen nahm er nun gleich eine Unzahl an: diese sollten, obwohl sie selbst nicht ausgedehnt waren, doch dem Phänomen der Ausdehnung zum Grunde liegen; daher er sie als formale Atome und einfache Substanzen (Opera ed. Erdmann, p. 124, 676) definirt und ihnen den Namen Monaden ertheilt. Diese sollen also dem Phänomen der Körperwelt zum Grunde liegen, welches sonach eine bloße Erscheinung ist, ohne eigentliche und unmittelbare Realität, als welche ja bloß den Monaden zukommt, die darin und dahinter stecken. Dieses Phänomen der Körperwelt wird nun aber doch andererseits, in der Perception der Monaden, (d. h. solcher, die wirklich percipiren, welches gar wenige sind, die meisten schlafen beständig) vermöge der prästabilirten Harmonie zu Stande gebracht, welche die Central-Monade ganz allein und auf eigene Kosten aufführt. Hier gerathen wir etwas ins Dunkle. Wie dem aber auch sei: die Vermittelung zwischen den bloßen Gedanken dieser Substanzen und dem wirklich und an sich selbst Ausgedehnten besorgt eine, von der Central-Monade prästabilirte Harmonie. — Hier, möchte man sagen, ist Alles Rest. Indessen muß man, um Leibniz in Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, an die Betrachtungsweise der Materie, die damals Locke und Newton geltend machten, erinnern,

in welcher nämlich diese, als absolut todt, rein passiv und willenlos, bloß mit mechanischen Kräften begabt und nur mathematischen Gesetzen unterworfen, dasteht. Leibnitz hingegen verwirft die Atome und die rein mechanische Physik, um eine dynamische an ihre Stelle zu setzen; in welchem Allen er Kanten vorarbeitete. (Siehe Opera, ed. Erdmann, p. 694.) Er erinnerte dabei (Opera, p. 124) zuvörderst an die formas substantiales der Scholastiker und gelangte danach zu der Einsicht, daß selbst die bloß mechanischen Kräfte der Materie, außer welchen man damals kaum noch andere kannte, oder gelten ließ, etwas Geistiges zur Unterlage haben mußten. Dieses nun aber wußte er sich nicht anders deutlich zu machen, als durch die höchst unbeholfene Fiktion, daß die Materie aus lauter Seelchen bestände, welche zugleich formale Atome wären und meistens im Zustande der Betäubung sich befänden, jedoch ein Analogon der perceptio und des appetitus hätten. Hierbei führte ihn Dies irre, daß er, wie alle Andern, sammt und sonders, zur Grundlage und conditio sine qua non alles Geistigen die Erkenntniß machte, statt des Willens; welchem ich zu allererst das ihm gebührende Primat vindicirt habe; wodurch Alles in der Philosophie umgestaltet wird. Indessen verdient Leibnitzens Bestreben, dem Geiste und der Materie ein und das selbe Princip zum Grunde zu legen, Anerkennung. Sogar könnte man darin eine Vorahnung sowohl der Kantischen als auch meiner Lehre finden, aber quas velut trans nebulam vidit. Denn seiner Monadologie liegt schon der Gedanke zum Grunde, daß die Materie kein Ding an sich, sondern bloße Erscheinung ist; daher man den letzten Grund ihres, selbst nur mechanischen, Wirkens nicht in dem rein Geometrischen suchen muß, d. h. in Dem, was bloß zur Erscheinung gehört, wie Ausdehnung, Bewegung, Gestalt; daher schon die Undurchdringlichkeit nicht eine bloß negative Eigenschaft ist, sondern die Aeußerung einer positiven Kraft. — Die belobte Grundansicht Leibnitzens ist am deutlichsten ausgesprochen in einigen kleinern Französischen Schriften, wie système nouveau de la nature u. a. m., die aus dem Journal des savans und der Ausgabe von Dutens in die Erdmann'sche Ausgabe aufgenommen sind, und in den Briefen 10. bei Erdmann, Opera p. 681—95. Auch befindet sich eine wohlgewählte Zusammenstellung hieher gehöriger Stellen Leibnitzens S. 335—340 seiner „kleineren

philosophischen Schriften, übersetzt von Köhler und revidirt von Huth.“ Jena 1740.

Ueberhaupt aber sehn wir, bei dieser ganzen Verkettung seltsamer dogmatischer Lehren, stets eine Fiktion die andere als ihre Stütze herbeiziehn; gerade so wie im praktischen Leben eine Lüge viele andere nöthig macht. Zum Grunde liegt des Cartesius Spaltung alles Daseienden in Gott und Welt, und des Menschen in Geist und Materie: welcher Letzteren auch alles Uebrige zufällt. Dazu kommt der diesen und allen je gewesenenen Philosophen gemeinsame Irrthum, unser Grundwesen in die Erkenntniß, statt in den Willen, zu setzen, also diesen das Sekundäre, jene das Primäre seyn zu lassen. Dies also waren die Ur-Irrthümer, gegen die bei jedem Schritt die Natur und Wirklichkeit der Dinge Protest einlegte und zu deren Rettung alsdann die spiritus animales, die Materialität der Thiere, die gelegentliche Ursache, das Alles-in-Gott-Sehn, die prästabilirte Harmonie, die Monaden, der Optimismus und was des Zeuges noch mehr ist, erdacht werden mußten. Bei mir hingegen, als wo die Sachen beim rechten Ende angegriffen sind, fügt sich Alles von selbst, Jedes tritt in's gehörige Licht, keine Fiktionen sind erfordert, und simplex sigillum veri.

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

[72] Jener Begriff der Substanz nun aber, welchen Cartesius, dem Aristoteles getreu, zum Hauptbegriff der Philosophie gemacht hatte, und mit dessen Definition demgemäß, jedoch nach Weise der Eleaten, auch Spinoza anhebt, ergiebt sich, bei genauer und redlicher Untersuchung, als ein höheres, aber unberechtigtes,

Abstraktum des Begriffs der Materie, welches nämlich, neben dieser, auch das untergeschobene Kind immaterielle Substanz befassen sollte; wie ich Dies ausführlich dargelegt habe in meiner „Kritik der Kantischen Philosophie“ S. 550 ff. der 2. Aufl. [3. Aufl. 581 ff.]. Hievon aber auch abgesehen, taugt der Begriff der Substanz schon darum nicht zum Ausgangspunkte der Philosophie, weil er jedenfalls ein objektiver ist. Alles Objektive nämlich ist für uns stets nur mittelbar; das Subjektive allein ist das Unmittelbare: dieses darf daher nicht übergangen, sondern von ihm muß schlechterdings ausgegangen werden. Dies hat nun zwar Cartesius auch gethan, ja, er war der Erste, der es erkannte und that; weshalb eben mit ihm eine neue Haupt-Epoche der Philosophie anhebt: allein er thut es bloß präliminarisch, beim allerersten Anlauf, nach welchem er sogleich die objektive, absolute Realität der Welt, auf den Kredit der Wahrhaftigkeit Gottes, annimmt und von nun an ganz objektiv weiter philosophirt. Hierbei läßt er überdies sich nun eigentlich noch einen bedeutenden *circulus vitiosus* zu Schulden kommen. Er beweist nämlich die objektive Realität der Gegenstände aller unserer anschaulichen Vorstellungen aus dem Daseyn Gottes, als ihres Urhebers, dessen Wahrhaftigkeit nicht zuläßt, daß er uns täusche: das Daseyn Gottes selbst aber beweist er aus der uns angeborenen Vorstellung, die wir von ihm, als dem allervollkommensten Wesen angeblich hätten. *Il commence par douter de tout, et finit par tout croire*, sagt einer seiner Landsleute von ihm.

Mit dem subjektiven Ausgangspunkt hat also zuerst Berkeley wahren Ernst gemacht und das unumgänglich Nothwendige desselben unumstößlich dargethan. Er ist der Vater des Idealismus: dieser aber ist die Grundlage aller wahren Philosophie, ist auch seitdem, wenigstens als Ausgangspunkt, durchgängig festgehalten worden, wenn gleich jeder folgende Philosoph andere Modulationen und Ausweichungen daran versucht hat. So nämlich gieng auch schon Locke vom Subjektiven aus, indem er einen großen Theil der Eigenschaften der Körper unserer Sinnesempfindung vindicirte. Jedoch ist zu bemerken, daß seine Zurückführung aller qualitativen Unterschiede, als sekundärer Eigenschaften, auf bloß quantitative, nämlich der Größe, Gestalt, Lage u. s. w., als die allein primären, d. h. objektiven Eigenschaften, im Grunde

noch die Lehre des Demokritos ist, der eben so alle Qualitäten zurückführte auf Gestalt, Zusammensetzung und Lage der Atome; wie Dieses besonders deutlich zu ersehn ist aus des Aristoteles *Metaphysik*, Buch I, Kap. 4, und aus Theophrastus *de sensu* c. 61—65. — Locke wäre insofern ein Erneuerer der Demokritischen Philosophie, wie Spinoza der Eleatischen. Auch hat er ja wirklich den Weg zum nachherigen Französischen Materialismus angebahnt. Unmittelbar jedoch hat er, durch diese vorläufige Unterscheidung des Subjektiven vom Objektiven der Anschauung, Ranten vorgearbeitet, der nun, seine Richtung und Spur in viel höherem Sinne verfolgend, dahin gelangte, das Subjektive vom Objektiven rein zu sondern, bei welchem Proceß nun freilich dem Subjektiven so Vieles zufiel, daß das Objektive nur noch als ein ganz dunkler Punkt, ein nicht weiter erkennbares Etwas stehn blieb, — das Ding an sich. Dieses habe nun ich wieder auf das Wesen zurückgeführt, welches wir in unserm Selbstbewußtseyn als den Willen vorfinden, bin also auch hier abermals an die subjektive Erkenntnißquelle zurückgegangen. Anders konnte es aber auch nicht ausfallen; weil eben, wie gesagt, alles Objektive stets nur ein Sekundäres, nämlich eine Vorstellung ist. Daher also dürfen wir den innersten Kern der Wesen, das Ding an sich, durchaus nicht außerhalb, sondern nur in uns, also im Subjektiven suchen, als dem allein Unmittelbaren. Hierzu kommt, daß wir beim Objektiven nie zu einem Ruhepunkt, einem letzten und Ursprünglichen gelangen können, weil wir daselbst im Gebiete der Vorstellungen sind, diese aber sämmtlich und wesentlich den Satz vom Grunde, in seinen vier Gestalten, zur Form haben, wonach der Forderung desselben jedes Objekt sogleich verfällt und unterliegt: z. B. auf ein angenommenes objektives Absolutum bringt sogleich die Frage Woher? und Warum? zerstörend ein, vor der es weichen und fallen muß. Anders verhält es sich, wenn wir uns in die stille, wiewohl dunkle Tiefe des Subjekts versenken. Hier aber droht uns freilich die Gefahr, in Mysticismus zu gerathen. Wir dürfen also aus dieser Quelle nur Das schöpfen, was als thatsächlich wahr, Allen und Jedem zugänglich, folglich durchaus unleugbar ist.

Die *Dianoilogie*, welche, als Resultat der Forschungen seit Cartesius, bis vor Kant gegolten hat, findet man en résumé

und mit naiver Deutlichkeit dargelegt in Muratori della fantasia, Kap. 1—4 und 13. Locke tritt darin als Reher auf. Das Ganze ist ein Nest von Irthümern, an welchen zu ersehn, wie ganz anders ich es gefaßt und dargestellt habe, nachdem ich Kant und Cabanis zu Vorgängern gehabt. Jene ganze Dianoilogie und Psychologie ist auf den falschen Cartesianischen Dualismus gebaut: nun muß im ganzen Werk Alles per fas et nefas auf ihn zurückgeführt werden, auch viele richtige und interessante That-
sachen, die er beibringt. Das ganze Verfahren ist als Typus
interessant.

§ 13.

Noch einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie.

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

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

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

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

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

Im weitergeführten Gegensatz zu den früheren und zur Be-
richtigung der Lockischen Lehre zeigte nun Kant, daß es zwar einige Begriffe gebe, die eine Ausnahme von obiger Regel machen,

also nicht aus der Erfahrung stammen; aber zugleich auch, daß eben diese theils aus der reinen, d. i. a priori gegebenen Anschauung des Raumes und der Zeit geschöpft sind, theils die eigenthümlichen Funktionen unsers Verstandes selbst, zum Behuf der, beim Gebrauch, nach ihnen sich richtenden Erfahrung, aus-
 5 machen; daß mithin ihre Gültigkeit sich nur auf mögliche, und allemal durch die Sinne zu vermittelnde, Erfahrung erstreckt, indem sie selbst bloß bestimmt sind, diese, mit sammt ihrem gesetz-
 10 mäßigen Hergange, auf Anregung der Sinnesempfindung, in uns zu erzeugen; daß sie also, an sich selbst gehalten, allen Stoff und Gehalt allein von der Sinnlichkeit erwarten, um mit ihr
 15 alsdann die Erfahrung hervorzubringen, abgesehen von dieser aber keinen Inhalt, noch Bedeutung haben, indem sie nur unter Voraus-
 20 setzung der auf Sinnesempfindung beruhenden Anschauung gültig sind und sich wesentlich auf diese beziehen. Hieraus nun folgt, daß sie nicht die Führer abgeben können, uns über alle Möglich-
 25 keit der Erfahrung hinaus zu leiten; und hieraus wieder, daß Metaphysik, als Wissenschaft von Dem, was jenseits der Natur, d. h. eben über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus, liegt, unmöglich ist.

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

Ich habe dabei zu erinnern, daß Kant thut, als ob wir bloß erkennende Wesen wären und also außer der Vorstellung
 35 durchaus kein Datum hätten; während wir doch allerdings noch ein anderes, in dem von jener toto genere verschiedenen Willen in uns, besitzen. Er hat diesen zwar auch in Betrachtung ge-

nommen, aber nicht in der theoretischen, sondern bloß in der bei ihm von dieser ganz gesonderten praktischen Philosophie, nämlich einzig und allein um die Thatsache der rein moralischen Bedeutsamkeit unsers Handelns festzustellen und darauf eine moralische
 5 Glaubenslehre, als Gegengewicht der theoretischen Unwissenheit, folglich auch Unmöglichkeit aller Theologie, welcher wir, laut Obigem, anheim fallen, zu gründen. —

Kants Philosophie wird auch, zum Unterschiede und sogar im Gegensatz aller andern, als Transscendentalphilosophie,
 10 näher, als transscendentaler Idealismus, bezeichnet. Der Ausdruck „transscendent“ ist nicht mathematischen, sondern philo-
 15 sophischen Ursprungs, da er schon den Scholastikern geläufig war. In die Mathematik wurde er allererst durch Leibnitz eingeführt, um zu bezeichnen quod Algebrae vires transscendit, also alle
 20 Operationen, welche zu vollziehen die gemeine Arithmetik und die Algebra nicht ausreichen, wie z. B. zu einer Zahl den Logarithmus, oder umgekehrt, zu finden; oder auch zu einem Bogen, rein arithmetisch, seine trigonometrischen Funktionen, oder umgekehrt; überhaupt alle Probleme, die nur durch einen ins Unendliche fort-
 25 gesetzten Kalkül zu lösen sind. Die Scholastiker aber bezeichneten als transscendent die allerobersten Begriffe, nämlich solche, welche noch allgemeiner, als die zehn Kategorien des Aristoteles wären: noch Spinoza braucht das Wort in diesem Sinn. Jordanus
 30 Brunus (della causa etc. dial. 4) nennt transscendent die Prädikate, welche allgemeiner sind, als der Unterschied der körperlichen und unkörperlichen Substanz, welche also der Substanz überhaupt zukommen: sie betreffen, nach ihm, jene gemeinschaftliche Wurzel, in der das Körperliche mit dem Unkörperlichen Eines sei, und welche die wahre, ursprüngliche Substanz ist, ja er sieht eben
 35 hierin einen Beweis, daß es eine solche geben müsse. Kant nun endlich versteht zuvörderst unter transscendental die Anerkennung des Apriorischen und daher bloß Formalen in unserer Erkenntniß, als eines solchen; d. h. die Einsicht, daß dergleichen Erkenntniß von der Erfahrung unabhängig sei, ja, dieser selbst die un-
 40 wandelbare Regel, nach der sie ausfallen muß, vorschreibe; verbunden mit dem Verständniß, warum solche Erkenntniß dies sei und vermöge; nämlich weil sie die Form unsers Intellekts aus-
 45 mache; also in Folge ihres subjektiven Ursprungs: demnach ist

eigentlich nur die Kritik der reinen Vernunft transscendental. Im Gegensatz hiezu nennt er transscendent den Gebrauch, oder vielmehr Mißbrauch, jenes rein Formalen in unserer Erkenntniß über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus: Dasselbe benennt er auch hyperphysisch. Demnach heißt, kurz gesagt, transscendental so viel, wie „vor aller Erfahrung“; transscendent hingegen „über alle Erfahrung hinaus.“ Demgemäß läßt Kant die Metaphysik nur als Transscendentalphilosophie gelten, d. h. als die Lehre von dem in unserm erkennenden Bewußtseyn enthaltenen Formalen, als einem solchen, und von der dadurch herbeigeführten Beschränkung, vermöge welcher die Erkenntniß der Dinge an sich uns unmöglich ist, indem die Erfahrung nichts, als bloße Erscheinungen liefern kann. Das Wort „metaphysisch“ ist jedoch bei ihm nicht ganz synonym mit „transscendental“: nämlich alles a priori Gewisse, aber die Erfahrung Betreffende heißt bei ihm metaphysisch; hingegen die Belehrung darüber, daß es eben nur wegen seines subjektiven Ursprungs und als rein Formales a priori gewiß sei, heißt allein transscendental. Transscendental ist die Philosophie, welche sich zum Bewußtseyn bringt, daß die ersten und wesentlichsten Geseze dieser sich uns darstellenden Welt in unserm Gehirn wurzeln und dieserhalb a priori erkannt werden. Sie heißt transscendental, weil sie über die ganze gegebene Phantasmagorie hinausgeht, auf ihren Ursprung. Darum also ist, wie gesagt, allein die Kritik der reinen Vernunft, und überhaupt die kritische (d. h. Kantische) Philosophie, transscendental:+) metaphysisch hingegen sind die „Anfangsgründe der Naturwissenschaft“, auch die der „Lugendlehre“ u. s. w. —

Indessen läßt der Begriff einer Transscendentalphilosophie sich noch in tieferm Sinne fassen, wenn man den innersten Geist der Kantischen Philosophie darin zu concentriren unternimmt, etwan in folgender Art. Daß die ganze Welt uns nur auf eine sekundäre Weise, als Vorstellung, Bild in unserm Kopfe, Gehirnphänomen, hingegen der eigene Wille uns, im Selbstbewußtseyn, unmittelbar gegeben ist; daß demnach eine Trennung,

+) Die Kritik der reinen Vernunft hat die Ontologie in Dianoilogie verwandelt.

ja ein Gegensatz, zwischen unserm eigenen Daseyn und dem der Welt Statt findet, — Dies ist eine bloße Folge unserer individuellen und animalischen Existenz, mit deren Aufhören es daher wegfällt. Bis dahin aber ist es uns unmöglich, jene Grund- und Urform unsers Bewußtseyns, welche Das ist, was man als das Zerfallen in Subjekt und Objekt bezeichnet, in Gedanken aufzuheben; weil alles Denken und Vorstellen sie zur Voraussetzung hat: daher lassen wir sie stets als das Urwesentliche und die Grundbeschaffenheit der Welt stehn und gelten; während sie in der That nur die Form unsers animalischen Bewußtseyns und der durch dasselbe vermittelten Erscheinungen ist. Hieraus nun aber entspringen alle jene Fragen, über Anfang, Ende, Grenzen und Entstehung der Welt, über unsere eigene Fortdauer nach dem Tode u. s. w. Sie beruhen demnach alle auf einer falschen Voraussetzung, welche Das, was nur die Form der Erscheinung, d. h. der durch ein animalisches, cerebrales Bewußtseyn vermittelten Vorstellungen ist, dem Dinge an sich selbst beilegt und demnach für die Ur- und Grundbeschaffenheit der Welt ausgiebt. Dies ist der Sinn des Kantischen Ausdrucks: alle solche Fragen sind transscendent. Sie sind daher, nicht bloß subjective, sondern an und für sich selbst, d. h. objective, gar keiner Antwort fähig. Denn sie sind Probleme, welche mit Aufhebung unsers cerebralen Bewußtseyns und des auf ihm beruhenden Gegensatzes gänzlich wegfallen und doch als wären sie unabhängig davon aufgestellt worden. Wer z. B. fragt, ob er nach seinem Tode fortbauere, hebt, in hypothesi, sein animalisches Gehirnbewußtseyn auf; fragt jedoch nach Etwas, das nur unter Voraussetzung desselben besteht, indem es auf der Form desselben, nämlich Subjekt, Objekt, Raum und Zeit, beruht; nämlich nach seinem individuellen Daseyn. Eine Philosophie nun, welche alle diese Bedingungen und Beschränkungen als solche zum deutlichen Bewußtseyn bringt, ist transscendental und, sofern sie die allgemeinen Grundbestimmungen der objektiven Welt dem Subjekt vindicirt, ist sie transscendentaler Idealismus. — Allmählig wird man einsehn, daß die Probleme der Metaphysik nur insofern unlösbar sind, als in den Fragen selbst schon ein Widerspruch enthalten ist.

Der transscendentale Idealismus macht inzwischen der vor-

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

1) Die alleinige Form der Realität ist die Gegenwart: in ihr allein ist das Reale unmittelbar anzutreffen und stets ganz und vollständig enthalten.

2) Das wahrhaft Reale ist von der Zeit unabhängig, also in jedem Zeitpunkt Eines und das Selbe.

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

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

Ueberhaupt, wie folgenreich ist nicht Kants Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche er so trocken und schmucklos dargelegt hat; — während eben gar nichts sich ergibt aus dem hochtrabenden, präensionsvollen und absichtlich unverständlichen Geschwäze der drei bekannten Sophisten, welche die Aufmerksamkeit eines, Kants unwürdigen Publikums von ihm auf sich zogen. Vor Kant, läßt sich sagen, waren wir in der Zeit; jetzt ist die Zeit in uns. Im erstern Falle ist die Zeit real,

und wir werden, wie Alles, was in ihr liegt, von ihr verzehrt. Im zweiten Fall ist die Zeit ideal: sie liegt in uns. Da fällt zunächst die Frage hinsichtlich der Zukunft nach dem Tode weg. Denn, bin ich nicht; so ist auch keine Zeit mehr. Es ist nur ein täuschender Schein, der mir eine Zeit zeigt, die fortliefe, ohne mich, nach meinem Tode: alle drei Abschnitte der Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sind auf gleiche Weise mein Produkt, gehören mir an; nicht aber ich vorzugsweise dem einen, oder dem andern von ihnen. — Wiederum eine andere Folgerung, die sich aus dem Satze, daß die Zeit dem Wesen an sich der Dinge nicht zukommt, ziehen ließe, wäre diese, daß, in irgend einem Sinne, das Vergangene nicht vergangen sei, sondern Alles, was jemals wirklich und wahrhaft gewesen, im Grunde auch noch seyn müsse; indem ja die Zeit nur einem Theaterwasserfall gleich, der herabzufließen scheint, während er, als ein bloßes Rad, nicht von der Stelle kommt; — wie ich, Diesem analog, schon längst, in meinem Hauptwerke, den Raum einem in Facetten geschliffenen Glase verglichen habe, welches uns das einfach Vorhandene in zahlloser Vielfältigung erblicken läßt. Ja, wenn wir auf die Gefahr hin, an Schwärmerei zu streifen, uns noch mehr in die Sache vertiefen; so kann es uns vorkommen, als ob wir, bei sehr lebhafter Vergegenwärtigung unserer eigenen, weit zurückliegenden Vergangenheit, eine unmittelbare Ueberzeugung davon erhielten, daß die Zeit das eigentliche Wesen der Dinge nicht antastet, sondern nur zwischen dieses und uns eingeschoben ist, als ein bloßes Medium der Wahrnehmung, nach dessen Wegnahme Alles wieder daselbst würde; wie auch andererseits unser so treues und lebendiges Erinnerungsvermögen selbst, in welchem jenes längstvergangene ein unverwelkliches Daseyn behält, Zeugniß davon ablegt, daß ebenfalls in uns etwas ist, das nicht mit altert, folglich nicht im Bereich der Zeit liegt. —

Die Haupttendenz der Kantischen Philosophie ist, die gänzliche Diversität des Realen und Idealen darzuthun, nachdem schon Locke hierin die Bahn gebrochen hatte. — Obenhin kann man sagen: das Ideale ist die sich räumlich darstellende, anschauliche Gestalt, mit allen an ihr wahrnehmbaren Eigenschaften; das Reale hingegen ist das Ding an, in und für sich selbst, unabhängig von seinem Vorge stelltwerden im Kopf eines Andern,

oder seinem eigenen. Allein die Gränze zwischen Beiden zu ziehn ist schwer und doch gerade Das, worauf es ankommt. Locke hatte gezeigt, daß Alles, was an jener Gestalt Farbe, Klang, Glätte, Rauhe, Härte, Weiche, Kälte, Wärme u. s. w. ist, (sekundäre Eigenschaften) bloß ideal sei, also dem Dinge an sich selbst nicht zukomme; weil nämlich darin nicht das Seyn und Wesen, sondern bloß das Wirken des Dinges uns gegeben sei, und zwar ein sehr einseitig bestimmtes Wirken, nämlich das auf die ganz specifisch determinirte Empfänglichkeit unserer fünf Sinneswerkzeuge, vermöge welcher z. B. der Schall nicht auf das Auge, das Licht nicht auf das Ohr wirkt. Ja, das Wirken der Körper auf die Sinneswerkzeuge besteht bloß darin, daß es diese in die ihnen eigenthümliche Thätigkeit versetzt; fast so, wie wenn ich den Faden ziehe, der die Flötenuhr ins Spiel versetzt. Als das Reale hingegen, welches dem Dinge an sich selbst zukäme, ließ Locke noch stehn Ausdehnung, Form, Undurchbringlichkeit, Bewegung oder Ruhe, und Zahl, — welche er deshalb primäre Eigenschaften nannte. Mit unendlich überlegener Besonnenheit zeigte nun später Kant, daß auch diese Eigenschaften nicht dem rein objektiven Wesen der Dinge, oder dem Dinge an sich selbst, zukommen, also nicht schlechthin real seyn können; weil sie durch Raum, Zeit und Kausalität bedingt seien, diese aber, und zwar ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit und Beschaffenheit nach, uns vor aller Erfahrung gegeben und genau bekannt seien; daher sie präformirt in uns liegen müssen, so gut wie die specifische Art der Empfänglichkeit und Thätigkeit jedes unserer Sinne. Ich habe demgemäß es geradezu ausgesprochen, daß jene Formen der Antheil des Gehirns an der Anschauung sind, wie die specifischen Sinnesempfindungen der der respectiven Sinnesorgane.†) Schon Kantenzufolge also ist das rein objektive, von unserm Vorstellen und dessen Apparat unabhängige Wesen der Dinge, welches er das Ding an sich nennt, also das eigentlich Reale, im Gegensatz

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

des Idealen, ein von der sich uns anschaulich darstellenden Gestalt ganz und gar Verschiedenes, dem sogar, da es von Raum und Zeit unabhängig seyn soll, eigentlich weder Ausdehnung, noch Dauer beizulegen ist; obwohl es allen Dem was Ausdehnung und Dauer hat, die Kraft dazuseyn ertheilt. Auch Spinoza hat die Sache im Allgemeinen begriffen; wie zu erschn aus Eth. P. II, prop. 16 mit dem 2. Coroll.; auch prop. 18, Schol.

Das Locke'sche Reale, im Gegensatz des Idealen, ist im Grunde die Materie, zwar entblößt von allen den Eigenschaften, die er, als sekundäre, d. h. durch unsere Sinnesorgane bedingte, beiseitigt; aber doch ein, an und für sich, als ein Ausgedehntes u. s. w. Existirendes, dessen bloßer Refler, oder Abbild, die Vorstellung in uns sei. Hiebei bringe ich nun in Erinnerung, daß ich (über die vierfache Wurzel, 2. Aufl., S. 77, und, weniger ausführlich, in der Welt als W. und B., Bd. 1, S. 9 und Bd. 2, S. 48 [3. Aufl., Bd. 1, S. 10 und Bd. 2, S. 52]) dargethan habe, daß das Wesen der Materie durchaus nur in ihrem Wirken besteht, mithin die Materie durch und durch Kausalität ist, und daß, da bei ihr, als solcher gedacht, von jeder besondern Qualität, also von jeder specifischen Art des Wirkens, abgesehn wird, sie das Wirken, oder die reine, aller nähern Bestimmungen entbehrende Kausalität, die Kausalität in abstracto ist; welches ich, zu gründlicherem Verständniß, a. a. O. nachzusehn bitte. Nun aber hatte Kant schon gelehrt, wiewohl erst ich den richtigen Beweis dafür gegeben habe, daß alle Kausalität nur Form unsers Verstandes, also nur für den Verstand und im Verstande vorhanden sei. Hienach sehn wir jetzt jenes vermeinte Reale Locke's, die Materie, auf diesem Wege ganz und gar in das Ideale, und damit in das Subjekt, zurückgehn, d. h. allein in der Vorstellung und für die Vorstellung existiren. — Schon Kant hat allerdings, durch seine Darstellung, dem Realen, oder dem Ding an sich, die Materialität genommen: allein ihm ist es auch nur als ein völlig unbekanntes x stehn geblieben. Ich aber habe zuletzt als das wahrhaft Reale, oder das Ding an sich, welches allein ein wirkliches, von der Vorstellung und ihren Formen unabhängiges Daseyn hat, den Willen in uns nachgewiesen; während man diesen, bis dahin, unbedenklich dem Idealen beigezählt hatte. Man sieht hienach, daß Locke, Kant und ich in genauer Verbindung stehn, indem wir, im Zeit-

raum fast zweier Jahrhunderte, die allmähliche Entwicklung eines zusammenhängenden, ja einheitlichen Gedankenganges darstellen. Als ein Verbindungsglied in dieser Kette ist auch noch David Hume zu betrachten, wiewohl eigentlich nur im Betreff des Gesetzes der Kausalität. In Hinsicht auf diesen und seinen Einfluß habe ich die obige Darstellung nun noch durch Folgendes zu ergänzen.

Locke, wie auch der in seine Fußstapfen tretende Condillac und dessen Schüler, zeigen und führen aus, daß der in einem Sinnesorgan eingetretenen Empfindung eine Ursache derselben außerhalb unsers Leibes, und sodann den Verschiedenheiten solcher Wirkung (Sinnesempfindung) auch Verschiedenheiten der Ursachen entsprechen müssen, endlich auch, welche dies möglicherweise seyn können; woraus dann die oben berührte Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften hervorgeht. Damit nun sind sie fertig und jetzt steht für sie eine objektive Welt im Raume da, von lauter Dingen an sich, welche zwar farblos, geruchlos, geräuschlos, weder warm noch kalt u. s. w., jedoch ausgedehnt, gestaltet, undurchdringlich, beweglich und zählbar sind. Allein das Axiom selbst, kraft dessen jener Uebergang vom Innern zum Außern und sonach jene ganze Ableitung und Installirung von Dingen an sich geschehn ist, also das Gesetz der Kausalität, haben sie, wie alle früheren Philosophen, als sich von selbst verstehend genommen und keiner Prüfung seiner Gültigkeit unterworfen. Hierauf richtete nun Hume seinen skeptischen Angriff, indem er die Gültigkeit jenes Gesetzes in Zweifel stellte; weil nämlich die Erfahrung, aus der ja, eben jener Philosophie zufolge, alle unsere Kenntnisse stammen sollten, doch niemals den kausalen Zusammenhang selbst, sondern immer nur die bloße Succession der Zustände in der Zeit, also nie ein Erfolgen, sondern ein bloßes Folgen liefern könne, welches, eben als solches, sich stets nur als ein zufälliges, nie als ein nothwendiges erweise. Dies schon dem gesunden Verstande widerstrebende, jedoch nicht leicht zu widerlegende Argument veranlaßte nun Kant, dem wahren Ursprung des Begriffs der Kausalität nachzuforschen: wo er denn fand, daß dieser in der wesentlichen und angeborenen Form unsers Verstandes selbst, also im Subjekt, liege, nicht aber im Object, indem er nicht erst von außen uns beigebracht würde.

Hiedurch nun aber war jene ganze objektive Welt Locke's und Condillac's wieder in das Subjekt hineingezogen; da Kant den Leitfaden zu ihr als subjektiven Ursprungs nachgewiesen hatte. Denn, so subjektiv die Sinnesempfindung ist, so subjektiv ist jetzt auch die Regel, welcher zufolge sie als Wirkung einer Ursache aufzufassen ist; welche Ursache es doch allein ist, die als objektive Welt angeschaut wird; indem ja das Subjekt ein draußen befindliches Object bloß in Folge der Eigenthümlichkeit seines Intellekts, zu jeder Veränderung eine Ursache vorauszusetzen, annimmt, also eigentlich nur es aus sich herausprojicirt, in einen zu diesem Zwecke bereiten Raum, welcher selbst ebenfalls ein Produkt seiner eigenen und ursprünglichen Beschaffenheit ist, so gut wie die spezifische Empfindung in den Sinnesorganen, auf deren Anlaß der ganze Vorgang eintritt. Jene Locke'sche objektive Welt von Dingen an sich war demnach durch Kant in eine Welt von bloßen Erscheinungen in unserm Erkenntnißapparat verwandelt worden, und dies um so vollständiger, als, wie der Raum, in dem sie sich darstellen, so auch die Zeit, in der sie vorüberziehen, als unleugbar subjektiven Ursprungs von ihm nachgewiesen war.

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

gegen ihn geltend gemachte Argumentation doch eigentlich nur ad hominem, nicht ad rem gewesen sei. Jedenfalls aber findet hier das Indische Sprichwort wieder Anwendung: kein Lotus ohne Stengel. Kant leitete die sicher gefühlte Wahrheit, daß hinter jeder Erscheinung ein an sich selbst Seyendes, von dem sie ihren Bestand erhält, also hinter der Vorstellung ein Borgestelltes liege. Aber er unternahm, dieses aus der gegebenen Vorstellung selbst abzuleiten, unter Hinzuziehung ihrer uns a priori bewußten Gesetze, welche jedoch, gerade weil sie a priori sind, nicht auf ein von der Erscheinung, oder Vorstellung, Unabhängiges und Verschiedenes leiten können; weshalb man zu diesem einen ganz andern Weg einzuschlagen hat. Die Inkonssequenzen, in welche Kant, durch den fehlerhaften Gang, den er in dieser Hinsicht genommen, sich verwickelt hatte, wurden ihm dargethan von G. E. Schulze, der, in seiner schwerfälligen und weitläufigen Manier, die Sache auseinandergelegt hat, zuerst anonym im „*Metesidemos*“ (besonders S. 374—381), und später in seiner „*Kritik der theoretischen Philosophie*“ (Bd. 2, S. 205 ff.); wogegen Reinhold Kants Vertheidigung, jedoch ohne sonderlichen Erfolg, geführt hat, so daß es bei dem *haec potuisse dici, et non potuisse refelli* sein Verwenden hatte.

Ich will hier das der ganzen Kontroverse zum Grunde liegende eigentlich Wesentliche der Sache selbst, unabhängig von der Schulzeschen Auffassung derselben, ein Mal auf meine Weise recht deutlich hervorheben. — Eine strenge Ableitung des Dinges an sich hat Kant nie gegeben, vielmehr hat er dasselbe von seinen Vorgängern, namentlich Locke, übernommen und als etwas, an dessen Daseyn nicht zu zweifeln sei, indem es sich eigentlich von selbst verstehe, beibehalten; ja, er durfte dies gewissermaßen. Nach Kants Entdeckungen nämlich enthält unsere empirische Erkenntniß ein Element, welches nachweisbar subjektiven Ursprungs ist, und ein anderes, von dem dieses nicht gilt: dieses letztere bleibt also objektiv, weil kein Grund ist, es für subjektiv zu halten.†) Demgemäß leugnet

†) Jedes Ding hat zweierlei Eigenschaften: solche, die a priori und solche, die nur a posteriori erkannt werden können: die ersteren entspringen aus dem sie auffassenden Intellekt, die zweiten aus dem Wesen an sich des Dinges, welches das ist, was wir in uns als Willen finden.

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

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

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

schaft, die ihre Bedeutung erst erhält mittelst der Form des Raumes, welche letztere aber ebenfalls der eigene Intellekt zu diesem Behuf alsbald hinzufügt, wodurch nun also jene nothwendig voraussetzende Ursache sich sofort anschaulich darstellt, als ein Objekt im Raume, welches die von ihr in unsern Sinnesorganen bewirkten Veränderungen als seine Eigenschaften an sich trägt. Diesen ganzen Hergang findet man ausführlich und gründlich dargelegt in der 2. Aufl. meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde § 21. Nun aber ist ja doch die Sinnesempfindung, welche zu diesem Vorgange den Ausgangspunkt und unstreitig den ganzen Stoff zur empirischen Anschauung liefert, etwas ganz und gar Subjektives, und da nun sämtliche Erkenntniß-Formen, mittelst welcher aus jenem Stoffe die objektive anschauliche Vorstellung entsteht und nach außen projicirt wird, Kants ganz richtiger Nachweisung zufolge, ebenfalls subjektiven Ursprungs sind; so ist klar, daß sowohl Stoff als Form der anschaulichen Vorstellung aus dem Subjekt entspringen. Hiernach löst nun unsere ganze empirische Erkenntniß sich in zwei Bestandtheile auf, welche beide ihren Ursprung in uns selbst haben, nämlich die Sinnesempfindung und die a priori gegebenen, also in den Funktionen unsers Intellekts, oder Gehirns, gelegenen Formen, Zeit, Raum und Kausalität, denen übrigens Kant noch elf andere, von mir als überflüssig und unstatthaft nachgewiesene Kategorien des Verstandes hinzugefügt hatte. Demzufolge liefert die anschauliche Vorstellung und unsere, auf ihr beruhende, empirische Erkenntniß in Wahrheit keine Data zu Schlüssen auf Dinge an sich, und Kant war, nach seinen Principien, nicht befugt, solche anzunehmen. Wie alle früheren, so hatte auch die Locke'sche Philosophie das Gesetz der Kausalität als ein absolutes genommen und war dadurch berechtigt, von der Sinnesempfindung auf äußere, unabhängige von uns wirklich vorhandene Dinge zu schließen. Dieser Uebergang von der Wirkung zur Ursache ist jedoch der einzige Weg, um geradezu vom Innern und subjektiv Gegebenen zum Außern und objektiv Vorhandenen zu gelangen. Nachdem aber Kant das Gesetz der Kausalität der Erkenntnißform des Subjekts vindicirt hatte, stand ihm dieser Weg nicht mehr offen: auch hat er selbst oft genug davor gewarnt, von der Kategorie der

Kausalität transscendenten, d. h. über die Erfahrung und ihre Möglichkeit hinausgehenden Gebrauch zu machen.

In der That ist das Ding an sich auf diesem Wege nimmermehr zu erreichen, und überhaupt nicht auf dem der rein objektiven Erkenntniß, als welche immer Vorstellung bleibt, als solche aber im Subjekt wurzelt und nie etwas von der Vorstellung wirklich Verschiedenes liefern kann. Sondern nur dadurch kann man zum Dinge an sich gelangen, daß man ein Mal den Standpunkt verlegt, nämlich statt wie bisher immer nur von Dem auszugehen, was vorstellt, ein Mal ausgeht von Dem was vorgestellt wird. Dies ist Jedem aber nur bei einem einzigen Dinge möglich, als welches ihm auch von innen zugänglich und dadurch ihm auf zweifache Weise gegeben ist: es ist sein eigener Leib, der, in der objektiven Welt, eben auch als Vorstellung im Raume da steht, zugleich aber sich dem eigenen Selbstbewußtseyn als Wille kund giebt. Dadurch aber liefert er den Schlüssel aus, zunächst zum Verständniß aller seiner durch äußere Ursachen (hier Motive) hervorgerufenen Aktionen und Bewegungen, als welche, ohne diese innere und unmittelbare Einsicht in ihr Wesen, uns eben so unverständlich und unerklärbar bleiben würden, wie die nach Naturgesetzen und als Ausprägungen der Naturkräfte eintretenden Veränderungen der uns in objektiver Anschauung allein gegebenen übrigen Körper; und sodann zu dem des bleibenden Substrats aller dieser Aktionen, in welchem die Kräfte zu denselben wurzeln, — also dem Leibe selbst. Diese unmittelbare Erkenntniß, welche Jeder vom Wesen seiner eigenen, ihm außerdem ebenfalls nur in der objektiven Anschauung, gleich allen andern, gegebenen Erscheinung hat, muß nachher auf die übrigen, in letzterer Weise allein gegebenen Erscheinungen analogisch übertragen werden und wird alsdann der Schlüssel zur Erkenntniß des innern Wesens der Dinge, d. h. der Dinge an sich selbst. Zu dieser also kann man nur gelangen auf einem, von der rein objektiven Erkenntniß, welche bloße Vorstellung bleibt, ganz verschiedenen Wege, indem man nämlich das Selbstbewußtseyn des immer nur als animalisches Individuum auftretenden Subjekts der Erkenntniß zu Hülfe nimmt und es zum Ausleger des Bewußtseyns anderer Dinge, d. i. des anschauenden Intellekts

macht. Dies ist der Weg, den ich gegangen bin, und es ist der allein rechte, die enge Pforte zur Wahrheit.

Statt nun diesen Weg einzuschlagen, verwechselte man Kants Darstellung mit dem Wesen der Sache, glaubte mit jener auch dieses widerlegt, hielt was im Grunde nur argumenta ad hominem waren für argumenta ad rem, und erklärte demnach, in Folge jener Schulhischen Angriffe, Kants Philosophie für unhaltbar. — Dadurch ward nunmehr das Feld für die Sophisten und Windbeutel frei. Als der erste dieser Art stellte sich Fichte ein, der, da das Ding an sich eben in Mißkredit gekommen war, flugs ein System ohne alles Ding an sich verfertigte, mithin die Annahme von irgend etwas, das nicht durch und durch bloß unsere Vorstellung wäre, verwarf, also das erkennende Subjekt Alles in Allem seyn, oder doch aus eigenen Mitteln Alles hervorbringen ließ. Zu diesem Zweck hob er sogleich das Wesentliche und Verbindlichste der Kantischen Lehre, die Unterscheidung des Apriori vom Aposteriori, und dadurch der Erscheinung vom Ding an sich, auf, indem er alles für Apriori erklärte, natürlich ohne Beweise für solche monströse Behauptung: statt derer gab er theils sophistische, ja, sogar aberwitzige Scheindemonstrationen, deren Absurdität sich unter der Larve des Tieffinns und der angeblich aus diesem entsprungenen Unverständlichkeit verbarg; theils berief er sich, frank und frech, auf intellektuale Anschauung, d. h. eigentlich auf Inspiration. Für ein aller Urtheilskraft ermangelndes, Kants unwürdiges Publikum, reichte das freilich aus: dieses hielt Uebertreibungen für Uebertreffen und erklärte sonach Fichtes für einen noch viel größern Philosophen als Kant. Ja, noch bis auf den heutigen Tag fehlt es nicht an philosophischen Schriftstellern, die jenen traditionell gewordenen falschen Ruhm Fichtes auch der neuen Generation aufzubinden bemüht sind und ganz ernsthaft versichern, was Kant bloß versucht habe, das wäre durch den Fichte zu Stande gebracht: er sei eigentlich der Rechte. Diese Herren legen, durch ihr Midas-Urtheil in zweiter Instanz, ihre gänzliche Unfähigkeit, Kanten irgend zu verstehn, ja, überhaupt ihren deplo-rabeln Unverstand so palpabel deutlich an den Tag, daß hoffentlich das heranwachsende, endlich enttäuschte Geschlecht sich hüten wird, mit ihren zahlreichen Geschichten der Philosophie und sonstigen Schreibereien Zeit und Kopf zu verderben. — Bei dieser Gelegen-

heit will ich eine kleine Schrift ins Andenken zurückrufen, aus der man ersehn kann, welchen Eindruck Fichtes persönliche Erscheinung und Treiben auf unbefangene Zeitgenossen machte: sie heißt „Kabinett Berliner Charaktere“ und ist 1808, ohne Druckort erschienen: sie soll von Buchholz seyn; worüber ich jedoch keine Gewißheit habe. Man vergleiche damit, was der Jurist Anselm von Feuerbach, in seinen 1852 von seinem Sohne herausgegebenen Briefen, über Fichte sagt; desgleichen auch „Schillers und Fichtes Briefwechsel“, 1847; und man wird eine richtigere Vorstellung von diesem Scheinphilosophen erhalten.

Bald trat, seines Vorgängers würdig, Schelling in Fichtes Fußstapfen, die er jedoch verließ, um seine eigene Erfindung, die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, oder Idealen und Realen, zu verkündigen, welche darauf hinausläuft, daß Alles, was seltene Geister, wie Locke und Kant, mit unglaublichem Aufwand von Scharfsinn und Nachdenken gesondert hatten, nur wieder zusammenzugießen sei in den Brei jener absoluten Identität. Denn die Lehre dieser beiden Denker läßt sich ganz passend bezeichnen als die von der absoluten Diversität des Idealen und Realen, oder Subjektiven und Objektiven. Jetzt aber gieng es weiter von Verirrungen zu Verirrungen. War ein Mal durch Fichten die Unverständlichkeit der Rede eingeführt und der Schein des Tiefsinns an die Stelle des Denkens gesetzt; so war der Saame gestreut, dem eine Korruption nach der andern und endlich die in unsern Tagen aufgegangene, gänzliche Demoralisation der Philosophie, und durch sie der ganzen Litteratur, entsprossen sollte.†)

Auf Schelling folgte jetzt schon eine philosophische Ministerkreatur, der, in politischer, obendrein mit einem Fehlgriff beizuhelfender Absicht, von oben herunter zum großen Philosophen gestampelte Hegel, ein platter, geistloser, ekelhaft-widerlicher, unwissender Scharlatan, der, mit beispielloser Frechheit, Aberwitz

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

und Unsinn zusammenschmierte, welche von seinen feilen Anhängern als unsterbliche Weisheit ausposaunt und von Dummköpfen richtig dafür genommen wurden, wodurch ein so vollständiger Chorus der Bewunderung entstand, wie man ihn nie zuvor vernommen hatte.*) Die einem solchen Menschen gewaltsam verschaffte, ausgebreitete geistige Wirksamkeit hat den intellektuellen Verderb einer ganzen gelehrten Generation zur Folge gehabt. Der Bewunderer jener Aftersphilosophie wartet der Hohn der Nachwelt, dem jetzt schon der Spott der Nachbarn, lieblich zu hören, präludivirt; — oder sollte es meinen Ohren nicht wohlklingen, wenn die Nation, deren gelehrte Kaste meine Leistungen, 30 Jahre hindurch, für nichts und weniger als nichts, für keines Blickes würdig, geachtet hat, — von den Nachbarn den Ruhm erhält, das ganz Schlechte, das Absurde, das Unsinnige und dabei materiellen Absichten Dienende, als höchste und unerhörte Weisheit 30 Jahre lang verehrt, ja vergöttert zu haben? Ich soll wohl auch, als ein guter Patriot, mich im Lobe der Deutschen und des Deutschtums ergen, und mich freuen, dieser und keiner andern Nation angehört zu haben? Allein es ist, wie das Spanische Sprichwort sagt: cada uno cuenta de la feria, como le va en ella. (Jeder berichtet von der Messe, je nachdem es ihm darauf ergangen.) Geht zu den Demokolaken und laßt euch loben. Tüchtige, plumpe, von Ministern aufgepuffte, brav Unsinn schmierende Scharlatane, ohne Geist und ohne Verdienst, Das ist's, was den Deutschen gehört; nicht Männer wie ich. — Dies ist das Zeugniß welches ich ihnen, beim Abschiede, zu geben habe. Wieland (Briefe an Merck S. 239) nennt es ein Unglück, ein Deutscher geboren zu seyn: Bürger, Mozart, Beethoven u. A. m. würden ihm beigestimmt haben: ich auch. Es beruht darauf, daß σοφον ειναι dei τον επιγινωσκμενον τον σοφον, oder il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit.

Zu den glänzendesten und verdienstlichsten Seiten der Kantischen Philosophie gehört unstreitig die transcendente Dialektik, durch welche er die spekulative Theologie und Psychologie dermaßen aus dem Fundament gehoben hat, daß man seitdem, auch mit dem besten Willen, nicht im Stande gewesen ist, sie wieder

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

aufzurichten. Welche Wohlthat für den menschlichen Geist! Oder
sehn wir nicht, während der ganzen Periode, seit dem Wieder- [93]
aufleben der Wissenschaften bis zu ihm, die Gedanken selbst der
größten Männer eine schiefe Richtung annehmen, ja, oft sich völlig
verrenken, in Folge jener beiden, den ganzen Geist lähmenden, 5
aller Untersuchung erst entzogenen und danach ihr abgestorbenen,
schlechterdings unantastbaren Voraussetzungen? Werden uns nicht
die ersten und wesentlichsten Grundansichten unserer selbst und
aller Dinge verschoben und verfälscht, wenn wir mit der Voraus- 10
setzung daran gehn, daß das Alles von außen, nach Begriffen und
durchdachten Absichten, durch ein persönliches, mithin individuelles
Wesen hervorgebracht und eingerichtet sei? Imgleichen, daß das
Grundwesen des Menschen ein Denkendes wäre und er aus zwei
gänzlich heterogenen Theilen bestehe, die zusammengekommen und
zusammengelöthet wären, ohne zu wissen, wie, und nun mit einander 15
fertig zu werden hätten, so gut es gehn wollte, um bald wieder
volentes volentes sich auf immer zu trennen? Wie stark Kants
Kritik dieser Vorstellungen und ihrer Gründe auf alle Wissenschaften
eingewirkt habe, ist daraus ersichtlich, daß seitdem, wenigstens in
der höhern deutschen Litteratur, jene Voraussetzungen allenfalls nur 20
noch in einem figürlichen Sinne vorkommen, aber nicht mehr
ernstlich gemacht werden: sondern man überläßt sie den Schriften
für das Volk und den Philosophieprofessoren, die damit ihr Brod
verdienen. Namentlich halten unsere naturwissenschaftlichen Werke
sich von dergleichen rein, während hingegen die englischen, 25
durch dahin zielende Redensarten und Diatriben, oder durch Apo-
logien, sich in unsern Augen herabsetzen.+) Noch dicht vor Kant

+) Seitdem Obiges geschrieben worden, hat es sich damit bei uns geändert.
In Folge der Wiederauferstehung des uralten und schon zehn Mal explodirten
Materialismus sind Philosophen aus der Apotheke und dem Clinico aufgetreten, 30
Leute, die nichts gelernt haben, als was zu ihrem Gewerbe gehört, und nun
ganz unschuldig und ehrsam, als sollte Kant noch erst geboren werden, ihre
Alte-Weiber-Spekulation vortragen, über „Leib und Seele“, nebst deren
Verhältniß zu einander, disputiren, ja, (credite poster!) den Sitz besagter
Seele im Gehirn nachweisen. Ihrer Vermessenheit gebührt die Zurecht- 35
weisung, daß man etwas gelernt haben muß, um mitreden zu dürfen, und
sie klüger thäten, sich nicht unangenehmen Anspielungen auf Pflastererschmierer
und Katechismus auszusetzen.

freilich stand es in dieser Hinsicht ganz anders: so sehn wir z. B.
selbst den eminenten Lichtenberg, dessen Jugendbildung noch vor-
kantisch war, in seinem Aufsatz über Physiognomik, ernsthaft und
mit Ueberzeugung jenen Gegensatz von Seele und Leib festhalten
5 und dadurch seine Sache verderben.

Wer diesen hohen Werth der transcendentalen Dia-
lektik erwägt, wird es nicht überflüssig finden, daß ich hier
etwas specieller auf dieselbe eingehe. Zunächst lege ich daher
Kennern und Liebhabern der Vernunftkritik folgenden Versuch vor,
10 in der Kritik der rationalen Psychologie, wie sie allein in der
ersten Ausgabe vollständig vorliegt, — während sie in den fol-
genden kastrirt auftritt, — das Argument, welches daselbst
[94] S. 361 ff. unter dem Titel „Paralogismus der Personalität“
kritisirt wird, ganz anders zu fassen und demnach zu kritisiren.
15 Denn Kants allerdings tiefsinnige Darstellung desselben ist nicht
nur überaus subtil und schwer verständlich, sondern ihr ist auch
vorzuwerfen, daß sie den Gegenstand des Selbstbewußtseyns, oder
in Kants Sprache, des innern Sinnes, plötzlich und ohne weitere
Befugniß, als den Gegenstand eines fremden Bewußtseyns, sogar
20 einer äußern Anschauung nimmt, um ihn dann nach Gesetzen und
Analogien der Körperwelt zu beurtheilen; ja, daß sie sich (S. 363)
erlaubt, zwei verschiedene Zeiten, die eine im Bewußtseyn des
beurtheilten, die andere in dem des urtheilenden Subjekts anzu-
nehmen, welche nicht zusammenstimmten. — Ich würde also dem
25 besagten Argumente der Persönlichkeit eine ganz andere Wendung
geben und es demnach in folgenden zwei Sätzen darstellen:

1) Man kann, hinsichtlich aller Bewegung überhaupt, welcher
Art sie auch seyn möge, a priori feststellen, daß sie allererst
wahrnehmbar wird durch den Vergleich mit irgend einem Ruhenden;
30 woraus folgt, daß auch der Lauf der Zeit, mit Allem in ihr,
nicht wahrgenommen werden könnte, wenn nicht etwas wäre, das
an demselben keinen Theil hat, und mit dessen Ruhe wir die
Bewegung jenes vergleichen. Wir urtheilen hierin freilich nach
Analogie der Bewegung im Raum: aber Raum und Zeit müssen
35 immer dienen, einander wechselseitig zu erläutern, daher wir eben
auch die Zeit unter dem Bilde einer geraden Linie uns vorstellen
müssen, um sie anschaulich auffassend, a priori zu konstruiren.

Demzufolge also können wir uns nicht vorstellen, daß, wenn Alles in unserm Bewußtseyn, zugleich und zusammen, im Flusse der Zeit fortrückte, dieses Fortrücken dennoch wahrnehmbar seyn sollte; sondern hiezu müssen wir ein Feststehendes voraussetzen, an welchem die Zeit mit ihrem Inhalt vorüberflösse. Für die Anschauung des äußern Sinnes leistet dies die Materie, als die bleibende Substanz, unter dem Wechsel der Accidenzien; wie dies auch Kant darstellt, im Beweise zur „ersten Analogie der Erfahrung“, S. 183 der ersten Ausgabe. An eben dieser Stelle ist es jedoch, wo er den schon sonst von mir gerügten, unerträglich, ja seinen eigenen Lehren widersprechenden Fehler begeht, zu sagen, daß nicht die Zeit selbst verflösse, sondern nur die Erscheinungen in ihr. Daß Dies grundfalsch sei, beweist die uns Allen inwohnende feste Gewißheit, daß, wenn auch alle Dinge im Himmel und auf Erden plötzlich stille ständen, doch die Zeit, davon ungestört, ihren Lauf fortsetzen würde; so daß, wenn späterhin die Natur ein Mal wieder in Gang gerieth, die Frage nach der Länge der dagewesenen Pause, an sich selbst einer ganz genauen Beantwortung fähig seyn würde. Wäre Dem anders; so müßte mit der Uhr auch die Zeit stille stehn, oder, wenn jene ließe, mitlaufen. Gerade dies Sachverhältniß aber, nebst unserer Gewißheit a priori darüber, beweist unwidersprechlich, daß die Zeit in unserm Kopfe, nicht aber draußen, ihren Verlauf, und also ihr Wesen, hat. — Im Gebiete der äußern Anschauung, sagte ich, ist das Beharrende die Materie: bei unserm Argument der Persönlichkeit hingegen ist die Rede bloß von der Wahrnehmung des innern Sinnes, in welche auch die des äußern erst wieder aufgenommen wird. Daher also sagte ich, daß wenn unser Bewußtseyn, mit seinem gesammten Inhalt, gleichmäßig im Strome der Zeit sich fortbewegte, wir dieser Bewegung nicht inne werden könnten. Also muß hiezu im Bewußtseyn selbst etwas Unbewegliches seyn. Dieses aber kann nichts Anderes seyn, als das erkennende Subjekt selbst, als welches dem Laufe der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts unerschüttert und unverändert zuschaut. Vor seinem Blicke läuft das Leben wie ein Schauspiel zu Ende. Wie wenig es selbst an diesem Laufe Theil hat, wird uns sogar fühlbar, wenn wir, im Alter, die Scenen der Jugend und Kindheit uns lebhaft vergegenwärtigen.

2) Innerlich, im Selbstbewußtseyn, oder, mit Kant zu reden,

durch den innern Sinn, erkenne ich mich allein in der Zeit. Nun aber kann es, objektiv betrachtet, in der bloßen Zeit allein kein Beharrliches geben; weil solches eine Dauer, diese aber ein Zugleichseyn, und dieses wieder den Raum voraussetzt, — (die Begründung dieses Satzes findet man in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, 2. Aufl., § 18, sodann „Welt als W. u. B.“ 2. Aufl., Bd. 1, § 4 S. 10, 11 u. S. 531 [3. Aufl., S. 10—12 u. 560]). Desungeachtet nun aber finde ich mich thatächlich als das beharrende, d. h. bei allem Wechsel meiner Vorstellungen immerdar bleibende Substrat derselben, welches zu diesen Vorstellungen sich eben so verhält, wie die Materie zu ihren wechselnden Accidenzien, folglich, eben so wohl wie diese, den Namen der Substanz verdient und, da es unräumlich, folglich unausgedehnt ist, den der einfachen Substanz. Da nun aber, wie gesagt, in der bloßen Zeit, für sich allein, gar kein Beharrendes vorkommen kann, die in Rede stehende Substanz jedoch andererseits nicht durch den äußern Sinn, folglich nicht im Raume wahrgenommen wird; so müssen wir, um sie uns dennoch, dem Laufe der Zeit gegenüber, als ein Beharrliches zu denken, sie als außerhalb der Zeit gelegen annehmen und demnach sagen: alles Objekt liegt in der Zeit, hingegen das eigentliche erkennende Subjekt nicht. Da es nun außerhalb der Zeit auch kein Aufhören, oder Ende, giebt; so hätten wir, am erkennenden Subjekt in uns, eine beharrende, jedoch weder räumliche, noch zeitliche, folglich unzerstörbare Substanz.

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

es doch, daß wir eine denkende Substanz in uns annehmen möchten, die alsdann einer endlosen Fortdauer gewiß wäre. Abgesehen nun davon, daß dies Letztere die Analogie mit einer bloßen Erscheinung (der Materie) wäre, so besteht der Fehler, den die dialektische Vernunft in obigem Beweise begeht, darin, daß sie die Beharrlichkeit des Subjekts, beim Wechsel aller seiner Vorstellungen in der Zeit, nun so behandelt, wie die Beharrlichkeit der uns in der Anschauung gegebenen Materie, und demnach Beide unter den Begriff der Substanz zusammenfaßt, um nun [97] Alles, was sie, wiewohl unter den Bedingungen der Anschauung, 10 von der Materie a priori aussagen kann, namentlich Fortdauer durch alle Zeit, nun auch jener angeblichen, immateriellen Substanz beizulegen, wenn gleich die Beharrlichkeit dieser vielmehr nur darauf beruht, daß sie selbst als in gar keiner Zeit, geschweige in 15 aller, liegend angenommen wird, wodurch die Bedingungen der Anschauung, in Folge welcher die Unzerstörbarkeit der Materie a priori ausgesagt wird, hier ausdrücklich aufgehoben sind, namentlich die Räumlichkeit. Auf dieser aber gerade beruht (nach eben den oben angeführten Stellen meiner Schriften) die Beharrlichkeit derselben. 20

Hinsichtlich der Beweise der Unsterblichkeit der Seele aus ihrer angenommenen Einfachheit und daraus folgenden Indissolubilität, durch welche die allein mögliche Art des Untergangs, die Auflösung der Theile, ausgeschlossen wird, ist überhaupt zu sagen, daß alle Gesetze über Entstehn, Vergehn, Veränderung, Beharrlichkeit u. s. w., welche wir, sei es a priori oder a posteriori 25 kennen, durchaus nur von der uns objektiv gegebenen, und noch dazu durch unsern Intellekt bedingten Körperwelt gelten: sobald wir daher von dieser abgehn und von immateriellen Wesen reden, haben wir keine Befugniß mehr, jene Gesetze und Regeln 30 anzuwenden, um zu behaupten, wie das Entstehn und Vergehn solcher Wesen möglich sei, oder nicht; sondern da fehlt uns jede Richtschnur. Hiedurch sind alle dergleichen Beweise der Unsterblichkeit aus der Einfachheit der denkenden Substanz abgeschnitten. Denn die Amphibolie liegt darin, daß man von einer immateriellen 35 Substanz redet und dann die Gesetze der materiellen unterschiebt, um sie auf jene anzuwenden.

Inzwischen giebt der Paralogismus der Persönlichkeit, wie

ich ihn gefaßt habe, in seinem ersten Argument den Beweis a priori, daß in unserm Bewußtseyn irgend etwas Beharrliches liegen müsse, und im zweiten Argument weist er dasselbe a posteriori nach. Im Ganzen genommen, scheint hier das Wahre, welches, 5 wie in der Regel jedem Irrthum, so auch dem der rationalen Psychologie zum Grunde liegt, hier seine Wurzel zu haben. Dies Wahre ist, daß selbst in unserm empirischen Bewußtseyn allerdings ein ewiger Punkt nachgewiesen werden kann, aber auch nur ein Punkt, und auch gerade nur nachgewiesen, ohne daß man 10 Stoff zu fernerer Beweisführung daraus erhalte. Ich weise hier auf meine eigene Lehre zurück, nach welcher das erkennende Subjekt Das ist, was Alles erkennt, aber nicht erkannt wird: dennoch erfassen wir es als den festen Punkt, an welchem die Zeit mit allen Vorstellungen vorüberläuft, indem ihr Lauf selbst allerdings 15 nur im Gegensatz zu einem Bleibenden erkannt werden kann. Ich habe dieses den Berührungspunkt des Objekts mit dem Subjekt genannt. Das Subjekt des Erkennens ist bei mir, wie der Leib, als dessen Gehirn-Funktion es sich objektiv darstellt, Erscheinung des Willens, der, als das alleinige Ding an sich, hier das Substrat des Korrelats aller Erscheinungen, d. i. des Subjekts der Erkenntniß, ist. — 20

Wenden wir uns nunmehr zur rationalen Kosmologie; so finden wir an ihren Antinomien prägnante Ausdrücke der aus dem Sage vom Grunde entspringenden Perplexität, die von jeher 25 zum Philosophiren getrieben hat. Diese nun, auf einem etwas [98] andern Wege, deutlicher und unumwundener hervorzuheben, als dort geschehn, ist die Absicht folgender Darstellung, welche nicht, wie die Kantische, bloß dialektisch, mit abstrakten Begriffen operirt, sondern sich unmittelbar an das anschauende Bewußtseyn 30 wendet.

Die Zeit kann keinen Anfang haben, und keine Ursache kann die erste seyn. Beides ist a priori gewiß, also unbestreitbar: denn aller Anfang ist in der Zeit, setzt sie also voraus; und jede Ursache muß eine frühere hinter sich haben, deren Wirkung sie ist. 35 Wie hätte also jemals ein erster Anfang der Welt und der Dinge eintreten können? (Danach erscheint denn freilich der erste Vers des Pentateuchs als eine petitio principii und zwar im aller-eigentlichsten Sinne des Worts.) Aber nun andererseits: wenn

ein erster Anfang nicht gewesen wäre; so könnte die jetzige reale Gegenwart nicht erst jetzt seyn, sondern wäre schon längst gewesen: denn zwischen ihr und dem ersten Anfange müssen wir irgend einen, jedoch bestimmten und begränzten Zeitraum annehmen, der nun aber, wenn wir den Anfang leugnen, d. h. ihn ins Unendliche hinaufdrücken, mit hinaufdrückt. Aber sogar auch wenn wir einen ersten Anfang setzen; so ist uns damit im Grunde doch nicht geholfen: denn, haben wir auch dadurch die Kausalkette beliebig abgeschnitten; so wird alsbald die bloße Zeit sich uns beschwerlich erweisen. Nämlich die immer erneuerte Frage „warum jener erste Anfang nicht schon früher eingetreten?“ wird ihn schrittweise, in der anfangslosen Zeit, immer weiter hinaufschieben, wodurch dann die Kette der zwischen ihm und uns liegenden Ursachen dermaßen in die Höhe gezogen wird, daß sie nimmer lang genug werden kann, um bis zur jetzigen Gegenwart herab zu reichen, wonach es alsdann zu dieser immer noch nicht gekommen seyn würde. Dem widerspricht nun aber, daß sie doch jetzt ein Mal wirklich da ist und sogar unser einziges Datum zu der Rechnung ausmacht. Die Berechtigung nun aber zur obigen, so unbequemen Frage entsteht daraus, daß der erste Anfang, eben als solcher, keine ihm vorhergängige Ursache voraussetzt und gerade darum eben so gut hätte Trillionen Jahre früher eintreten können. Bedurfte er nämlich keiner Ursache zum Eintreten, so hatte er auch auf keine zu warten, mußte demnach schon unendlich früher eingetreten seyn, weil nichts darwar, ihn zu hemmen. Denn, dem ersten Anfange darf, wie nichts als seine Ursache, so auch nichts als sein Hinderniß vorhergehen: er hat also schlechterdings auf nichts zu warten und kommt nie früh genug. Daher also ist, in welchen Zeitpunkt man ihn auch setzen mag, nie einzusehn, warum er nicht schon sollte viel früher dagewesen seyn. Dies also schiebt ihn immer weiter hinauf: weil nun aber doch die Zeit selbst durchaus keinen Anfang haben kann; so ist allemal bis zum gegenwärtigen Augenblick eine unendliche Zeit, eine Ewigkeit, abgelaufen: daher ist dann auch das Hinaufschieben des Weltanfangs ein endloses, so daß von ihm bis zu uns jede Kausalkette zu kurz ausfällt, in Folge wovon wir dann von demselben nie bis zur Gegenwart herabgelangen. Dies kommt daher, daß uns ein gegebener und fester Anknüpfungspunkt (point d'attache) fehlt, daher wir

einen solchen beliebig irgendwo annehmen, derselbe aber stets vor unsern Händen zurückweicht, die Unendlichkeit hinauf. — So fällt es also aus, wenn wir einen ersten Anfang setzen und davon ausgehn: wir gelangen nie von ihm zur Gegenwart herab.

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

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

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

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

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

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

In der Christlichen Religion ist das Daseyn Gottes eine ausgemachte Sache und über alle Untersuchung erhaben. So ist es Recht: denn dahin gehört es und ist daselbst durch Offenbarung

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

Mit jenen angeblichen Beweisen verhält es sich nun folgendermaßen. Da ein Mal die Wirklichkeit des Daseyns Gottes nicht, durch empirische Ueberführung, gezeigt werden kann; so wäre der nächste Schritt eigentlich gewesen, die Möglichkeit desselben auszumachen, wobei man schon Schwierigkeiten genug würde angetroffen haben. Statt Dessen aber unternahm man, sogar die Nothwendigkeit desselben zu beweisen, also Gott als nothwendiges Wesen darzuthun. Nun ist Nothwendigkeit, wie ich oft genug nachgewiesen habe, überall nichts Anderes, als Abhängigkeit einer Folge von ihrem Grunde, also das Eintreten oder Setzen der Folge, weil der Grund gegeben ist. Hiezu hatte man demnach unter den vier von mir nachgewiesenen Gestalten des Sages vom Grunde die Wahl, und fand nur die zwei ersten brauchbar. Demgemäß entstanden zwei theologische Beweise, der kosmologische und der ontologische, der eine nach dem Satz vom Grunde des Werdens (Ursache), der andere nach dem vom Grunde des Erkennens. Der erste will, nach dem Gesetze der Kausalität, jene Nothwendigkeit als eine physische darthun, indem er die Welt als eine Wirkung auffaßt, die eine Ursache haben müsse. Diesem kosmologischen Beweise wird sodann als Beistand und Unterstützung der physikotheologische beigegeben. Das kosmo-

logische Argument wird am stärksten in der Wolfischen Fassung desselben, folglich so ausgedrückt: „Wenn irgend etwas existirt; so existirt auch ein schlechthin nothwendiges Wesen“, — zu verstehn, entweder das Gegebene selbst, oder die erste der Ursachen, durch welche dasselbe zum Daseyn gelangt ist. Letzteres wird dann angenommen. Dieser Beweis giebt zunächst die Blöße, ein Schluß von der Folge auf den Grund zu seyn, welcher Schlußweise schon die Logik alle Ansprüche auf Gewißheit abspricht. Sodann igno- rirt er, daß wir, wie ich oft gezeigt habe, etwas als nothwendig nur denken können, insofern es Folge, nicht insofern es Grund eines gegebenen Andern ist. Ferner beweist das Gesetz der Kausalität, in dieser Weise angewandt, zu viel: denn wenn es uns hat von der Welt auf ihre Ursache leiten müssen, so erlaubt es uns auch nicht, bei dieser stehen zu bleiben, sondern führt uns weiter zu deren Ursache, und so immerfort, unbarmherzig weiter, in infinitum. Dies bringt sein Wesen so mit sich. Uns ergeht es dabei, wie dem Goethe'schen Zauberlehrling, dessen Geschöpf zwar auf Befehl anfängt, aber nicht wieder aufhört. Hiezu kommt noch, daß die Kraft und Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität sich allein auf die Form der Dinge, nicht auf ihre Materie erstreckt. Es ist der Leitfaden des Wechsels der Formen, weiter nichts: die Materie bleibt von allem Entstehn und Vergehn derselben unberührt; welches wir vor aller Erfahrung einsehn und daher gewiß wissen. Endlich unterliegt der kosmologische Beweis dem transcendentalen Argument, daß das Gesetz der Kausalität nachweisbar subjektiven Ursprungs, daher bloß auf Erscheinungen für unsern Intellekt, nicht auf das Wesen der Dinge an sich selbst anwendbar ist.†) — Subsidiarisch wird, wie gesagt, dem kosmo-

†) Die Dinge ganz realistisch und objektiv genommen, ist sonnenklar, daß die Welt sich selbst erhält: die organischen Wesen bestehen und propagiren sich kraft ihrer inneren selbstigen Lebenskraft; die unorganischen Körper tragen die Kräfte in sich, von denen Physik und Chemie bloß die Beschreibung sind, und die Planeten gehn ihren Gang aus innern Kräften vermöge ihrer Trägheit und Gravitation. Zu ihrem Bestande also braucht die Welt Niemanden außer sich. Denn derselbe ist Wischnu.

Nun aber zu sagen, daß ein Mal, in der Zeit, diese Welt, mit allen ihr inwohnenden Kräften, gar nicht gewesen, sondern von einer fremden und außer ihr liegenden Kraft aus dem Nichts hervorgebracht sei, — ist ein ganz

logischen Beweise der physikotheologische beigegeben, welcher der von jenem eingeführten Annahme zugleich Beleg, Bestätigung, Plausibilität, Farbe und Gestalt ertheilen will. Allein er kann immer nur unter Voraussetzung jenes ersten Beweises, dessen Erläuterung und Amplifikation er ist, auftreten. Sein Verfahren besteht dann darin, daß er jene vorausgesetzte erste Ursache der Welt zu einem erkennenden und vollenden Wesen steigert, indem er, durch Induktion aus den vielen Folgen, die sich durch einen solchen Grund erklären ließen, diesen festzustellen sucht. Induktion kann aber höchstens große Wahrscheinlichkeit, nie Gewißheit geben: überdies ist, wie gesagt, der ganze Beweis ein durch den ersten bedingter. Wenn man aber näher und ernstlich auf diese so beliebte Physikotheologie eingeht und nun gar sie im Lichte meiner Philosophie prüft; so ergiebt sie sich als die Ausführung einer falschen Grundansicht der Natur, welche die unmittelbare Erscheinung, oder Objektivation, des Willens zu einer bloß mittelbaren herabsetzt, also statt in den Naturwesen das ursprüngliche, urkräftige, erkenntnißlose und eben deshalb unfehlbar sichere Wirken des Willens zu erkennen, es auslegt als ein bloß sekundäres, erst am Lichte der Erkenntniß und am Leitfaden der Motive vor sich gegangenes; und sonach das von innen aus Getriebene auffaßt als von außen gezimmert, gemodelt und geschnitten. Denn, wenn der Wille, als das Ding an sich, welches durchaus nicht Vorstellung ist, im Akte seiner Objektivation, aus seiner Ursprünglichkeit in die Vorstellung tritt, und man nun an das in ihr sich Darstellende mit der Voraussetzung geht, es sei ein in der Welt der Vorstellung selbst, also in Folge der Erkenntniß, zu Stande Gebrachtes; dann freilich stellt es sich dar als ein nur mittelst überschwänglich vollkommener Erkenntniß, die alle Objekte und ihre Verkettungen

müßiger, durch nichts zu belegenden Einfall; um so mehr, als alle ihre Kräfte an die Materie gebunden sind, deren Entstehn, oder Vergehn, wir nicht ein Mal zu denken vermögen.

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

auf ein Mal überblickt, Mögliches, d. i. als ein Werk der höchsten Weisheit. Hierüber verweise ich auf meine Abhandlung vom Willen in der Natur, besonders S. S. 43—62 derselben [S. 35—54 der 2. Aufl.], unter der Rubrik „vergleichende Anatomie“, und auf mein Hauptwerk Bd. 2, Kap. 26 am Anfang.

Der zweite theologische Beweis, der ontologische, nimmt, wie gesagt, nicht das Gesetz der Kausalität, sondern den Satz vom Grunde des Erkennens zum Leitfaden; wodurch denn die Nothwendigkeit des Daseyns Gottes hier eine logische ist. Nämlich durch bloß analytisches Urtheilen, aus dem Begriffe Gott, soll sich hier sein Daseyn ergeben; so daß man diesen Begriff nicht zum Subjekt eines Satzes machen könne, darin ihm das Daseyn abgesprochen würde; weil nämlich Dies dem Subjekt des Satzes widersprechen würde. Dies ist logisch richtig, ist aber auch sehr natürlich und ein leicht zu durchschauender Taschenspielerstreich. Nachdem man nämlich mittelst der Handhabe des Begriffs „Vollkommenheit“, oder auch „Realität“, den man als terminus medius gebraucht, das Prädikat des Daseyns in das Subjekt hineingelegt hat, kann es nicht fehlen, daß man es nachher daselbst wieder vorfindet und nun es durch ein analytisches Urtheil exponirt. Aber die Berechtigung zur Aufstellung des ganzen Begriffs ist damit keineswegs nachgewiesen: vielmehr war er entweder ganz willkürlich erfunden, oder aber durch den kosmologischen Beweis eingeführt, bei welchem Alles auf physische Nothwendigkeit zurückläuft. Chr. Wolf scheint Dies wohl eingesehen zu haben; da er in seiner Metaphysik vom kosmologischen Argument allein Gebrauch macht und Dies ausdrücklich bemerkt. Den ontologischen Beweis findet man in der 2. Auflage meiner Abhandlung über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde § 7 genau untersucht und gewürdigt; dahin ich also hier verweise.

Allerdings stützen beide theologische Beweise sich gegenseitig, können aber darum doch nicht stehn. Der kosmologische hat den Vorzug, daß er Rechenschaft giebt, wie er zum Begriff eines Gottes gekommen ist, und nun durch seinen Adjunkt, den physikotheologischen Beweis, denselben plausibel macht. Der ontologische hingegen kann gar nicht nachweisen, wie er zu seinem Begriff vom allerrealsten Wesen gekommen sei, giebt also entweder vor, derselbe sei angeboren, oder er holt ihn vom kosmologischen

Beweis und sucht ihn dann aufrecht zu halten durch erhabene klingende Sätze vom Wesen, das nicht anders als seiend gedacht werden könne, dessen Daseyn schon in seinem Begriffe läge u. s. w. Inzwischen werden wir der Erfindung des ontologischen Beweises den Ruhm des Scharffsinns und der Subtilität nicht versagen, wenn wir Folgendes erwägen. Um eine gegebene Existenz zu erklären, weisen wir ihre Ursache nach, in Beziehung auf welche sie dann als eine nothwendige sich darstellt; welches als Erklärung gilt. Allein dieser Weg führt, wie genugsam gezeigt, auf einen regressus in infinitum, kann daher nie bei einem Letzten, das einen fundamentalen Erklärungsgrund abgäbe, anlangen. Anders nun würde es sich verhalten, wenn wirklich die Existenz irgend eines Wesens aus seiner Essenz, also seinem bloßen Begriff, oder seiner Definition, sich folgern ließe. Dann nämlich würde es als ein nothwendiges (welches, hier, wie überall, nur besagt „ein aus seinem Grunde Folgendes“) erkannt werden, ohne dabei an etwas Anderes, als an seinen eigenen Begriff gebunden zu seyn, mithin, ohne daß seine Nothwendigkeit eine bloß vorübergehende und momentane, nämlich eine selbst wieder bedingte und danach auf endlose Reihen führende wäre, wie es die kausale Nothwendigkeit allemal ist. Vielmehr würde alsdann der bloße Erkenntnißgrund sich in einen Realgrund, also eine Ursache, verwandelt haben und so sich vortrefflich eignen, nunmehr den letzten und dadurch festen Anknüpfungspunkt für alle Kausalreihen abzugeben: man hätte also dann, was man sucht. Daß aber das Alles illusorisch ist haben wir oben gesehen, und es ist wirklich, als habe schon Aristoteles einer solchen Sophistikation vorbeugen wollen, als er sagte: το δε ειναι ουκ ουσια ουδενι ad nullius rei essentiam pertinet existentia (Analyt. post. II, 7). Unbekümmert hierum stellte, nachdem Anselmus von Canterbury zu einem dergleichen Gedankengange die Bahn gebrochen hatte, nachmals Cartesius den Begriff Gottes als einen solchen, der das Geforderte leistete, auf, Spinoza aber den der Welt, als der allein existirenden Substanz, welche danach causa sui wäre, i. e. quae per se est et per se concipitur, quamobrem nulla alia re eget ad existendum: dieser so etablirten Welt ertheilt er sodann, honoris causa, den Titel Deus, — um alle Leute zufrieden zu stellen. Es ist aber eben noch immer der selbe tour de passe-

passee, der das logisch Nothwendige für ein real Nothwendiges uns in die Hände spielen will, und der, nebst andern ähnlichen Täuschungen, endlich Anlaß gab, zu Locke's großer Untersuchung des Ursprunges der Begriffe, mit welcher nunmehr der Grund zur kritischen Philosophie gelegt war. Eine speciellere Darstellung des Verfahrens jener beiden Dogmatiker enthält meine Abhandlung über den Satz vom Grunde, in der 2. Auflage, §§ 7 und 8.

Nachdem nun Kant, durch seine Kritik der spekulativen Theologie, dieser den Todesstoß gegeben hatte, mußte er den Eindruck hievon zu mildern suchen, also ein Besänftigungsmittel, als Anodynon, darauf legen; analog dem Verfahren Hume's, der, im letzten seiner so lesenswerthen, wie unerbittlichen Dialogues on natural religion, uns eröffnet, das Alles wäre nur Spaas gewesen, ein bloßes exercitium logicum. Dem also entsprechend gab Kant, als Surrogat der Beweise des Daseyns Gottes, sein Postulat der praktischen Vernunft und die daraus entstehende Moralthologie, welche, ohne allen Anspruch auf objektive Gültigkeit für das Wissen, oder die theoretische Vernunft, volle Gültigkeit in Beziehung auf das Handeln, oder für die praktische Vernunft, haben sollte, wodurch denn ein Glauben ohne Wissen begründet wurde, — damit die Leute doch nur etwas in die Hand kriegten. Seine Darstellung, wenn wohl verstanden, besagt nichts Anderes, als daß die Annahme eines nach dem Tode vergeltenden, gerechten Gottes ein brauchbares und ausreichendes regulatives Schema sei, zum Behuf der Auslegung der gefühlten, ernstesten, ethischen Bedeutsamkeit unsers Handelns, wie auch der Leitung dieses Handelns selbst; also gewissermaßen eine Allegorie der Wahrheit, so daß, in dieser Hinsicht, auf welche allein es doch zuletzt ankommt, jene Annahme die Stelle der Wahrheit vertreten könne, wenn sie auch theoretisch, oder objektiv, nicht zu rechtfertigen sei. — Ein analoges Schema, von gleicher Tendenz, aber viel größerem Wahrheitsgehalt, stärkerer Plausibilität und demnach unmittelbarerem Werth, ist das Dogma des Brahmanismus, von der vergeltenden Metempsychose, wonach wir in der Gestalt eines jeden von uns verletzten Wesens einst müssen wiedergeboren werden, um alsdann die selbe Verletzung zu erleiden. — Im angegebenen Sinne also hat man Kants Moralthologie zu nehmen, indem man dabei berücksichtigt, daß er selbst nicht so un-

umwunden, wie hier geschieht, über das eigentliche Sachverhältniß sich ausdrücken durfte, sondern, indem er das Monstrum einer theoretischen Lehre von bloß praktischer Gültigkeit aufstellte, bei den Klügeren auf das granum salis gerechnet hat. Die theologischen und philosophischen Schriftsteller dieser letzteren, der Kantischen Philosophie entfremdeten Zeit haben daher meistens gesucht, der Sache das Ansehn zu geben, als sei Kants Moralthologie ein wirklicher dogmatischer Theismus, ein neuer Beweis des Daseyns Gottes. Das ist sie aber durchaus nicht; sondern sie gilt ganz allein innerhalb der Moral, bloß zum Behuf der Moral, und kein Strohbreit weiter.

Auch ließen nicht ein Mal die Philosophieprofessoren sich lange daran genügen; obwohl sie durch Kants Kritik der spekulativen Theologie in bedeutende Verlegenheit gesetzt waren. Denn von Alters her hatten sie ihren speciellen Beruf darin erkannt, das Daseyn und die Eigenschaften Gottes darzulegen und ihn zum Hauptgegenstand ihres Philosophirens zu machen; daher, wenn die Schrift lehrt, daß Gott die Raben auf dem Felde ernährt, ich hinzusetzen muß: und die Philosophieprofessoren auf ihren Rathebnern. Ja, sogar noch heutigen Tages versichern sie ganz dreist, das Absolutum (bekanntlich der neumodische Titel für den lieben Gott) und dessen Verhältniß zur Welt sei das eigentliche Thema der Philosophie, und dieses näher zu bestimmen, auszumalen und durchzuphantasiren sind sie nach wie vor beschäftigt. Denn allerdings möchten die Regierungen, welche für ein dergleichen Philosophiren Geld hergeben, aus den philosophischen Hörsälen auch gute Christen und fleißige Kirchengänger hervorgehn sehn. Wie mußte also den Herren von der lukrativen Philosophie zu Muth werden, als, durch den Beweis, daß alle Beweise der spekulativen Theologie unhaltbar und daß alle, ihr auserwähltes Thema betreffenden Erkenntnisse unserm Intellekt schlechterdings unzugänglich seien, Kant ihnen das Konzept so sehr weit verrückt hatte? Sie hatten sich anfänglich durch ihr bekanntes Hausmittel, das Ignoriren, dann aber durch Bestreiten zu helfen gesucht: aber das hielt auf die Länge nicht Stich. Da haben sie denn sich auf die Behauptung geworfen, das Daseyn Gottes sei zwar keines Beweises fähig, bedürfe aber auch desselben nicht: denn es verstünde sich von selbst, wäre die ausgemachteste Sache von der Welt, wir

Könnten es gar nicht bezweifeln, wir hätten ein „Gottesbewußtseyn“, †) unsere Vernunft wäre das Organ für unmittelbare Erkenntnisse von überweltlichen Dingen, die Belehrung über diese würde unmittelbar von ihr vernommen, und darum eben heiße sie Vernunft! (Ich bitte freundlichst, hier meine Abhandlung über den Satz vom Grunde in der 2. Aufl. § 34, desgleichen meine Grundprobleme der Ethik S. 148—154 [2. Aufl. S. 146—151], endlich auch meine Kritik der Kantischen Philosophie, S. 574—575 [3. Aufl. S. 618—619] nachzusehn.) Nach Andern lieferte sie jedoch bloße Mhdungen; hingegen wieder Andere hatten gar intellektuale Anschauungen! Abermals Andere erfanden das absolute Denken, d. i. ein solches, bei welchem der Mensch sich nicht nach den Dingen umzusehn braucht, sondern, in göttlicher Allwissenheit, bestimmt, wie sie ein für alle Mal seien. Dies ist unstreitig die bequemste unter allen jenen Erfindungen. Sämmtlich aber griffen sie zum Wort „Absolutum“, welches eben nichts Anderes ist, als der kosmologische Beweis in nuce, oder vielmehr in einer so starken Zusammenziehung, daß er, mikroskopisch geworden, sich den Augen entzieht, so unerkant durchschlüpft und nun für etwas sich von selbst Verstehendes ausgegeben wird: denn in seiner wahren Gestalt darf er, seit dem Kantischen examen rigorosum, sich nicht mehr blicken lassen; wie ich dies in der 2. Aufl. meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde S. 36 ff. und auch in meiner Kritik der Kantischen Philosophie, 2. Aufl. S. 544 [3. Aufl. S. 574] näher ausgeführt habe. Wer zuerst, vor ungefähr 50 Jahren, den Pfiff gebraucht habe, unter diesem alleinigen Wort Absolutum den explodirten und proskribirten kosmologischen Beweis incognito einzuschwärzen, weiß ich nicht mehr anzugeben: aber der Pfiff war den Fähigkeiten des Publikums richtig angemessen: denn bis auf den heutigen Tag kursirt Absolutum als baare

†) Von der Genesis dieses Gottesbewußtseyns haben wir kürzlich eine, in dieser Hinsicht merkwürdige bildliche Darstellung erhalten, nämlich einen Kupferstich, der uns eine Mutter zeigt, die ihr dreijähriges, mit gefalteten Händen auf dem Bette knieendes Kind zum Beten abrichtet; — gewiß ein häufiger Vorgang, der eben die Genesis des Gottesbewußtseyns ausmacht; denn es ist nicht zu bezweifeln, daß nachdem, im zartesten Alter, das im ersten Wachsthum begriffene Gehirn so zugerichtet worden, ihm das Gottesbewußtseyn so fest eingewachsen ist, als wäre es wirklich angeboren.

Münze. Kurzum, es hat den Philosophieprofessoren, trotz der Kritik der Vernunft und ihren Beweisen, noch nie an authentischen Nachrichten vom Daseyn Gottes und seinem Verhältniß zur Welt gefehlt, in deren ausführlicher Mittheilung, nach ihnen, das Philosophiren ganz eigentlich bestehn soll. Allein, wie man sagt, „kupfernes Geld kupferne Waare“, so ist dieser bei ihnen sich von selbst verstehende Gott eben auch danach: er hat weder Hand, noch Fuß. Darum halten sie mit ihm so hintern Berge, oder vielmehr hinter einem schallenden Wortgebäude, daß man kaum einen Zipfel von ihm gewahr wird. Wenn man sie nur zwingen könnte, sich deutlich darüber zu erklären, was bei dem Worte Gott so eigentlich zu denken sei; dann würden wir sehn, ob er sich von selbst versteht. Nicht ein Mal eine natura naturans (in die ihr Gott oft überzugehn droht) versteht sich von selbst; da wir den Leutipp, Demokrit, Epikur und Lukrez ohne eine solche die Welt aufbauen sehn: diese Männer aber waren, bei allen ihren Irthümern, immer noch mehr werth, als eine Legion Wetterfahnen, deren Erwerbs-Philosophie sich nach dem Winde dreht. Eine natura naturans wäre aber noch lange kein Gott. Im Begriffe derselben ist vielmehr bloß die Einsicht enthalten, daß hinter den so sehr vergänglichen und rastlos wechselnden Erscheinungen der natura naturata eine unvergängliche und unermüdliche Kraft verborgen liegen müsse, vermöge deren jene sich stets erneuerten, indem vom Untergange derselben sie selbst nicht mitgetroffen würde. Wie die natura naturata der Gegenstand der Physik ist, so die natura naturans der der Metaphysik. Diese wird zuletzt uns darauf führen, daß auch wir selbst zur Natur gehören, und folglich sowohl von natura naturata als von natura naturans nicht nur das nächste und deutlichste, sondern sogar das einzige uns auch von innen zugängliche Specimen an uns selbst besitzen. Da sodann die ernste und genaue Reflexion auf uns selbst uns als den Kern unsers Wesens den Willen erkennen läßt; so haben wir daran eine unmittelbare Offenbarung der natura naturans, die wir danach auf alle übrigen, uns nur einseitig bekannten Wesen zu übertragen befugt sind. So gelangen wir dann zu der großen Wahrheit, daß die natura naturans, oder das Ding an sich, der Wille in unserm Herzen; die natura naturata aber, oder die Erscheinung, die Vorstellung in unserm Kopfe ist. Von

diesem Resultate jedoch auch abgesehen, ist so viel offenbar, daß die bloße Unterscheidung einer *natura naturans* und *naturata* noch lange kein Theismus, ja noch nicht ein Mal Pantheismus ist; da zu diesem (wenn er nicht bloße Redensart seyn soll) die Hinzufügung gewisser moralischer Eigenschaften erfordert wäre, die der Welt offenbar nicht zukommen, z. B. Güte, Weisheit, Glückseligkeit u. s. w. Ueberdies ist Pantheismus ein sich selbst aufhebender Begriff; weil der Begriff eines Gottes eine von ihm verschiedene Welt, als wesentliches Korrelat desselben, voraussetzt. Soll hingegen die Welt selbst seine Rolle übernehmen; so bleibt eben eine absolute Welt, ohne Gott; daher Pantheismus nur eine Euphemie für Atheismus ist. Dieser letztere Ausdruck aber enthält seinerseits eine Erschleichung, indem er vorweg annimmt, der Theismus verstehe sich von selbst, wodurch er das affirmanti incumbit probatio schlaue umgeht; während vielmehr der sogenannte Atheismus das *jus primi occupantis* hat und erst vom Theismus aus dem Felde geschlagen werden muß. Ich erlaube mir hiezu die Bemerkung, daß die Menschen unbeschnitten, folglich nicht als Juden auf die Welt kommen. — Aber sogar auch die Annahme irgend einer von der Welt verschiedenen Ursache derselben ist noch kein Theismus. Dieser verlangt nicht nur eine von der Welt verschiedene, sondern eine intelligente, d. h. erkennende und wollende, also persönliche, mithin auch individuelle Weltursache: eine solche ist es ganz allein, die das Wort Gott bezeichnet. Ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott, sondern bloß ein mißbrauchtes Wort, ein Unbegriff, eine *contradictio in adjecto*, ein Schiboleth für Philosophieprofessoren, welche, nachdem sie die Sache haben aufgeben müssen, mit dem Worte durchzuschleichen bemüht sind. Andererseits nun aber ist die Persönlichkeit, d. h. die selbstbewußte Individualität, welche erst erkennt und dann dem Erkannten gemäß will, ein Phänomen, welches uns ganz allein aus der, auf unserm kleinen Planeten vorhandenen, animalischen Natur bekannt und mit dieser so innig verknüpft ist, daß es von ihr getrennt und unabhängig zu denken, wir nicht nur nicht befugt, sondern auch nicht ein Mal fähig sind. Ein Wesen solcher Art nun aber als den Ursprung der Natur selbst, ja, alles Daseyns überhaupt anzunehmen, ist ein kolossaler und überaus kühner Gedanke, über den wir erstaunen würden, wenn wir ihn zum ersten

Male vernähmen und er nicht, durch die frühzeitigste Einprägung und beständige Wiederholung, uns geläufig, ja, zur zweiten Natur, fast möchte ich sagen, zur fixen Idee geworden wäre. Daher sei es beiläufig erwähnt, daß nichts mir die Aechtheit des Kaspar Hauser so sehr beglaubigt hat, als die Angabe, daß die ihm vorgetragene, sogenannte natürliche Theologie ihm nicht sonderlich hat einleuchten wollen, wie man es doch erwartet hatte; wozu noch kommt, daß er (nach dem „Briefe des Grafen Stanhope an den Schullehrer Meyer“) eine sonderbare Ehrfurcht vor der Sonne bezeugte. — Nun aber in der Philosophie zu lehren, jener theologische Grundgedanke verstände sich von selbst und die Vernunft wäre eben nur die Fähigkeit, denselben unmittelbar zu fassen und als wahr zu erkennen, ist ein unverschämtes Vorgeben. Nicht nur darf in der Philosophie ein solcher Gedanke nicht ohne den vollgültigsten Beweis angenommen werden, sondern sogar der Religion ist er durchaus nicht wesentlich: Dies bezeugt die auf Erden am zahlreichsten vertretene Religion, der uralte, jetzt 370 Millionen Anhänger zählende, höchst moralische, ja asketische, sogar auch den zahlreichsten Klerus ernährende Buddhismus, indem er einen solchen Gedanken durchaus nicht zuläßt, vielmehr ihn ausdrücklich perhorrescirt, und recht *ex professo*, nach unserm Ausdruck, atheistisch ist. *)

*) „Der Parabodura, Ober-Mahan (Oberpriester) der Buddhisten in Ava zählt in einem Aufsatz über seine Religion, den er einem katholischen Bischofe gab, zu den sechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre, daß ein Wesen da sei, welches die Welt und alle Dinge in der Welt geschaffen habe, und das allein würdig sei angebetet zu werden; Francis Buchanan, on the religion of the Burmas, in the Asiatic Researches Vol. 6, p. 268. Auch verdient hier angeführt zu werden, was in der selben Sammlung, Bd. 15, S. 148, erwähnt wird, daß nämlich die Buddhisten vor keinem Götterbilde ihr Haupt beugen, als Grund angehend, daß das Urwesen die ganze Natur durchbringe, folglich auch in ihren Köpfen sei. Desgleichen, daß der grundgelehrte Orientalist und Petersburger Akademiker J. J. Schmidt, in seinen „Forschungen im Gebiete der älteren Bildungsgeschichte Mittelasiens“, Petersburg 1824, S. 180 sagt: „Das System des Buddhismus kennt kein ewiges, unerschaffenes, einiges göttliches Wesen, das vor allen Zeiten war und alles Sichtbare und Unsichtbare erschaffen hat. Diese Idee ist ihm ganz fremd, und man findet in den buddhistischen Büchern nicht die geringste Spur davon. Eben so wenig giebt es eine Schöpfung“ u. s. w. — Wo bleibt nun da das „Gottesbewußtseyn“ der von Kant und der Wahrheit bedrängten

Dem Obigen zufolge ist der Anthropomorphismus eine dem Theismus durchaus wesentliche Eigenschaft, und zwar besteht derselbe nicht etwa bloß in der menschlichen Gestalt, selbst nicht allein in den menschlichen Affekten und Leidenschaften; sondern in dem Grundphänomen selbst, nämlich in dem eines, zu seiner Leitung, mit einem Intellekt ausgerüsteten Willens, welches Phänomen uns, wie gesagt, bloß aus der animalischen Natur, am vollkommensten aus der menschlichen, bekannt ist und sich allein als Individualität, die, wenn sie eine vernünftige ist, Persönlichkeit heißt, denken läßt. Dies bestätigt auch der Ausdruck „so wahr Gott lebt“: er ist eben ein Lebendes, d. h. mit Erkenntniß Willendes. Sogar gehört eben deshalb zu einem Gotte auch ein Himmel, darin er thront und regiert. Viel mehr dieserhalb, als wegen der Redensart im Buche Josua, wurde das Kopernikanische Weltssystem von der Kirche sogleich mit Ingrimme empfangen, und wir finden, dem entsprechend, 100 Jahre später den Jordanus Brunus als Verfechter jenes Systems und des Pantheismus zugleich. Die Versuche, den Theismus vom Anthropomorphismus zu reinigen, greifen, indem sie nur an der Schale zu arbeiten wähen, geradezu sein innerstes Wesen an: durch ihr Bemühen, seinen Gegenstand abstrakt zu fassen, sublimiren sie ihn zu einer undeutlichen Nebelgestalt, deren Umriß, unter dem Streben die menschliche Figur zu vermeiden, allmählig ganz verfliehet; wodurch denn der kindliche Grundgedanke selbst endlich zu nichts verflüchtigt wird. Den rationalistischen Theologen aber, denen dergleichen Versuche eigenthümlich sind, kann man überdies vorwerfen, daß sie geradezu mit der heiligen Urkunde in Widerspruch treten, welche sagt: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde: zum Bilde

Philosophieprofessoren? Wie ist dasselbe auch nur damit zu vereinigen, daß die Sprache der Chinesen, welche doch ungefähr $\frac{2}{3}$ des ganzen Menschengeschlechts ausmachen, für Gott und Schaffen gar keine Ausdrücke hat? daher schon der erste Vers des Pentateuchs sich in dieselbe nicht übersetzen läßt, zur großen Perplexität der Missionarien, welcher Sir George Staunton durch ein eigenes Buch hat zur Hülfe kommen wollen; es heißt: an inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese language, Lond. 1848. (Untersuchung über die passende Art, beim Uebersetzen der heiligen Schrift ins Chinesische, das Wort Gott auszudrücken.)

Gottes schuf er ihn.“ Also, weg mit dem Philosophieprofessoren-Jargon! Es giebt keinen andern Gott, als Gott, und das Alte Testament ist seine Offenbarung: besonders im Buche Josua.†)

In einem gewissen Sinne könnte man allerdings, mit Kant, den Theismus ein praktisches Postulat nennen, jedoch in einem ganz andern, als den er gemeint hat. Der Theismus nämlich ist in der That kein Erzeugniß der Erkenntniß, sondern des Willens. Wenn er ursprünglich theoretisch wäre, wie könnten denn alle seine Beweise so unhaltbar seyn? Aus dem Willen aber entspringt er folgendermaßen. Die beständige Noth, welche das Herz (Willen) des Menschen bald schwer beängstigt, bald heftig bewegt und ihn fortwährend im Zustande des Fürchtens und Hoffens erhält, während die Dinge, von denen er hofft und fürchtet, nicht in seiner Gewalt stehn, ja, der Zusammenhang der Kausalketten, an denen solche herbeigeführt werden, nur eine kurze Spanne weit von seiner Erkenntniß erreicht werden kann; — diese Noth, dies stete Fürchten und Hoffen, bringt ihn dahin, daß er die Hypothese persönlicher Wesen macht, von denen Alles abhänge. Von solchen nun läßt sich voraussetzen, daß sie, gleich andern Personen, für Bitte und Schmeichelei, Dienst und Gabe, empfänglich, also traktabler seyn werden, als die starre Nothwendigkeit, die unerbittlichen, gefühllosen Naturkräfte und die dunkeln Mächte des Weltlaufs. Sind nun Anfangs, wie es natürlich ist und die Alten es sehr zweckmäßig durchgeführt hatten, dieser Götter, nach Verschiedenheit der Angelegenheiten, mehrere; so werden sie später, durch das Bedürfniß, Konsequenz, Ordnung und Einheit in die Erkenntniß zu bringen, Einem unterworfen oder gar auf Einen reducirt werden, — der nun freilich, wie mir Goethe ein Mal bemerkt hat, sehr undramatisch ist; weil mit Einer Person sich nichts anfangen läßt. Das Wesentliche jedoch ist der Drang des geängsteten Menschen, sich niederzuwerfen und Hülfe anzuflehen, in seiner häufigen, kläglichen und großen Noth und auch hinsichtlich seiner ewigen Säligkeit. Der Mensch verläßt sich lieber auf fremde Gnade, als auf eigenes Verdienst:

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

Dies ist eine Hauptstütze des Theismus. Damit also sein Herz (Wille) die Erleichterung des Betens und den Trost des Hoffens habe, muß sein Intellekt ihm einen Gott schaffen; nicht aber umgekehrt, weil sein Intellekt auf einen Gott logisch richtig geschlossen hat, betet er. Laßt ihn ohne Noth, Wünsche und Bedürfnisse seyn, 5 etwa ein bloß intellektuelles, willenloses Wesen; so braucht er keinen Gott und macht auch keinen. Das Herz, d. i. der Wille, hat in seiner schweren Bedrängniß das Bedürfniß, allmächtigen, folglich übernatürlichen Beistand anzurufen: weil also gebetet werden soll, wird ein Gott hypostasirt; nicht umgekehrt. Daher ist das Theoretische der Theologie aller Völker sehr verschieden, an Zahl 10 und Beschaffenheit der Götter: aber daß sie helfen können und es thun, wenn man ihnen dient und sie anbetet, — Dies haben sie alle gemein; weil es der Punkt ist, darauf es ankommt. Zugleich aber ist Dieses das Muttermal, woran man die Abkunft 15 aller Theologie erkennt, nämlich, daß sie aus dem Willen, aus dem Herzen entsprungen sei, nicht aus dem Kopf, oder der Erkenntniß; wie vorgegeben wird. Diesem entspricht auch, daß der wahre Grund, weshalb Konstantin der Große und eben so Chlodowig der Frankenkönig ihre Religion gewechselt haben, dieser 20 war, daß sie von dem neuen Gotte bessere Unterstützung im Kriege hofften. Einige wenige Völker giebt es, welche, gleichsam das Moll dem Dur vorziehend, statt der Götter, bloß böse Geister haben, von denen durch Opfer und Gebete erlangt wird, daß sie nicht schaden. Im Resultat ist, der Hauptsache nach, kein 25 großer Unterschied. Dergleichen Völker scheinen auch die Urbewohner der Indischen Halbinseln und Ceylons, vor Einführung des Brahmanismus und Buddhaismus, gewesen zu seyn, und deren Abkömmlinge sollen zum Theil noch eine solche kakodämonologische Religion haben; wie auch manche wilde Völker. Daher 30 stammt auch der dem Eingalesischen Buddhaismus beigemischte Kappuismus. — Ingleichen gehören hieher die von Layard beschriebenen Teufelsanbeter in Mesopotamien. [114]

Mit dem dargelegten wahren Ursprung alles Theismus genau verwandt und eben so aus der Natur des Menschen hervorgehend 35 ist der Drang seinen Göttern Opfer zu bringen, um ihre Gunst zu erkaufen, oder, wenn sie solche schon bewiesen haben, die Fortdauer derselben zu sichern, oder um Uebel ihnen abzukaufen. (S. Sancho-

niathonis fragmenta, ed. Orelli, Lips. 1826. p.42.) Dies ist der Sinn jedes Opfers und eben dadurch der Ursprung und die Stütze des Daseyns aller Götter; so daß man mit Wahrheit sagen kann, die Götter lebten vom Opfer. Denn eben weil der Drang, den 5 Beistand übernatürlicher Wesen anzurufen und zu erkaufen, wie wohl ein Kind der Noth und der intellektuellen Beschränktheit, dem Menschen natürlich und seine Befriedigung ein Bedürfniß ist, schafft er sich Götter. Daher die Allgemeinheit des Opfers, in allen Zeitaltern und bei den aller verschiedensten Völkern, und die 10 Identität der Sache, beim größten Unterschiede der Verhältnisse und Bildungsstufe. So z. B. erzählt Herodot (IV, 152), daß ein Schiff aus Samos, durch den überaus vortheilhaften Verkauf seiner Ladung in Tartessos einen unerhört großen Gewinn gehabt habe, worauf diese Samier den zehnten Theil desselben, der sechs 15 Talente betrug, auf eine große eiserne und sehr kunstvoll gearbeitete Base verwandte und solche der Here in ihrem Tempel geschenkt haben. Und als Gegenstück zu diesen Griechen sehn wir, in unsern Tagen, den armseligen, zur Zwerggestalt eingeschrumpften, nomadisirenden Rennthierlappen sein erübrigtes Geld an verschiedenen heimlichen Stellen der Felsen und Schluchten verstecken, 20 die er Keinem bekannt macht, als nur in der Todesstunde seinem Erben, — bis auf eine, die er auch diesem verschweigt, weil er das dort Hingelegte dem genio loci, dem Schutzgott seines Reviers, zum Opfer gebracht hat. (S. Albrecht Pancritius, Hågringar, 25 Reise durch Schweden, Lappland, Norwegen und Dänemark im Jahre 1850. Königsberg 1852. S. 162.) — So wurzelt der Götterglaube im Egoismus. Bloß im Christenthum ist das eigentliche Opfer weggefallen, wiewohl es in Gestalt von Seelenmessen, Klosters-, Kirchen- und Kapellen-Bauten noch daist. Im Uebrigen 30 aber, und zumal bei den Protestanten, muß als Surrogat des Opfers Lob, Preis und Dank dienen, die daher zu den äußersten Superlativen getrieben werden, sogar bei Anlässen, welche dem Unbefangenen wenig dazu geeignet scheinen: übrigens ist dies Dem analog, daß auch der Staat das Verdienst nicht allemal mit 35 Gaben, sondern auch mit bloßen Ehrenbezeugungen belohnt und so sich seine Fortwirkung erhält. In dieser Hinsicht verdient wohl in Erinnerung gebracht zu werden, was der große David Hume darüber sagt: Whether this god, therefore, be considered as

their peculiar patron, or as the general sovereign of heaven, his votaries will endeavour, by every art, to insinuate themselves into his favour; and supposing him to be pleased, like themselves, with praise and flattery, there is no eulogy or exaggeration, which will be spared in their addresses to him. 5 In proportion as men's fears or distresses become more urgent, they still invent new strains of adulation; and even he who outdoes his predecessors in swelling up the titles of his divinity, is sure to be outdone by his successors in newer and more pompous epithets of praise. Thus they proceed; 10 till at last they arrive at infinity itself, beyond which there is no farther progress. (Essays and Treatises on several subjects, London 1777, Vol. II. p. 429.) Ferner: It appears certain, that, though the original notions of the vulgar represent the Divinity as a limited being, and consider him 15 only as the particular cause of health or sickness; plenty or want; prosperity or adversity; yet when more magnificent ideas are urged upon them, they esteem it dangerous to refuse their assent. Will you say, that your deity is finite and bounded in his perfections; may be overcome 20 by a greater force; is subject to human passions, pains and infirmities; has a beginning and may have an end? This they dare not affirm; but thinking it safest to comply with the higher encomiums, they endeavour, by an affected ravishment and devotion to ingratiate 25 themselves with him. As a confirmation of this, we may observe, that the assent of the vulgar is, in this case, merely verbal, and that they are incapable of conceiving those sublime qualities which they seemingly attribute to the Deity. Their real idea of him, notwithstanding their pompous 30 language, is still as poor and frivolous as ever. (Daselbst p. 432.)

Kant hat, um das Anstößige seiner Kritik aller spekulativen Theologie zu mildern, derselben nicht nur die Moralthologie, sondern auch die Versicherung beigefügt, daß, wenn gleich das 35 Daseyn Gottes unbewiesen bleiben müßte, es doch auch eben so unmöglich sei, das Gegentheil davon zu beweisen; wobei sich Viele beruhigt haben, indem sie nicht merkten, daß er, mit verstellter

Einfalt, das affirmanti incumbit probatio ignorirte, wie auch, daß die Zahl der Dinge, deren Nichtdaseyn sich nicht beweisen läßt, unendlich ist. Noch mehr hat er natürlich sich gehütet, die Argumente nachzuweisen, deren man zu einem apagogischen Gegen- 5 beweiße sich wirklich bedienen könnte, wenn man etwan nicht mehr sich bloß defensiv verhalten, sondern ein Mal aggressiv verfahren wollte. Dieser Art wären etwan folgende:

1) Zuvörderst ist die traurige Beschaffenheit einer Welt, deren lebende Wesen dadurch bestehn, daß sie einander auffressen, die 10 hieraus hervorgehende Noth und Angst alles Lebenden, die Menge und kolossale Größe der Uebel, die Mannigfaltigkeit und Unvermeidlichkeit der oft zum Entsetzlichen anwachsenden Leiden, die Last des Lebens selbst und sein Hineilen zum bitteren Tode, ehrlicher- 15 weise nicht damit zu vereinigen, daß sie das Werk vereinter Allgüte, Allweisheit und Allmacht seyn sollte. Hiegegen ein Geschrei zu erheben, ist eben so leicht, wie es schwer ist, der Sache mit triftigen Gründen zu begegnen.

2) Zwei Punkte sind es, die nicht nur jeden denkenden Menschen beschäftigen, sondern auch den Anhängern jeder Religion zumeist 20 am Herzen liegen, daher Kraft und Bestand der Religionen auf ihnen beruht: erstlich die transcendente moralische Bedeutsamkeit unsers Handelns, und zweitens unsere Fortdauer nach dem Tode. Wenn eine Religion für diese beiden Punkte gut gesorgt hat; so ist alles Uebrige Nebensache. Ich werde daher hier den Theismus 25 in Beziehung auf den ersten, unter der folgenden Nummer aber in Beziehung auf den zweiten Punkt prüfen.

Mit der Moralität unsers Handelns also hat der Theismus [115] einen zwiefachen Zusammenhang, nämlich einen a parte ante und einen a parte post, d. h. hinsichtlich der Gründe und hinsichtlich 30 der Folgen unsers Thuns. Den letztern Punkt zuerst zu nehmen; so giebt der Theismus zwar der Moral eine Stütze; jedoch eine von der rohesten Art, ja, eine, durch welche die wahre und reine Moralität des Handelns im Grunde aufgehoben wird, indem das durch jede uneigennützigte Handlung sich sofort in eine eigennützigte 35 verwandelt, vermittelt eines sehr langfristigen, aber sichern Wechsels, den man als Zahlung dafür erhält. Der Gott nämlich, welcher Anfangs der Schöpfer war, tritt zuletzt als Rächer und Vergelter auf. Rücksicht auf einen solchen kann allerdings tugendhafte Hand-

lungen hervorrufen: allein diese werden, da Furcht vor Strafe, oder Hoffnung auf Lohn ihr Motiv ist, nicht rein moralisch seyn; vielmehr wird das Innere einer solchen Tugend auf klugen und wohl überlegenden Egoismus zurücklaufen. In letzter Instanz kommt es dabei allein auf die Festigkeit des Glaubens an unerweisliche Dinge an: ist diese vorhanden; so wird man allerdings nicht anstehn, eine kurze Frist Leiden für eine Ewigkeit Freuden zu übernehmen, und der eigentlich leitende Grundsatz der Moral wird seyn: „warten können.“ Allein Jeder, der einen Lohn seiner Thaten sucht, sei es in dieser Welt; oder in einer künftigen, ist ein Egoist: entgeht ihm der gehoffte Lohn; so ist es gleichviel, ob Dies durch den Zufall geschehe, der diese Welt beherrscht, oder durch die Leerheit des Wahns, der ihm die künftige erbaut. Dieserwegen untergräbt auch Kants Moraltheologie eigentlich die Moral.

A parte ante nun wieder ist der Theismus ebenfalls mit der Moral im Widerstreit; weil er Freiheit und Zurechnungsfähigkeit aufhebt. Denn an einem Wesen, welches, seiner existentia und essentia nach, das Werk eines andern ist, läßt sich weder Schuld noch Verdienst denken. Schon *Vauvenargues* sagt sehr richtig: *Un être, qui a tout reçu, ne peut agir que par ce qui lui a été donné; et toute la puissance divine, qui est infinie, ne saurait le rendre indépendant.* (*Discours sur la liberté. Siehe Oeuvres complètes, Paris 1823, Tom. II, p. 331.*) Kann es doch, gleich jedem andern, nur irgend dem baren Wesen, nicht anders, als seiner Beschaffenheit gemäß wirken und dadurch diese kund geben: wie es aber beschaffen ist, so ist es hier geschaffen. Handelt es nun schlecht; so kommt dies daher, daß es schlecht ist, und dann ist die Schuld nicht seine; sondern Dessen, der es gemacht hat. Unvermeidlich ist der Urheber seines Daseyns und seiner Beschaffenheit, dazu auch noch der Umstände, in die es gesetzt worden, auch der Urheber seines Wirkens und seiner Thaten, als welche durch dies Alles so sicher bestimmt sind, wie durch zwei Winkel und eine Linie der Triangel. Die Richtigkeit dieser Argumentation haben, während die Andern sie verschmizt und feigherzig ignorirten, *S. Augustinus*, *Hume* und Kant sehr wohl eingesehen und eingestanden; worüber ich ausführlich berichtet habe in meiner Preisschrift über die Freiheit des

Willens, S. 67 ff. [2. Aufl. S. 66 ff.]. Eben um diese furchtbare und exterminirende Schwierigkeit zu eludiren, hat man die Freiheit des Willens, das *liberum arbitrium indifferentiae*, erfunden, welches eine ganz monströse Fiktion enthält und daher von allen denkenden Köpfen stets bestritten und schon längst verworfen, vielleicht aber nirgends so systematisch und gründlich widerlegt ist, wie in der soeben angeführten Schrift. Mag immerhin der Pöbel sich noch ferner mit der Willensfreiheit schleppen, auch der litterarische; auch der philosophirende Pöbel: was kümmert das uns? Die Behauptung, daß ein gegebenes Wesen frei sei, d. h. unter gegebenen Umständen so und auch anders handeln könne, besagt, daß es eine existentia ohne alle essentia habe, d. h. daß es bloß sei, ohne irgend etwas zu seyn; also daß es nichts sei, dabei aber doch sei; mithin, daß es zugleich sei und nicht sei. Also ist Dies der Gipfel der Absurdität, aber nichtsdestoweniger gut für Leute, welche nicht die Wahrheit, sondern ihr Futter suchen und daher nie etwas gelten lassen werden, was nicht in ihren Kram, in die *fable convenue*, von der sie leben, paßt: statt des Widerlegens dient ihrer Ohnmacht das Ignoriren. Und auf die Meinungen solcher *σοφισταί*, in *terram prona et ventri obedientia* sollte man ein Gewicht legen?! — Alles was ist, das ist auch etwas, hat ein Wesen, eine Beschaffenheit, einen Charakter: diesem gemäß muß es wirken, muß es handeln (welches heißt nach Motiven wirken), wann die äußern Anlässe kommen, welche die einzelnen Aeußerungen desselben hervorlocken. Wo nun dasselbe das Daseyn, die existentia, hat, da hat es auch das Was, die Beschaffenheit, die essentia, her; weil Beide zwar im Begriffe verschieden, jedoch nicht in der Wirklichkeit trennbar sind. Was aber eine essentia, d. h. eine Natur, einen Charakter, eine Beschaffenheit, hat, kann stets nur dieser gemäß und nie anders wirken: bloß der Zeitpunkt und die nähere Gestalt und Beschaffenheit der einzelnen Handlungen wird dabei jedesmal durch die eintretenden Motive bestimmt. Daß der Schöpfer den Menschen frei geschaffen habe, besagt eine Unmöglichkeit, nämlich daß er ihm eine existentia ohne essentia verliehen, also ihm das Daseyn bloß in abstracto gegeben habe, indem er ihm überließ, als was er daseyn wolle. Hierüber bitte ich den § 20 meiner Abhandlung über das Fun-

dament der Moral nachzulesen. — Moralische Freiheit und Verantwortlichkeit, oder Zurechnungsfähigkeit, setzen schlechterdings Aseität voraus. Die Handlungen werden stets aus dem Charakter, d. i. aus der eigenthümlichen und daher unveränderlichen Beschaffenheit eines Wesens, unter Einwirkung und nach Maaßgabe der Motive mit Nothwendigkeit hervorgehn: also muß dasselbe, soll es verantwortlich seyn, ursprünglich und aus eigener Machtvollkommenheit existiren: es muß, seiner existentia und essentia nach, selbst sein eigenes Werk und der Urheber seiner selbst seyn, wenn es der wahre Urheber seiner Thaten seyn soll. 10 Oder, wie ich es in meinen beiden Preisschriften ausgedrückt habe, die Freiheit kann nicht im operari, muß also im esse liegen: denn vorhanden ist sie allerdings.

Da dieses Alles nicht nur a priori demonstrabel ist, sondern sogar die tägliche Erfahrung uns deutlich lehrt, daß Jeder seinen 15 moralischen Charakter schon fertig mit auf die Welt bringt und ihm bis ans Ende unwandelbar treu bleibt, und da ferner diese Wahrheit im realen, praktischen Leben stillschweigend, aber sicher, vorausgesetzt wird, indem Jeder sein Zutrauen, oder Mißtrauen, zu einem Andern den ein Mal an den Tag gelegten Charakterzügen desselben gemäß auf immer feststellt; so könnte man sich 20 wundern, wie doch nur, seit beiläufig 1600 Jahren, das Gegentheil theoretisch behauptet und demnach gelehrt wird, alle Menschen seien, in moralischer Hinsicht, ursprünglich ganz gleich, und die große Verschiedenheit ihres Handelns entspringe nicht aus ursprünglicher, angeborener Verschiedenheit der Anlage und des Charakters, eben so wenig aber aus den eintretenden Umständen und Anlässen; sondern eigentlich aus gar nichts, welches Gariichts 25 sobann den Namen „freier Wille“ erhält. — Allein diese absurde Lehre wird nothwendig gemacht durch eine andere, ebenfalls rein theoretische Annahme, mit der sie genau zusammenhängt, nämlich durch diese, daß die Geburt des Menschen der absolute Anfang seines Daseyns sei, indem derselbe aus nichts geschaffen (ein terminus ad hoc) werde. Wenn nun, unter dieser Voraussetzung, das Leben noch eine moralische Bedeutung und Tendenz behalten 30 soll; so muß diese freilich erst im Laufe desselben ihren Ursprung finden, und zwar aus nichts, wie dieser ganze so gedachte Mensch aus nichts ist: denn jede Beziehung auf eine vorhergängige Be-

dingung, ein früheres Daseyn, oder eine außerzeitliche That, auf dergleichen doch die unermessliche, ursprüngliche und angeborene Verschiedenheit der moralischen Charaktere deutlich zurückweist, bleibt hier, ein für alle Mal, ausgeschlossen. Daher also die 5 absurde Fiktion eines freien Willens. — Die Wahrheiten stehn bekanntlich alle im Zusammenhange; aber auch die Irrthümer machen einander nöthig, — wie eine Lüge eine zweite erfordert, oder wie zwei Karten, gegen einander gestemmt, sich wechselseitig stützen, — so lange nichts sie beide umstößt.

10 3) Nicht viel besser, als mit der Willensfreiheit, steht es, unter Annahme des Theismus, mit unserer Fortdauer nach dem Tode. Was von einem Andern geschaffen ist hat einen Anfang seines Daseyns gehabt. Daß nun dasselbe, nachdem es doch eine unendliche Zeit gar nicht gewesen, von nun an in alle Ewigkeit 15 fortbauern solle, ist eine über die Maaßen kühne Annahme. Bin ich allererst bei meiner Geburt aus Nichts geworden und geschaffen; so ist die höchste Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß ich im Tode wieder zu nichts werde. Unendliche Dauer a parte post und Nichts a parte ante geht nicht zusammen. Nur was 20 selbst ursprünglich, ewig, ungeschaffen ist, kann unzerstörbar seyn. (S. Aristoteles de coelo, I, c. 12. p. 281—283, und Priestley, on matter and spirit, Birmingham 1782, Vol. I, p. 234.) Allenfalls können daher Die im Tode verzagen, welche glauben, vor 30 oder 60 Jahren ein reines Nichts gewesen und aus diesem 25 sobann, als das Werk eines Andern, hervorgegangen zu seyn; da sie jetzt die schwere Aufgabe haben, anzunehmen, daß ein so entstandenes Daseyn, seines spätern, erst nach Ablauf einer unendlichen Zeit eingetretenen Anfangs ungeachtet, doch von endloser Dauer seyn werde. Hingegen, wie sollte Der den Tod fürchten, 30 der sich als das ursprüngliche und ewige Wesen, die Quelle alles Daseyns selbst, erkennt, und weiß, daß außer ihm eigentlich nichts existirt; der mit dem Spruche des heiligen Upanischads haec omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non 35 endigt. Also nur er kann, bei konsequentem Denken, ruhig sterben. Denn, wie gesagt, Aseität ist die Bedingung, wie der [119] Zurechnungsfähigkeit, so auch der Unsterblichkeit. Diesem entsprechend ist in Indien die Verachtung des Todes und die voll-

kommenste Gelassenheit, selbst Freude im Sterben recht eigentlich zu Hause. Das Judenthum hingegen, welches ursprünglich die einzige und alleinige rein monotheistische, einen wirklichen Gott-Schöpfer Himmels und der Erden lehrende Religion ist, hat, mit vollkommener Konsequenz, keine Unsterblichkeitslehre, also auch keine Vergeltung nach dem Tode, sondern bloß zeitliche Strafen und Belohnungen; wodurch es sich ebenfalls von allen andern Religionen, wenn auch nicht zu seinem Vortheil, unterscheidet. Die dem Judenthum entsprossenen zwei Religionen sind, indem sie, aus besseren, ihnen anderweitig bekannt gewordenen Glaubenslehren, die Unsterblichkeit hinzunahmen und doch den Gott-Schöpfer beibehielten, hierin eigentlich inkonsequent geworden.†)

†) Die eigentliche Judenreligion, wie sie in der Genesiß und allen historischen Büchern, bis zum Ende der Chronika, dargestellt und gelehrt wird, ist die roheste aller Religionen, weil sie die einzige ist, die durchaus keine Unsterblichkeitslehre, noch irgend eine Spur davon, hat. Jeder König und jeder Held, oder Prophet, wird, wenn er stirbt, bei seinen Vätern begraben, und damit ist Alles aus: keine Spur von irgend einem Daseyn nach dem Tode; ja, wie absichtlich, scheint jeder Gedanke dieser Art beseitigt zu seyn. 3. B. dem König Josias hält der Jehova eine lange Belobungsrede: sie schließt mit der Verheißung einer Belohnung: diese lautet: *ιδου προσεδημι σε προς τους πατερας σου, και προσεδημι προς τα μνηματα σου εν ελπην* (2. Chron. 34, 28) und daß er also den Nebukadnezar nicht erleben soll. Aber kein Gedanke an ein anderes Daseyn nach dem Tode und damit an einen positiven Lohn, statt des bloß negativen, zu sterben, und keine fernere Leiden zu erleben. Sondern, hat der Herr Jehova sein Werk und Spielzeug genugsam abgenutzt und abgequält, so schmeißt er es weg, auf den Mist: das ist der Lohn für dasselbe. Eben weil die Judenreligion keine Unsterblichkeit, folglich auch keine Strafen nach dem Tode kennt, kann der Jehova dem Sünder, dem es auf Erden wohlgeht, nichts Anderes androhen, als daß er dessen Missethaten an seinen Kindern und Kindeskindern, bis ins vierte Geschlecht, strafen werde, wie zu sehen Exodus, c. 34, v. 7, und Numeri, c. 14, v. 18. — Dies beweist die Abwesenheit aller Unsterblichkeitslehre. Ebenfalls noch die Stelle im Tobias, c. 3, 6, wo dieser den Jehova um seinen Tod bittet, *ὅπως ἀπολυθω και γενωμαι ην*, weiter nichts, von einem Daseyn nach dem Tode kein Begriff. — Im Alten Testament wird als Lohn der Tugend verheißt, recht lange auf Erden zu leben (3. B. 5. Mose, c. 5, v. 16 und 33), im Neuen hingegen, nicht wieder geboren zu werden. — Die Verachtung, in der die Juden stets bei allen ihnen gleichzeitigen Völkern standen, mag großen Theils auf der armseligen Beschaffenheit ihrer Religion be-

Daß, wie eben gesagt, das Judenthum die alleinige rein monotheistische, d. h. einen Gott-Schöpfer als Ursprung aller

ruht haben. Was Koheleth 3, 19, 20 ausspricht, ist die eigentliche Gesinnung der Judenreligion. Wenn etwan, wie im Daniel 12, 2, auf eine Unsterblichkeit angespielt wird, so ist es fremde hineingebrachte Lehre, wie dies aus Daniel 1, 4 und 6 hervorgeht. Im 2. Buch der Makkabäer c. 7 tritt die Unsterblichkeitslehre deutlich auf: Babylonischen Ursprungs. Alle andern Religionen, die der Indier, sowohl Brahmanen als Buddhisten, Aegyptier, Perser, ja, der Druiden, lehren Unsterblichkeit und auch, mit Ausnahme der Perser im Zendavesta, Metempsychose. Daß die Edda, namentlich die Voluspa, Seelenwanderung lehrt, bezeugt D. G. v. Ekendahl, in seiner Rezension der Svenska Siare och Skalders von Atterbom, — in den Blättern für litter. Unterhaltung, d. 25. Aug. 1843. Selbst Griechen und Römer hatten etwas post letum, Tartarus und Elysium, und sagten:

15 Sunt aliquid manes, letum non omnia finit:
Luridaque evictos effugit umhra rogos.

Propert. Eleg. IV, 7.

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

Dinge lehrende Religion sei, ist ein Verdienst, welches man, unbegreiflicherweise, zu verbergen bemüht gewesen ist, indem man stets behauptet und gelehrt hat, alle Völker verehrten den wahren Gott, wenn auch unter andern Namen. Hieran fehlt jedoch nicht nur viel, sondern Alles. Daß der Buddhismus, also die Religion, welche durch die überwiegende Anzahl ihrer Befenner die vornehmste auf Erden ist, durchaus und ausdrücklich atheistisch sei, ist durch die Uebereinstimmung aller unverfälschten Zeugnisse und Urschriften außer Zweifel gesetzt. Auch die Vedea lehren keinen Gott-Schöpfer, sondern eine Weltseele, genannt das Brahm (im neutro), wovon der, dem Nabel des Wischnu entsprossene Brahma, mit den vier Gesichtern und als Theil des Trimurti, bloß eine populäre Personifikation, in der so höchst durchsichtigen Indischen Mythologie ist. Er stellt offenbar die Zeugung, das Entstehen der Wesen, wie Wischnu ihre Akme, und Schiwa ihren Untergang dar. Auch ist sein Hervorbringen der Welt ein sündlicher Akt, eben wie die Weltinkarnation des Brahm. Sodann dem Ormuzd der Zendavesta ist, wie wir wissen, Ahriman ebenbürtig, und Beide sind aus der ungemessenen Zeit, Zervane Akereue (wenn es damit seine Richtigkeit hat), hervorgegangen. Ebenfalls in der von Sanchoniathon niedergeschriebenen und vom Philo Byblius uns aufbehaltenen sehr schönen und höchst lehrreichen Kosmogonie der Phöniciers, die vielleicht das Urbild der Mosaischen ist, finden wir keine Spur von Theismus oder Welterschöpfung durch ein persönliches Wesen. Nämlich auch hier sehen wir, wie in der Mosaischen Genesis, das ursprüngliche Chaos in Nacht versenkt; aber kein Gott tritt auf, befehlend, es werde Licht, und werde Dies und werde Das: o nein! sondern ἡρασθη το πνευμα των ιδων ἀρχων: der in der Masse gährende Geist verliebt sich in sein eigenes Wesen, wodurch eine Mischung jener Urbestandtheile der Welt entsteht, aus welcher, und zwar sehr treffend und bedeutungsvoll, in Folge eben der Sehnsucht, ποδοσ, welche, wie der

Ruhm nicht streitig machen, daß es die einzige wirklich monotheistische Religion auf Erden sei: keine andere hat einen objektiven Gott, Schöpfer Himmels und der Erde aufzuweisen.

Kommentator richtig bemerkt, der Eros der Griechen ist, sich der Urschlamm entwickelt, und aus diesem zuletzt Pflanzen und endlich auch erkennende Wesen, d. i. Thiere hervorgehn. Denn bis dahin gieng, wie ausdrücklich bemerkt wird, Alles ohne Erkenntniß vor sich: αὐτο δὲ οὐκ ἐγινώσκες τὴν αὐτοῦ κτίσιν. (So steht es, fügt Sanchoniathon hinzu, in der von Laaut, dem Aegyptier, niedergeschriebenen Kosmogonie.) Auf seine Kosmogonie folgt sodann die nähere Zoogonie. Gewisse atmosphärische und terrestrische Vorgänge werden beschrieben, die wirklich an die folgerichtigen Annahmen unserer heutigen Geologie erinnern: zuletzt folgt auf heftige Regengüsse Donner und Blitz, von dessen Krachen aufgeschreckt die erkennenden Thiere in's Daseyn erwachen, „und nunmehr bewegt sich, auf der Erde und im Meer, das Männliche und Weibliche.“ Eusebius, dem wir diese Bruchstücke des Philo Byblius verdanken (S. Praeparat. evangel. L. II, c. 10), klagt demnach mit vollem Recht diese Kosmogonie des Atheismus an: Das ist sie unstreitig, wie alle und jede Lehre von der Entstehung der Welt, mit alleiniger Ausnahme der Jüdischen. In der Mythologie der Griechen und Römer finden wir zwar Götter, als Väter von Göttern und beiläufig von Menschen (obwohl diese ursprünglich die Töpferarbeit des Prometheus sind), jedoch keinen Gott-Schöpfer. Denn daß [120] späterhin ein Paar mit dem Zudenthum bekannt gewordene Philosophen den Vater Zeus zu einem solchen haben umdeuten wollen, kümmert diesen nicht; so wenig, wie daß ihn, ohne seine Erlaubniß dazu eingeholt zu haben, Dante, in seiner Hölle, mit dem Domeneddio, dessen unerhörte Rachsucht und Grausamkeit daselbst celebirt und ausgemalt wird, ohne Umstände identificiren will; 3. B. C. 14, 70. C. 31, 92. Endlich (denn man hat nach Allem gegriffen) ist auch die unzählige Mal wiederholte Nachricht, daß die nordamerikanischen Wilden unter dem Namen des großen Geistes Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden, verehrten, mithin reine Theisten wären, ganz unrichtig. Dieser Irrthum ist neuerlich widerlegt worden, durch eine Abhandlung über die nordamerikanischen Wilden, welche John Scouler in einer 1846 gehaltenen Sitzung der Londoner ethnographischen Gesellschaft vorgelesen hat und von welcher l'institut, journal des sociétés savantes, Sect. 2, Juillet 1847, einen Auszug

giebt. Er sagt: „Wenn man uns, in den Berichten über die Superstitionen der Indianer, vom großen Geiste spricht, sind wir geneigt, anzunehmen, daß dieser Ausdruck eine Vorstellung bezeichne, die mit der, welche wir daran knüpfen, übereinstimmt und daß ihr Glaube ein einfacher, natürlicher Theismus sei. 5 Allein diese Auslegung ist von der richtigen sehr weit entfernt. Die Religion dieser Indianer ist vielmehr ein reiner Fetischismus, der in Zaubermitteln und Zaubereien besteht. In dem Berichte Lanner's, der von Kindheit an unter ihnen gelebt hat, sind die Details getreu und merkwürdig, hingegen weit verschieden 10 von den Erfindungen gewisser Schriftsteller: man ersieht nämlich daraus, daß die Religion dieser Indianer wirklich nur ein Fetischismus ist, dem ähnlich, welcher ehemals bei den Finnen und noch jetzt bei den sibirischen Völkern angetroffen wird. Bei den östlich vom Gebirge wohnenden Indianern besteht der Fetisch bloß 15 aus erstwelchem Gegenstande, dem man geheimnißvolle Eigenschaften beilegt“ u. s. w.

Diesem Allen zufolge hat die hier in Rede stehende Meinung vielmehr ihrem Gegentheile Platz zu machen, daß nämlich nur ein einziges, zwar sehr kleines, unbedeutendes, von allen gleich- 20 zeitigen Völkern verachtetes und ganz allein unter allen ohne irgend einen Glauben an Fortbauer nach dem Tode lebendes, aber nun ein Mal dazu auserwähltes Volk reinen Monotheismus, oder die Erkenntniß des wahren Gottes, gehabt habe; und auch dieses nicht durch Philosophie, sondern allein durch Offenbarung; [121] wie es auch dieser angemessen ist: denn welchen Werth hätte eine Offenbarung, die nur Das lehrte, was man auch ohne sie wüßte? — Daß kein anderes Volk einen solchen Gedanken jemals gefaßt hat, muß demnach zur Werthschätzung der Offenbarung beitragen.

§ 14.

Einige Bemerkungen über meine eigene Philosophie.

Wohl kaum ist irgend ein philosophisches System so einfach und aus so wenigen Elementen zusammengesetzt, wie das meinige; daher sich dasselbe mit Einem Blick leicht überschauen und zu- 35 sammenfassen läßt. Dies beruht zuletzt auf der völligen Einheit und Uebereinstimmung seiner Grundgedanken, und ist überhaupt

ein günstiges Zeichen für seine Wahrheit, die ja der Einfachheit verwandt ist: απλούς δ της αληθείας λογος εστω simplex sigillum veri. Man könnte mein System bezeichnen als immanenten Dogmatismus: denn seine Lehrsätze sind zwar dogmatisch, gehn 5 jedoch nicht über die in der Erfahrung gegebene Welt hinaus; sondern erklären bloß was diese sei, indem sie dieselbe in ihre letzten Bestandtheile zerlegen. Nämlich der alte, von Kant umgestoßene Dogmatismus (nicht weniger die Windbeuteleien der drei modernen Universitäts-Sophisten) ist transcendent; indem er 10 über die Welt hinausgeht, um sie aus etwas Anderm zu erklären: er macht sie zur Folge eines Grundes, auf welchen er aus ihr schließt. Meine Philosophie hingegen hub mit dem Satz an, daß es allein in der Welt und unter Voraussetzung derselben Gründe und Folgen gebe; indem der Satz vom Grunde, in seinen 15 vier Gestalten, bloß die allgemeinste Form des Intellekts sei, in diesem aber allein, als dem wahren locus mundi, die objektive Welt dastehe. —

In andern philosophischen Systemen ist die Konsequenz dadurch zu Wege gebracht, daß Satz aus Satz gefolgert wird. 20 Hierzu aber muß nothwendigermasse der eigentliche Gehalt des Systems schon in den allerersten Sätzen vorhanden seyn; wodurch denn das Uebrige, als daraus abgeleitet, schwerlich anders, als monoton, arm, leer und langweilig ausfallen kann, weil es [122] eben nur entwickelt und wiederholt, was in den Grundsätzen schon 25 ausgesagt war. Diese traurige Folge der demonstrativen Ableitung wird am fühlbarsten bei Chr. Wolf: aber sogar Spinoza, der jene Methode streng befolgte, hat diesem Nachtheil derselben nicht ganz entgehn können; wiewohl er, durch seinen Geist, dafür zu kompensiren gewußt hat. — Meine Sätze hingegen beruhen 30 meistens nicht auf Schlußketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt selbst, und die, in meinem Systeme, so sehr wie in irgend einem, vorhandene strenge Konsequenz ist in der Regel nicht eine auf bloß logischem Wege gewonnene; vielmehr ist es diejenige natürliche Uebereinstimmung der Sätze, welche un- 35 ausbleiblich dadurch eintritt, daß ihnen sämmtlich die selbe intuitive Erkenntniß, nämlich die anschauliche Auffassung des selben, nur successive von verschiedenen Seiten betrachteten Objekts, also der realen Welt, in allen ihren Phänomenen, unter Berücksichtigung

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

Als den eigenthümlichen Charakter meines Philosophirens darf ich anführen, daß ich überall den Dingen auf den Grund zu kommen suche, indem ich nicht ablasse, sie bis auf das letzte, real Gegebene zu verfolgen. Dies geschieht vermöge eines natürlichen Hanges, der es mir fast unmöglich macht, mich bei irgend noch allgemeiner und abstrakter, daher noch unbestimmter Erkenntniß, bei bloßen Begriffen, geschweige bei Worten zu beruhigen; sondern mich weiter treibt, bis ich die letzte Grundlage aller Begriffe und Sätze, die allemal anschaulich ist, nackt vor mir habe, welche ich dann entweder als Urphänomen stehn lassen muß, wo möglich aber sie noch in ihre Elemente auflöse, jedenfalls das Wesen der Sache bis aufs Aeußerste verfolgend. Dieserwegen wird man einst (natürlich nicht, so lange ich lebe) erkennen,

daß die Behandlung des selben Gegenstandes von irgend einem früheren Philosophen, gegen die meinige gehalten, flach erscheint. Daher hat die Menschheit Manches, was sie nie vergessen wird, von mir gelernt, und werden meine Schriften nicht untergehn. — Von einem Willen läßt auch der Theismus die Welt ausgehn, von einem Willen die Planeten in ihren Bahnen geleitet und eine Natur auf ihrer Oberfläche hervorgerufen werden; nur daß er, kindischerweise, diesen Willen nach außen verlegt und ihn erst mittelbar, nämlich unter Dazwischentretung der Erkenntniß und der Materie, nach menschlicher Art, auf die Dinge einwirken läßt; während bei mir der Wille nicht sowohl auf die Dinge, als in ihnen wirkt; ja, sie selbst gar nichts anderes, als eben seine Sichtbarkeit sind. Man sieht jedoch an dieser Uebereinstimmung, daß wir Alle das Ursprüngliche nicht anders, denn als einen Willen zu denken vermögen. Der Pantheismus nennt den in den Dingen wirkenden Willen einen Gott; wovon ich die Absurdität oft und stark genug gerügt habe: ich nenne ihn den Willen zum Leben; weil dies das letzte Erkennbare an ihm ausspricht. — Dies nämliche Verhältniß der Mittelbarkeit zur Unmittelbarkeit tritt abermals in der Moral ein. Die Theisten wollen eine Ausgleichung zwischen Dem, was Einer thut, und Dem, was er leidet: ich auch. Sie aber nehmen solche erst mittelst der Zeit und eines Richters und Vergelters an; ich hingegen unmittelbar; indem ich im Thäter und im Dulder das selbe Wesen nachweise. Die moralischen Resultate des Christenthums, bis zur höchsten Askese, findet man bei mir rationell und im Zusammenhange der Dinge begründet; während sie es im Christenthum durch bloße Fabeln sind. Der Glaube an diese schwindet täglich mehr; daher wird man sich zu meiner Philosophie wenden müssen. Die Pantheisten können keine ernstlich gemeinte Moral haben; — da bei ihnen Alles göttlich und vorzüglich ist. —

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

Raum hatten meine Schriften auch nur die Aufmerksamkeit Einzelner erregt; so ließ sich schon, hinsichtlich meines Grundgedankens, die Prioritätsklage vernehmen, und wurde angeführt, daß Schelling ein Mal gesagt hätte „Wollen ist Urseyn“ und was man sonst in der Art irgend aufzubringen vermochte. — Hierüber ist, in Betreff der Sache selbst, zu sagen, daß die Wurzel meiner Philosophie schon in der Kantischen liegt, besonders in der Lehre vom empirischen und intelligibeln Charakter, überhaupt aber darin, daß, so oft Kant ein Mal mit dem Ding an sich etwas näher ans Licht tritt, es allemal als Wille durch seinen Schleier hervorsieht; worauf ich in meiner Kritik der Kantischen Philosophie ausdrücklich aufmerksam gemacht und demzufolge gesagt habe, daß meine Philosophie nur das zu-Ende-denken der seinigen sei. Daher darf man sich nicht wundern, wenn in den ebenfalls von Kant ausgehenden Philosophemen Fichtes und Schellings sich Spuren des selben Grundgedankens finden lassen; wiewohl sie dort ohne Folge, Zusammenhang und Durchführung auftreten, und demnach als ein bloßer Worspuß meiner Lehre anzusehn sind. Im Allgemeinen aber ist über diesen Punkt zu sagen, daß von jeder großen Wahrheit sich, ehe sie gefunden worden, ein Vorgefühl kund giebt, eine Ahndung, ein undeutliches Bild, wie im Nebel, und ein vergebliches Haschen, sie zu ergreifen; weil eben die Fortschritte der Zeit sie vorbereitet haben. Demgemäß präludiren dann vereinzelte Aussprüche. Allein nur wer eine Wahrheit aus ihren Gründen erkannt und in ihren Folgen durchdacht, ihren ganzen Inhalt entwickelt, den Umfang ihres Bereichs übersehn und sie sonach, mit vollem Bewußtseyn ihres Werthes und ihrer Wichtigkeit, deutlich und zusammenhängend dargelegt hat, der ist ihr Urheber. Daß sie hingegen, in alter oder neuer Zeit, irgend ein Mal mit halbem Bewußtseyn und fast wie ein Neben im Schlaf, ausgesprochen worden und demnach sich daselbst finden läßt, wenn man hinterher danach sucht, bedeutet, wenn sie auch totidem verbis dasteht, nicht viel mehr, als wäre es totidem litteris; gleichwie der Finder einer Sache nur Der ist, welcher sie, ihren Werth erkennend, aufhob und bewahrte; nicht aber Der, welcher sie zufällig ein Mal in die Hand nahm und wieder fallen ließ; oder, wie Kolumbus der Entdecker Amerika's ist, nicht aber der erste Schiffbrüchige, den die Wellen ein Mal dort abwarfen.

Dies eben ist der Sinn des Donatischen *pereant qui ante nos nostra dixerunt*. Wollte man hingegen dergleichen zufällige Aussprüche als Prioritäten gegen mich geltend machen; so hätte man viel weiter ausholen und z. B. anführen können, daß Clemens Alexandrinus (Strom. II. c. 17) sagt: προηγείται τοιουν παντων το βουλευσαι· αλ γαρ λογικαι δυναμεις του βουλευσαι διακονοι πεφυκασι (Velle ergo omnia antecedit: rationales enim facultates sunt voluntatis ministrae. S. Sanctorum Patrum Opera polemica, Vol. V. Wirceburgi 1779: Clementis Alex. Opera Tom. II, p. 304); wie auch, daß Spinoza sagt: Cupiditas est ipsa unius cujusque natura seu essentia (Eth. P. III, prop. 57. demonstr.) und vorher: Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, Voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia. (P. III, prop. 9, schol. und schließlich P. III. Defin. 1, explic.) — Mit größtem Rechte sagt Helvetius: Il n'est point de moyens que l'envieux, sous l'apparence de la justice, n'emploie pour dégrader le mérite . . . C'est l'envie seule qui nous fait trouver dans les anciens toutes les découvertes modernes. Une phrase vide de sens, ou du moins inintelligible avant ces découvertes, suffit pour faire crier au plagiat. (De l'esprit IV, 7.) Und noch eine Stelle des Helvetius sei es mir erlaubt über diesen Punkt in Erinnerung zu bringen, deren Anführung ich jedoch bitte, mir nicht als Eitelkeit und Uebermuth auszulegen, sondern allein die Richtigkeit des darin ausgedrückten Gedankens im Auge zu behalten, es dahin stehn lassend, ob irgend etwas davon auf mich Anwendung finden könne, oder nicht. Quiconque se plaît à considérer l'esprit humain voit, dans chaque siècle, cinq ou six hommes d'esprit tourner autour de la découverte que fait l'homme de génie. Si l'honneur en reste à ce dernier, c'est que cette découverte est, entre ses mains, plus féconde que dans les mains de tout autre; c'est qu'il rend ses idées avec plus de force et de netteté; et qu'enfin on voit toujours à la manière différente, dont les hommes tirent parti d'un principe ou d'une découverte, à qui ce principe ou cette découverte appartient (De l'esprit IV, 1). —

In Folge des alten, unversöhnlichen Krieges, den überall

und immerdar Unfähigkeit und Dummheit gegen Geist und Verstand führt, — sie durch Legionen, er durch Einzelne vertreten, — hat Jeder, der das Werthvolle und Rechte bringt, einen schweren Kampf zu bestehen, gegen Unverstand, Stumpfheit, verdorbenen Geschmack, Privatinteressen und Neid, alle in würdiger Allianz, nämlich in der, von welcher Chamfort sagt: en examinant la ligue des sots contre les gens d'esprit, on croirait voir une conjuration de valets pour écarter les maîtres. Mir aber war außerdem noch ein ungewöhnlicher Feind hinzugegeben: ein großer Theil Derer, welche in meinem Fache das Urtheil des Publikums zu leiten Beruf und Gelegenheit hatten, war angestellt und besoldet, das Allerschlechteste, die Hegelei, zu verbreiten, zu loben, ja in den Himmel zu erheben. Dies kann aber nicht gelingen, wenn man zugleich das Gute, auch nur einigermaßen, will gelten lassen. Hieraus erkläre sich der spätere Leser die ihm sonst räthselhafte Thatsache, daß ich meinen eigentlichen Zeitgenossen so fremd geblieben bin, wie der Mann im Monde. Jedoch hat ein Gedankensystem, welches, auch beim Ausbleiben aller Theilnahme Anderer, seinen Urheber ein langes Leben hindurch unablässig und lebhaft zu beschäftigen und zu anhaltender, unbelohnter Arbeit anzuspornen vermag, eben hieran ein Zeugniß für seinen Werth und seine Wahrheit. Ohne alle Aufmunterung von außen hat die Liebe zu meiner Sache ganz allein, meine vielen Tage hindurch, mein Streben aufrecht gehalten und mich nicht ermüden lassen: mit Verachtung blickte ich dabei auf den lauten Ruhm des Schlechten. Denn beim Eintritt ins Leben hatte mein Genius mir die Wahl gestellt, entweder die Wahrheit zu erkennen, aber mit ihr Niemanden zu gefallen; oder aber, mit den Andern das Falsche zu lehren, unter Anhang und Beifall: mir war sie nicht schwer geworden. Demgemäß nun aber wurde das Schicksal meiner Philosophie das Widerspiel dessen, welches die Hegelei hatte, so ganz und gar, daß man beide als die Rehrseiten des selben Blattes ansehen kann, der Beschaffenheit beider Philosophien gemäß. Die Hegelei, ohne Wahrheit, ohne Klarheit, ohne Geist, ja ohne Menschenverstand, dazu noch im Gewand des ekelhaftesten Gallimathias, den man je gehört, auftretend, wurde eine oktroyirte und privilegierte Kathederphilosophie, folglich ein Unsinn, der seinen Mann nährte. Meine, zur selben Zeit mit

ihr auftretende Philosophie hatte zwar alle Eigenschaften, welche jener abgingen: allein sie war keinen höhern Zwecken gemäß zugeschnitten, bei den damaligen Zeitläuften für das Katheder gar nicht geeignet und also, wie man spricht, nichts damit zu machen. Da folgte es, wie Tag auf Nacht, daß die Hegelei die Fahne wurde, der Alles zulief, meine Philosophie hingegen weder Beifall, noch Anhänger fand, vielmehr, mit übereinstimmender Absichtlichkeit, gänzlich ignorirt, vertuscht, wo möglich erstickt wurde; weil durch ihre Gegenwart jenes so erkleckliche Spiel gestört worden wäre, wie Schattenspiel an der Wand durch hereinfallendes Tageslicht. Demgemäß nun also wurde ich die eiserne Maske, oder, wie der edele Dorguth sagt, der Kaspar Hauser, der Philosophieprofessoren: abgesperrt von Luft und Licht, damit mich Keiner sähe und meine angeborenen Ansprüche nicht zur Geltung gelangen könnten. Jetzt aber ist der von den Philosophieprofessoren todtgeschwiegene Mann wieder auferstanden, zur großen Bestürzung der Philosophieprofessoren, die gar nicht wissen, welches Gesicht sie jetzt aufsetzen sollen.

Ueber die Universitäts-Philosophie.

Ἡ ἀτιμία φιλοσοφίας διὰ ταῦτα προσέπτωκεν
ὅτι οὐ κατ' ἀξίαν αὐτῆς ἀπτονται· οὐ γὰρ νό-
ηους ἔδει ἀπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους.

Plato, de rep. VII.

[131] Ueber die Universitäts-Philosophie.

Daß die Philosophie auf Universitäten gelehrt wird, ist ihr allerdings auf mancherlei Weise ersprießlich. Sie erhält damit eine öffentliche Existenz und ihre Standarte ist aufgepflanzt vor den Augen der Menschen; wodurch stets von Neuem ihr Daseyn in Erinnerung gebracht und bemerkt wird. Der Hauptgewinn hieraus wird aber seyn, daß mancher junge und fähige Kopf mit ihr bekannt gemacht und zu ihrem Studio aufgeweckt wird. Inzwischen muß man zugeben, daß der zu ihr Befähigte und eben daher ihrer Bedürftige sie auch wohl auf andern Wegen antreffen und kennen lernen würde. Denn was sich liebt und für einander geboren ist findet sich leicht zusammen: verwandte Seelen grüßen sich schon aus der Ferne. Einen Solchen nämlich wird jedes Buch irgend eines ächten Philosophen, das ihm in die Hände fällt, mächtiger und wirksamer anregen, als der Vortrag eines Kathederphilosophen, wie ihn der Tag giebt, es vermag. Auch sollte auf den Gymnasien der Plato fleißig gelesen werden, als welcher das wirksamste Erregungsmittel des philosophischen Geistes ist. Ueberhaupt aber bin ich allmählig der Meinung geworden, daß der erwähnte Nutzen der Kathederphilosophie von dem Nachtheil überwogen werde, den die Philosophie als Profession der Philosophie als freier Wahrheitsforschung, oder die Philosophie im Auftrage der Regierung der Philosophie im Auftrage der Natur und der Menschheit bringt.

Zuvörderst nämlich wird eine Regierung nicht Leute besolden, um Dem, was sie durch tausend von ihr angestellte Priester, oder

Religionslehrer, von allen Kanzeln verkünden läßt, direkt, oder auch nur indirekt, zu widersprechen; da Dergleichen, in dem Maasse, als es wirkte, jene erstere Veranstaltung unwirksam machen müßte. [132] Denn bekanntlich heben Urtheile einander nicht allein durch den Kontradiktorischen, sondern auch durch den bloß Konträren Gegensatz auf: z. B. dem Urtheil „die Rose ist roth“ widerspricht nicht allein dieses „sie ist nicht roth“; sondern auch schon dieses „sie ist gelb“, als welches hierin eben so viel, ja, mehr leistet. Daher der Grundsatz improbant secus docentes. Durch diesen Umstand gerathen aber die Universitätsphilosophen in eine ganz eigenthümliche Lage, deren öffentliches Geheimniß hier ein Mal Worte finden mag. In allen andern Wissenschaften nämlich haben die Professoren derselben bloß die Verpflichtung, nach Kräften und Möglichkeit, zu lehren was wahr und richtig ist. Ganz allein bei den Professoren der Philosophie ist die Sache cum grano salis zu verstehn. Hier nämlich hat es mit derselben ein eigenes Verwandtniß, welches darauf beruht, daß das Problem ihrer Wissenschaft das selbe ist, worüber auch die Religion, in ihrer Weise, Aufschluß ertheilt; deshalb ich diese als die Metaphysik des Volkes bezeichnet habe. Demnach nun sollen zwar auch die Professoren der Philosophie allerdings lehren was wahr und richtig ist: aber eben dieses muß im Grunde und im Wesentlichen das Selbe seyn, was die Landesreligion auch lehrt, als welche ja ebenfalls wahr und richtig ist. Hieraus entsprang jener naive, schon in meiner Kritik der Kantischen Philosophie angezogene Ausspruch eines ganz reputirlichen Philosophieprofessors, im Jahr 1840: „Leugnet eine Philosophie die Grundideen des Christenthums; so ist sie entweder falsch, oder, wenn auch wahr, doch unbrauchbar.“ Man sieht daraus, daß in der Universitätsphilosophie die Wahrheit nur eine sekundäre Stelle einnimmt und, wenn es gefordert wird, aufstehn muß, einer andern Eigenschaft Platz zu machen. — Dies also unterscheidet auf den Universitäten die Philosophie von allen andern daselbst Kathederfässigen Wissenschaften.

In Folge hievon wird, so lange die Kirche besteht, auf den Universitäten stets nur eine solche Philosophie gelehrt werden dürfen, welche, mit durchgängiger Rücksicht auf die Landesreligion abgefaßt, dieser im Wesentlichen parallel läuft und daher stets,

— allenfalls kraus figurirt, seltsam verbrämt und dadurch schwer verständlich gemacht, — doch im Grunde und in der Hauptsache nichts Anderes, als eine Paraphrase und Apologie der Landesreligion ist. Den unter diesen Beschränkungen Lehrenden bleibt sonach nichts Anderes übrig, als nach neuen Wendungen und Formen zu suchen, unter welchen sie den in abstrakte Ausdrücke verkleideten und dadurch fade gemachten Inhalt der Landesreligion aufstellen, der alsdann Philosophie heißt. Will jedoch Einer oder der Andere außerdem noch etwas thun; so wird er entweder in benachbarte Fächer divagiren, oder seine Zuflucht zu allerlei unschuldigen Pößchen nehmen, wie etwan schwere analytische Rechnungen über das Aequilibrium der Vorstellungen im menschlichen Kopfe auszuführen, und ähnliche Späße. Inzwischen bleiben die solchermaßen beschränkten Universitätsphilosophen bei der Sache ganz wohlgemuth; weil ihr eigentlicher Ernst darin liegt, mit Ehren ein redliches Auskommen für sich, nebst Weib und Kind, zu erwerben, auch ein gewisses Ansehn vor den Leuten zu genießen; hingegen das tiefbewegte Gemüth eines wirklichen Philosophen, dessen ganzer und großer Ernst im Aufsuchen eines Schlüssels zu unserm, so räthselhaften wie mißlichen Daseyn liegt, von ihnen zu den mythologischen Wesen gezählt wird; wenn nicht etwan gar der damit Behaftete, sollte er ihnen je vorkommen, ihnen als von Monomanie besessen erscheint. Denn daß es mit der Philosophie so recht eigentlicher, bitterer Ernst seyn könne, läßt wohl, in der Regel, kein Mensch sich weniger träumen, als ein Docent derselben; gleichwie der ungläubigste Christ der Papst zu seyn pflegt. Daher gehört es denn auch zu den seltensten Fällen, daß ein wirklicher Philosoph zugleich ein Docent der Philosophie gewesen wäre.†) Daß gerade Kant diesen Aus-

†) Es ist ganz natürlich, daß, je mehr von einem Professor Gottseligkeit gefordert wird, desto weniger Gelehrsamkeit; — eben wie zu Altensteins Zeit es genug war, daß Einer sich zum Hegel'schen Unsinn bekannte. Seitdem aber bei Besetzung der Professuren die Gelehrsamkeit durch die Gottseligkeit ersetzt werden kann, übernehmen die Herrn sich nicht mit Ersterer. — Die Tartüffes sollten sich lieber ménagiren und sich fragen: „wer wird uns glauben, daß wir Das glauben?“ — Daß die Herrn Professoren sind, geht Die an, die sie dazu gemacht haben: ich kenne sie bloß als schlechte Schriftsteller, deren Einfluß ich entgegen arbeite. — Ich habe die Wahrheit ge-

nahmsfall darstellt, habe ich, nebst den Gründen und Folgen der Sache, im zweiten Bande meines Hauptwerkes, K. 17, S. 162 [3. Aufl., S. 179], bereits erörtert. Uebrigens liefert zu der oben aufgedeckten conditionellen Existenz aller Universitätsphilosophie einen Beleg das bekannte Schicksal Fichtes; wenn auch dieser im Grunde ein bloßer Sophist, kein wirklicher Philosoph war. Er hatte es nämlich gewagt, in seinem Philosophiren die Lehren der Landesreligion außer Acht zu lassen; wovon die Folge seine Kassation war, und zudem noch, daß der Pöbel ihn insultirte. Auch hat die Strafe bei ihm angeschlagen, indem, nach seiner spätern Anstellung in Berlin, das absolute Ich sich ganz gehoramsamst in den lieben Gott verwandelt hat und die ganze Lehre überhaupt einen überaus christlichen Anstrich erhielt; wovon besonders die „Anweisung zum seligen Leben“ zeugt. Bemerkenswerth ist bei seinem Falle noch der Umstand, daß man ihm zum Hauptvergehen den Satz, Gott sei nichts Anderes, als eben die moralische Weltordnung selbst, anrechnete; während solcher doch nur wenig verschieden ist vom Ausspruch des Evangelisten Johannes: Gott ist die Liebe. Das gleiche Schicksal hat 1853 der Privatdocent Fischer in Heidelberg gehabt, als welchem sein jus legendi entzogen wurde, weil er Pantheismus lehrte. Also die Lösung ist: „friß deinen Pudding, Sklav, und gieb Jüdische Mythologie für Philosophie aus!“ — Der Spaaß bei der Sache aber ist, daß diese Leute sich Philosophen nennen, als solche auch über mich urtheilen, und zwar mit der Miene der Superiorität, ja, gegen mich vornehm thun und vierzig Jahre lang gar nicht würdigten auf mich herabzusehn, mich keiner Beachtung werth haltend. — Der Staat muß aber auch die Seinen schützen und sollte daher ein Gesetz geben, welches verböte, sich über die Philosophieprofessoren lustig zu machen.

Es ist demnach leicht abzusehn, daß, unter solchen Umständen, die Kathederphilosophie nicht wohl umhin kann, es zu machen

„Wie eine der langbeinigen Eitaden,
Die immer fliegt und fliegend springt —
Und gleich im Gras ihr altes Liebchen singt.“

Das Bedenkliche bei der Sache ist auch bloß die doch einzuräu-

sucht, und nicht eine Professur: hierauf beruht, im letzten Grunde, der Unterschied zwischen mir und den sogenannten Nachkantischen Philosophen. Man wird Dies, mit der Zeit, mehr und mehr erkennen.

mende Möglichkeit, daß die letzte dem Menschen erreichbare Einsicht in die Natur der Dinge, in sein eigenes Wesen und das der Welt nicht gerade zusammenträfe mit den Lehren, welche theils dem ehemaligen Völkchen der Juden eröffnet worden, theils vor 1800 Jahren in Jerusalem aufgetreten sind. Dieses Bedenken auf Ein Mal niederzuschlagen, erfand der Philosophieprofessor Hegel den Ausdruck „absolute Religion“, mit dem er denn auch seinen Zweck erreichte; da er sein Publikum gekannt hat: auch ist sie für die Kathederphilosophie wirklich und recht eigentlich absolut, d. h. eine solche, die absolut und schlechterdings wahr seyn soll und muß, sonst — — — ! — Andere wieder, von diesen Wahrheitsforschern, schmelzen Philosophie und Religion zu einem Kentauren zusammen, den sie Religionsphilosophie nennen; pflegen auch zu lehren, Religion und Philosophie seien eigentlich das Selbe; — welcher Satz jedoch nur in dem Sinne wahr zu seyn scheint, in welchem Franz I., in Beziehung auf Karl V., sehr verfühlich gesagt haben soll: „was mein Bruder Karl will, das will ich auch“, — nämlich Mailand. Wieder andere machen nicht so viele Umstände, sondern reden geradezu von einer Christlichen Philosophie; — welches ungefähr so herauskommt, wie wenn man von einer Christlichen Arithmetik reden wollte, die fünf gerade seyn ließe. Dergleichen von Glaubenslehren entnommene Epitheta sind zudem der Philosophie offenbar unanständig, da sie sich für den Versuch der Vernunft giebt, aus eigenen Mitteln und unabhängig von aller Auktorität das Problem des Daseyns zu lösen. Als eine Wissenschaft hat sie es durchaus nicht damit zu thun, was geglaubt werden darf, oder soll, oder muß; sondern bloß damit, was sich wissen läßt. Sollte Dieses nun auch als etwas ganz Anderes sich ergeben, als was man zu glauben hat; so würde selbst dadurch der Glaube nicht beeinträchtigt seyn: denn dafür ist er Glaube, daß er enthält was man nicht wissen kann. Könnte man dasselbe auch wissen; so würde der Glaube als ganz unnütz und selbst lächerlich dastehn; etwan wie wenn über Gegenstände der Mathematik noch eine Glaubenslehre aufgestellt würde. Ist man aber etwan überzeugt, daß die ganze und volle Wahrheit in der Landesreligion enthalten und ausgesprochen sei; nun, so halte man sich daran und begeben sich alles Philosophirens. Aber man wolle nicht scheinen was man

nicht ist. Das Vorgeben unbefangener Wahrheitsforschung, mit dem Entschluß, die Landesreligion zum Resultat, ja zum Maas-
 stabe und zur Kontrolle derselben zu machen, ist unerträglich, und
 eine solche, an die Landesreligion, wie der Kettenhund an die
 Mauer, gebundene Philosophie ist nur das ärgerliche Zerrbild
 der höchsten und edelsten Bestrebung der Menschheit. Inzwischen
 ist gerade ein Hauptabsatzartikel der Universitätsphilosophen eben
 jene, oben als Kentaur bezeichnete Religionsphilosophie, die eigentlich
 auf eine Art Gnosis hinausläuft, auch wohl auf ein Philosophiren
 unter gewissen beliebten Voraussetzungen, die durchaus nicht er-
 härten werden. Auch Programmentitel, wie *de verae philosophiae*
erga religionem pietate, eine passende Inschrift auf so einen philo-
 sophischen Schaafstall, bezeichnen recht deutlich die Tendenz und die
 Motive der Kathederphilosophie. Zwar nehmen diese zahmen Philo-
 sophen bisweilen einen Anlauf, der gefährlich aussieht: allein man
 kann die Sache mit Ruhe abwarten, überzeugt, daß sie doch bei dem
 Ein für alle Mal gesteckten Ziele anlangen werden. Ja, bisweilen
 fühlt man sich versucht zu glauben, daß sie ihre ernstlich gemeinten
 philosophischen Forschungen schon vor ihrem zwölften Jahre abge-
 than und bereits damals ihre Ansicht vom Wesen der Welt, und was
 dem anhängt, auf immer festgestellt hätten; weil sie, nach allen philo-
 sophischen Diskussionen und halbschreienden Abwegen, unter ver-
 wegenen Führern, doch immer wieder bei Dem anlangen, was uns
 in jenem Alter plausibel gemacht zu werden pflegt, und es sogar als
 Kriterium der Wahrheit zu nehmen scheinen. Alle die heterodoxen
 philosophischen Lehren, mit welchen sie dazwischen, im Laufe ihres
 Lebens, sich haben beschäftigen müssen, scheinen ihnen nur dazuseyn,
 um widerlegt zu werden und dadurch jene ersteren desto fester zu
 etabliren. Man muß sogar es bewundern, wie sie, mit so vielen
 argen Kezereien ihr Leben zubringend, doch ihre innere philo-
 sophische Unschuld so rein zu bewahren gewußt haben.

Wem, nach diesem Allen, noch ein Zweifel über Geist und
 Zweck der Universitätsphilosophie bliebe, der betrachte das Schicksal
 der Hegelschen Apterweisheit. Hat es ihr etwan geschadet, daß ihr
 Grundgedanke der absurdeste Einfall, daß er eine auf den Kopf
 gestellte Welt, eine philosophische Hanswurstdiade*) war und ihr

*) Siehe meine Kritik der Kantischen Philosophie, 2. Aufl., S. 572.
 [3. Aufl., S. 603.]

Inhalt der hohleste, sinnleerste Wortkram, an welchem jemals
 Strohköpfe ihr Genüge gehabt, und daß ihr Vortrag, in den
 Werken des Urhebers selbst, der widerwärtigste und unsinnigste
 Gallimathias ist, ja, an die Deliramente der Tollhäusler erinnert?
 O nein, nicht im Mindesten! Vielmehr hat sie dabei, 20 Jahre
 hindurch, als die glänzendste Kathederphilosophie, die je Gehalt
 und Honorar einbrachte, florirt und ist fett geworden, ist nämlich
 in ganz Deutschland, durch Hunderte von Büchern, als der endlich
 erreichte Gipfel menschlicher Weisheit und als die Philosophie
 der Philosophien verkündet, ja, in den Himmel erhoben worden:
 Studenten wurden darauf examinirt und Professoren darauf an-
 gestellt; wer nicht mitwollte, wurde von dem dreist gemachten
 Repetenten ihres so langsamen, wie geistlosen Urhebers für einen
 „Narren auf eigene Hand“ erklärt, und sogar die Wenigen, welche
 eine schwache Opposition gegen diesen Unfug wagten, traten mit
 derselben nur schüchtern, unter Anerkennung des „großen Geistes
 und überschwänglichen Genies“ — jenes abgeschmackten Philo-
 sophasters auf. Den Beleg zu dem hier Gesagten giebt die ge-
 sammtete Litteratur des saubern Treibens, welche, als nunmehr
 geschlossene Akten, hingeht, durch den Vorhof höhnisch lachender
 Nachbarn, zu jenem Richterstuhle, wo wir uns wiedersehen, zum
 Tribunal der Nachwelt, welches, unter andern Implementen, auch
 eine Schandglocke führt, die sogar über ganze Zeitalter geläutet
 werden kann. — Was nun aber ist es denn endlich gewesen, das
 jener Gloria ein so plötzliches Ende gemacht, den Sturz der bestia-
 trionfante herbei gezogen und die ganze große Armee ihrer
 Söldner und Gimpel zerstreut hat, bis auf einige Ueberbleibsel,
 die noch als Nachzügler und Marodeurs, unter der Fahne der
 „Halle'schen Jahrbücher“ zusammengerottet, ein Weilchen ihr Un-
 wesen, zum öffentlichen Skandal, treiben durften, und ein Paar
 armselige Pinsel, die was man ihnen in den Jünglingsjahren
 aufgebunden noch heute glauben und damit hausiren gehn? —
 Nichts Anderes, als daß Einer den boshaften Einfall gehabt hat,
 nachzuweisen, daß das eine Universitätsphilosophie sei, die bloß
 scheinbar und nur den Worten nach, nicht aber wirklich und im
 eigentlichen Sinne mit der Landesreligion übereinstimme. An
 und für sich war dieser Vorwurf gerecht; denn dies hat nachher
 der Neu-Katholicismus bewiesen. Der Deutsch- oder Neu-

Katholicismus ist nämlich nichts Anderes, als popularisirte Hegelei. Wie diese, läßt er die Welt unerklärt, sie steht da, ohne weitere Auskunft. Bloß erhält sie den Namen Gott, und die Menschheit den Namen Christus. Beide sind „Selbstzweck“, d. h. sind eben da, sich's wohlseyn zu lassen, so lange das kurze Leben währt. Gaudeamus igitur! Und die Hegelsche Apotheose des Staats wird bis zum Kommunismus weiter geführt. Eine sehr gründliche Darstellung des Neu-Katholicismus in diesem Sinn liefert: F. Kampe, Geschichte der religiösen Bewegung neuerer Zeit, Bd. 3, 1856.

Aber daß ein solcher Vorwurf die Achillesferse eines herrschenden philosophischen Systems seyn konnte, zeigt uns

„welch eine Qualität
Den Ausschlag giebt, den Mann erhöht,“

oder was das eigentliche Kriterium der Wahrheit und Geltungsfähigkeit einer Philosophie auf deutschen Universitäten sei und worauf es dabei ankomme; außerdem ja ein derartiger Angriff, auch abgesehen von der Verächtlichkeit jeder Verleherung, hätte ganz kurz mit ουδεν προς διονυσον abgefertigt werden müssen.

Wer zu der selben Einsicht noch fernerer Belege bedarf, betrachte das Nachspiel zu der großen Hegel-Farce, nämlich die gleich darauf folgende, so überaus zeitgemäße Konversion des Herrn v. Schelling vom Spinozismus zum Bigottismus und seine darauf folgende Versetzung von München nach Berlin, unter Trompetenstößen aller Zeitungen, nach deren Andeutungen man hätte glauben können, er bringe dahin den persönlichen Gott, nach welchem so großes Begehrt war, in der Tasche mit; worauf denn der Zudrang der Studenten so groß wurde, daß sie sogar durch die Fenster in den Hörsaal stiegen; dann, am Ende des Kursus, das Groß-Mannsdiplom, welches eine Anzahl Professoren der Universität, die seine Zuhörer gewesen, ihm unterthänigst überbrachten, und überhaupt die ganze, höchst glänzende und nicht weniger lukrative Rolle desselben in Berlin, die er ohne Erröthen durchgespielt hat; und das im hohen Alter, wo die Sorge um das Andenken, das man hinterläßt, in edleren Naturen jede andere überwiegt. Man könnte bei so etwas ordentlich wehmüthig werden; ja man könnte beinahe meinen, die Philosophieprofessoren selbst müßten dabei erröthen: doch das ist Schwärmerei. Wem

num aber nach Betrachtung einer solchen Konsummation nicht die Augen aufgehn über die Kathederphilosophie und ihre Helden, Dem ist nicht zu helfen.

Inzwischen verlangt die Billigkeit, daß man die Universitätsphilosophie nicht bloß, wie hier geschehn, aus dem Standpunkte des angeblichen, sondern auch aus dem des wahren und eigentlichen Zweckes derselben beurtheile. Dieser nämlich läuft darauf hinaus, daß die künftigen Referendarien, Advokaten, Aerzte, Kandidaten und Schulmänner auch im Innersten ihrer Ueberzeugungen diejenige Richtung erhalten, welche den Absichten, die der Staat und seine Regierung mit ihnen haben, angemessen ist. Dagegen habe ich nichts einzuwenden, bescheide mich also in dieser Hinsicht. Denn über die Nothwendigkeit, oder Entbehrlichkeit eines solchen Staatsmittels zu urtheilen, halte ich mich nicht für kompetent; sondern stelle es denen anheim, welche die Schwere Aufgabe haben, Menschen zu regieren, d. h. unter vielen Millionen eines, der großen Mehrzahl nach, gränzenlos egoistischen, ungerechten, unbilligen, unredlichen, neidischen, boshaften und dabei sehr beschränkten und queerköpfigen Geschlechtes, Gesetz, Ordnung, Ruhe und Friede aufrecht zu erhalten und die Wenigen, denen irgend ein Besitz zu Theil geworden, zu schützen gegen die Unzahl Derer, welche nichts, als ihre Körperkräfte haben. Die Aufgabe ist so schwer, daß ich mich wahrlich nicht vermesse, über die dabei anzuwendenden Mittel mit ihnen zu rechten. Denn „ich danke Gott an jedem Morgen, daß ich nicht brauch' für's Röm'sche Reich zu sorgen,“ — ist stets mein Wahlspruch gewesen. Diese Staatszwecke der Universitätsphilosophie waren es aber, welche der Hegelei eine so beispiellose Ministergunst verschafften. Denn ihr war der Staat „der absolut vollendete ethische Organismus“, und sie ließ den ganzen Zweck des menschlichen Daseyns im Staat aufgehn. Konnte es eine bessere Zurichtung für künftige Referendarien und demnächst Staatsbeamte geben, als diese, in Folge welcher ihr ganzes Wesen und Seyn, mit Leib und Seele, völlig dem Staat verfiel, wie das der Biene dem Bienenstock, und sie auf nichts Anderes, weder in dieser, noch in einer andern Welt hinarbeiten hatten, als daß sie taugliche Räder würden, mitzuwirken, um die große Staatsmaschine, diesen ultimus finis honorum, im Gange zu erhalten? Der Referendar und der

Mensch war danach Eins und das Selbe. Es war eine rechte Apotheose der Philisterei.

Aber ein Anderes bleibt das Verhältniß einer solchen Universitätsphilosophie zum Staat, und ein Anderes ihr Verhältniß zur Philosophie selbst und an sich, welche, in dieser Beziehung, als die reine Philosophie, von jener, als der angewandten, unterschieden werden könnte. Diese nämlich kennt keinen andern Zweck als die Wahrheit, und da möchte sich ergeben, daß jeder andere, mittelst ihrer angestrebte, diesem verderblich wird. Ihr hohes Ziel ist die Befriedigung jenes edelen Bedürfnisses, von mir das metaphysische genannt, welches der Menschheit, zu allen Zeiten, sich innig und lebhaft fühlbar macht, am stärksten aber, wann, wie eben jetzt, das Ansehn der Glaubenslehre mehr und mehr gesunken ist. Diese nämlich, als auf die große Masse des Menschengeschlechts berechnet und derselben angemessen, kann bloß allegorische Wahrheit enthalten, welche sie jedoch als sensu proprio wahr geltend zu machen hat. Dadurch nun aber wird, bei immer weiterer Verbreitung jeder Art historischer, physikalischer, und sogar philosophischer Kenntnisse, die Anzahl der Menschen, denen sie nicht mehr genügen kann, immer größer, und diese wird mehr und mehr auf Wahrheit sensu proprio bringen. Was aber kann alsdann, dieser Anforderung gegenüber, eine solche nervis alienis mobile Kathederpuppe leisten? Wie weit wird man da noch reichen mit der oktroyirten Nothenphilosophie, oder mit hohlen Wortgebäuden, mit nichtsagenden, oder selbst die gemeinsten und faßlichsten Wahrheiten durch Wortschwall verundeutlichenden Floskeln, oder gar mit hegelischem absoluten Nonsens? — Und nun noch andererseits, wenn dann auch wirklich der redliche Johannes aus der Wüste käme, der, in Felle gekleidet und von Heuschrecken genährt, von all dem Unwesen unberührt geblieben, unterweilen, mit reinem Herzen und ganzem Ernst, der Forschung nach Wahrheit obgelegen hätte und deren Früchte jetzt anböte; welchen Empfang hätte er zu gewärtigen von jenen zu Staatszwecken gedungenen Geschäftsmännern der Katheder, die mit Weib und Kind von der Philosophie zu leben haben, deren Lösung daher ist primum vivere, deinde philosophari, die demgemäß den Markt in Besitz genommen und schon dafür gesorgt haben, daß hier nichts gelte, als was sie gelten lassen,

mithin Verdienste nur existiren, sofern es ihnen und ihrer Mittelmäßigkeit beliebt, sie anzuerkennen. Sie haben nämlich die Aufmerksamkeit des ohnehin kleinen, sich mit Philosophie befassenden Publikums am Leitsel; da dasselbe auf Sachen, die nicht, wie die poetischen Produktionen, Ergözung, sondern Belehrung, und zwar pekuniär unfruchtbare Belehrung, verheißten, seine Zeit, Mühe und Anstrengung wahrlich nicht verwenden wird, ohne vorher volle Versicherung darüber zu haben, daß solche auch reichlich belohnt werden. Diese nun erwartet es, seinem angeerbten Glauben, daß wer von einer Sache lebt, es auch sei, der sie versteht, zufolge, von den Männern des Fachs, welche denn auch, auf Kathedern und in Kompendien, Journalen und Literaturzeitungen sich mit Zuversicht als die eigentlichen Meister der Sache geriren: von diesen demnach läßt es sich das Beachtenswerthe und sein Gegentheil vorschmecken und auslutschen. — O, wie wird es dir da ergehen, mein armer Johannes aus der Wüste, wenn, wie zu erwarten steht, was du bringst nicht der stillschweigenden Konvention der Herren von der lukrativen Philosophie gemäß abgefaßt ist! Sie werden dich ansehen als Einen, der den Geist des Spieles nicht gefaßt hat und dadurch es ihnen Allen zu verderben droht; mithin als ihren gemeinsamen Feind und Widersacher. Wäre was du bringst nun auch das größte Meisterstück des menschlichen Geistes; vor ihren Augen könnte es doch nimmermehr Gnade finden. Denn es wäre ja nicht ad normam conventionis abgefaßt, folglich nicht der Art, daß sie es zum Gegenstand ihres Kathedervortrags machen könnten, um nun auch davon zu leben. Einem Philosophieprofessor fällt es gar nicht ein, ein auftretendes neues System darauf zu prüfen, ob es wahr sei, sondern er prüft es sogleich nur darauf, ob es mit den Lehren der Landesreligion, den Absichten der Regierung und den herrschenden Ansichten der Zeit in Einklang zu bringen sei. Danach entscheidet er über dessen Schicksal. Wenn es aber dennoch durchdränge, wenn es, als belehrend und Aufschlüsse enthaltend, die Aufmerksamkeit des Publikums erregte und von diesem des Studiums werth befunden würde; so müßte es ja in dem selben Maße die Kathederfähige Philosophie um eben jene Aufmerksamkeit, ja, um ihren Kredit und, was noch schlimmer ist, um ihren Absatz bringen. Di meliora! Daher darf dergleichen

nicht aufkommen, und müssen hiegegen Alle für Einen Mann
 stehn. Die Methode und Taktik hiezu giebt ein glücklicher Instinkt,
 wie er jedem Wesen zu seiner Selbsterhaltung verliehen ist, bald
 an die Hand. Nämlich das Bestreiten und Widerlegen einer, der
 norma conventionis zuwiderlaufenden Philosophie ist oft, zumal
 wo man wohl gar Verdienste und gewisse, nicht durch das
 Professordiplom ertheilbare Eigenschaften wittert, eine bedenkliche
 Sache, an die man, in letzterem Falle, sich gar nicht wagen darf,
 indem dadurch die Werke, deren Unterdrückung indicirt ist, Noto-
 rietät erhalten und die Neugierigen hinzulaufen würden, alsdann
 aber höchst unangenehme Vergleichen angestellt werden könnten
 und der Ausgang mißlich seyn dürfte. Hingegen einhellig, als
 Brüder gleichen Sinnes, wie gleichen Vermögens, eine solche un-
 gelegene Leistung als non avenue betrachten; mit der unbe-
 fangenen Miene das Bedeutendste als ganz unbedeutend, das
 tief Durchdachte und für die Jahrhunderte Vorhandene als nicht
 der Rede werth aufnehmen, um so es zu ersticken; hämisch die
 Lippen zusammenbeißen und dazu schweigen, schweigen mit jenem
 schon vom alten Seneca benutzten silentium, quod livor
 indixit (ep. 79); und unterweilen nur desto lauter über die
 abortiven Geisteskinder und Mißgeburten der Genossenschaft
 krähen, in dem beruhigenden Bewußtseyn, daß ja Das, wovon
 Keiner weiß, so gut wie nicht vorhanden ist, und daß die Sachen
 in der Welt für Das gelten, was sie scheinen und heißen, nicht
 für Das, was sie sind; — Dies ist die sicherste und gefahrloseste
 Methode gegen Verdienste, welche ich demnach allen Flachköpfen,
 die ihren Unterhalt durch Dinge suchen, zu denen höhere Begabt-
 heit gehört, bestens empfohlen haben wollte, ohne jedoch mich auch
 für die spätern Folgen derselben zu verbürgen.

Jedoch sollen hier keineswegs, als über ein inauditum nefas,
 die Götter angerufen werden: ist doch dies Alles nur eine Scene
 des Schauspiels, welches wir zu allen Zeiten, in allen Künsten
 und Wissenschaften, vor Augen haben, nämlich den alten Kampf
 Derer, die für die Sache leben, mit Denen, die von ihr leben,
 oder Derer, die es sind, mit Denen, die es vorstellen. Den
 Einen ist sie der Zweck, zu welchem ihr Leben das bloße Mittel
 ist; den Andern das Mittel, ja die lästige Bedingung zum Leben,
 zum Wohlfeyn, zum Genuß, zum Familienglück, als in welchen

allein ihr wahrer Ernst liegt; weil hier die Gränze ihrer Wir-
 kungssphäre von der Natur gezogen ist. Wer dies exemplificirt
 sehn und näher kennen lernen will, studire Litterargeschichte und
 lese die Biographien großer Meister in jeder Art und Kunst. Da
 wird er sehn, daß es zu allen Zeiten so gewesen ist, und be-
 greifen, daß es auch so bleiben wird. In der Vergangenheit er-
 kennt es Jeder; fast Keiner in der Gegenwart. Die glänzenden
 Blätter der Litterargeschichte sind, beinahe durchgängig, zugleich
 die tragischen. In allen Fächern bringen sie uns vor Augen,
 wie, in der Regel, das Verdienst hat warten müssen, bis die
 Narren ausgenarrt hatten, das Gelag zu Ende und Alles zu
 Bette gegangen war: dann erhob es sich, wie ein Gespenst aus
 tiefer Nacht, um seinen, ihm vorenthaltenen Ehrenplatz doch end-
 lich noch als Schatten einzunehmen.

Wir inzwischen haben es hier allein mit der Philosophie
 und ihren Vertretern zu thun. Da finden wir nun zunächst,
 daß von jeher sehr wenige Philosophen Professoren der Philo-
 sophie gewesen sind, und verhältnißmäßig noch kleinere Pro-
 fessoren der Philosophie Philosophen; daher man sagen könnte,
 daß, wie die idoelektrischen Körper keine Leiter der Electricität
 sind, so die Philosophen keine Professoren der Philosophie. In
 der That steht dem Selbstdenker diese Bestellung beinahe mehr
 im Wege, als jede andere. Denn das philosophische Ratheder
 ist gewissermaßen ein öffentlicher Beichtstuhl, wo man coram
 populo sein Glaubensbekenntniß ablegt. Sodann ist der wirk-
 lichen Erlangung gründlicher, oder gar tiefer Einsichten, also
 dem wahren Weiswerden, fast nichts so hinderlich, wie der be-
 ständige Zwang, weise zu scheinen, das Auskramen vorgeblicher
 Erkenntnisse, vor den lernbegierigen Schülern, und das Antworten
 bereit-haben auf alle ersinnliche Fragen. Das Schlimmste aber
 ist, daß einen Mann in solcher Lage, bei jedem Gedanken, der
 etwan noch in ihm aufsteigt, schon die Sorge beschleicht, wie
 solcher zu den Absichten hoher Vorgesetzter passen würde: Dies
 paralyisirt sein Denken so sehr, daß schon die Gedanken selbst
 nicht mehr aufzusteigen wagen. Der Wahrheit ist die Atmosphäre
 der Freiheit unentbehrlich. Ueber die exceptio, quae firmat
 regulam, daß Kant ein Professor gewesen, habe ich schon oben
 das Nöthige erwähnt, und füge nur hinzu, daß auch Kants

Philosophie eine großartigere, entschiedenere, reinere und schönere geworden seyn würde, wenn er nicht jene Professur bekleidet hätte; obwohl er, sehr weise, den Philosophen möglichst vom Professor gesondert hielt, indem er seine eigene Lehre nicht auf dem Katheder vortrug. (Siehe Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Philosophie, S. 148.)

Sehe ich nun aber auf die, in dem halben Jahrhundert, welches seit Kants Wirksamkeit verstrichen ist, auftretenden, angeblichen Philosophen zurück; so erblicke ich leider keinen, dem ich nachrühmen könnte, sein wahrer und ganzer Ernst sei die Erforschung der Wahrheit gewesen: vielmehr finde ich sie alle, wenn auch nicht immer mit deutlichem Bewußtseyn, auf den bloßen Schein der Sache, auf Effektmachen, Imponiren, ja, Mystificiren bedacht und eifrig bemüht, den Beifall der Vorgesetzten und nächstbem der Studenten zu erlangen; wobei der letzte Zweck immer bleibt, den Ertrag der Sache, mit Weib und Kind, behaglich zu verschmausen. So ist es aber auch eigentlich der menschlichen Natur gemäß, welche, wie jede thierische Natur, als unmittelbare Zwecke nur Essen, Trinken und Pflege der Brut kennt, dazu aber, als ihre besondere Apanage, nur noch die Sucht zu glänzen und zu scheinen erhalten hat. Hingegen ist zu wirklichen und ächten Leistungen in der Philosophie, wie in der Poesie und den schönen Künsten, die erste Bedingung ein ganz abnormer Hang, der, gegen die Regel der menschlichen Natur, an die Stelle des subjektiven Strebens nach dem Wohl der eigenen Person, ein völlig objektives, auf eine der Person fremde Leistung gerichtetes Streben setzt und eben dieserhalb sehr treffend excentrisch genannt, mitunter wohl auch als Donquichottisch verspottet wird. Aber schon Aristoteles hat es gesagt: οὐ χρὴ δὲ, κατὰ τοὺς παραινούντας, ἀνδρωπῖνα φρονεῖν ἀνδρωπῶν ὄντα, οὐδὲ θνήττα τὸν θνήτον, ἀλλ', ἐφ' ὅσον ἐνδεχεται, ἀθανατίζειν, καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κρατίστον τῶν ἐν αὐτῷ. (neque vero nos oportet humana sapere ac sentire, ut quidam monent, quum simus homines; neque mortalia, quum mortales; sed nos ipsos, quoad ejus fieri potest, a mortalitate vindicare, atque omnia facere, ut ei nostri parti, quae in nobis est optima, convenienter vivamus. (Eth. Nic. X, 7.) Eine solche Geistesrichtung ist

allerdings eine höchst seltene Anomalie, deren Früchte jedoch, eben deswegen, im Laufe der Zeit, der ganzen Menschheit zu Gute kommen; da sie glücklicherweise von der Gattung sind, die sich aufbewahren läßt. Näher: man kann die Denker eintheilen in solche, die für sich selbst, und solche, die für Andere denken: diese sind die Regel, jene die Ausnahme. Erstere sind demnach Selbstdenker im zwiefachen, und Egoisten im edelsten Sinne des Wortes: sie allein sind es, von denen die Welt Belehrung empfängt. Denn nur das Licht, welches Einer sich selber angezündet hat, leuchtet nachmals auch Andern; so daß von Dem, was Seneca in moralischer Hinsicht behauptet, alteri vivas oportet, si vis tibi vivere (ep. 48), in intellektueller das Umgekehrte gilt: tibi cogites oportet, si omnibus cogitasse volueris. Dies aber ist gerade die seltene, durch keinen Vorsatz und guten Willen zu erzwingende Anomalie, ohne welche jedoch, in der Philosophie, kein wirklicher Fortschritt möglich ist. Denn für Andere, oder überhaupt für mittelbare Zwecke, geräth nimmermehr ein Kopf in die höchste, dazu eben erforderliche, Anspannung, als welche gerade das Vergessen seiner selbst und aller Zwecke verlangt; sondern da bleibt es beim Schein und Vorgeben der Sache. Da werden zwar allenfalls einige vorgefundene Begriffe auf mancherlei Weise combinirt und so gleichsam ein Kartenhäuserbau damit vorgenommen: aber nichts Neues und Aechtes kommt dadurch in die Welt. Nun nehme man noch hinzu, daß Leute, denen das eigene Wohl der wahre Zweck, das Denken nur Mittel dazu ist, stets die temporären Bedürfnisse und Neigungen der Zeitgenossen, die Absichten der Befehlenden u. dgl. m. im Auge behalten müssen. Dabei läßt sich nicht nach der Wahrheit zielen, die, selbst bei redlich auf sie gerichtetem Blicke, unendlich schwer zu treffen ist.

Ueberhaupt aber, wie sollte der, welcher für sich, nebst Weib und Kind, ein redliches Auskommen sucht, zugleich sich der Wahrheit weihen? der Wahrheit, die zu allen Zeiten ein gefährlicher Begleiter, ein überall unwillkommener Gast gewesen ist, — die vermuthlich auch deshalb nackt dargestellt wird, weil sie nichts mitbringt, nichts auszutheilen hat, sondern nur ihrer selbst wegen gesucht seyn will. Zwei so verschiedenen Herren, wie der Welt und der Wahrheit, die nichts, als den Anfangs-

buchstaben, gemein haben, läßt sich zugleich nicht dienen: das Unternehmen führt zur Heuchelei, zur Augenbienererei, zur Achselträgererei. Da kann es geschehn, daß aus einem Priester der Wahrheit ein Verfechter des Truges wird, der eifrig lehrt was er selbst nicht glaubt, dabei der vertrauensvollen Jugend die Zeit und den Kopf verdirbt, auch wohl gar, mit Verleugnung alles litterarischen Gewissens, zum Präkonen einflußreicher Pfuscher, z. B. frömmelnder Strohlöcher, sich hergiebt; oder auch, daß er, weil vom Staat und zu Staatszwecken besoldet, nun den Staat zu apotheosiren, ihn zum Gipfelpunkt alles menschlichen Strebens und aller Dinge zu machen, sich angelegen seyn läßt, und dadurch nicht nur den philosophischen Hörsaal in eine Schule der plattesten Philisterei umschafft, sondern am Ende, wie z. B. Hegel, zu der empörenden Lehre gelangt, daß die Bestimmung des Menschen im Staat aufgehe, — etwan wie die der Biene im Bienenstock; wodurch das hohe Ziel unsers Daseyns den Augen ganz entrückt wird.

Daß die Philosophie sich nicht zum Brodgerwerbe eigne, hat schon Plato in seinen Schilderungen der Sophisten, die er dem Sokrates gegenüberstellt, dargethan, am allerergöglichsten aber im Eingang des Protagoras das Treiben und den Success dieser Leute mit unübertrefflicher Komik geschildert. Das Geldverdienen mit der Philosophie war und blieb, bei den Alten, das Merkmal, welches den Sophisten vom Philosophen unterschied. Das Verhältniß der Sophisten zu den Philosophen war demnach ganz analog dem zwischen den Mädchen, die sich aus Liebe hingegen haben, und den bezahlten Freudenmädchen. Daß aus diesem Grunde Sokrates den Aristipp unter die Sophisten verwies und auch Aristoteles ihn dahin zählt, habe ich bereits in meinem Hauptwerk, Bd. 2, S. 17, S. 162 [3. Aufl. S. 179], nachgewiesen. Daß auch die Stoiker es so ansahen, berichtet Stobäos (Ecl. eth. L. II, c. 7): των μεν αυτο τουτο λεγοντων σοφιστευειν, το επι μισθω μεταδιδοναι των της φιλοσοφιας δογματων των δ' υποτοπησαντων εν τω σοφιστευειν περιχεσθαι τι φαυλον, ολονει λογους καπηλευειν, ου φαιμενων δειν απο παιδειας παρα των επιτυχοντων χρηματιζεσθαι, καταδεεστερον γαρ ειναι τον τροπον τουτον του χρηματισμου του της φιλοσοφιας αξιωματος. (S. Stob. ecl. phys. et. eth., ed. Heeren, part. sec. tom. pr. p. 226.)

Auch die Stelle des Xenophon, welche Stobäos im Florilegio Bd. I, p. 57 beibringt, lautet nach dem Original (Memorabilia I, 6, 17): τους μεν την σοφίαν αργυριου τω βουλομενω παλουντας, σοφιστας αποκαλουσιν. Auch Ulpian wirft die Frage auf: an et philosophi professorum numero sint? Et non putem, non quia non religiosa res est, sed quia hoc primum profiteri eos oportet, mercenariam operam spernere. (Lex I, § 4, Dig. de extraord. cognit., 50, 13.) Die Meinung war in diesem Punkt so unerschütterlich, daß wir sie selbst noch unter den spätern Römern in voller Geltung finden; indem sogar noch beim Philostratus (Lib. I, c. 13) Apollonius von Thyana seinem Gegner Euphrates das την σοφίαν καπηλευειν (sapientiam cauponari) zum Hauptvorwurf macht, auch in seiner 51sten Epistel eben diesem schreibt: επιτιμωσι σοι τινες, ως ειληφοτι χρηματα παρα του βασιλεως· οπερ ουκ ατοπον, ει μη φαινοιο φιλοσοφιας ειληφεναι μισθον, και τοσαντακις, και επι τοσουτον, και παρα του πεπιστευκοτος ειναι σε φιλοσοφον. (Reprehendunt te quidam, quod pecuniam ab imperatore acceperis: quod absonum non esset, nisi videreris philosophiae mercedem accepisse, et toties, et tam magnam, et ab illo, qui te philosophum esse putabat.) In Uebereinstimmung hiemit sagt er, in der 42sten Epistel, von sich selbst, daß er nöthigenfalls ein Almosen, aber nie, selbst nicht im Fall der Bedürftigkeit, einen Lohn für seine Philosophie annehmen würde: Εαν τις Απολλωνιω χρηματα διδω, και ο διδους αξιοζηται, ληψεται δεσμενος· φιλοσοφιας δε μισθον ου ληψεται, καν δεηται. (Si quis Apollonio pecunias dederit et qui dat dignus judicatus fuerit ab eo; si opus habuerit, accipiet. Philosophiae vero mercedem, ne si indigeat quidem, accipiet.) Diese uralte Ansicht hat ihren guten Grund und beruht darauf, daß die Philosophie gar viele Berührungspunkte mit dem menschlichen Leben, dem öffentlichen, wie dem der Einzelnen, hat; weshalb, wenn Erwerb damit getrieben wird, alsbald die Absicht das Uebergewicht über die Einsicht erhält und aus angebl. Philosophen bloße Parasiten der Philosophie werden: solche aber werden dem Wirken der ächten Philosophen hemmend und feindlich entgegentreten, ja, sich gegen sie verschwören, um nur was ihre Sache fördert zur Geltung zu bringen. Denn

sobald es Erwerb gilt, kann es leicht dahin kommen, daß, wo der Vortheil es heischt, allerlei niedrige Mittel, Einverständnisse, Koalitionen u. s. w. angewandt werden, um, zu materiellen Zwecken, dem Falschen und Schlechten Eingang und Geltung zu verschaffen; wobei es nothwendig wird, das entgegenstehende Wahre, Rechte und Werthvolle zu unterdrücken. Solchen Künsten aber ist kein Mensch weniger gewachsen, als ein wirklicher Philosoph, der etwan mit seiner Sache unter das Treiben dieser Gewerbsleute gerathen wäre. — Den schönen Künsten, selbst der Poesie, schadet es wenig, daß sie auch zum Erwerbe dienen: denn jedes ihrer Werke hat eine gesonderte Existenz für sich, und das Schlechte kann das Gute so wenig verdrängen, wie verdunkeln. Aber die Philosophie ist ein Ganzes, also eine Einheit, und ist auf Wahrheit, nicht auf Schönheit gerichtet: es giebt vielerlei Schönheit, aber nur eine Wahrheit; wie viele Musen, aber nur eine Minerva. Eben deshalb darf der Dichter getrost verschmähen, das Schlechte zu geißeln; aber der Philosoph kann in den Fall kommen, dies thun zu müssen. Denn das zur Geltung gelangte Schlechte stellt hier sich dem Guten geradezu feindlich entgegen, und das wuchernde Unkraut verdrängt die brauchbare Pflanze. Die Philosophie ist, ihrer Natur nach, exklusiv: sie begründet ja die Denkungsart des Zeitalters: daher duldet das herrschende System, wie die Söhne der Sultane, kein anderes neben sich. Dazu kommt, daß hier das Urtheil höchst schwierig, ja, schon die Erlangung der Data zu demselben mühevoll ist. Wird hier, durch Kunstgriffe, das Falsche in Cours gebracht und überall, als das Wahre und Rechte, von belohnten Stentorstimmen ausgeschrien; so wird der Geist der Zeit vergiftet, das Verderben ergreift alle Zweige der Litteratur, aller höhere Geistesaufschwung stockt, und dem wirklich Guten und Rechten in jeder Art ist ein Bollwerk entgegengesetzt, das lange vorhält. Dies sind die Früchte der φιλοσοφία μωδο-φορος. Man sehe, zur Erläuterung, den Unfug, der seit Kant mit der Philosophie getrieben und was dabei aus ihr geworden ist. Aber erst die wahre Geschichte der Hegelschen Scharlatanerie und der Wege ihrer Verbreitung wird einst die rechte Illustration zu dem Gesagten liefern.

Diesem Allen zufolge wird Der, dem es nicht um Staats-

philosophie und Spaaßphilosophie, sondern um Erkenntniß und daher um ernstlich gemeinte, folglich rücksichtslose Wahrheitsforschung zu thun ist, sie überall eher zu suchen haben, als auf den Universitäten, als wo ihre Schwester, die Philosophie ad normam conventionis, das Regiment führt und den Küchenzettel schreibt. Ja, ich neige mich mehr und mehr zu der Meinung, daß es für die Philosophie heilsamer wäre, wenn sie aufhörte, ein Gewerbe zu seyn, und nicht mehr im bürgerlichen Leben, durch Professoren repräsentirt, aufträte. Sie ist eine Pflanze, die wie die Alpenrose und die Gluhenblume, nur in freier Bergluft gedeiht, hingegen bei künstlicher Pflege ausartet. Jene Repräsentanten der Philosophie im bürgerlichen Leben repräsentiren sie meistens doch nur so, wie der Schauspieler den König. Waren etwan die Sophisten, welche Sokrates so unermüdlich befehdete und die Plato zum Thema seines Spottes macht, etwas Anderes, als Professoren der Philosophie und Rhetorik? Ja, ist es nicht eigentlich jene uralte Fehde, welche, seitdem nie ganz erloschen, noch heute von mir fortgeführt wird? Die höchsten Bestrebungen des menschlichen Geistes vertragen sich nun ein Mal nicht mit dem Erwerb: ihre edele Natur kann sich damit nicht amalgamiren. — Allenfalls möchte es mit der Universitätsphilosophie noch hingehn, wenn die angestellten Lehrer derselben ihrem Beruf dadurch zu genügen dächten, daß sie, nach Weise der andern Professoren, das vorhandene, einstweilen als wahr geltende Wissen ihres Faches an die heranwachsende Generation weiter gäben, also das System des zuletzt dagewesenen wirklichen Philosophen ihren Zuhörern treu und genau auseinanderlegten und ihnen die Sachen klein lauten: — Das gieng, sage ich, allenfalls, wenn sie dazu nur soviel Urtheil, oder wenigstens Takt, mitbrächten, nicht bloße Sophisten, wie z. B. einen Fichte, einen Schelling, geschweige einen Hegel, auch für Philosophen zu halten. Allein nicht nur fehlt es in der Regel ihnen an besagten Eigenschaften, sondern sie sind in dem unglücklichen Wahne befangen, es gehöre zu ihrem Amte, daß auch sie selbst die Philosophen spielten und die Welt mit den Früchten ihres Tiefsinns besenkten. Aus diesem Wahne gehn nun jene so kläglichen, wie zahlreichen Produktionen hervor, in welchen Alltagsköpfe, ja mitunter solche, die nicht ein Mal Alltagsköpfe sind, die Pro-

bleme behandeln, auf deren Lösung seit Jahrtausenden die äußersten Anstrengungen der seltensten, mit den außerordentlichsten Fähigkeiten ausgerüsteten, ihre eigene Person über die Liebe zur Wahrheit vergessenden und von der Leidenschaft des Strebens nach Licht mitunter bis in den Kerker, ja, auf's Schafott getriebenen Köpfe gerichtet gewesen sind; Köpfe, deren Seltenheit so groß ist, daß die Geschichte der Philosophie, welche, seit dritthalbtausend Jahren, neben der Geschichte der Staaten, als ihr Grundbaß, hergeht, kaum $\frac{1}{100}$ so viele namhafte Philosophen aufzuweisen hat, als die Staatengeschichte namhafte Monarchen: denn es sind keine andern, als die ganz vereinzeltten Köpfe, in welchen die Natur zu einem deutlicheren Bewußtseyn ihrer selbst gekommen war, als in andern. Eben diese aber stehn der Gewöhnlichkeit und der Menge so fern, daß den meisten erst nach ihrem Tode, oder höchstens im späten Alter, eine gerechte Anerkennung geworden ist. Hat doch z. B. sogar der eigentliche, hohe Ruhm des Aristoteles, der später sich weiter, als irgend einer, verbreitete, allem Anschein nach, erst 200 Jahre nach seinem Tode begonnen. Epikuros, dessen Name, noch heut zu Tage, sogar dem großen Haufen bekannt ist, hat in Athen, bis zu seinem Tode, völlig unbekannt gelebt. (Sen. ep. 79.) Bruno und Spinoza kamen erst im zweiten Jahrhundert nach ihrem Tode zur Geltung und Ehre. Selbst der so klar und populär schreibende David Hume war, obwohl er seine Werke längst geliefert hatte, 50 Jahre alt, als man anfing ihn zu beachten. Kant wurde erst nach seinem 60. Jahre berühmt. Mit den Kathederphilosophen unserer Tage freilich gehn die Sachen schneller; da sie keine Zeit zu verlieren haben: nämlich der eine Professor verkündet die Lehre seines auf der benachbarten Universität florirenden Kollegen, als den endlich erreichten Gipfel menschlicher Weisheit; und sofort ist dieser ein großer Philosoph, der unverzüglich seinen Platz in der Geschichte der Philosophie einnimmt, nämlich in derjenigen, welche ein dritter Kollege zur nächsten Messe in Arbeit hat, der nun ganz unbefangen den unsterblichen Namen der Märtyrer der Wahrheit, aus allen Jahrhunderten, die werthen Namen seiner eben jetzt florirenden wohlbestallten Kollegen anreihet, als eben so viele Philosophen, die auch in Reihe und Glied treten können, da sie sehr viel Papier gefüllt

und allgemeine Kollegialische Beachtung gefunden haben. Da heißt es dann z. B. „Aristoteles und Herbart,“ oder „Spinoza und Hegel,“ „Plato und Schleiermacher,“ und die erstaunte Welt muß sehn, daß die Philosophen, welche die karge Natur ehemals im Laufe der Jahrhunderte nur vereinzelt hervorzubringen vermochte, während dieser letzten Decennien, unter den bekanntlich so hoch begabten Deutschen, überall wie die Pilze aufgeschossen sind. Natürlich wird dieser Glorie des Zeitalters auf alle Weise nachgeholfen; daher, sei es in gelehrten Zeitschriften, oder auch in seinen eigenen Werken, der eine Philosophieprofessor nicht ermangeln wird, die verkehrten Einfälle des andern mit wichtiger Miene und amtlichem Ernst in genaue Erwägung zu ziehn; so daß es ganz aussieht, als handelte es sich hier um wirkliche Fortschritte der menschlichen Erkenntniß. Dafür widerfährt seinem Abortus nächstens die selbe Ehre, und wir wissen ja, daß nihil officiosius, quam cum mutuum muli scabunt. So viele gewöhnliche Köpfe, die sich von Amts und Berufs wegen verpflichtet glauben, Das vorzustellen, was die Natur mit ihnen am wenigsten beabsichtigt hatte, und die Lasten zu wälzen, welche die Schultern geistiger Riesen erfordern, bieten aber im Ernst ein gar klägliches Schauspiel dar. Denn den Heisern singen zu hören, den Lahmen tanzen zu sehn, ist peinlich; aber den beschränkten Kopf philosophirend zu vernehmen ist unerträglich. Um nun den Mangel an wirklichen Gedanken zu verbergen, machen Manche sich einen imponirenden Apparat von langen, zusammengesetzten Worten, intrikaten Floskeln, unabsehbaren Perioden, neuen und unerhörten Ausdrücken, welches Alles zusammen dann einen möglichst schwierigen und gelehrt klingenden Jargon abgiebt. Jedoch sagen sie, mit dem Allen, — nichts: man empfangt keine Gedanken, fühlt seine Einsicht nicht vermehrt, sondern muß aufseufzen: „das Klappern der Mühle höre ich wohl, aber das Mehl sehe ich nicht“; oder auch, man sieht nur zu deutlich, welche dürftige, gemeine, platte und rohe Ansichten hinter dem hochtrabenden Bombast stecken. O! daß man solchen Spaaßphilosophen einen Begriff beibringen könnte von dem wahren und furchtbaren Ernst, mit welchem das Problem des Daseyns den Denker ergreift und sein Innerstes erschütteret! Da würden sie keine Spaaßphilosophen mehr seyn können, nicht mehr, mit

Gelassenheit, müßige Fäulen aushecken, vom absoluten Gedanken, oder vom Widerspruch, der in allen Grundbegriffen stecken soll, noch mit beneidenswerthem Genügen sich an hohlen Nüssen legen, wie „die Welt ist das Daseyn des Unendlichen im Endlichen,“ und „der Geist ist der Reflexer des Unendlichen im Endlichen,“⁵ u. s. w. Es wäre schlimm für sie: denn sie wollen nun ein Mal Philosophen seyn und ganz originelle Denker. Nun aber ist, daß ein gewöhnlicher Kopf ungewöhnliche Gedanken haben sollte, gerade so wahrscheinlich, wie daß eine Eiche Aprikosen trüge. Die gewöhnlichen Gedanken hingegen hat Jeder schon¹⁰ selbst und braucht sie nicht zu lesen: folglich kann, da es in der Philosophie bloß auf Gedanken, nicht auf Erfahrungen und Thatfachen ankommt, durch gewöhnliche Köpfe hier nie etwas geleistet werden. Einige, des Uebelstandes sich bewußt, haben sich einen Vorrath fremder, meist unvollkommen, stets flach auf-¹⁵ gefasster Gedanken aufgespeichert, die freilich in ihren Köpfen immer noch in Gefahr sind, sich in bloße Phrasen und Worte zu verflüchtigen. Mit diesen schieben sie dann hin und her, und suchen allenfalls, sie, wie Dominosteine, an einander zu passen: sie vergleichen nämlich was Dieser gesagt hat, und was Jener,²⁰ und was wieder ein Anderer, und noch Einer, und suchen daraus klug zu werden. Vergeblich würde man bei solchen Leuten irgend eine feste, auf anschaulicher Basis ruhende und daher durchweg zusammenhängende Grundansicht von den Dingen und der Welt suchen: eben deshalb haben sie über nichts eine²⁵ ganz entschiedene Meinung, oder bestimmtes, festes Urtheil; sondern sie tappen mit ihren erlernten Gedanken, Ansichten und Exceptionen wie im Nebel umher. Sie haben eigentlich auch nur auf Wissen und Gelehrsamkeit zum Weiterlehren hingearbeitet. Das möchte seyn: aber dann sollen sie nicht die Philo-³⁰sophen spielen, hingegen den Hafer von der Spreu zu unterscheiden verstehn.

Die wirklichen Denker haben auf Einsicht, und zwar ihrer selbst wegen, hingearbeitet; weil sie die Welt, in der sie sich befanden, doch irgend wie sich verständlich zu machen inbrünstiglich^[151] begehrien; nicht aber um zu lehren und zu schwägen. Daher erwächst in ihnen langsam und allmählig, in Folge anhaltender Meditation, eine feste, zusammenhängende Grundansicht, die zu

ihrer Basis allemal die anschauliche Auffassung der Welt hat, und von der Wege ausgehn zu allen speciellen Wahrheiten, welche selbst wieder Licht zurückwerfen auf jene Grundansicht. Daraus folgt denn auch, daß sie über jedes Problem des Lebens⁵ und der Welt wenigstens eine entschiedene, wohl verstandene und mit dem Ganzen zusammenhängende Meinung haben, und daher niemanden mit leeren Phrasen abzufinden brauchen, wie hingegen jene Ersteren thun, die man stets mit dem Vergleichen und Abwägen fremder Meinungen, statt mit den Dingen selbst, beschäf-¹⁰tigt findet, wonach man glauben könnte, es sei die Rede von entfernten Ländern, über welche man die Berichte der wenigen, dort hingelangten Reisenden kritisch zu vergleichen hätte, nicht aber von der, auch vor ihnen ausgebreitet und klar daliegenden, wirklichen Welt. Jedoch bei ihnen heißt es:

¹⁵ Pour nous, Messieurs, nous avons l'habitude
De rédiger au long, de point en point,
Ce qu'on pensa, mais nous ne pensons point.

Voltaire.

Das Schlimmste bei dem ganzen Treiben, das sonst immer-²⁰ hin, für den kurosen Liebhaber, seinen Fortgang haben möchte, ist jedoch Dieses: es liegt in ihrem Interesse, daß das Flache und Geistlose für etwas gelte. Das kann es aber nicht, wenn dem etwan auftretenden Achten, Großen, Tiefgedachten sofort sein Recht widerfährt. Um daher dieses zu ersticken und das²⁵ Schlechte ungehindert in Cours zu bringen, ballen sie, nach Art aller Schwachen, sich zusammen, bilden Kliken und Parteien, bemächtigen sich der Litteraturzeitungen, in welchen sie, wie auch in eigenen Büchern, mit tiefer Ehrfurcht und wichtiger Miene von ihren respectiven Meisterwerken reden und auf solche Art³⁰ das kurzichtige Publikum bei der Nase herumführen. Ihr Verhältniß zu den wirklichen Philosophen ist ungefähr das der ehemaligen Meistersänger zu den Dichtern. Zur Erläuterung des Gesagten sehe man die messentlich erscheinenden Schreibereien der Kathederphilosophen, nebst den dazu aufspielenden Litteratur-³⁵zeitungen: wer sich darauf versteht betrachte die Verschmiztheit,^[152] mit der diese letzteren, vorkommenden Falls, bemüht sind, das Bedeutende als unbedeutend zu vertuschen und die Kniffe, die sie gebrauchen, es der Aufmerksamkeit des Publikums zu entziehen,

eingedenk des Spruches des Publilius Syrus: Jacet omnis virtus, fama nisi late patet. (S. P. Syri et aliorum sententiae. Ex rec. J. Gruteri. Misenae 1790, v. 280.) Nun aber gehe man auf diesem Wege und mit diesen Betrachtungen immer weiter zurück, bis zum Anfange dieses Jahrhunderts, sehe, was früher die Schellingianer, dann aber noch viel ärger die Hegelianer in den Tag hineingesündigt haben: man überwinde sich, man durchblättere den ekelhaften Wust! denn ihn zu lesen ist keinem Menschen zuzumuthen. Dann überlege und berechne man die unschätzbare Zeit, nebst dem Papier und Gelde, welches das Publikum, ein halbes Jahrhundert hindurch, an diesen Pfuschereien hat verlieren müssen. Freilich ist auch die Geduld des Publikums unbegreiflich, welches das, Jahr aus, Jahr ein, fortgesetzte Gesträtsche geistloser Philosophaster liest, ungeachtet der marternden Langweiligkeit, die wie ein dicker Nebel darauf brütet, eben weil man liest und liest, ohne je eines Gedankens habhaft zu werden, indem der Schreiber, dem selbst nichts Deutliches und Bestimmtes vorschwebte, Worte auf Worte, Phrasen auf Phrasen häuft und doch nichts sagt, weil er nichts zu sagen hat, nichts weiß, nichts denkt, dennoch reden will und daher seine Worte wählt, nicht je nachdem sie seine Gedanken und Einsichten treffender ausdrücken, sondern je nachdem sie seinen Mangel daran geschickter verbergen. Dergleichen jedoch wird gedruckt, gekauft und gelesen: und so geht es nun schon ein halbes Jahrhundert hindurch, ohne daß die Leser dabei inne würden, daß sie, wie man im Spanischen sagt, papan viento, d. h. bloße Luft schlucken. Inzwischen muß ich, um gerecht zu seyn, erwähnen, daß, um diese Klappermühle im Gange zu erhalten, oft noch ein ganz eigener Kunstgriff angewandt wird, dessen Erfindung auf die Herren Fichte und Schelling zurückzuführen ist. Ich meine den verschmitzten Kniff, dunkel, d. h. unverständlich, zu schreiben; wobei die eigentliche Finesse ist, seinen Gallimathias so einzurichten, daß der Leser glauben muß, es liege an ihm, wenn er denselben nicht versteht; während der Schreiber sehr wohl weiß, daß es an ihm selbst liegt, indem er eben nichts eigentlich Verstehbares, d. h. klar Gedachtes, mitzutheilen hat. Ohne diesen Kunstgriff hätten die Herren Fichte und Schelling ihren Pseudo-Ruhm nicht auf die Beine bringen können. Aber [153]

bekanntlich hat den selben Kunstgriff Keiner so dreist und in so hohem Grade ausgeübt, wie Hegel. Hätte Dieser gleich Anfangs den absurden Grundgedanken seiner Asterphilosophie, — nämlich diesen, den wahren und natürlichen Hergang der Sache gerade auf den Kopf zu stellen und demnach die Allgemeinen Begriffe, welche wir aus der empirischen Anschauung abstrahiren, die mithin durch Wegdenken von Bestimmungen entstehen, folglich je allgemeiner desto leerer sind, zum Ersten, zum Ursprünglichen, zum wahrhaft Realen (zum Ding an sich, in Kantischer Sprache) zu machen, in Folge Dessen die empirisch-reale Welt allererst ihr Daseyn habe, — hätte er, sage ich, dieses monstrose *δοτερον προτερον*, ja diesen ganz eigentlich aberwitzigen Einfall, nebst dem Beisatz, daß solche Begriffe, ohne unser Zuthun, sich selber dächten und bewegten, gleich Anfangs in klaren, verständlichen Worten deutlich dargelegt; so würde Jeder ihm ins Gesicht gelacht, oder die Achseln gezuckt und die Pösse keiner Beachtung werth gehalten haben. Dann aber hätte selbst Feilheit und Niederträchtigkeit vergebens in die Posaune stoßen können, um der Welt das Absurdeste, welches sie je gesehen, als die höchste Weisheit aufzulügen und die deutsche Gelehrtenwelt, mit ihrer Urtheilskraft, auf immer zu kompromittiren. Hingegen unter der Hülle des unverständlichen Gallimathias, da gieng es, da machte der Aberwitz Glück:

Omnia enim stolidi magis admirantur amantque,
Inversis quae sub verbis latitantia cernunt.

25

Lucr. I, 642.

Durch solche Beispiele ermuthigt suchte seitdem fast jeder armsälteste Stribler etwas darin, mit pretiöser Dunkelheit zu schreiben, damit es ausfähe, als vermöchten keine Worte seine hohen, oder tiefen Gedanken auszudrücken. Statt auf jede Weise bemüht zu seyn, seinem Leser deutlich zu werden, scheint er ihm oft neckend zuzurufen: „Gelt, du kannst nicht rathen was ich mir dabei denk!“ Wenn nun Jener, statt zu antworten, „darum werd’ ich mich den Teufel scheeren,“ und das Buch wegzwerfen, sich vergeblich daran abmüht; so denkt er am Ende, es müsse doch etwas höchst Gescheutes, nämlich sogar seine Fassungskraft Uebersteigenbes seyn, und nennt nun, mit hohen Augenbrauen, seinen Autor einen tiefsinnigen Denker. Eine Folge dieser ganzen [154]

saubern Methode ist, unter andern, daß, wenn man in England etwas als sehr dunkel, ja, ganz unverständlich bezeichnen will, man sagt it is like German metaphysics; ungefähr wie man in Frankreich sagt c'est clair comme la bouteille à l'encre.

Es ist wohl überflüssig, hier zu erwähnen, doch kann es nicht zu oft gesagt werden, daß, im Gegentheil, gute Schriftsteller stets eifrig bemüht sind, ihren Leser zu nöthigen, genau eben Das zu denken, was sie selbst gedacht haben: denn wer etwas Rechtes mitzutheilen hat, wird sehr darauf bedacht seyn, daß es nicht verloren gehe. Deshalb beruht der gute Stil hauptsächlich darauf, daß man wirklich etwas zu sagen habe: bloß diese Kleinigkeit ist es, die den meisten Schriftstellern unserer Lage abgeht und dadurch Schuld ist an ihrem so schlechten Vortrage. Besonders aber ist der generische Charakter der philosophischen Schriften dieses Jahrhunderts das Schreiben, ohne eigentlich etwas zu sagen zu haben: er ist ihnen allen gemeinsam und kann daher auf gleiche Weise am Salat, wie am Hegel, am Herbart, wie am Schleiermacher studirt werden. Da wird, nach homoiopathischer Methode, das schwache Minimum eines Gedankens mit 50 Seiten Wortschwall diluirt und nun, mit gränzenlosem Zutrauen zur wahrhaft deutschen Geduld des Lesers, ganz gelassen, Seite nach Seite, so fortgeträtscht. Vergebens hofft der zu dieser Lektüre verurtheilte Kopf auf eigentliche, solide und substantielle Gedanken: er schmachtet, ja, er schmachtet nach irgend einem Gedanken, wie der Reisende in der arabischen Wüste nach Wasser, — und muß verschmachten. Nun nehme man dagegen irgend einen wirklichen Philosophen zur Hand, gleichviel aus welcher Zeit, aus welchem Lande, sei es Plato oder Aristoteles, Cartesius, oder Hume, Malebranche, oder Locke, Spinoza, oder Kant: immer begegnet man einem schönen und gedankenreichen Geiste, der Erkenntniß hat und Erkenntniß wirkt, besonders aber stets redlich bemüht ist, sich mitzutheilen; daher er dem empfänglichen Leser, bei jeder Zeile, die Mühe des Lesens unmittelbar vergilt. Was nun die Schreiberei unserer Philosophaster so überaus gedankenarm und dadurch marternd langweilig macht ist zwar, im letzten Grunde, die Armuth ihres Geistes, zunächst aber Dieses, daß ihr Vortrag sich durchgängig in höchst abstrakten, allgemeinen und überaus weiten Begriffen bewegt, daher

[155] auch meistens nur in unbestimmten, schwankenden, verblasenen Ausdrücken einherschreitet. Zu diesem aerobatischen Gange sind sie aber genöthigt; weil sie sich hüten müssen, die Erde zu berühren, als wo sie, auf das Reale, Bestimmte, Einzelne und Klare stoßend, lauter gefährliche Klippen antreffen würden, an denen ihre Wort-Dreimaster scheitern könnten. Denn statt Sinne und Verstand fest und unverwandt zu richten auf die anschaulich vorliegende Welt, als auf das eigentlich und wahrhaft Gegebene, das Unverfälschte und an sich selbst dem Irrthum nicht Ausgesetzte, durch welches hindurch wir daher in das Wesen der Dinge einzubringen haben, — kennen sie nichts, als nur die höchsten Abstraktionen, wie Seyn, Wesen, Werden, Absolutes, Unendliches, u. s. f., gehn schon von diesen aus und bauen daraus Systeme, deren Gehalt zuletzt auf bloße Worte hinausläuft, die also eigentlich nur Seifenblasen sind, eine Weile damit zu spielen, jedoch den Boden der Realität nicht berühren können, ohne zu plagen.

Wenn, bei allen. Dem, der Nachtheil, welchen die Unberufenen und Unbefähigten den Wissenschaften bringen, bloß dieser wäre, daß sie darin nichts leisten; wie es in den schönen Künsten hiebei sein Bewenden hat; so könnte man sich darüber trösten und hinwegsetzen. Allein hier bringen sie positiven Schaden, zunächst dadurch, daß sie, um das Schlechte in Ansehn zu erhalten, Alle im natürlichen Bunde gegen das Gute stehn und aus allen Kräften bemüht sind, es nicht aufkommen zu lassen. Denn darüber täusche man sich nicht, daß, zu allen Zeiten, auf dem ganzen Erdenrunde und in allen Verhältnissen, eine von der Natur selbst angezettelte Verschwörung aller mittelmäßigen, schlechten und dummen Köpfe gegen Geist und Verstand existirt. Gegen diese sind sie sämmtlich getreue und zahlreiche Bundesgenossen. Oder ist man etwan so treuherzig, zu glauben, daß sie vielmehr nur auf die Ueberlegenheit warten, um solche anzuerkennen, zu verehren und zu verkündigen, um danach sich selbst so recht zu nichts herabgesetzt zu sehn? — Gehorsamer Diener! Sondern: tantum quisque laudat, quantum se posse sperat imitari. „Stümper, und nichts als Stümper, soll es geben auf der Welt; damit wir auch etwas seien!“ Dies ist ihre eigentliche Lösung, und die Befähigten nicht aufkommen zu lassen ein

ihnen so natürlicher Instinkt, wie der der Raze ist, Mäuse zu fangen. Man erinnere sich auch hier der am Schlusse der vor-^[156] hergegangenen Abhandlung beigebrachten schönen Stelle Chamfort's. Sei doch ein Mal das öffentliche Geheimniß ausgesprochen; sei das Mondkalb an's Tageslicht gezogen; so seltsam⁵ auch es sich in demselben ausnimmt: allezeit und überall, in allen Lagen und Verhältnissen, haßt Beschränktheit und Dummheit nichts auf der Welt so inniglich und ingrimmiglich, wie den Verstand, den Geist, das Talent. Daß sie hierin sich stets treu bleibt, zeigt sie in allen Sphären, Angelegenheiten und Bezie-¹⁰ hungen des Lebens, indem sie überall jene zu unterdrücken, ja auszurotten und zu vertilgen bemüht ist, um nur allein dazuseyn. Keine Güte, keine Milde kann sie mit der Ueberlegenheit der Geisteskraft ausöhnen. So ist es, steht nicht zu ändern, wird auch immer so bleiben. Und welche furchtbare Majorität¹⁵ hat sie dabei auf ihrer Seite! Dies ist ein Haupthinderniß der Fortschritte der Menschheit in jeder Art. Wie nun aber kann es, unter solchen Umständen, hergehn auf dem Gebiete, wo nicht ein Mal, wie in andern Wissenschaften, der gute Kopf, nebst Fleiß und Ausdauer, ausreicht, sondern ganz eigen-²⁰ thümliche, sogar nur auf Kosten des persönlichen Glückes vorhandene Anlagen erfordert werden? Denn wahrlich, die uneigennützigste Aufrichtigkeit des Strebens, der unwiderstehliche Drang nach Enträthselung des Daseyns, der Ernst des Tiefsinns, der in das Innerste der Wesen einzubringen sich anstrengt, und die²⁵ ächte Begeisterung für die Wahrheit, — dies sind die ersten und unerläßlichen Bedingungen zu dem Wagestücke, von Neuem hinzutreten vor die uralte Sphinx, mit einem abermaligen Versuch, ihr ewiges Räthsel zu lösen, auf die Gefahr, hinabzustürzen, zu so vielen Vorangegangenen, in den finstern Abgrund der Ver-³⁰ gessenheit.

Ein fernerer Nachtheil, den, in allen Wissenschaften, das Treiben der Unberufenen bringt, ist, daß es den Tempel des Irrthums aufbaut, an dessen nachheriger Niederreißung gute Köpfe und redliche Gemüther bisweilen ihre Lebenszeit hindurch³⁵ sich abzarbeiten haben. Und nun gar in der Philosophie, im allgemeinsten, wichtigsten und schwierigsten Wissen! Will man hiezu spezielle Belege, so bringe man sich das schenßliche Bei-

spiel der Hegelei vor Augen, jener frechen Alterweisheit, welche, an die Stelle des eigenen, besonnenen und redlichen Denkens^[157] und Forschens, als philosophische Methode die dialektische Selbstbewegung der Begriffe setzte, also ein objektives Gedanken-⁵ automaton, welches frei in der Luft, oder im Empyreum, seine Gambolen auf eigene Hand mache, deren Spuren, Fahrten, oder Schnolithen die Hegel'schen und Hegelianischen Skripturen wären, welche doch vielmehr nur etwas unter sehr flachen und dick-¹⁰ schaligen Sitzen Ausgehecktes und, weit entfernt ein absolut objektives zu seyn, etwas höchst Subjektives, noch dazu von sehr mittelmäßigen Subjekten Erdachtes sind. Danach aber betrachte man die Höhe und Dauer dieses Babelbaues und erwäge den unberechenbaren Schaden, den eine solche, durch äußere, fremd-¹⁵ artige Mittel der studirenden Jugend aufgezwungene, absolute Unsinnsphilosophie dem an ihr herangewachsenen Geschlechte und dadurch dem ganzen Zeitalter hat bringen müssen. Sind nicht unzählige Köpfe der gegenwärtigen Gelehrten generation dadurch von Grund aus verschroben und verdorben? Stecken sie nicht voll kor-²⁰ rupter Ansichten und lassen, wo man Gedanken erwartet, hohle Phrasen, nichtsagendes Wischiwaschi, ekelhaften Hegeljargon vernehmen? Ist ihnen nicht die ganze Lebensansicht verrückt und die platteste, philisterhafteste, ja, niedrigste Gesinnung an die Stelle der edlen und hohen Gedanken, welche noch ihre nächsten Vor-²⁵ fahren beseelten, getreten? Mit Einem Worte, steht nicht die am Brutofen der Hegelei herangereifte Jugend da, als am Geiste kastrierte Männer, unfähig zu denken und voll der lächerlichsten Präsumtion? wahrlich, am Geiste so beschaffen, wie am Leibe gewisse Thronerben, welche man weiland durch Ausschweifungen, oder Pharmaka, zur Regierung, oder doch zur Fortführung ihres³⁰ Stammes, unfähig zu machen suchte; geistig entnervt, des regelrechten Gebrauchs ihrer Vernunft beraubt, ein Gegenstand des Mitleids, ein bleibendes Thema der Vaterthränen. — Nun aber höre man noch von der andern Seite, welche anstößigen Urtheile über die Philosophie selbst und überhaupt, welche ungegründete³⁵ Vorwürfe gegen sie laut werden. Bei näherer Untersuchung findet sich dann, daß diese Schmähler unter Philosophie eben nichts anderes, als das geistlose und absichtsvolle Gewächse jenes elenden Scharlatans und das Echo desselben in den hohlen Köpfen seiner

abgeschmackten Verehrer verstehen: Das meinen sie wirklich, sei Philosophie! Sie kennen eben keine andere. Freilich ist beinahe die ganze jüngere Zeitgenossenschaft von der Hegelei, gleich wie [158] von der Franzosenkrankheit, inficirt worden; und wie dieses Uebel alle Säfte vergiftet, so hat jene alle ihre Geisteskräfte verdorben; daher die jüngeren Gelehrten heut zu Tage meistens keines gesunden Gedankens, auch keines natürlichen Ausdrucks mehr fähig sind. In ihren Köpfen ist nicht bloß kein einziger richtiger, sondern auch nicht ein Mal ein einziger deutlicher und bestimmter Begriff von irgend etwas vorhanden: der wüste, leere Wort- 10 kram hat ihre Denkkraft aufgelöst und verschwemmt. Dazu kommt noch, daß das Uebel der Hegelei nicht minder schwer auszutreiben ist, als die soeben damit verglichene Krankheit, wenn es ein Mal recht eingebrungen ist in succum et sanguinem. Hingegen es in die Welt zu setzen und zu verbreiten war 15 ziemlich leicht; da ja die Einsichten bald genug aus dem Felde geschlagen sind, wenn man Absichten gegen sie aufmarschiren läßt, d. h. zur Verbreitung von Meinungen und Feststellung von Urtheilen sich materieller Mittel und Wege bedient. Die arglose Jugend geht auf die Universität voll kindlichen Vertrauens 20 und blickt mit Ehrfurcht auf die angeblichen Inhaber alles Wissens, und nun gar auf den präsumtiven Ergründer unsers Daseyns, auf den Mann, dessen Ruhm sie von tausend Zungen enthusiastisch verkündigen hört und auf dessen Lehrvortrag sie bejahrte Staatsmänner lauschen sieht. Sie geht also hin, bereit zu ler- 25 nen, zu glauben und zu verehren. Wenn ihr nun da, unter dem Namen der Philosophie, ein völlig auf den Kopf gestellter Gedankenwust, eine Lehre von der Identität des Seyns und des Nichts, eine Zusammenstellung von Worten, dabei dem gesunden Kopfe alles Denken ausgeht, ein Wischivaschi, das an's Zollhaus 30 erinnert, dargereicht wird, dazu noch ausgestaffirt mit Zügen krasser Ignoranz und kolossalen Unverständes, wie ich solche dem Hegel aus seinem Studentencompendio unwidersprechlich und unwidersprochen nachgewiesen habe, in der Vorrede zu meiner Ethik, um nämlich daselbst der Dänischen Akademie, dieser glücklich ino- 35 kulirten Lobrednerin der Pfücher und Schutzmatrone philosophischer Scharlatane, ihren summus philosophus so recht unter die Nase zu reiben; — nun, da wird die arg- und urtheilslose

Jugend auch solches Zeug verehren, wird eben denken, in solchem Abstrakadabra müsse ja wohl die Philosophie bestehen, und wird [159] davongehn mit einem gelähmten Kopf, in welchem fortan bloße Worte für Gedanken gelten, mithin auf immer unfähig, wirkliche Gedanken hervorzubringen, also kastirt am Geiste. Daraus erwächst denn so eine Generation impotenter, verschrobener, aber überaus anspruchsvoller Köpfe, strogend von Absichten, blutarm an Einsichten, wie wir sie jetzt vor uns haben. Das ist die Geistesgeschichte Tausender, deren Jugend und schönste Kraft durch 10 jene Austerweisheit verpestet worden ist; während auch sie hätten der Wohlthat theilhaft werden sollen, welche die Natur, als ihr ein Kopf wie Kant gelang, vielen Generationen bereitete. — Mit der wirklichen, von freien Leuten, bloß ihrer selbst wegen getriebenen und keine andere Stütze als die ihrer Argumente habenden Philosophie, hätte dergleichen Mißbrauch nie getrieben werden 15 können; sondern nur mit der Universitätsphilosophie, als welche schon von Hause aus ein Staatsmittel ist, weshalb wir denn auch sehn, daß, zu allen Zeiten, der Staat sich in die philosophischen Streitigkeiten der Universitäten gemischt und Partei 20 ergriffen hat, mochte es sich um Realisten und Nominalisten, oder Aristoteliker und Kamisten, oder Cartesianoer und Aristoteliker, um Christian Wolf, oder Kant, oder Fichte, oder Hegel, oder was sonst handeln.

Zu den Nachtheilen, welche die Universitätsphilosophie der 25 wirklichen und ernstlich gemeinten gebracht hat, gehört ganz besonders das soeben berührte Verdrängtwerden der Kantischen Philosophie durch die Windbeuteleien der drei ausposaunten Sophisten. Nämlich erst Fichte und dann Schelling, die Beide doch nicht ohne Talent waren, endlich aber gar der plumpe und ekelhafte Scharlatan Hegel, dieser perniciose Mensch, der einer ganzen Generation die Köpfe völlig desorganisirt und verdorben hat, wurden 30 ausgeföhren als die Männer, welche Kants Philosophie weiter geführt hätten, darüber hinausgelangt wären und so, eigentlich auf seinen Nacken tretend, eine ungleich höhere Stufe der Erkenntniß und Einsicht erreicht hätten, von welcher aus sie nun fast mitleidig auf Kants mühselige Vorarbeit zu ihrer Herrlichkeit herabsähen: sie also wären erst die eigentlich großen Philosophen. Was Wunder, daß die jungen Leute, — ohne eigenes

Urtheil und ohne jenes, oft so heilsame Mißtrauen gegen die Lehrer, welches nur der exceptionelle, d. h. mit Urtheilskraft und folglich auch mit dem Gefühl derselben, ausgestattete Kopf schon [160] auf die Universität mitbringt, — eben glaubten, was sie vernahmen, und folglich vermeinten, sich mit den schwerfälligen Vorarbeiten zu der neuen hohen Weisheit, also mit dem alten, steifen Kant, nicht lange aufhalten zu dürfen; sondern mit raschen Schritten dem neuen Weisheitstempel zueilten, in welchem demgemäß, unter dem Lobgesang stultificirter Adepten, jetzt jene drei Bindbeutel successiv auf dem Altar gegessen haben. Nun ist aber 10 leider von diesen drei Götzen der Universitätsphilosophie nichts zu lernen: ihre Schriften sind Zeitverderb, ja, Kopfverderb, am meisten freilich die Hegelschen. Die Folge dieses Ganges der Dinge ist gewesen, daß allmählig die eigentlichen Kenner der Kantischen Philosophie ausgestorben sind, also, zur Schande des 15 Zeitalters, diese wichtigste aller je aufgestellten philosophischen Lehren ihr Daseyn nicht als ein lebendiges, in den Köpfen sich erhaltendes, hat fortsetzen können; sondern nur noch im todtten Buchstaben, in den Werken ihres Urhebers, vorhanden ist, um auf ein weiseres, oder vielmehr nicht bethörtes und mystificirtes 20 Geschlecht zu warten. Demgemäß wird man kaum noch bei einigen wenigen, älteren Gelehrten ein gründliches Verständniß der Kantischen Philosophie finden. Hingegen haben die philosophischen Schriftsteller unserer Tage die skandalöseste Unkenntniß derselben an den Tag gelegt, welche am anstößigsten in ihren 25 Darstellungen dieser Lehre erscheint, aber auch sonst, sobald sie auf die Kantische Philosophie zu sprechen kommen und etwas davon zu wissen affectiren, deutlich hervortritt: da wird man denn entrüstet, zu sehn, daß Leute, die von der Philosophie leben, die wichtigste Lehre, welche seit 2000 Jahren aufgestellt worden und 30 mit ihnen fast gleichzeitig ist, nicht eigentlich und wirklich kennen. Ja, es geht so weit, daß sie die Titel Kantischer Schriften falsch citiren, auch gelegentlich Kantens das gerade Gegentheil von dem sagen lassen, was er gesagt hat, seine termini technici bis zur Sinnlosigkeit verstümmeln und ohne alle Abnung des von ihm 35 damit Bezeichneten gebrauchen. Denn freilich, mittelst eines flüchtigen Durchblätterns der Kantischen Werke, wie es solchen Vielschreibern und philosophischen Geschäftsleuten, welche zudem

vermeinen, das Alles längst „hinter sich“ zu haben, allein zu- steht, die Lehre jenes tiefen Geistes kennen zu lernen, geht nicht [161] an, ja, ist ein lächerliches Vermessen; sagte doch Reinhold, Kants erster Apostel, daß er erst nach fünfmaligem, angestrenghem 5 Durchstudiren der Kritik der reinen Vernunft in den eigentlichen Sinn derselben eingedrungen wäre. Aus den Darstellungen, die solche Leute liefern, vermeint dann wieder ein bequemes und nasegeführtes Publikum in kürzester Zeit und ohne alle Mühe Kants Philosophie sich aneignen zu können! Dies aber ist durchaus un- 10 möglich. Wie wird man ohne eigenes, eifriges und oft wiederholtes Studium der Kantischen Hauptwerke auch nur einen Begriff von dieser wichtigsten aller je dagewesenen philosophischen Erscheinungen erhalten. Denn Kant ist vielleicht der originellste Kopf, den jemals die Natur hervorgebracht hat. Mit ihm und 15 in seiner Weise zu denken, ist etwas, das mit gar nichts Anderm irgend verglichen werden kann: denn er besaß einen Grad von klarer, ganz eigenthümlicher Besonnenheit, wie solche niemals irgend einem andern Sterblichen zu Theil geworden ist. Man gelangt zum Mitgenuß derselben, wenn man, durch fleißiges und 20 ernstliches Studium eingeweiht, es dahin bringt, daß man, beim Lesen der eigentlich tiefsinnigen Kapitel der Kritik der reinen Vernunft, der Sache sich ganz hingebend, nunmehr wirklich mit Kants Kopfe denkt, wodurch man hoch über sich selbst hinausgehoben wird. So z. B., wenn man ein Mal wieder die 25 „Grundsätze des reinen Verstandes“ durchnimmt, zumal die „Analogien der Erfahrung“ betrachtet und nun in den tiefen Gedanken der synthetischen Einheit der Apperception eindringt. Man fühlt sich alsdann dem ganzen traumartigen Daseyn, in welches wir versenkt sind, auf wunderbare Weise, entrückt und 30 entfremdet, indem man die Urelemente desselben jedes für sich in die Hand erhält und nun sieht, wie Zeit, Raum, Kausalität, durch die synthetische Einheit der Apperception aller Erscheinungen verknüpft, diesen erfahrungsmäßigen Komplex des Ganzen und seinen Verlauf möglich machen, worin unsere, durch den Intellekt 35 so sehr bedingte Welt besteht, die eben deshalb bloße Erscheinung ist. Die synthetische Einheit der Apperception ist nämlich derjenige Zusammenhang der Welt als eines Ganzen, welcher auf den Gesetzen unsers Intellekts beruht und daher unverbrüchlich

ist. In der Darstellung derselben weist Kant die Urgrundgesetze der Welt nach, da, wo sie mit denen unsers Intellekts in Eins [162] zusammenlaufen, und hält sie uns, auf Einen Faden gereiht, vor. Diese Betrachtungsweise, welche Kantens ausschließlich eigen ist, läßt sich beschreiben als der entfremdeteste Blick, der jemals 5 auf die Welt geworfen worden, und als der höchste Grad von Objektivität. Ihr zu folgen gewährt einen geistigen Genuß, dem vielleicht kein anderer gleich kommt. Denn er ist höherer Art, als der, den Poeten gewähren, welche freilich Jedem zugänglich sind, während dem hier geschilderten Genuße Mühe und An- 10 strengung vorhergegangen seyn müssen. Was aber wissen von demselben unsere heutigen Professionsphilosophen? Wahrhaftig nichts. Kürzlich las ich eine psychologische Diatribe von einem derselben, in der viel von Kants „synthetischer Apperception“ (sic) die Rede ist: denn Kants Kunstausdrücke gebrauchen sie 15 gar zu gern, wenn auch nur, wie hier, halb aufgeschnappt und dadurch sinnlos geworden. Dieser nun meinte, darunter wäre wohl die angestrenzte Aufmerksamkeit zu verstehn! Diese nämlich, nebst ähnlichen Säckelchen, machen so die Favoritthemata ihrer Kinderschulphilosophie aus. In der That haben die Herren 20 gar keine Zeit, noch Lust, noch Trieb den Kant zu studiren: — er ist ihnen so gleichgültig, wie ich es bin. Für ihren verfeinerten Geschmack gehören ganz andere Leute. Nämlich was der scharfsinnige Herbart und der große Schleiermacher, oder gar „Hegel selbst“ gesagt hat, — das ist Stoff für ihre Medi- 25 tation und ihnen angemessen. Zudem sehn sie herzlich gern den „Alleszermalmer Kant“ in Vergessenheit gerathen, und beeilen sich, ihn zur todten, historischen Erscheinung zu machen, zur Leiche, zur Mumie, der sie dann ohne Furcht ins Angesicht sehn können. Denn er hat im allergrößten Ernst dem jüdischen Theis- 30 mus in der Philosophie ein Ende gemacht; — welches sie gern vertuschen, verhehlen und ignoriren; weil sie ohne denselben nicht leben, — ich meine nicht essen und trinken, — können.

Nach einem solchen Rückschritt vom größten Fortschritt, den jemals die Philosophie gemacht, darf es uns nicht wundern, daß 35 das angebliche Philosophiren dieser Zeit einem völlig unkritischen Verfahren, einer unglaublichen, sich unter hochtrabenden Phrasen versteckenden Rohheit und einem naturalistischen Lappen, viel

ärger, als es je vor Kant gewesen, anheim gefallen ist. Da [163] wird denn z. B. mit der Unverschämtheit, welche rohe Unwissenheit verleiht, überall und ohne Umstände von der moralischen Freiheit, als einer ausgemachten, ja, unmittelbar gewissen 5 Sache, desgleichen von Gottes Daseyn und Wesen, als sich von selbst verstehenden Dingen, wie auch von der „Seele“ als einer allbekannten Person geredet; ja sogar der Ausdruck „angeborene Ideen“, der seit Locke's Zeit sich hatte verkriechen müssen, wagt sich wieder hervor. Hieher gehört auch die plumpe 10 Unverschämtheit, mit der die Hegelianer, in allen ihren Schriften, ohne Umstände und Einführung, ein Langes und Breites über den sogenannten „Geist“ reden, sich darauf verlassend, daß man durch ihren Gallimathias viel zu sehr verblüfft sei, als daß, wie es Recht wäre, Einer dem Herrn Professor zu Leibe gieng mit der 15 Frage: „Geist? wer ist denn der Bursche? und woher kennt ihr ihn? ist er nicht etwan bloß eine beliebige und bequeme Hypothese, die ihr nicht ein Mal definirt, geschweige deducirt, oder beweist? Glaubt ihr ein Publikum von alten Weibern vor euch zu haben?“ — Das wäre die geeignete Sprache gegen einen 20 solchen Philosophaster.

Als einen belustigenden Charakterzug des Philosophirens dieser Gewerbsleute, habe ich schon oben, bei Gelegenheit der „synthetischen Apperception“, gezeigt, daß, obwohl sie Kants Philosophie, als ihnen sehr unbequem, zudem viel zu ernsthaft, 25 nicht gebrauchen, auch solche nicht mehr recht verstehn können, sie dennoch gern, um ihrem Geschwäze einen wissenschaftlichen Anstrich zu geben, mit Ausdrücken aus derselben um sich werfen, ungefähr wie die Kinder mit des Papa's Hut, Stock und Degen spielen. So machen es z. B. die Hegelianer mit dem Worte 30 „Kategorien“, womit sie eben allerlei weite allgemeine Begriffe bezeichnen; unbekümmert um Aristoteles und Kant, in glücklicher Unschuld. Ferner ist in der Kantischen Philosophie stark die Rede vom immanenten und transscendenten Gebrauch, nebst Gültigkeit, unserer Erkenntnisse: auf dergleichen gefährliche 35 Unterscheidungen sich einzulassen, wäre freilich für unsere Spaaßphilosophen nicht gerathen. Aber die Ausdrücke hätten sie doch gar zu gern; weil sie so gelehrt klingen. Da bringen sie diese denn so an, daß, weil ja doch ihre Philosophie zum Hauptgegen-

stande immer nur den lieben Gott hat, welcher daher auch als ein guter alter Bekannter, der keiner Einführung bedarf, darin auftritt, sie nun disputiren, ob er in der Welt drinne stecke, [164] oder aber draußen bleibe, d. h. also in einem Raume, wo keine Welt ist, sich aufhalte: im ersten Falle nun tituliren sie ihn immanent, und im andern transcendent, thun dabei natürlich höchst ernsthaft und gelehrt, reden Hegeljargon dazu, und es ist ein allerliebster Spaas, — der nur uns ältere Leute an den Kupferstich in Falz's satirischem Almanach erinnert, welcher Kant en darstellt, im Luftballon gen Himmel fahrend und seine 10 sämtlichen Garderobenstücke, nebst Hut und Perücke, herabwerfend auf die Erde, woselbst Affen sie auflesen und sich damit schmücken.

Daß nun aber das Verdrängtwerden der ernststen, tiefsinnigen und redlichen Philosophie Kants, durch die Windbeuteleien bloßer, 15 von persönlichen Zwecken geleiteter Sophisten, den nachtheiligsten Einfluß auf die Bildung des Zeitalters gehabt habe, ist nicht zu bezweifeln. Zumal ist die Anpreisung eines so völlig werthlosen, ja, durchaus verderblichen Kopfes, wie Hegel, als des ersten Philosophen dieser und jeder Zeit, zuverlässig die Ursache der ganzen 20 Degradation der Philosophie und, in Folge davon, des Verfalls der höhern Litteratur überhaupt, während der letzten 30 Jahre gewesen. Wehe der Zeit, wo, in der Philosophie, Frechheit und Unsinn Einsicht und Verstand verdrängt haben! Denn die Früchte nehmen den Geschmack des Bodens an, auf welchem sie 25 gewachsen sind. Was laut, öffentlich, allseitig angepriesen wird, das wird gelesen, ist also die Geistesnahrung des sich ausbildenden Geschlechts: diese aber hat auf dessen Säfte und nachher auf dessen Erzeugnisse den entschiedensten Einfluß. Daher bestimmt die herrschende Philosophie einer Zeit ihren Geist. Herrscht 30 nun also die Philosophie des absoluten Unsinn, gelten aus der Luft gegriffene und unter Tollhäuслergeschwäg vorgebrachte Absurditäten für große Gedanken, — nun da entsteht, nach solcher Ausaat, das saubere Geschlecht, ohne Geist, ohne Wahrheitsliebe, ohne Redlichkeit, ohne Geschmack, ohne Aufschwung zu irgend 35 etwas Eblem, zu irgend etwas über die materiellen Interessen, zu denen auch die politischen gehören, Hinausliegendem, — wie wir es da vor uns sehn. Hieraus ist es zu erklären, wie auf

das Zeitalter, da Kant philosophirte, Goethe dichtete, Mozart komponirte, das jezige hat folgen können, das der politischen Dichter, der noch politischeren Philosophen, der hungrigen, vom [165] Lug und Trug der Litteratur ihr Leben fristenden Litteraten und 5 der die Sprache muthwillig verhunzenden Lintenkleter jeder Art. — Es nennt sich, mit einem seiner selbstgemachten Worte, so charakteristisch, wie euphonisch, die „*Jetztzeit*“: ja wohl Jetztzeit, d. h. da man nur an das Jetzt denkt und keinen Blick auf die kommende und richtende Zeit zu werfen wagt. Ich wünsche, ich 10 könnte dieser „*Jetztzeit*“ in einem Zauber Spiegel zeigen, wie sie in den Augen der Nachwelt sich ausnehmen wird. Sie nennt inzwischen jene soeben belobte Vergangenheit die „*Zopfzeit*“. Aber an jenen Zöpfen saßen Köpfe; jetzt hingegen scheint mit dem Stengel auch die Frucht verschwunden zu seyn.

15 Die Anhänger Hegels haben demnach ganz Recht, wenn sie behaupten, daß der Einfluß ihres Meisters auf seine Zeitgenossen unermesslich gewesen sei. Eine ganze Gelehrten-Generation am Geiste völlig paralytirt, zu allem Denken unfähig gemacht, ja, so weit gebracht zu haben, daß sie nicht mehr weiß, 20 was Denken sei, sondern das muthwilligste und zugleich abgeschmackteste Spielen mit Worten und Begriffen, oder das gedankenloseste Saalbadern über die hergebrachten Themata der Philosophie, mit aus der Luft gegriffenen Behauptungen, oder völlig sinnleeren, oder gar aus Widersprüchen bestehenden Sätzen für 25 philosophisches Denken hält, — das ist der gerühmte Einfluß des Hegels gewesen. Man vergleiche nur ein Mal die Lehrbücher der Hegelianer, wie sie noch heut zu Tage zu erscheinen sich erdreisten, mit denen einer geringgeschätzten, besonders aber von ihnen und allen Nachkantischen Philosophen mit unendlicher Verachtung 30 angesehenen Zeit, der sogenannten eklektischen Periode, dicht vor Kant; und man wird finden, daß die letzteren zu jenen sich immer noch verhalten wie Gold, — nicht zu Kupfer, sondern zu Mist. Denn in jenen Büchern von Feder, Platner u. A. m. findet man doch immer noch einen reichen Vorrath wirklicher und 35 zum Theil wahrer, selbst werthvoller Gedanken und treffender Bemerkungen, ein redliches Ventiliren philosophischer Probleme, eine Anregung zum eigenen Nachdenken, eine Anleitung zum Philosophiren, zumal aber durchweg ein ehrliches Verfahren.

In so einem Produkte der Hegelschen Schule hingegen sucht man vergeblich nach irgend einem wirklichen Gedanken, — es enthält keinen einzigen, — nach irgend einer Spur ernstlichen und auf-richtigen Nachdenkens, — das ist der Sache fremd: nichts findet man, als verwegene Zusammenstellungen von Worten, die einen Sinn, ja, einen tiefen Sinn zu haben scheinen sollen, aber bei einiger Prüfung sich entlarven als ganz hohle, völlig sinn- und gedankenleere Floskeln und Wortgehäuse, mit denen der Schreiber seinen Leser keineswegs zu belehren, sondern bloß zu täuschen sucht, damit dieser glaube, einen Denker vor sich zu haben, während es ein Mensch ist, der gar nicht weiß, was denken ist, ein Sünder ohne alle Einsicht und noch dazu ohne Kenntnisse. Dies ist die Folge davon, daß, während andere Sophisten, Scharlatane und Obskuranen doch nur die Erkenntniß verfälschten und verderben, Hegel sogar das Organ der Erkenntniß, den Verstand selbst verdorben hat. Indem er nämlich die Verleiteten nöthigte, einen aus dem größten Unsinn bestehenden Gallimathias, ein Gewebe aus contradictionibus in adjecto, ein Gewäsche wie aus dem Lollhause, als Vernunfterkennniß in ihren Kopf hineinzuzwängen, wurde das Gehirn der armen jungen Leute, die so etwas mit gläubiger Hingebung lasen und als die höchste Weisheit sich anzueignen suchten, so aus den Fugen gerückt, daß es zum wirklichen Denken auf immer unfähig geblieben ist. Demzufolge sieht man sie noch bis auf den heutigen Tag herumgehen, im ekelhaften Hegeljargon reden, den Meister preisen und ganz ernstlich vermeinen, Sätze, wie „die Natur ist die Idee in ihrem Andersseyn“ sagten etwas. Junges frisches Gehirn auf solche Art zu desorganisiren ist wahrlich eine Sünde, die weder Verzeihung noch Schonung verdient. Dies also ist der gerühmte Einfluß Hegels auf seine Zeitgenossen gewesen und leider hat er wirklich sich weit erstreckt und verbreitet. Denn die Folge war auch hier der Ursache angemessen. — Wie nämlich das Schlimmste, was einem Staate widerfahren kann, ist, daß die verworfenste Klasse, der Hefen der Gesellschaft an's Ruder kommt; so kann der Philosophie und allem von ihr Abhängigen, also dem ganzen Wissen und Geistesleben der Menschheit, nichts Schlimmeres begegnen, als daß ein Alltagskopf, der sich bloß einerseits durch seine Obsequiosität, und anderer-

seits durch seine Frechheit im Unsinnsschreiben ausgezeichnet, mithin so ein Hegel, als das größte Genie und als der Mann, in welchem die Philosophie ihr lang verfolgtes Ziel endlich und für immer erreicht hat, mit größtem, ja beispiellosem Nachdruck proklamirt wird. Denn die Folge eines solchen Hochverraths am Edelsten der Menschheit ist nachher ein Zustand, wie jetzt der philosophische, und dadurch der litterarische überhaupt, in Deutschland: Unwissenheit mit Unverschämtheit verbrüderet an der Spitze, Kamraderie an der Stelle der Verdienste, völlige Verworrenheit aller Grundbegriffe, gänzliche Desorientation und Desorganisation der Philosophie, Plattköpfe als Reformatoren der Religion, freches Auftreten des Materialismus und Bestialismus, Unkenntniß der alten Sprachen und Verhungen der eigenen durch hirnlose Wortbeschneiderei und niederträchtige Buchstabenzählerei, nach selbsteigenem Ermessen der Ignoranten und Dummköpfe, u. s. f. u. s. f. — seht nur um euch! Sogar als äußerliches Symptom der überhand nehmenden Rohheit erblickt ihr den konstanten Begleiter derselben, — den langen Bart, dieses Geschlechtsabzeichen, mitten im Gesicht, welches besagt, daß man die Maskulinität, die man mit den Thieren gemein hat, der Humanität vorzieht, indem man vor Allem ein Mann, mas, und erst nächstdem ein Mensch seyn will. Das Abscheeren der Bärte, in allen hochgebildeten Zeitaltern und Ländern, ist aus dem richtigen Gefühl des Gegentheils entstanden, vermöge dessen man vor Allem ein Mensch, gewissermaßen ein Mensch in abstracto, mit Hintansetzung des thierischen Geschlechtsunterschiedes, seyn möchte. Hingegen hat die Bartlänge stets mit der Barbarei, an die schon ihr Name erinnert, gleichen Schritt gehalten. Daher florirten die Bärte im Mittelalter, diesem Millennium der Rohheit und Unwissenheit, dessen Tracht und Bauart nachzuahmen unsere edelen Jetztzeitler bemüht sind.†) — Die

†) Der Bart, sagt man, sei dem Menschen natürlich: allerdings, und darum ist er dem Menschen im Naturzustande ganz angemessen; eben so aber dem Menschen im civilisirten Zustande die Rasur; indem sie anzeigt, daß hier die thierische, rohe Gewalt, deren Jedem sogleich fühlbares Abzeichen jener dem männlichen Geschlecht eigenthümliche Auswuchs ist, dem Gesetz, der Ordnung und Gesittung hat weichen müssen. —

Der Bart vergrößert den thierischen Theil des Gesichts und hebt ihn

fernere und sekundäre Folge des in Rede stehenden Verrathes an der Philosophie kann denn auch nicht ausbleiben: sie ist Verachtung der Nation bei den Nachbarn, und des Zeitalters bei der Nachwelt. Denn wie man's treibt, so gehts, und da wird nichts geschenkt.

Oben habe ich von dem mächtigen Einfluß der Geistesnahrung auf das Zeitalter geredet. Dieser nun beruht darauf, daß sie sowohl den Stoff, wie die Form des Denkens bestimmt. Daher kommt gar viel darauf an, was gelobt und demnach gelesen wird. Denn das Denken mit einem wahrhaft großen Geiste stärkt den eigenen, ertheilt ihm eine regelrechte Bewegung, ver-
setzt ihn in den richtigen Schwung: es wirkt analog der Hand des Schreibmeisters, welche die des Kindes führt. Sinegen das Denken mit Leuten, die es eigentlich auf bloßen Schein, mithin auf Täuschung des Lesers abgesehen haben, wie Fichte, Schelling und Hegel, verdirbt den Kopf in eben dem Maaße; nicht weniger das Denken mit Querköpfen, oder mit solchen, die sich ihren Verstand verkehrt angezogen haben, von denen Herbart ein Beispiel ist. Ueberhaupt aber ist das Lesen der Schriften selbst auch nur gewöhnlicher Köpfe, in Fächern, wo es sich nicht um That-
sachen, oder deren Ermittlung, handelt, sondern bloß eigene Gedanken den Stoff ausmachen, eine heillose Verschwendung der eigenen Zeit und Kraft. Denn was dergleichen Leute denken kann jeder Andere auch denken: daß sie sich zum Denken förmlich zurecht-
gesetzt und es darauf angelegt haben, bessert die Sache durchaus nicht; da es ihre Kräfte nicht erhöht und man meistens dann am wenigsten denkt, wann man förmlich sich dazu zurechtgesetzt hat.

hervor: dadurch giebt er ihm das so auffallend brutale Ansehn: man betrachte nur so einen Wartmenschen, im Profil, während er isst!

Für eine Zierde möchten sie den Bart ausgeben. Diese Zierde war man seit 200 Jahren nur an Juden, Kosaken, Kapuzinern, Gefangenen und Straßenräubern zu sehn gewohnt. —

Die Ferocität und Atrocität, welche der Bart der Physiognomie verleiht, beruht darauf, daß eine respektiv leblose Masse die Hälfte des Gesichts einnimmt, und zwar die das Moralische ausdrückende Hälfte. Zudem ist alles Behaartseyn thierisch. Die Nasur ist das Symbol (Feldzeichen, Abzeichen) der höheren Civilisation. Die Polizei ist überdies schon deshalb befugt, die Bärte zu verbieten, weil sie halbe Masken sind, unter denen es schwer ist, seinen Mann wieder zu erkennen: daher sie jeden Unfug begünstigen.

Dazu kommt noch, daß ihr Intellekt seiner natürlichen Bestimmung, im Dienste des Willens zu arbeiten, getreu bleibt; wie dies eben normal ist. Darum aber liegt ihrem Treiben und Denken stets eine Absicht zum Grunde: sie haben allezeit Zwecke und erkennen
nur in Bezug auf diese, mithin nur Das, was diesen entspricht. Die willensfreie Aktivität des Intellekts, welche die Bedingung der reinen Objektivität und dadurch aller großer Leistungen ist, bleibt ihnen ewig fremd, ist ihrem Herzen eine Fabel. Für sie haben nur Zwecke Interesse, nur Zwecke Realität: denn in ihnen bleibt das Wollen vorwaltend. Daher also ist es doppelt thöricht, an ihren Produktionen seine Zeit zu verschwenden. Allein was das Publikum nie erkennt und begreift, weil es gute Gründe hat, es nicht erkennen zu wollen, ist die Aristokratie der Natur. Daher legt es so bald die Seltenen und Wenigen, welchen, im
Laufe der Jahrhunderte, die Natur den hohen Beruf des Nachdenkens über sie, oder auch der Darstellung des Geistes ihrer Werke, ertheilt hatte, aus den Händen, um sich mit den Produktionen des neuesten Stümpers bekannt zu machen. Ist ein Mal ein Heros dagewesen; so stellt es bald einen Schächer daneben, —
als ungefähr auch so Einen. Hat ein Mal die Natur in günstigster Laune das seltenste ihrer Erzeugnisse, einen wirklich über das gewöhnliche Maaß hinaus begabten Geist, aus ihren Händen hervorgehn lassen, hat das Schicksal, in milder Stimmung, seine Ausbildung gestattet, ja, haben seine Werke endlich „den Widerstand der stumpfen Welt besiegt“ und sind als Muster anerkannt und anempfohlen, — da dauert es nicht lange, so kommen die Leute mit einem Erdenkloß ihres Gelichters herangeschleppt, um ihn daneben auf den Altar zu stellen; eben weil sie nicht begreifen, nicht
ahnden, wie aristokratisch die Natur ist: sie ist es so sehr, daß auf 300 Millionen ihrer Fabrikwaare noch nicht Ein wahrhaft großer Geist kommt; daher man alsdann Diesen gründlich kennen lernen, seine Werke als eine Art Offenbarung betrachten, sie unermülich lesen und diurna nocturnaque manu abnutzen, dagegen aber sämtliche Alltagsköpfe liegen lassen soll, als Das, was sie sind, nämlich als etwas so Gemeines und Alltägliches, wie die Fliegen an der Wand.

In der Philosophie ist der oben geschilderte Hergang auf das Trostloseste eingetreten: neben Kant wird durchgängig und

überall, nämlich als eben noch so Einer, Fichte genannt: „Kant und Fichte“ ist zur stehenden Phrase geworden. „Seht, wie wir Aepfel schwimmen!“ sagte der — — —. Gleiche Ehre widerfährt dem Schelling, ja, — pro pudor! — sogar dem Unsinnsschmierer und Kopfverderber Hegell. Der Gipfel dieses Parnassus wurde nämlich immer breiter getreten. — „Habt ihr Augen? habt ihr Augen?“ möchte man, wie Hamlet seiner nichtswürdigen Mutter, einem solchen Publikum zurufen. Ach, sie haben keine! es sind ja noch immer die Selben, welche überall und jederzeit das ächte Verdienst haben verkümmern lassen, um ihre Huldigung nachzueröffern und Manieristen, in jeder Gattung, darzubringen. So wähnen sie denn auch, Philosophie zu studiren, wenn sie die allmählichen Ausgeburten von Köpfen lesen, in deren dumpfem Bewußtseyn sogar die bloßen Probleme der Philosophie so wenig anklingen, wie die Glocke im luftleeren Recipienten; ja, von Köpfen, welche, streng genommen, von der Natur zu nichts Anderm gemacht und ausgerüstet wurden, als, eben wie die Uebrigen, ein ehrliches Gewerbe in der Stille zu treiben, oder das Feld zu bauen, und die Vermehrung des Menschengeschlechts zu besorgen, jedoch vermeinen, von Amts und Pflicht wegen, „schellenlaute Thoren“ seyn zu müssen. Ihr beständiges Dareinreden und Mitredentwollen gleicht dem der Tauben, die sich in die Konversation mischen, wirkt daher auf die zu allen Zeiten nur ganz vereinzelt Erscheinenden, welche von Natur den Beruf und daher den wirklichen Trieb haben, der Erforschung der höchsten Wahrheiten obzuliegen, nur als ein störendes und verwirrendes Geräusch; wenn es nicht gar, wie sehr oft der Fall ist, ihre Stimme absichtlich ersticht, weil was sie vorbringen nicht in den Kram jener Leute paßt, denen es mit nichts, als mit Absichten und materiellen Zwecken Ernst seyn kann, und die, vermöge ihrer beträchtlichen Anzahl, bald ein Geschrei zu Wege bringen, bei dem Keiner mehr sein eigenes Wort vernimmt. Heut zu Tage haben sie sich die Aufgabe gestellt, der Kantischen Philosophie, wie der Wahrheit, zum Troß, spekulative Theologie, rationale Psychologie, Freiheit des Willens, totale und absolute Verschiedenheit des Menschen von den Thieren, mittelst Ignoriren der allmählichen Abstufungen des Intellekts in der Thierreihe, zu lehren, wodurch sie nur als remora der redlichen Wahrheitsfor-

schung wirken. Spricht ein Mann, wie ich, so stellen sie sich als hätten sie nichts. Der Pfiff ist gut, wenn auch nicht neu. Ich will aber doch ein Mal sehn, ob man nicht einen Dachs aus seinem Loch herauszerren kann.

Die Universitäten nun aber sind offenbar der Heerd alles jenes Spiels, welches die Absicht mit der Philosophie treibt. Nur mittelst ihrer konnten Kants, eine Weltepoche in der Philosophie begründende Leistungen verdrängt werden durch die Windbeuteleien eines Fichte, die wieder bald darauf ihm ähnliche Gesellen verdrängten. Dies hätte nimmermehr geschehn können vor einem eigentlich philosophischen Publikum, d. h. einem solchen, welches die Philosophie, ohne andere Absicht, bloß ihrer selbst wegen sucht, also vor dem freilich zu allen Zeiten äußerst kleinen Publikum wirklich denkender und ernstlich von der räthselhaften Beschaffenheit unsers Daseyns ergriffener Köpfe. Nur mittelst der Universitäten, vor einem Publikum aus Studenten, die Alles, was dem Herrn Professor zu sagen beliebt, gläubig annehmen, ist der ganze philosophische Skandal dieser letzten 50 Jahre möglich gewesen. Der Grundirrtum hiebei liegt nämlich darin, daß die Universitäten auch in Sachen der Philosophie das große Wort und die entscheidende Stimme sich anmaßen, welche allenfalls den drei obern Fakultäten, jeder in ihrem Bereiche, zukommt. Daß jedoch in der Philosophie, als einer Wissenschaft, die erst gefunden werden soll, die Sache sich anders verhält, wird übersehn; wie auch, daß bei Besetzung philosophischer Lehrstühle, nicht, wie bei andern, allein die Fähigkeiten, sondern noch mehr die Gesinnungen des Kandidaten in Betracht kommen. Demgemäß nun aber denkt der Student, daß, wie der Professor der Theologie seine Dogmatik, der juristische Professor seine Pandekten, der medicinische seine Pathologie inne hat und besitzt; so müßte auch der allerhöchsten Orts angestellte Professor der Metaphysik diese inne haben und besitzen. Er geht demnach mit kindlichem Vertrauen in dessen Kollegia, und da er daselbst einen Mann findet, der, mit der Miene wohlbewußter Ueberlegenheit, alle je dagewesenen Philosophen von oben herab kritisiert; so zweifelt er nicht, daß er vor die rechte Schmiede gekommen sei, und prägt sich alle hier sprudelnde Weisheit so gläubig ein, als säße er vor dem Dreifuß der Pythia. Natürlich giebt es, von Dem an,

für ihn keine andere Philosophie, als die seines Professors. Die wirklichen Philosophen, die Lehrer der Jahrhunderte, ja Jahrtausende, die aber in den Bücherschränken schweigend und ernst auf Die warten, welche ihrer begehren, läßt er, als veraltet und widerlegt, ungelesen: er hat sie, wie sein Professor, „hinter sich.“ Dagegen kauft er sich die messentlich erscheinenden Geisteskinder seines Professors, deren meistens oft wiederholte Auflagen allein aus solchem Hergang der Sache zu erklären sind. Denn auch nach den Universitätsjahren behält, in der Regel, Jeder eine gläubige Anhänglichkeit an seinen Professor, dessen Geistesrichtung er früh angenommen und mit dessen Manier er sich befreundet hat. Dadurch erhalten denn dergleichen philosophische Mißgeburten eine ihnen sonst unmögliche Verbreitung, ihre Urheber aber eine einträgliche Celebrität. Wie hätte es außerdem geschehn können, daß z. B. ein solcher Komplex von Verkehrt-
heiten, wie die „Einleitung in die Philosophie“ von Herbart, fünf Auflagen erlebte? Daher schreibt sich denn wieder der Narrenübermuth, mit welchem (z. B. S. 234, 35, der vierten Auflage) dieser entschiedene Querkopf vornehm auf Kant herabsieht und ihn mit Nachsicht zurechtweist. —

Betrachtungen dieser Art und namentlich der Rückblick auf das ganze Treiben mit der Philosophie auf Universitäten, seit Kants Abgange, stellen in mir mehr und mehr die Meinung fest, daß, wenn es überhaupt eine Philosophie geben soll, d. h. wenn es dem menschlichen Geiste vergönnt seyn soll, seine höchsten und edelsten Kräfte dem, ohne allen Vergleich, wichtigsten aller Probleme zuwenden zu dürfen, Dies nur dann mit Erfolg geschehn kann, wann die Philosophie allem Einflusse des Staates entzogen bleibt, und daß demnach dieser schon ein Großes für sie thut und ihr seine Humanität und seinen Edelmuth genugsam beweist, wenn er sie nicht verfolgt, sondern sie gewähren läßt und ihr Bestand vergönnt, als einer freien Kunst, die übrigens ihr eigener Lohn seyn muß; wogegen er des Aufwandes für Professuren derselben sich überhoben achten kann; weil die Leute, die von der Philosophie leben wollen, höchst selten eben Die seyn werden, welche eigentlich für sie leben, bisweilen aber sogar Die seyn können, welche verstockterweise gegen sie machiniren.

Öffentliche Lehrstühle gebühren allein den bereits geschaffenen,

wirklich vorhandenen Wissenschaften, welche man daher eben nur gelernt zu haben braucht, um sie lehren zu können, die also im Ganzen bloß weiter zu geben sind, wie das auf dem schwarzen Brette gebräuchliche *tradero* besagt; wobei es jedoch den fähigeren Köpfen unbenommen bleibt, sie zu bereichern, zu berichtigen, und zu vervollkommen. Aber eine Wissenschaft, die noch gar nicht existirt, die ihr Ziel noch nicht erreicht hat, nicht ein Mal ihren Weg sicher kennt, ja deren Möglichkeit noch bestritten wird, eine solche Wissenschaft durch Professoren lehren zu lassen ist eigentlich absurd. Die natürliche Folge davon ist, daß Jeder von Diesen glaubt, sein Beruf sei, die noch fehlende Wissenschaft zu schaffen; nicht bedenkend, daß einen solchen Beruf nur die Natur, nicht aber das Ministerium des öffentlichen Unterrichts ertheilen kann. Er versucht es daher, so gut es gehn will, setzt baldigst seine Mißgeburt in die Welt und giebt sie für die lang ersehnte Sophia aus, wobei es an einem dienstwilligen Kollegen, der bei ihrer Laufe als solcher zu Gebatter steht, gewiß nicht fehlen wird. Danach werden dann die Herren, weil sie ja von der Philosophie leben, so dreist, daß sie sich Philosophen nennen, und demnach auch vermeinen, ihnen gebühre das große Wort und die Entscheidung in Sachen der Philosophie, ja, daß sie am Ende gar noch Philosophenversammlungen (eine *contradictio in adjecto*, da Philosophen selten im Dual und fast nie im Plural zugleich auf der Welt sind) ansagen und dann schaarenweise zusammenlaufen, das Wohl der Philosophie zu berathen!†)

Vor Allem jedoch werden solche Universitätsphilosophen bestrebt seyn, der Philosophie diejenige Richtung zu geben, welche den ihnen am Herzen liegenden, oder vielmehr gelegten Zwecken entspricht, und hiezu, erforderlichen Falls, sogar die Lehren der

†) „Keine alleinseligmachende Philosophiel“ ruft die Philosophasterversammlung in Gotha, d. h. zu Deutsch: „kein Streben nach objektiver Wahrheit! Es lebe die Mediokrität! Keine geistige Aristokratie, keine Alleinherrschaft der von der Natur Bevorzugten! Sondern Pöbelherrschaft! Jeder von uns rede wie ihm der Schnabel gewachsen ist, und Einer gelte so viel wie der Andere!“ Da haben die Lumpen gutes Spiel! Sie möchten nämlich auch aus der Geschichte der Philosophie die bisherige monarchische Verfassung verbannen, um eine Proletarierrepublik einzuführen: aber die Natur legt Protest ein; sie ist streng aristokratisch!

ächten frühern Philosophen modeln und verdrehn, zur Noth sogar verfälschen, nur damit herauskomme was sie brauchen. Da nun das Publikum so kindisch ist, stets nach dem Neuesten zu greifen, ihre Schriften aber doch den Titel Philosophie führen; so ist die Folge, daß, durch die Abgeschmacktheit, oder Verkehrtheit, oder Unsinnigkeit, oder wenigstens marternde Langweiligkeit derselben, gute Köpfe, welche Neigung zur Philosophie spüren, von ihr wieder zurückgeschreckt werden, wodurch sie selbst allmählig in Mißkredit geräth, wie Dies bereits der Fall ist.

Aber nicht nur steht es mit den eigenen Schöpfungen der Herren schlecht, sondern die Periode seit Kant beweist auch, daß sie nicht ein Mal im Stande sind, das von großen Köpfen Geleistete, als solches Anerkannte und demnach ihrer Obhut Uebergebene fest zu halten und zu bewahren. Haben sie sich nicht die Kantische Philosophie aus den Händen spielen lassen, durch Fichte und Schelling? Nennen sie nicht noch, durchgängig und höchst skandalöser- und ehrenrührigerweise, den Windbeutel Fichte stets neben Kant, als ungefähr seines Gleichen? Trat nicht, nachdem die oben genannten zwei Philosophaster Kants Lehre verdrängt und antiquirt hatten, an die Stelle der strengen, von Kant aller Metaphysik gesetzten Kontrolle die zügelloseste Phantasterei? Haben sie diese nicht theils brav mitgemacht, theils unterlassen, ihr, mit der Kritik der Vernunft in der Hand, sich fest entgegenzustellen? weil sie nämlich es gerathener fanden, die eingetretene laxer Observanz zu benutzen, um entweder ihre selbstausgeheckten Säckelchen, z. B. Herbartische Poffen und Friesisches Altweibergeschwätz, und überhaupt Jeder seine eigene Marotte, zu Markte zu bringen, oder auch um Lehren der Landesreligion als philosophische Ergebnisse einschwärzen zu können. Hat dies Alles nicht den Weg gebahnt zur skandalösesten philosophischen Scharlatanerie, deren je die Welt sich zu schämen gehabt hat, zum Treiben des Hegels und seiner erbärmlichen Gesellen? Haben nicht selbst Die, welche dem Unwesen sich widersetzten, dabei stets, unter tiefen Bücklingen, vom großen Genie und gewaltigen Geiste jenes Scharlatans und Unsinnschmierers geredet und dadurch bewiesen, daß sie Pinsel sind? Sind nicht hievon (der Wahrheit zur Steuer sei es gesagt) Krug und Fries allein auszunehmen, welche gegen den Kopfverderber geradezu auftretend, ihm bloß die Schonung erwiesen

haben, die nun ein Mal jeder Philosophieprofessor unwiderruflich gegen den andern ausübt? Hat nicht der Lärm und das Geschrei, welches die deutschen Universitätsphilosophen, in Bewunderung jener drei Sophisten, erhoben, endlich auch in England und Frankreich allgemeine Aufmerksamkeit erregt, welche jedoch, nach näherer Untersuchung der Sache, sich in Gelächter auflöste? — Besonders aber zeigen sie sich als treulose Wächter und Bewahrer der im Laufe der Jahrhunderte schwer errungenen und endlich ihrer Obhut anvertrauten Wahrheiten, sobald es solche sind, die nicht in ihren Kram passen, d. h. nicht zu den Resultaten einer platten, rationalistischen, optimistischen, eigentlich bloß Jüdischen Theologie stimmen, als welche der im Stillen vorherbeschlossene Zielpunkt ihres ganzen Philosophirens und seiner hohen Redensarten ist. Dergleichen Lehren also, welche die ernstlich gemeinte Philosophie nicht ohne große Anstrengung zu Tage gefördert hat, werden sie zu oblitesciren, zu vertuschen, zu verdrehn und herabzuziehn suchen zu Dem, was in ihren Studentenerziehungsplan und besagte Rockenphilosophie paßt. Ein empörendes Beispiel dieser Art giebt die Lehre von der Freiheit des Willens. Nachdem die strenge Nothwendigkeit aller menschlichen Willensakte durch die vereinten und successiven Anstrengungen großer Köpfe, wie Hobbes, Spinoza, Priestley und Hume unwiderleglich dargethan worden, auch Kant die Sache als bereits vollkommen ausgemacht genommen hatte*); thun sie mit Einem Male, als wäre nichts geschehn, verlassen sich auf die Unwissenheit ihres Publikums und nehmen in Gottes Namen, noch am heutigen Tage, in fast allen ihren Lehrbüchern die Freiheit des Willens als eine ausgemachte und sogar unmittelbar gewisse Sache. Wie verdient ein solches Verfahren benannt zu werden? Wenn eine solche, von allen den eben genannten Philosophen so fest als irgend eine, begründete Lehre dennoch von ihnen verhehlt, oder verleugnet wird, um statt ihrer die entschiedene Absurdität vom freien Willen, weil sie ein nothwendiges Bestandstück ihrer Rockenphilosophie ist, den Stu-

*) Sein auf den kategorischen Imperativ gegründetes Postulat der Freiheit ist bei ihm bloß von praktischer, nicht von theoretischer Gültigkeit. Man sehe meine „Grundprobleme der Ethik.“ Seite 80 u. 146. [2. Aufl. S. 81 u. 144.]

dentem aufzubinden; sind da die Herren nicht eigentlich die Feinde der Philosophie? Und weil nun (denn *conditio optima est ultimi*. Sen. ep. 79) die Lehre von der strengen Necessitation aller Willensakte nirgends so gründlich, klar, zusammenhängend und vollständig dargethan ist, als in meiner von der Norwegischen Societät der Wissenschaften redlich gekrönten Preisschrift; so findet man, ihrer alten Politik, mir überall mit dem passiven Widerstande zu begegnen, gemäß, diese Schrift weder in ihren Büchern, noch in ihren gelehrten Journalen und Litteraturzeitungen irgend erwähnt: sie ist aufs strengste sekretirt und wird *comme non avenue* angesehen, wie Alles, was nicht in ihren erbärmlichen Kram paßt, wie meine Ethik überhaupt, ja, wie alle meine Werke. Meine Philosophie interessirt eben die Herren nicht: das kommt aber daher, daß die Ergründung der Wahrheit sie nicht interessirt. Was sie hingegen interessirt, das sind ihre Gehalte, ihre Honorarlouisb'ors und ihre Hofrathstitel. Zwar interessirt sie auch die Philosophie: insofern nämlich, als sie ihr Brod von derselben haben: insofern interessirt sie die Philosophie. Sie sind es, welche schon Giordano Bruno charakterisirt, als *sordidi e mercenarii ingegni*, che, poco o niente solleciti circa la verità, si contentano saper, secondo che comunmente è stimato il sapere, amici poco di vera sapienza, bramosi di fama e reputazione di quella, vaghi d'apparire, poco curiosi d'essere. (S. Opere di Giordano Bruno publ. da A. Wagner. Lips. 1830, Vol. II, p. 83.) Was also soll ihnen meine Preisschrift über die Freiheit des Willens, und wäre sie von zehn Akademien gekrönt? Dagegen aber wird was Plattköpfe aus ihrer Schaar über den Gegenstand seitdem gefaselt haben, wichtig gemacht und anempfohlen. Brauch' ich ein solches Benehmen zu qualificiren? Sind Das Leute, welche die Philosophie, die Rechte der Vernunft, die Freiheit des Denkens vertreten? — Ein anderes Beispiel der Art liefert die spekulative Theologie. Nachdem Kant alle Beweise, die ihre Stützen ausmachten, unter ihr weggezogen und sie dadurch radikal umgestoßen hat, hält Das meine Herren von der lukrativen Philosophie keineswegs ab, noch 60 Jahre hinterher die spekulative Theologie für den ganz eigentlichen und wesentlichen Gegenstand der Philosophie auszugeben und, weil sie jene er-

plodirten Beweise wieder aufzunehmen sich doch nicht unterstehn, jetzt ohne Umstände, nur immerfort vom Absolutum zu reden, welches Wort gar nichts Anderes ist, als ein Enthymem, ein Schluß mit nicht ausgesprochenen Prämissen, zum Behuf der feigen Verlarvung und hinterlistigen Erschleichung des kosmologischen Beweises, als welcher in eigener Gestalt sich, seit [176] Kant, nicht mehr sehn lassen darf und daher in dieser Verkleidung eingeschwärzt werden muß. Als hätte Kant von diesem letzteren Kniff eine Vorahnung gehabt, sagt er ausdrücklich: „Man hat zu allen Zeiten von dem absolut-nothwendigen Wesen geredet und sich nicht sowohl Mühe gegeben, zu verstehn, „ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken „könne, als vielmehr dessen Daseyn zu beweisen. — „Denn alle Bedingungen, die der Verstand jederzeit bedarf, um „etwas als nothwendig anzusehn, vermittelst des Wortes Unbeding, wegwerfen, macht mir noch lange nicht verständlich, „ob ich alsdann durch einen Begriff eines Unbedingtnothwendigen „noch etwas, oder vielleicht gar nichts denke.“ (Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 592; 5. Aufl., S. 620.) Ich erinnere hier nochmals an meine Lehre, daß Nothwendigseyn durchaus und überall nichts Anderes besagt, als aus einem vorhandenen und gegebenen Grunde folgen: ein solcher Grund ist also gerade die Bedingung aller Nothwendigkeit: demnach ist das Unbedingtnothwendige eine *contradictio in adjecto*, also gar kein Gedanke, sondern ein hohles Wort, — freilich ein im Bau der Professorenphilosophie gar häufig angewendetes Material. — Hieher gehört ferner, daß, Locke's großer, Epoche machender Grundlehre vom Nichtvorhandenseyn angeborener Ideen, und allen seitdem und auf dem Grunde derselben, namentlich durch Kant gemachten Fortschritten in der Philosophie zum Troß, die Herren von der *φιλοσοφία μισοφορος*, ganz ungenirt, ihren Studenten ein „Gottesbewußtseyn“, überhaupt ein unmittelbares Erkennen, oder Vernehmen, metaphysischer Gegenstände durch die Vernunft aufbinden. Es hilft nichts, daß Kant, mit dem Aufwande des seltensten Scharfsinns und Tiefsinns, dargethan hat, die theoretische Vernunft könne zu Gegenständen, die über die Möglichkeit aller Erfahrung hinaus liegen, nimmermehr gelangen: die Herren kehren sich an so etwas nicht; sondern ohne Umstände

lehren sie, seit 50 Jahren, die Vernunft habe ganz unmittelbare, absolute Erkenntnisse, sei eigentlich ein von Hause aus auf Metaphysik angelegtes Vermögen, welches, über alle Möglichkeit der Erfahrung hinaus, das sogenannte Uebersinnliche, das Absolutum, den lieben Gott und was dergleichen noch weiter seyn soll, unmittelbar erkenne und sicher erfasse. Daß aber unsere Vernunft ein solches, die gesuchten Gegenstände der Metaphysik, nicht mit-^[177] teilt Schlüsse, sondern unmittelbar erkennendes Vermögen sei, ist offenbar eine Fabel, oder gerade heraus gesagt, eine palpable Lüge; da es nur einer redlichen, sonst aber nicht schwierigen Selbstprüfung bedarf, um sich von der Grundlosigkeit eines solchen Vorgebens zu überzeugen: zudem es sonst auch ganz anders mit der Metaphysik stehn müßte. Daß dennoch eine solche, alles Grundes, außer der Verlegenheit und den schlaunen Absichten ihrer Verbreiter, entbehrende, für die Philosophie grundverderbliche Lüge, seit einem halben Jahrhundert, zum stehenden, tausend und aber tausend Mal wiederholten Katheder-Dogma geworden, und, dem Zeugniß der größten Denker zum Troß, der studirenden Jugend aufgebunden wird, gehört zu den schlimmsten Früchten der Universitätsphilosophie.

Solcher Vorbereitung jedoch entsprechend, ist bei den Kathederphilosophen das eigentliche und wesentliche Thema der Metaphysik die Auseinanderlegung des Verhältnisses Gottes zur Welt: die weitläufigsten Erörterungen desselben füllen ihre Lehrbücher. Diesen Punkt ins Reine zu bringen, glauben sie sich vor Allem berufen und bezahlt; und da ist es nun ergötzlich zu sehn, wie altklug und gelehrt sie vom Absolutum, oder Gott, reden, sich ganz ernsthaft gebärdend, als wüßten sie wirklich irgend etwas davon: es erinnert an den Ernst, mit welchem die Kinder ihr Spiel betreiben. Da erscheint denn jede Messe eine neue Metaphysik, welche aus einem weitläufigen Bericht über den lieben Gott besteht, auseinanderlegt, wie es eigentlich mit ihm stehe und wie er dazu gekommen sei, die Welt gemacht oder geboren, oder sonst wie hervorgebracht zu haben, so daß es scheint, sie erhielten halbjährlich über ihn die neuesten Nachrichten. Manche gerathen nun aber dabei in eine gewisse Verlegenheit, deren Wirkung hochkomisch ausfällt. Sie haben nämlich einen ordentlichen, persönlichen Gott, wie er im Alten Testament steht, zu

lehren: das wissen sie. Andererseits jedoch ist, seit ungefähr 40 Jahren, der Spinozistische Pantheismus, nach welchem das Wort Gott ein Synonym von Welt ist, unter den Gelehrten und sogar den bloß Gebildeten, durchaus vorherrschend und allgemeine Mode: das möchten sie doch auch nicht so ganz fahren lassen; dürfen jedoch nach dieser verbotenen Schlüssel eigentlich die Hand nicht ausstrecken. Nun suchen sie sich durch ihr gewöhnliches Mittel, dunkle, verworrene, konfuse Phrasen und hohlen Wortkram, zu helfen, wobei sie sich jämmerlich drehn und winden: da sieht man denn Einige in Einem Athem versichern, der Gott sei von der Welt total, unendlich und himmelweit, ganz eigentlich himmelweit, verschieden, zugleich aber ganz und gar mit ihr verbunden und Eins, ja, stecke bis über die Ohren drinne; wodurch sie mich dann jedesmal an den Weber Botton im Johannisnachtstraum erinnern, welcher verspricht, zu brüllen, wie ein entseßlicher Löwe, zugleich aber doch so sanft, wie nur irgend eine Nachtigal flöten kann. In der Ausführung gerathen sie dabei in die seltsamste Verlegenheit: sie behaupten nämlich, außerhalb der Welt sei kein Platz für ihn: danach können sie ihn aber innerhalb auch nicht brauchen, rochiren nun mit ihm hin und her, bis sie sich mit ihm zwischen zwei Stühlen niederlassen.†)

Hingegen die Kritik der reinen Vernunft, mit ihren Beweisen a priori der Unmöglichkeit aller Gotteserkenntniß, ist ihnen Schnickschnack, durch den sie sich nicht irre machen lassen: sie wissen wozu sie dasind. Ihnen einzuwenden, daß sich nichts Unphilosophischeres denken läßt, als immerfort von etwas zu reden, von dessen Daseyn man erwiesenstermaassen keine Kenntniß und von dessen Wesen man gar keinen Begriff hat, — ist naseweises Einreden: sie wissen wozu sie dasind. — Ich bin ihnen bekanntlich Einer, der tief unter ihrer Notiz und Aufmerksamkeit steht,

†) Aus einer analogen Verlegenheit entspringt das Lob, welches jetzt, da nun doch ein Mal mein Licht nicht mehr unter dem Scheffel steht, mir einige von ihnen ertheilen, — um nämlich die Ehre ihres guten Geschmacks zu retten: aber eiligt fügen sie demselben die Versicherung hinzu, daß ich in der Hauptsache Unrecht habe: denn sie werden sich hüten, einer Philosophie beizustimmen, die etwas ganz Anderes ist, als in hochtrabenden Wortkram verhüllte und wunderbar verbrämte jüdische Mythologie, — wie sie bei ihnen de rigueur ist.

und durch die gänzliche Nichtbeachtung meiner Werke haben sie an den Tag zu legen vermeint, was ich sei (wiewohl sie gerade dadurch an den Tag gelegt haben, was sie sind): daher wird es, wie Alles, was ich seit 35 Jahren vorgebracht habe, in den Wind geredet seyn, wenn ich ihnen sage, daß Kant nicht gescherzt hat, daß wirklich und im vollsten Ernst, die Philosophie keine Theologie ist, noch jemals seyn kann; daß sie vielmehr etwas ganz Anderes, von jener völlig Verschiedenes ist. Ja, wie bekanntlich jede andere Wissenschaft durch Einmischung von Theologie verdorben wird, so auch die Philosophie, und zwar am allermeisten; wie Solches die Geschichte derselben bezeugt: daß Dies sogar auch von der Moral gelte, habe ich in meiner Abhandlung über das Fundament derselben sehr deutlich dargethan; daher die Herren auch über diese mühsam still gewesen sind; getreu ihrer Taktik des passiven Widerstandes. Die Theologie nämlich deckt mit ihrem Schleier alle Probleme der Philosophie zu und macht daher nicht nur die Lösung, sondern sogar die Auffassung derselben unmöglich. Also, wie gesagt, die Kritik der reinen Vernunft ist ganz ernstlich der Kündigungsbrief der bisherigen ancilla theologiae gewesen, welche darin, Ein für alle Mal, ihrer gestrengen Gebieterin den Dienst aufgesagt hat. Seitdem hat nun diese sich mit einem Mietling begnügt, der die zurückgelassene Livree des ehemaligen Dieners, bloß zum Schein, gelegentlich anzieht; wie in Italien, wo dergleichen Substitute zumal am Sonntage häufig zu sehn und daher unter dem Namen der Domenichini bekannt sind.

Allein an der Universitätsphilosophie haben Kants Kritiken und Argumente freilich scheitern müssen. Denn da heißt es: sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas: die Philosophie soll Theologie seyn, und wenn die Unmöglichkeit der Sache von zwanzig Kantien bewiesen wäre: wir wissen, wozu wir dasind: in majorem Dei gloriam sind wir da. Jeder Philosophieprofessor ist, so gut wie Heinrich VIII., ein defensor fidei, und erkennt hierin seinen ersten und hauptsächlichsten Beruf. Nachdem also Kant allen möglichen Beweisen der spekulativen Theologie den Nerv so rein durchschnitten hatte, daß seitdem sich Niemand mehr mit ihnen hat befassen mögen; da besteht denn das philosophische Bestreben, seit fast funfzig Jahren, in allerlei Versuchen, die

Theologie fein leise zu erschleichen, und die philosophischen Schriften sind meistens nichts Anderes, als fruchtlose Belebungsversuche an einem entseelten Leichnam. So haben denn z. B. die Herren von der lukrativen Philosophie im Menschen ein Gottesbewußtseyn entdeckt, welches bis dahin aller Welt entgangen war, und werfen damit, durch ihre wechselseitige Einstimmung und die Unschuld ihres nächsten Publikums dreist gemacht, feck und kühn um sich, wodurch sie am Ende gar die ehrlichen Holländer der Universität Leyden verführt haben; so daß diese, die Winkelmüge der Philosophieprofessoren richtig für Fortschritte der Wissenschaft ansehend, ganz treuherzig, am 15. Februar 1844, die Preisfrage gestellt haben: quid statuendum de Sensu Dei, qui dicitur, menti humanae indito, u. s. w. Vermöge eines solchen „Gottesbewußtseyns“ wäre denn Das, was mühsam zu beweisen alle Philosophen, bis auf Kant, sich abarbeiteten, etwas unmittelbar Bewußtes. Welche Pinsel müßten aber dann alle jene früheren Philosophen gewesen seyn, die sich ihr Leben lang abgemüht haben, Beweise für eine Sache aufzustellen, deren wir uns geradezu bewußt sind, welches besagt, daß wir sie noch unmittelbarer erkennen, als daß 2 Mal 2 vier ist, als wozu doch schon Ueberlegung gehört. Eine solche Sache beweisen zu wollen, müßte ja seyn, wie wenn man beweisen wollte, daß die Augen sehn, die Ohren hören und die Nase rieche. Und welch unvernünftiges Vieh müßten doch die Anhänger der, nach der Zahl ihrer Bekenner, vornehmsten Religion auf Erden, die Buddhisten, seyn, deren Religionseifer so groß ist, daß in Tibet beinahe jeder sechste Mensch dem geistlichen Stande angehört und damit dem Eölibat verfallen ist, deren Glaubenslehre jedoch zwar eine höchst lautere, erhabene, liebevolle, ja streng asketische Moral (die nicht, wie die Christliche, die Thiere vergessen hat) trägt und stützt, allein nicht nur entschieden atheistisch ist, sondern sogar ausdrücklich den Theismus perhorrescirt. Die Persönlichkeit ist nämlich ein Phänomen, das uns nur aus unserer animalischen Natur bekannt und daher, von dieser gesondert, nicht mehr deutlich denkbar ist: ein solches nun zum Ursprung und Princip der Welt zu machen, ist immer ein Satz, der nicht sogleich Jedem in den Kopf will; geschweige daß er schon von Hause aus darin wurzelte und lebte. Ein unpersönlicher Gott hingegen ist eine

bloße Philosophieprofessorenflaufe, eine contradictio in adjecto, ein leeres Wort, die Gedankenlosen abzufinden, oder die Vigilanten zu beschwichtigen.

Zwar athmen also die Schriften unserer Universitäts-Philosophen den lebendigsten Eifer für die Theologie; dagegen aber sehr geringen für die Wahrheit. Denn ohne Scheu vor dieser werden Sophismen, Erschleichungen, Verdrehungen, falsche Assertionen, mit unerhörter Dreistigkeit, angewandt, ja angehäuft, werden sogar, wie oben ausgeführt, der Vernunft unmittelbare, übersinnliche Erkenntnisse, — also angeborene Ideen, — ange-
dichtet, oder richtiger angelogen; Alles einzig und allein um Theologie herauszubringen: nur Theologie! nur Theologie! um jeden Preis, Theologie! — Ich möchte den Herren unmaassgeblich zu bedenken geben, daß immerhin Theologie viel werth seyn mag; ich aber doch etwas kenne, das jedenfalls noch mehr werth ist, nämlich die Redlichkeit; Redlichkeit, wie im Handel und Wandel, so auch im Denken und Lehren: die sollte mir um keine Theologie feil seyn.

Wie nun aber die Sachen stehn, muß, wer es mit der Kritik der reinen Vernunft ernstlich genommen, überhaupt es ehrlich gemeint und demnach keine Theologie zu Markte zu bringen hat, jenen Herren gegenüber, freilich zu kurz kommen. Brächte er auch das Vortrefflichste, das je die Welt gesehen, und tischte er alle Weisheit Himmels und der Erden auf; sie werden dennoch Augen und Ohren abwenden, wenn es keine Theologie ist; ja, je mehr Verdienst seine Sache hat, desto mehr wird sie, nicht ihre Bewunderung, sondern ihren Groll erregen; desto determinirteren passiven Widerstand werden sie ihr entgegenstellen, also mit desto hämischerem Schweigen sie zu ersticken suchen, zugleich aber desto lautere Enkomien über die lieblichen Geisteskinder der gedankenreichen Genossenschaft anstimmen, damit nur die ihnen verhasste Stimme der Einsicht und Aufrichtigkeit nicht durchdringe. So nämlich verlangt es, in diesem Zeitalter skeptischer Theologen und rechtgläubiger Philosophen, die Politik der Herren, welche sich mit Weib und Kind von der Wissenschaft ernähren, welcher meiner Eins, ein langes Leben hindurch, alle seine Kräfte opfert. Denn ihnen kommt es, den Winken hoher Vorgesetzten gemäß, nur auf Theologie an: alles Andere ist Nebensache. Desti-

niren sie doch schon von vorne herein, Jeder in seiner Sprache, Wendung und Verschleierung, die Philosophie als spekulative Theologie und geben das Jagdmachen auf Theologie ganz naiv als den wesentlichen Zweck der Philosophie an. Sie wissen nichts davon, daß man frei und unbefangen an das Problem des Daseyns gehn und die Welt, nebst dem Bewußtseyn, darin sie sich darstellt, als das allein Gegebene, das Problem, das Räthsel der alten Sphinx, vor die man hier kühn getreten ist, betrachten soll. Sie ignoriren klüglich, daß Theologie, wenn sie Eingang in die Philosophie verlangt, gleich allen andern Lehren, erst ihr Kreditiv vorzuweisen hat, das dann geprüft wird auf dem Bureau der Kritik der reinen Vernunft, als welche bei allen Denkenden noch in vollstem Ansehn steht, und an demselben, durch die komischen Grimassen, welche die Kathederphilosophen des Tages gegen sie zu schneiden bemüht sind, wahrlich nicht das Geringste eingebüßt hat. Ohne ein vor ihr bestehendes Kreditiv also findet die Theologie keinen Eintritt und soll ihn weder ertragen, noch erschleichen, noch auch erbetteln, mit Berufung darauf, daß Kathederphilosophen nun ein Mal nichts Anderes feil haben dürfen: — mögen sie doch die Boutique schließen. Denn die Philosophie ist keine Kirche und keine Religion. Sie ist das kleine, nur äußerst Wenigen zugängliche Fleckchen auf der Welt, wo die stets und überall gehasste und verfolgte Wahrheit ein Mal alles Druckes und Zwanges ledig seyn, gleichsam ihre Saturnalien, die ja auch dem Sklaven freie Rede gestatten, feiern, ja sogar die Prärogative und das große Wort haben, absolut allein herrschen und kein Anderes neben sich gelten lassen soll. Die ganze Welt nämlich, und Alles in ihr, ist voller Absicht und meistens niedriger, gemeiner und schlechter Absicht: nur ein Fleckchen soll, ausgemachterweise, von dieser frei bleiben und ganz allein der Einsicht offen stehn, und zwar der Einsicht in die wichtigsten, Allen angelegensten Verhältnisse: — Das ist die Philosophie. Oder versteht man es etwan anders? nun, dann ist Alles Spaas und Komödie, — „wie Das denn wohl zu Zeiten kommen mag.“ — Freilich nach den Kompendien der Kathederphilosophen zu urtheilen, sollte man eher denken, die Philosophie wäre eine Anleitung zur Frömmigkeit, ein Institut Kirchengänger zu bilden; da ja die spekulative Theologie meistens

gleich unverhohlen als der wesentliche Zweck und Ziel der Sache vorausgesetzt und mit allen Segeln und Rudern nur darauf hingesteuert wird. Gewiß aber ist, daß alle und jede Glaubensartikel, sie mögen nun offen und unverhohlen in die Philosophie hineingetragen seyn, wie Dies in der Scholastik geschah, oder durch petitiones principii, falsche Axiome, erlogene innere Erkenntnisquellen, Gottesbewußtseyn, Scheinbeweise, hochtrabende Phrasen und Gallimathias eingeschwärzt werden, wie es heut zu Tage Brauch ist, der Philosophie zum entschiedenen Verderb gereichen; weil all Dergleichen die klare, unbefangene, rein objektive Auffassung der Welt und unsers Daseyns, diese erste Bedingung alles Forschens nach Wahrheit, unmöglich macht.

Unter der Benennung und Firma der Philosophie und in fremdartigem Gewande die Grunddogmen der Landesreligion, welche man alsdann, mit einem Hegels würdigen Ausdruck, „die absolute Religion“ titulirt, vortragen, mag eine recht nützliche Sache seyn; sofern es dient, die Studenten den Zwecken des Staates besser anzupassen, imgleichen auch das lesende Publikum im Glauben zu befestigen: aber Dergleichen für Philosophie ausgeben heißt denn doch eine Sache für Das verkaufen, was sie nicht ist. Wenn Dies und alles Obige seinen ungestörten Fortgang behält, muß mehr und mehr die Universitätsphilosophie zu einer remora der Wahrheit werden. Denn es ist um alle Philosophie geschehn, wenn zum Maasstab ihrer Beurtheilung, oder gar zur Richtschnur ihrer Säge, etwas Anderes genommen wird, als ganz allein die Wahrheit, die, selbst bei aller Redlichkeit des Forschens und der Anstrengung der überlegensten Geisteskraft, so schwer zu erreichende Wahrheit: es führt dahin, daß sie zu einer bloßen fable convenue wird, wie Fontenelle die Geschichte nennt. Wie wird man in der Lösung der Probleme, welche unser so unendlich räthselhaftes Daseyn uns von allen Seiten entgegenhält, auch nur einen Schritt weiter kommen, wenn man nach einem vorgesteckten Ziele philosophirt. Daß aber Dies der generische Charakter der verschiedenen Species jetziger Universitätsphilosophie sei, wird wohl Niemand leugnen: denn nur zu sichtbar kollimiren alle ihre Systeme und Säge nach Einem Zielpunkt. Dieser ist zudem nicht ein Mal das eigentliche, das newtestamentliche Christenthum, oder der Geist desselben, als welcher

ihnen zu hoch, zu ätherisch, zu excentrisch, zu sehr nicht von dieser Welt, daher zu pessimistisch und hiedurch zur Apotheose des „Staats“ ganz ungeeignet ist; sondern es ist bloß das Judenthum, die Lehre, daß die Welt ihr Daseyn von einem höchst vortrefflichen, persönlichen Wesen habe, daher auch ein allerliebstes Ding und παντα καλα καυ sei. Dies ist ihnen aller Weisheit Kern; und dahin soll die Philosophie führen, oder, sträubt sie sich, geführt werden. Daher denn auch der Krieg, den, seit dem Sturz der Hegelei, alle Professoren gegen den sogenannten Pantheismus führen, in dessen Verhorröscirung sie weiteifern, einmüthig den Stab über ihn brechend. Ist etwa dieser Eifer aus der Entdeckung triftiger und schlagender Gründe gegen denselben entsprungen? Oder sieht man nicht vielmehr, mit welcher Rathlosigkeit und Angst sie nach Gründen gegen jenen in ursprünglicher Kraft ruhig dastehenden und sie belächelnden Gegner suchen? Kann man daher noch bezweifeln, daß bloß die Inkompatibilität jener Lehre mit der „absoluten Religion“ es ist, warum sie nicht wahr seyn soll, nicht soll, und wenn die ganze Natur sie mit tausend und aber tausend Kehlen verkündigte. Die Natur soll schweigen, damit das Judenthum spreche. Wenn nun ferner, neben der „absoluten Religion“, noch irgend etwas bei ihnen Berücksichtigung findet; so versteht es sich, daß es die sonstigen Wünsche eines hohen Ministeriums, bei dem die Macht Professuren zu geben und zu nehmen ist, seyn werden. Ist doch dasselbe die Muse, welche sie begeistert und ihren Lufubrationen vorsteht, daher wohl auch am Eingange, in Form einer Debikation, ordentlich angerufen wird. Das sind mir die Leute, die Wahrheit aus dem Brunnen zu ziehn, den Schleier des Truges zu zerreißen und aller Verfinsterung Hohn zu sprechen.

Zu keinem Lehrfache wären, der Natur der Sache nach, so entschieden Leute von überwiegenden Fähigkeiten und durchdrungen von Liebe zur Wissenschaft und Eifer für die Wahrheit erfordert, als da, wo die Resultate der höchsten Anstrengungen des menschlichen Geistes, in der wichtigsten aller Angelegenheiten, der Blüthe einer neuen Generation, im lebendigen Worte, übergeben, ja, der Geist der Forschung in ihr erweckt werden soll. Andererseits aber wieder halten die Ministerien dafür, daß kein Lehrfach auf die innerste Gesinnung der künftigen gelehrten, also den Staat und

die Gesellschaft eigentlich lenkenden Klasse so viel Einfluß habe, wie gerade dieses; daher es nur mit den allerdevotesten, ihre Lehre gänzlich nach dem Willen und jedesmaligen Ansichten des Ministeriums zuschneidenden Männern besetzt werden darf. Natürlich ist es dann die erstere dieser beiden Anforderungen, welche zurückstehen muß. Wer nun aber mit diesem Stande der Dinge nicht bekannt ist, dem kann es zu Zeiten vorkommen, als ob seltsamerweise gerade die entschiedensten Schaafsköpfe sich der Wissenschaft des Plato und Aristoteles gewidmet hätten.

Ich kann hier nicht die beiläufige Bemerkung unterdrücken, daß eine sehr nachtheilige Vorschule zur Professur der Philosophie die Hauslehrerstellen sind, welche beinahe Alle, die jemals jene bekleideten, nach ihren Universitätsstudien, mehrere Jahre hindurch versehen haben. Denn solche Stellen sind eine rechte Schule der Unterwürfigkeit und Fügsamkeit. Besonders wird man darin gewohnt, seine Lehren ganz und gar dem Willen des Brodherrn zu unterwerfen und keine andern als dessen Zwecke zu kennen. Diese, früh angenommene Gewohnheit wurzelt ein und wird zur zweiten Natur; so daß man nachher, als Philosophieprofessor, nichts natürlicher findet, als auch die Philosophie eben so den Wünschen des die Professuren besetzenden Ministeriums gemäß zuzuschneiden und zu modeln; woraus denn am Ende philosophische Ansichten, oder gar Systeme, wie auf Bestellung gemacht, hervorgehn. Da hat die Wahrheit schönes Spiel! — Hier stellt sich freilich heraus, daß um dieser unbedingten zu huldigen, um wirklich zu philosophiren, zu so vielen Bedingungen fast unumgänglich auch noch diese kommt, daß man auf eigenen Beinen stehe und keinen Herrn kenne, wonach denn das *δοξ μοι που στω* in gewissem Sinne auch hier gälte. Wenigstens haben die allermeisten von Denen, die je etwas Großes in der Philosophie leisteten, sich in diesem Falle befunden. Spinoza war sich der Sache so deutlich bewußt, daß er die ihm angetragene Professur gerade deshalb ausschlug.

Ἡμῖσι γὰρ τ' ἀρετῆς ἀποκινεῖται ευρυπτα Ζεὺς
Ἀνέρος, εὐτ' ἂν μιν κατὰ δούλιον ἡμᾶρ ἔλθῃν.

Das wirkliche Philosophiren verlangt Unabhängigkeit:

Πᾶς γὰρ ἀνὴρ πενήνῃ δεδμημένος οὐτε τι εἰπεῖν,
οὐδ' ἔρξαι δύναται, γλωσσα δὲ οἱ δεδεσται.

Theogn.

Auch in Sabis Gulistan (übersetzt von Graf, Leipzig 1846, S. 185) wird gesagt, daß wer Nahrungsorgen hat nichts leisten kann. Dafür jedoch ist der ächte Philosoph, seiner Natur nach, ein genügendes Wesen und bedarf nicht viel, um unabhängig zu leben: denn allemal wird sein Wahlspruch *Shenstone's* Satz seyn: liberty is a more invigorating cordial than Tokay. (Freiheit ist eine kräftigere Herzkraft, als Tokayer.)

Wenn nun also es sich bei der Sache um nichts Anderes handelte, als um die Förderung der Philosophie und das Vorbringen auf dem Wege zur Wahrheit; so würde ich als das Beste empfehlen, daß man die Spiegelfechterei, welche damit auf den Universitäten getrieben wird, einstellte. Denn diese sind wahrlich nicht der Ort für ernstlich und redlich gemeinte Philosophie, deren Stelle dort nur zu oft eine in ihre Kleider gesteckte und aufgepuzte Drahtpuppe einnehmen und als ein *nervis alienis mobile lignum* paradien und gestikuliren muß. Wenn nun aber gar eine solche Kathederphilosophie noch durch unverständliche, geirntbetäubende Phrasen, neugeschaffene Worte und unerhörte Einfälle, deren Absurdes spekulativ und transcendental genannt wird, die Stelle wirklicher Gedanken ersetzen will; so wird sie zu einer Parodie der Philosophie, die diese in Mißkredit bringt; welches in unsern Tagen der Fall gewesen ist. Wie kann denn auch, unter allem solchen Treiben, selbst nur die Möglichkeit jenes tiefen Ernstes, der neben der Wahrheit Alles geringschätzt und die erste Bedingung zur Philosophie ist, bestehen? — Der Weg zur Wahrheit ist steil und lang: mit einem Block am Fuße wird ihn Keiner zurücklegen; vielmehr thäten Flügel Noth. Demnach also wäre ich dafür, daß die Philosophie aufhörte, ein Gewerbe zu seyn: die Erhabenheit ihres Strebens verträgt sich nicht damit; wie ja Dieses schon die Alten erkannt haben. Es ist gar nicht nöthig, daß auf jeder Universität ein Paar schaaale Schwäger gehalten werden, um den jungen Leuten alle Philosophie auf Zeit Lebens zu verleiden. Auch *Voltaire* sagt ganz richtig: les gens de lettres, qui ont rendu le plus de services au petit nombre d'êtres pensans répandus dans le monde, sont les lettrés isolés, les vrais savans, renfermés dans leur cabinet, qui n'ont ni argumenté sur les bancs de l'université, ni dit les choses à moitié dans les académies: et ceux-là ont presqu

toujours été persécutés. — Alle der Philosophie von außen gebotene Hülfe ist, ihrer Natur nach, verdächtig: denn das Interesse jener ist zu hoher Art, als daß es mit dem Treiben dieser niedrig gesinnnten Welt eine aufrichtige Verbindung eingehn könnte. Dagegen hat sie ihren eigenen Leitstern, der nie untergeht. Darum 5 lasse man sie gewähren, ohne Beihülfe, aber auch ohne Hindernisse, und gebe nicht dem ernstesten, von der Natur geweihten und ausgerüsteten Pilger zum hochgelegenen Tempel der Wahrheit den Gefellen bei, dem es eigentlich nur um ein gutes Nachtlager und eine Abendmahlzeit zu thun ist: denn es ist zu besorgen, daß er, 10 um nach diesen einlenken zu dürfen, Jenem ein Hinderniß in den Weg wälzen werde.

Diesem Allen zufolge halte ich, von den Staatszwecken, wie gesagt, absehend und bloß das Interesse der Philosophie betrachtend, für wünschenswerth, daß aller Unterricht in derselben auf Uni- 15 versitäten streng beschränkt werde auf den Vortrag der Logik, als einer abgeschlossenen und streng beweisbaren Wissenschaft, und auf eine ganz succincte vorzutragende und durchaus in Einem Semester von Thales bis Kant zu absolvirende Geschichte der Philosophie, damit sie, in Folge ihrer Kürze und Uebersichtlichkeit, den eigenen 20 Ansichten des Herrn Professors möglichst wenig Spielraum gestatte und bloß als Leitfaden zum künftigen eigenen Studium auftrete. Denn die eigentliche Bekanntschaft mit den Philosophen läßt sich [187] durchaus nur in ihren eigenen Werken machen und keineswegs durch Relationen aus zweiter Hand; — wovon ich die Gründe 25 bereits in der Vorrede zur zweiten Ausgabe meines Hauptwerkes dargelegt habe. Zudem hat das Lesen der selbsteigenen Werke wirklicher Philosophen jedenfalls einen wohlthätigen und fördernden Einfluß auf den Geist, indem es ihn in unmittelbare Gemeinschaft mit so einem selbstdenkenden und überlegenen Kopfe setzt, statt daß 30 bei jenen Geschichten der Philosophie er immer nur die Bewegung erhält, die ihm der hölzerne Gedankengang so eines Alltagskopfs ertheilen kann, der sich die Sachen auf seine Weise zurechtgelegt hat. Daher also möchte ich jenen Kathedervortrag beschränken auf den Zweck einer allgemeinen Orientirung auf dem Felde der 35 bisherigen philosophischen Leistungen, mit Beseitigung aller Ausführungen, wie auch aller Pragmaität der Darstellung, die weiter gehn wollte, als bis zur Nachweisung der unverkennbaren

Anknüpfungspunkte der successiv auftretenden Systeme an früher dagewesene; also ganz im Gegensatz der Anmaassung Hegelianischer Geschichtschreiber der Philosophie, welche jedes System als nothwendig eintretend darthun, und sonach, die Geschichte der Philo- 5 sophie a priori konstruirend, uns beweisen, daß jeder Philosoph gerade Das, was er gedacht hat, und nichts Anderes, habe denken müssen; wobei denn der Herr Professor so recht bequem sie Alle von oben herab übersieht, wo nicht gar belächelt. Der Sünder! 10 als ob nicht Alles das Werk einzelner und einziger Köpfe gewesen wäre, die sich in der schlechten Gesellschaft dieser Welt eine Weile haben herumstoßen müssen, damit solche gerettet und erlöst werde aus den Banden der Rohheit und Verdummung; Köpfe, die eben so individuell, wie selten sind, daher von jedem derselben das Aristotische natura il fece, e poi ruppe lo stampo in vollem 15 Maasse gilt; — und als ob, wenn Kant an den Blättern gestorben wäre, auch ein Anderer die Kritik der reinen Vernunft würde geschrieben haben, — wohl einer von Jenen, aus der Fabrikwaare der Natur und mit ihrem Fabrikzeichen auf der Stirn, so Einer mit der normalen Nation von drei Pfund groben 20 Gehirns, hübsch fester Textur, in zolldicker Hirnschale wohl verwahrt, beim Gesichtswinkel von 70°, dem matten Herzschlag, den trüben, spähenden Augen, den stark entwickelten Greißwerkzeugen, der stockenden Rede und dem schwerfälligen, schleppenden Gange, als welcher Takt hält mit der Krötenagilität seiner Gedanken: — 25 ja, ja, wartet nur, die werden euch Kritiken der reinen Vernunft und auch Systeme machen, sobald nur der vom Professor berechnete Zeitpunkt da und die Reihe an sie gekommen ist, — dann, wann die Eichen Aprikosen tragen. — Die Herren haben freilich gute Gründe, möglichst viel der Erziehung und Bildung [188] zuzuschreiben, sogar, wie wirklich Einige thun, die angeborenen Talente ganz zu leugnen und auf alle Weise sich gegen die Wahrheit zu verschanzen, daß Alles darauf ankommt, wie Einer aus den Händen der Natur hervorgegangen sei, welcher Vater ihn gezeugt und welche Mutter ihn empfangen habe, ja, auch noch zu 35 welcher Stunde; daher man keine Klagen schreiben wird, wenn man zur Mutter eine Gans und zum Vater eine Schlafmühe gehabt hat; auch nicht, wenn man auf sechs Universitäten studirt. Es ist nun aber doch nicht anders: aristokratisch ist die Natur,

aristokratischer, als irgend ein Feudal- und Kastenwesen. Demgemäß läuft ihre Pyramide von einer sehr breiten Basis in einen gar spitzen Gipfel aus. Und wenn es dem Pöbel und Gesindel, welches nichts über sich dulden will, auch gelänge, alle andern Aristokratien umzustossen; so müßte es diese doch bestehen lassen, — und soll keinen Dank dafür haben: denn die ist so ganz eigentlich „von Gottes Gnaden.“

Transcendente Spekulation

über die

anscheinende Absichtlichkeit

im

Schicksale des Einzelnen.

Το εἰκὴ οὐκ ἐστὶ ἐν τῇ ζωῇ, ἀλλὰ
μία ἀρμονία καὶ τάξις.

Plotin. Enn. IV, L. 4, c. 35.

die anscheinende Absichtlichkeit

im

Schicksale des Einzelnen.

- 5 Obgleich die hier mitzutheilenden Gedanken zu keinem festen Resultate führen, ja, vielleicht eine bloße metaphysische Phantasie genannt werden könnten; so habe ich mich doch nicht entschließen können, sie der Vergessenheit zu übergeben; weil sie Manchem, wenigstens zum Vergleich mit seinen eigenen, über den selben Gegenstand
- 10 gehegten, willkommen seyn werden. Auch ein Solcher jedoch ist zu erinnern, daß an ihnen Alles zweifelhaft ist, nicht nur die Lösung, sondern sogar das Problem. Demnach hat man hier nichts weniger, als entschiedene Aufschlüsse zu erwarten, vielmehr die bloße Ventilation eines sehr dunkeln Sachverhältnisses, welches
- 15 jedoch vielleicht Jedem, im Verlaufe seines eigenen Lebens, oder beim Rückblick auf dasselbe, sich öfter aufgedrungen hat. Sogar mögen unsere Betrachtungen darüber vielleicht nicht viel mehr seyn, als ein Tappen und Tasten im Dunkeln, wo man merkt, daß wohl etwas dasei, jedoch nicht recht weiß, wo, noch was. Wenn
- 20 ich dabei dennoch bisweilen in den positiven, oder gar dogmatischen Ton gerathen sollte; so sei hier ein für alle Mal gesagt, daß dies bloß geschieht, um nicht durch stete Wiederholung der Formeln des Zweifels und der Muthmaassung weitschweifig und matt zu werden; daß es mithin nicht ernstlich zu nehmen ist.
- 25 Der Glaube an eine specielle Vorsehung, oder sonst eine übernatürliche Lenkung der Begebenheiten im individuellen Lebenslauf, ist zu allen Zeiten allgemein beliebt gewesen, und sogar in

denkenden, aller Superstition abgeneigten Köpfen findet er sich bisweilen unerschütterlich fest, ja, wohl gar außer allem Zusammenhange mit irgend welchen bestimmten Dogmen. — Zuwörderst läßt sich ihm entgegensetzen, daß er, nach Art alles Götterglaubens, nicht eigentlich aus der Erkenntniß, sondern aus dem Willen entsprungen, nämlich zunächst das Kind unserer Bedürftigkeit sei. Denn die Data, welche bloß die Erkenntniß dazu geliefert hätte, ließen sich vielleicht darauf zurückführen, daß der Zufall, welcher uns hundert arge, und wie durchdacht tödliche Streiche spielt, dann und wann ein Mal auserlesen günstig ausfällt, oder auch mittelbar sehr gut für uns sorgt. In allen solchen Fällen erkennen wir in ihm die Hand der Vorsehung, und zwar am deutlichsten dann, wann er, unserer eigenen Einsicht zuwider, ja, auf von uns verabscheuten Wegen, uns zu einem beglückenden Ziele hingeführt hat; wo wir alsdann sagen tunc bene navigavi, cum naufragium feci, und der Gegensatz zwischen Wahl und Führung ganz unverkennbar, zugleich aber zum Vortheil der letzteren, fühlbar wird. Eben dieserhalb trösten wir, bei widrigen Zufällen, uns auch wohl mit dem oft bewährten Sprüchlein „wer weiß wozu es gut ist“, — welches eigentlich aus der Einsicht entsprungen ist, daß, obwohl der Zufall die Welt beherrscht, er doch den Irrthum zum Mitregenten hat und, weil wir Diesem, eben so sehr als Jenem, unterworfen sind, vielleicht eben Das ein Glück ist, was uns jetzt als ein Unglück erscheint. So fliehen wir dann vor den Streichen des einen Welttyrannen zum andern, indem wir vom Zufall an den Irrthum appelliren.

Hievon jedoch abgesehen, ist, dem bloßen, reinen, offenbaren Zufall eine Absicht unterzulegen, ein Gedanke, der an Verwegenheit seines Gleichen sucht. Dennoch glaube ich, daß Jeder, wenigstens ein Mal in seinem Leben, ihn lebhaft gefaßt hat. Auch findet man ihn bei allen Völkern und neben allen Glaubenslehren; wie wohl am entschiedensten bei den Mohammedanern. Es ist ein Gedanke, der, je nachdem man ihn versteht, der absurdeste, oder der tiefstinnigste seyn kann. Gegen die Beispiele inzwischen, wodurch man ihn belegen möchte, bleibt, so frappant sie auch bisweilen seyn mögen, die stehende Einrede diese, daß es das größte Wunder wäre, wenn niemals ein Zufall unsere Angelegenheiten gut, ja, selbst besser besorgte, als unser Verstand und unsere Einsicht es vermocht hätten.

[193] Daß Alles, ohne Ausnahme, was geschieht, mit strenger Nothwendigkeit eintritt, ist eine a priori einzusehende, folglich unumstößliche Wahrheit: ich will sie hier den demonstrablen Fatalismus nennen. In meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens ergiebt sie sich (S. 62 [2. Aufl., S. 60]) als das Resultat aller vorhergegangenen Untersuchungen. Sie wird empirisch und a posteriori bestätigt, durch die nicht mehr zweifelhafte Thatsache, daß magnetische Somnambule, daß mit dem zweiten Gesichte begabte Menschen, ja, daß bisweilen die Träume des gewöhnlichen Schlafs, das Zukünftige geradezu und genau vorher verkünden.†) Am auffallendsten ist diese empirische Bestätigung meiner Theorie der strengen Nothwendigkeit alles Geschehenden beim zweiten Gesicht. Denn das, vermöge desselben, oft lange vorher Verkündete sehn wir nachmals, ganz genau und mit allen Nebenumständen, wie sie angegeben waren, eintreten, sogar dann, wann man sich absichtlich und auf alle Weise bemüht hatte, es zu hintertreiben, oder die eintreffende Begebenheit, wenigstens in irgend einem Nebenumstande, von der mitgetheilten Vision abweichen zu machen; welches stets vergeblich gewesen ist; indem dann gerade Das, welches das vorher Verkündete vereiteln sollte, allemal es herbeizuführen gedient hat; gerade so, wie sowohl in den Tragödien, als in der Geschichte der Alten, das von Orakeln oder Träumen verkündigte Unheil eben durch die Vorkehrungsmittel dagegen herbeigezogen wird.

†) In den Times vom 2. Dezember 1852 steht folgende gerichtliche Aussage: Zu Newent in Gloucestershire wurde vor dem Coroner, Mr. Lovegrove, eine gerichtliche Untersuchung über den im Wasser gefundenen Leichnam des Mannes Mark Lane abgehalten. Der Bruder des Ertrunkenen sagte aus, daß er, auf die erste Nachricht vom Vermißtwerden seines Bruders Markus, sogleich erwidert habe: „Dann ist er ertrunken: denn dies hat mir diese Nacht geträumt und daß ich, tief im Wasser stehend, bemüht war, ihn herauszu zieh.“ In der nächstfolgenden Nacht träumte ihm abermals, daß sein Bruder nahe bei der Schleuse zu Drenhall ertrunken sei und daß neben ihm eine Forelle schwamm. Am folgenden Morgen gieng er, in Begleitung seines andern Bruders, nach Drenhall: daselbst sah er eine Forelle im Wasser. Sogleich war er überzeugt, daß sein Bruder hier liegen müsse, und wirklich fand die Leiche sich an der Stelle. — Also etwas so Glükliches, wie das Vorübergehn einer Forelle, wird um mehrere Stunden, auf die Sekunde genau, vorhergesehen!

Als Beispiele hievon nenne ich, aus so vielen, bloß den König Oedipus und die schöne Geschichte vom Krösus mit dem Adrastus im ersten Buche des Herodot, c. 35—43. Die diesen entsprechenden Fälle beim zweiten Gesicht findet man, von dem grundehrlichen Bende Benzen mitgetheilt, im 3ten Hefte des achten Bandes des Archivs für thierischen Magnetismus von Kieser (besonders Beisp. 4, 12, 14, 16); wie auch einen in Jung Stillings Theorie der Geisterkunde § 155. Wäre nun die Gabe des zweiten Gesichtes so häufig, wie sie selten ist; so würden unzählige Vorfälle, vorherverkündet, genau eintreffen und der unleugbare faktische Beweis der strengen Nothwendigkeit alles und jedes Geschehenden, Jedem zugänglich, allgemein vorliegen. Dann würde kein Zweifel mehr darüber bleiben, daß, so sehr auch der Lauf der Dinge sich als rein zufällig darstellt, er es im Grunde doch nicht ist, vielmehr alle diese Zufälle selbst, τα εχρη πορουμενα, von einer, tief verborgenen Nothwendigkeit, ελυσσμενη, umfaßt werden, deren bloßes Werkzeug der Zufall selbst ist. In diese einen Blick zu thun, ist von jeher das Bestreben aller Mantik gewesen. Aus der in Erinnerung gebrachten, thatsächlichen Mantik nun aber folgt eigentlich nicht bloß, daß alle Begebenheiten mit vollständiger Nothwendigkeit eintreten; sondern auch, daß sie irgendwie schon zum Voraus bestimmt und objektiv festgestellt sind, indem sie ja dem Seherauge als ein Gegenwärtiges sich darstellen: indessen ließe sich dieses allenfalls noch auf die bloße Nothwendigkeit ihres Eintritts in Folge des Verlaufs der Kausalkette zurückführen. Jedenfalls aber ist die Einsicht, oder vielmehr die Ansicht, daß jene Nothwendigkeit alles Geschehenden keine blinde sei, also der Glaube an einen eben so planmäßigen, wie nothwendigen Hergang in unserm Lebenslauf, ein Fatalismus höherer Art, der jedoch nicht, wie der einfache, sich demonstrieren läßt, auf welchen aber dennoch vielleicht Jeder, früher oder später, ein Mal geräth und ihn, nach Maaßgabe seiner Denkungsart, eine Zeit lang, oder auf immer festhält. Wir können denselben, zum Unterschiede von dem gewöhnlichen und demonstrablen, den transcendenten Fatalismus nennen. Er stammt nicht, wie jener, aus einer eigentlich theoretischen Erkenntniß, noch aus der zu dieser nöthigen Untersuchung, als zu welcher Wenige befähigt seyn würden; sondern er setzt sich aus den Erfahrungen des eigenen Lebens-

laufs allmählig ab. Unter diesen nämlich machen sich Jedem gewisse Vorgänge bemerklich, welche einerseits, vermöge ihrer besondern und großen Zweckmäßigkeit für ihn, den Stempel einer moralischen, oder innern Nothwendigkeit, andererseits jedoch den der äußern, gänzlichen Zufälligkeit deutlich ausgeprägt an sich tragen. Das öftere Vorkommen derselben führt allmählig zu der Ansicht, die oft zur Ueberzeugung wird, daß der Lebenslauf des Einzelnen, so verworren er auch scheinen mag, ein in sich übereinstimmendes, bestimmte Tendenz und belehrenden Sinn habendes Ganzes sei, so gut wie das durchdachte Epos.†) Die durch denselben ihm ertheilte Belehrung nun aber bezöge sich allein auf seinen individuellen Willen, — welcher, im letzten Grunde, sein individueller Irrthum ist. Denn nicht in der Weltgeschichte, wie die Professorenphilosophie es wähnt, ist Plan und Ganzheit, sondern im Leben des Einzelnen. Die Völker existiren ja bloß in abstracto: die Einzelnen sind das Reale. Daher ist die Weltgeschichte ohne direkte metaphysische Bedeutung: sie ist eigentlich bloß eine zufällige Konfiguration: ich erinnere hier an Das was ich, „Welt als W. und B.“ Bd. 1. § 35, darüber gesagt habe. — Also in Hinsicht auf das eigene individuelle Schicksal erwächst in Vielen jener transcendenten Fatalismus, zu welchem die aufmerksame Betrachtung des eigenen Lebens, nachdem sein Faden zu einer beträchtlichen Länge ausgesponnen worden, vielleicht Jedem ein Mal Anlaß giebt, ja, beim Durchdenken der Einzelheiten seines Lebenslaufes, kann dieser ihm bisweilen sich darstellen, als wäre Alles darin abgekartet gewesen, und die auftretenden Menschen erscheinen ihm wie bloße Schauspieler. Dieser transcendenten Fatalismus hat nicht nur viel Trostreiches, sondern vielleicht auch viel Wahres; daher er zu allen Zeiten, sogar als Dogma, behauptet worden.††) Als völlig

†) Wenn wir manche Scenen unserer Vergangenheit genau durchdenken, erscheint uns Alles darin so wohl abgekartet, wie in einem recht planmäßig angelegten Roman.

††) Weder unser Thun, noch unser Lebenslauf ist unser Werk; wohl aber Das, was Keiner dafür hält: unser Wesen und Daseyn. Denn auf Grundlage dieses und der in strenger Kausalverknüpfung eintretenden Umstände und äußern Begebenheiten geht unser Thun und Lebenslauf mit vollkommener Nothwendigkeit vor sich. Demnach ist schon bei der Geburt des

unbefangen verdient das Zeugniß eines erfahrenen Welt- und Hofmannes, und dazu in einem Nestorischen Alter abgelegt, hier angeführt zu werden, nämlich das des neunzigjährigen Knebel, der in einem Briefe sagt: „Man wird, bei genauer Beobachtung, finden, daß in dem Leben der meisten Menschen sich ein gewisser Plan fin-
 „det, der, durch die eigene Natur, oder durch die Umstände, die sie
 „führen, ihnen gleichsam vorgezeichnet ist. Die Zustände ihres Lebens
 „mögen noch so abwechselnd und veränderlich seyn, es zeigt sich
 „doch am Ende ein Ganzes, das unter sich eine gewisse Ueber-
 „einstimmung bemerken läßt. — — — Die Hand eines be-
 „stimmten Schicksals, so verborgen sie auch wirken mag, zeigt sich
 „auch genau, sie mag nun durch äußere Wirkung, oder innere
 „Regung, bewegt seyn: ja, widersprechende Gründe bewegen sich
 „oftmals in ihrer Richtung. So verwirrt der Lauf ist, so zeigt
 „sich immer Grund und Richtung durch.“ (Knebel's litterarischer
 Nachlaß. 2. Aufl. 1840. Bd. 3. S. 452.)

Die hier ausgesprochene Planmäßigkeit im Lebenslauf eines Jeden läßt sich nun zwar zum Theil aus der Unveränderlichkeit und starren Konsequenz des angeborenen Charakters erklären, als welche den Menschen immer in das selbe Gleis zurückbringt.
 Was diesem Charakter eines Jeden das Angemessenste ist erkennt er so unmittelbar und sicher, daß er, in der Regel, es gar nicht in das deutliche, reflektirte Bewußtseyn aufnimmt, sondern unmittelbar und wie instinktmäßig danach handelt. Diese Art von Erkenntniß ist insofern, als sie ins Handeln übergeht, ohne ins
 deutliche Bewußtseyn gekommen zu seyn, den reflex motions des Marshal Hall zu vergleichen. Vermöge derselben verfolgt und ergreift Jeder, dem nicht, entweder von außen, oder von seinen eigenen falschen Begriffen und Vorurtheilen, Gewalt geschieht, das ihm individuell Angemessene, auch ohne sich darüber
 Rechenschaft geben zu können; wie die im Sande, von der Sonne bebrütete und aus dem Ei gekrochene Schildkröte, auch ohne
 das Wasser erblicken zu können, sogleich die gerade Richtung da-

Menschen sein ganzer Lebenslauf, bis ins Einzelne, unwiderruflich bestimmt; so daß eine Somnambule in höchster Potenz ihn genau vorherzusagen könnte.
 Wir sollten diese große und sichere Wahrheit im Auge behalten, bei Betrachtung und Beurtheilung unsers Lebenslaufs, unserer Thaten und Leiden.

hin einschlägt. Dies also ist der innere Kompaß, der geheime Zug, der Jeden richtig auf den Weg bringt, welcher allein der ihm angemessene ist, dessen gleichmäßige Richtung er aber erst gewahr wird, nachdem er ihn zurückgelegt hat. — Dennoch
 scheint Dies, dem mächtigen Einfluß und der großen Gewalt der äußern Umstände gegenüber, nicht ausreichend: und dabei ist es nicht sehr glaublich, daß das Wichtigste in der Welt, der durch so vieles Thun, Plagen und Leiden erkaufte menschliche Lebenslauf, auch nur die andere Hälfte seiner Lenkung, nämlich
 den von außen kommenden Theil, so ganz eigentlich und rein aus der Hand eines wirklich blinden, an sich selbst gar nichts seyenden und aller Anordnung entbehrenden Zufalls erhalten sollte. Vielmehr wird man versucht, zu glauben, daß, — wie es gewisse Bilder giebt, Anamorphosen genannt (Pouillet II, 171),
 welche dem bloßen Auge nur verzerrte und verstümmelte Gestalten, hingegen in einem konischen Spiegel gesehn regelrechte menschliche Figuren zeigen, — so die rein empirische Auffassung des Weltlaufs jenem Anschauen des Bildes mit nacktem Auge gleicht, das Verfolgen der Absicht des Schicksals hingegen dem
 Anschauen im konischen Spiegel, der das dort aus einander Geworfene verbindet und ordnet. Jedoch läßt dieser Ansicht sich immer noch die andere entgegenstellen, daß der planmäßige Zusammenhang, welchen wir in den Begebenheiten unsers Lebens wahrzunehmen glauben, nur eine unbewußte Wirkung unserer
 ordnenden und schematisirenden Phantasie sei, derjenigen ähnlich, vermöge welcher wir auf einer befleckten Wand menschliche Figuren und Gruppen deutlich und schön erblicken, indem wir planmäßigen Zusammenhang in Flecke bringen, die der blindeste Zufall gestreut hat. Inzwischen ist doch zu vermuthen, daß Das,
 was, im höchsten und wahrsten Sinne des Wortes, für uns das Rechte und Zuträgliche ist, wohl nicht Das seyn kann, was bloß projekirt, aber nie ausgeführt wurde, was also nie eine andere Existenz, als die in unsern Gedanken, erhielt, — die vani disegni, che non han' mai loco des Ariosto, — und dessen
 Bereitelung durch den Zufall wir nachher Zeit Lebens zu betrauern hätten; sondern vielmehr Das, was real ausgeprägt wird im großen Bilde der Wirklichkeit und wovon wir, nachdem
 wir dessen Zweckmäßigkeit erkannt haben, mit Ueberzeugung

sagen sie erat in fatis, so hat es kommen müssen; daher denn für die Realisirung des in diesem Sinne Zweckmäßigen auf irgend eine Weise gesorgt seyn müßte, durch eine im tiefsten Grunde der Dinge liegende Einheit des Zufälligen und Nothwendigen. Vermöge dieser müßten, beim menschlichen Lebenslauf, die innere, sich als instinkartiger Trieb darstellende Nothwendigkeit, sodann die vernünftige Ueberlegung und endlich die äußere Einwirkung der Umstände sich wechselseitig dergestalt in die Hände arbeiten, daß sie, am Ende desselben, wann er ganz durchgeführt ist, ihn als ein wohlgeründetes, vollendetes Kunstwerk erscheinen ließen; obgleich vorher, als er noch im Werden war, an demselben, wie an jedem erst angelegten Kunstwerk, sich oft weder Plan, noch Zweck, erkennen ließ. Wer aber erst nach der Vollendung hinzutrat und ihn genau betrachtete, müßte so einen Lebenslauf anstaunen als das Werk der überlegtesten Vorhersicht, Weisheit und Beharrlichkeit. Die Bedeutsamkeit desselben im Ganzen jedoch würde seyn, je nachdem das Subjekt desselben ein gewöhnliches, oder außerordentliches war. Von diesem Gesichtspunkt aus könnte man den sehr transcendenten Gedanken fassen, daß diesem mundus phaenomenon, in welchem der Zufall herrscht, durchgängig und überall ein mundus intelligibilis zum Grunde läge, welcher den Zufall selbst beherrscht. — Die Natur freilich thut Alles nur für die Gattung und nichts bloß für das Individuum; weil ihr Jene Alles, Dieses nichts ist. Allein was wir hier als wirkend voraussetzen wäre nicht die Natur, sondern das jenseit der Natur liegende Metaphysische, welches in jedem Individuo ganz und ungetheilt existirt, dem daher Dieses Alles gilt.

Zwar müßte man eigentlich, um über diese Dinge in's Reine zu kommen, zuvor folgende Fragen beantworten: ist ein gänzlichcs Mißverhältniß zwischen dem Charakter und dem Schicksal eines Menschen möglich? — oder paßt, auf die Hauptsache gesehen, jedes Schicksal zu jedem Charakter? — oder endlich fügt wirklich eine geheime, unbegreifliche Nothwendigkeit, dem Dichter eines Drama's zu vergleichen, Beide jedesmal passend an einander? — Aber eben hierüber sind wir nicht im Klaren.

Inzwischen glauben wir, unserer Thaten in jedem Augenblicke Herr zu seyn. Allein, wenn wir auf unsern zurückgelegten

Lebensweg zurücksehn und zumal unsere unglücklichen Schritte, nebst ihren Folgen, ins Auge fassen; so begreifen wir oft nicht, wie wir haben Dieses thun, oder Jenes unterlassen können; so daß es aussieht, als hätte eine fremde Macht unsere Schritte gelenkt. Deshalb sagt Shakespeare:

Fate, show thy force: ourselves we do not owe;
What is decreed must be, and be this so!

Twelfth-night, A. 1. sc. 5.

(Jetzt kannst du deine Macht, o Schicksal, zeigen:

Was seyn soll muß geschehn, und Keiner ist sein eigen.)

Die Alten werden es nicht müde, in Versen und in Prosa, die Allgewalt des Schicksals hervorzuheben, wobei sie auf die Ohnmacht des Menschen, ihm gegenüber, hinweisen. Man sieht überall, daß dies eine Ueberzeugung ist, von der sie durchdrungen sind, indem sie einen geheimnißvollen und tiefen Zusammenhang der Dinge ahnden, als der klar empirische ist. (Siehe Lukians Todengespräche XIX und XXX; Herodot, L. I, c. 91 und IX, c. 16.) Daher die vielen Benennungen dieses Begriffs im Griechischen: ποτομος, αλσα, ελπαμενη, πεπωμενη, μοιρα, Αδραστεια und vielleicht noch andere. Das Wort προνοια hingegen verschiebt den Begriff der Sache, indem es vom νοος, dem Sekundären, ausgeht, wodurch er freilich plan und begreiflich, aber auch oberflächlich und falsch wird.+) Auch Goethe sagt, im Götz von Berlichingen (Akt 5): „Wir Menschen führen uns nicht selbst: bösen Geistern ist Macht über uns gelassen, daß sie ihren Muthwillen an unserm Verderben üben.“ Auch im Egmont (Akt 5, letzte Scene): „Es glaubt der Mensch sein Leben zu leiten, sich selbst zu führen; und sein Innerstes wird unwiderstehlich nach seinem Schicksale gezogen.“ Ja, schon der Prophet Jeremias hat es gesagt: „Des Menschen Thun stehet nicht in seiner Gewalt, und stehet in Niemandes Macht,

+) Es ist außerordentlich, wie sehr die Alten von dem Begriff eines allwaltenden Schicksals (ελπαμενη, fatum) erfüllt und durchdrungen waren: hievon zeugen nicht nur die Dichter, zumal die Tragödie, sondern auch die Philosophen und Historiker. In der christlichen Zeit ist dieser Begriff in den Hintergrund getreten und wird weniger urgirt; weil er verdrängt worden ist von dem der Vorsehung, προνοια, welche einen intellektuellen Ursprung voraussetzt, und, als von einem persönlichen Wesen ausgehend, nicht so starr und unabänderlich, auch nicht so tief gefaßt und geheimnißvoll ist, jenen daher auch nicht ersetzen kann, vielmehr ihn zum Vorwurf des Unglaubens gemacht hat.

wie er wandle, oder seinen Gang richte.“ (10, 23.) Dies Alles beruht darauf, daß unsere Thaten das nothwendige Produkt zweier Faktoren sind, deren einer, unser Charakter, unabänderlich fest steht, uns jedoch nur a posteriori, also allmählig, bekannt wird; der andere aber sind die Motive: diese liegen außerhalb, werden durch den Weltlauf nothwendig herbeigeführt und bestimmen den gegebenen Charakter, unter Voraussetzung seiner feststehenden Beschaffenheit, mit einer Nothwendigkeit, welche der mechanischen gleichkommt. Das über den so erfolgenden Verlauf nun aber urtheilende Ich ist das Subjekt des Erkennens, als solches jenen Welt fremd und bloß der kritische Zuschauer ihres Wirkens. Da mag es denn freilich zu Zeiten sich verwundern.

Hat man aber ein Mal den Gesichtspunkt jenes transscendenten Fatalismus gefaßt und betrachtet nun von ihm aus ein individuelles Leben; so hat man bisweilen das wunderbarste aller Schauspiele vor Augen, an dem Kontraste zwischen der offenbaren, physischen Zufälligkeit einer Begebenheit und ihrer moralisch-metaphysischen Nothwendigkeit, welche letztere jedoch nie demonstribel ist, vielmehr immer noch bloß eingebildet seyn kann. Um Dieses durch ein allbekanntes Beispiel, welches zugleich, wegen seiner Grellheit, geeignet ist, als Typus der Sache zu dienen, sich zu veranschaulichen, betrachte man Schillers „Gang nach dem Eisenhammer.“ Hier nämlich sieht man Fridolins Verzögerung, durch den Dienst bei der Messe, so ganz zufällig herbeigeführt, wie sie andererseits für ihn so höchst wichtig und nothwendig ist. Vielleicht wird Jeder, bei gehörigem Nachdenken, in seinem eigenen Lebenslaufe analoge Fälle finden können, wenn gleich nicht so wichtige, noch so deutlich ausgeprägte. Gar Mancher aber wird hiedurch zu der Annahme getrieben werden, daß eine geheime und unerklärliche Macht alle Wendungen und Windungen unsers Lebenslaufes, zwar sehr oft gegen unsere einstweilige Absicht, jedoch so, wie es der objektiven Ganzheit und subjektiven Zweckmäßigkeit desselben angemessen, mithin unserm eigentlichen wahren Besten förderlich ist, leitet; so, daß wir gar oft die Thorheit der in entgegengesetzter Richtung gehegten Wünsche hinterher erkennen. Ducunt volentem fata, nolentem trahunt — Sen. ep. 107. Eine solche Macht nun müßte, mit einem unsichtbaren Faden alle Dinge durchziehend, auch die, welche die

Kausalkette ohne alle Verbindung mit einander läßt, so verknüpfen, daß sie, im erforderlichen Moment, zusammenträfen. Sie würde demnach die Begebenheiten des wirklichen Lebens so gänzlich beherrschen, wie der Dichter die seines Drama's: Zufall aber und Irrthum, als welche zunächst und unmittelbar in den regelmäßigen, kausalen Lauf der Dinge störend eingreifen, würden die bloßen Werkzeuge ihrer unsichtbaren Hand seyn.

Mehr als Alles treibt uns zu der Kühnen Annahme einer solchen, aus der Einheit der tiefstliegenden Wurzel der Nothwendigkeit und Zufälligkeit entspringenden und unergründlichen Macht die Rücksicht hin, daß die bestimmte, so eigenthümliche Individualität jedes Menschen in physischer, moralischer und intellektueller Hinsicht, die ihm Alles in Allem ist und daher aus der höchsten metaphysischen Nothwendigkeit entsprungen seyn muß, andererseits (wie ich in meinem Hauptwerke Bd. 2, Kap. 43 dargethan habe) als das nothwendige Resultat des moralischen Charakters des Vaters, der intellektuellen Fähigkeit der Mutter und der gesammten Korporisation Beider sich ergibt; die Verbindung dieser Eltern nun aber, in der Regel, durch augenscheinlich zufällige Umstände herbeigeführt worden ist. Hier also drängt sich uns die Forderung, oder das metaphysisch-moralische Postulat, einer letzten Einheit der Nothwendigkeit und Zufälligkeit unwiderstehlich auf. Von dieser einheitlichen Wurzel Beider einen deutlichen Begriff zu erlangen, halte ich jedoch für unmöglich: nur so viel läßt sich sagen, daß sie zugleich Das wäre, was die Alten Schicksal, *εὐχαιρῶν*, [200] *πεπρωμένων*, fatum nannten, Das, was sie unter dem leitenden Genius jedes Einzelnen verstanden, nicht minder aber auch Das, was die Christen als Vorsehung, *προνοία*, verehren. Diese Drei unterscheiden sich zwar dadurch, daß das Fatum blind, die beiden Andern sehend gedacht werden: aber dieser anthropomorphistische Unterschied fällt weg und verliert alle Bedeutung bei dem tieferinnern, metaphysischen Wesen der Dinge, in welchem allein wir die Wurzel jener unerklärlichen Einheit des Zufälligen mit dem Nothwendigen, welche sich als der geheime Lenker aller menschlichen Dinge darstellt, zu suchen haben.

Die Vorstellung von dem, jedem Einzelnen beigegebenen und seinem Lebenslaufe vorstehenden Genius soll hebräischen Ursprungs seyn, war inzwischen bei den Alten allgemein verbreitet.

Das Wesentliche derselben enthält ein Vers des Menander, den Plutarch (de tranq. an. C. 15, auch bei Stob. Ecl. L. I, c. 6. § 4 und Clem. Alex., Strom. L. V, c. 14) uns aufbehalten hat:

Ἀπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαραστᾷ
Εὖδὺς γενομένῳ, μυσταγωγὸς τοῦ βίου
Ἀγαθός.

(Hominem unumquemque, simul in lucem est editus, sectatur Genius, vitae qui auspiciū facit, bonus nimirum.) Plato, am Schlusse der Republik, beschreibt, wie jede Seele, vor ihrer abermaligen Wiedergeburt, sich ein Lebensloos, mit der ihm angemessenen Persönlichkeit, wählt, und sagt sodann: Ἐπειδὴ δ' οὖν πασὰς τὰς ψυχὰς τοὺς βίους ἡρῶσθαι, ὥσπερ ελαχόν, ἐν τάξει προσεῖναι πρὸς τὴν Λαχῆσιν, ἐκείνην δ' ἕκαστῳ ὅν εἴλετο δαίμονα, τοῦτον φυλάκα ξυμπεμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἰρεθέντων. (L. X, 621.) Ueber diese Stelle hat einen höchst lesenswerthen Kommentar Porphyrius geliefert und Stobäos denselben uns erhalten, in Ecl. eth. L. II, c. 8, § 37. (Vol. 3, p. 368 sq. besonders 376.) Plato hatte aber vorher (618), in Beziehung hierauf, gesagt: οὐχ ὅμας δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὅμεις δαίμονα αἰρήσεσθε. πρῶτος δὲ ὁ λαχὼν (das Loos, was bloß die Ordnung der Wahl bestimmt) πρῶτος αἰρεῖσθω βίον, ὃ συν-εσται ἐξ ἀναγκῆς. — Sehr schön drückt die Sache Horaz aus:

Scit Genius, natale comes qui temperat astrum,
Naturae deus humanae, mortalis in unum-
Quodque caput, vultu mutabilis, albus et ater.

(II. epist. 2, 187.)

Eine gar lesenswerthe Stelle über diesen Genius findet man im Apulejus, de deo Socratis S. 236, 38 Bip. Ein kurzes, aber bedeutendes Kapitel darüber hat Jamblīchos de myst. Aegypt. Sect. IX, c. 6, de proprio daemone. Aber noch merkwürdiger ist die Stelle des Proklos in seinem Kommentar zum Alkibiades des Plato S. 77 ed. Creuzer: ὁ γὰρ πᾶσαν ἡμῶν τὴν ζῶν ἰδυνῶν καὶ τὰς τε αἰρέσεις ἡμῶν ἀποπληρῶν, τὰς προ τῆς γενέσεως, καὶ τὰς τῆς εἰμαρμένης δόσεις καὶ τῶν μοιρῶν γενετῶν δυνάμεις, ἐπὶ δὲ τὰς ἐκ τῆς προνοίας ἐλλαμψεῖς χορηγῶν καὶ παραμετρῶν, ὅσος δὲ δαίμων ἐστὶ. κ. τ. λ. Ueberaus tiefinnig hat den selben Gedanken Theophrastus Paracelsus gefaßt, da er sagt: „Damit aber „das Fatum wohl erkannt werde, ist es also, daß jeglicher Mensch „einen Geist hat, der außerhalb ihm wohnt und setzt seinen Stuhl

„in die obern Sterne. Derselbige gebraucht die Boffen+) seines [201] „Meisters: derselbige ist der, der da die praesagia demselben vor- „zeigt und nachzeigt: denn sie bleiben nach diesem. Diese Geister „heißen Fatum.“ (Theophr. Werke Straßb. 1603. Fol. Bd. 2. S. 36.) Beachtenswerth ist es, daß eben dieser Gedanke schon beim Plutarch zu finden ist, da er sagt, daß außer dem in den irdischen Leib versenkten Theil der Seele ein anderer, reinerer Theil derselben außerhalb, über dem Haupte des Menschen schwebend bleibt, als ein Stern sich darstellend und mit Recht sein Dämon, Genius, genannt wird, welcher ihn leitet und dem der Weisere willig folgt. Die Stelle ist zum Herlesen zu lang, sie steht de genio Socratis c. 22. Die Hauptphrase ist: το μὲν οὖν ὑποβρυχίον ἐν τῷ σώματι φερόμενον Ψυχὴ λέγεται· το δὲ φθόρας λειψῶν, οἱ πολλοὶ Νουν καλοῦντες, ἐντὸς εἶναι νομίζουσιν αὐτῶν· οἱ δὲ ὁρθῶς ὑπονοοῦντες, ὡς ἐκτὸς ὄντα, Δαίμονα προσαγορεύουσι. Beiläufig bemerke ich, daß das Christenthum, welches bekanntlich die Götter und Dämonen aller Heiden gern in Teufel verwandelte, aus diesem Genius der Alten den spiritus familiaris der Gelehrten und Magiker gemacht zu haben scheint. — Die Christliche Vorstellung von der Providenz ist zu bekannt, als daß es nöthig wäre, dabei zu verweilen. — Alles Dieses sind jedoch nur bildliche, allegorische Auffassungen der in Rede stehenden Sache; wie es denn überhaupt uns nicht vergönnt ist, die tiefsten und verborgensten Wahrheiten anders, als im Bilde und Gleichniß zu erfassen.

In Wahrheit jedoch kann jene verborgene und sogar die äußern Einflüsse lenkende Macht ihre Wurzel zuletzt doch nur in unserm eigenen, geheimnißvollen Innern haben; da ja das Α und Ω alles Daseyns zuletzt in uns selbst liegt. Allein auch nur die bloße Möglichkeit hievon werden wir, selbst im glücklichsten Falle, wieder nur mittelst Analogien und Gleichnissen, einigermaßen und aus großer Ferne absehn können.

Die nächste Analogie nun also mit dem Walten jener Macht zeigt uns die Teleologie der Natur, indem sie das Zweckmäßige, als ohne Erkenntniß des Zweckes eintretend, darbietet, zumal da, wo die äußere, d. h. die zwischen verschiedenen, ja

+) Typen, Hervorragungen, Beulen, vom Italiänischen bozza, abbozzare, abbozzo: davon Boffiren, und das Französische: bosse.

verschiedenartigen, Wesen und sogar im Unorganischen Statt findende Zweckmäßigkeit hervortritt; wie denn ein frappantes Beispiel dieser Art das Treibholz giebt, indem es gerade den baumlosen Polarländern vom Meere reichlich zugeführt wird; und ein anderes der Umstand, daß das Festland unsers Planeten ganz nach dem Nordpol hingedrängt liegt, dessen Winter, aus astronomischen Gründen, acht Tage kürzer und dadurch wieder viel milder ist, als der des Südpols. Jedoch auch die innere, im abgeschlossenen Organismus sich unzweideutig kund gebende Zweckmäßigkeit, die solche vermittelnde, überraschende Zusammenstimmung der Technik der Natur mit ihrem bloßen Mechanismus, oder des nexus finalis mit dem nexus effectivus, (hinsichtlich welcher ich auf mein Hauptwerk Bd. 2, Kap. 26, S. 334—339 [3. Aufl. 379—387] verweise) läßt uns analogisch absehn, wie das, von verschiedenen, ja weit entlegenen Punkten Ausgehende und sich anscheinend Fremde doch zum letzten Endzweck conspirirt und daselbst richtig zusammentrifft, nicht durch Erkenntniß geleitet, sondern vermöge einer aller Möglichkeit der Erkenntniß vorhergängigen Nothwendigkeit höherer Art. — Ferner, wenn man die von Kant und später von Laplace aufgestellte Theorie der Entstehung unsers Planetensystems, deren Wahrscheinlichkeit der Gewißheit sehr nahe steht, sich vergegenwärtigt und auf Betrachtungen der Art, wie ich sie in meinem Hauptwerke Bd. 2, Kap. 25, S. 324 [3. Aufl. 368] angestellt habe, geräth, also überdenkt, wie aus dem Spiele blinder, ihren unabänderlichen Gesetzen folgender Naturkräfte, zuletzt diese wohlgeordnete, bewunderungswürdige Planetenwelt hervorgehn mußte; so hat man auch hieran eine Analogie, welche dienen kann, im Allgemeinen und aus der Ferne, die Möglichkeit davon abzusehn, daß selbst der individuelle Lebenslauf von den Begebenheiten, welche das oft so kapriziöse Spiel des blinden Zufalls sind, doch gleichsam planmäßig, so geleitet werde, wie es dem wahren und letzten Besten der Person angemessen ist.†) Dies angenommen, könnte das Dogma von der Vorsehung, als durchaus anthropomorphistisch, zwar nicht unmittelbar und sensu proprio als wahr gelten; wohl

aber wäre es der mittelbare, allegorische und mythische Ausdruck einer Wahrheit, und daher, wie alle religiösen Mythen, zum praktischen Behuf und zur subjektiven Beruhigung vollkommen ausreichend, in dem Sinne wie z. B. Kants Moralthologie, die ja auch nur als ein Schema zur Orientirung, mithin allegorisch, zu verstehen ist: — es wäre also, mit Einem Worte, zwar nicht wahr, [203] aber doch so gut wie wahr. Wie nämlich in jenen dumpfen und blinden Urkräften der Natur, aus deren Wechselspiel das Planetensystem hervorgeht, schon eben der Wille zum Leben, welcher nachher in den vollendetesten Erscheinungen der Welt auftritt, das im Innern Wirkende und Leitende ist und er, schon dort, mittelst strenger Naturgesetze, auf seine Zwecke hinarbeitend, die Grundfeste zum Bau der Welt und ihrer Ordnung vorbereitet, indem z. B. der zufälligste Stoß, oder Schwingung, die Schiefe der Ekliptik und die Schnelligkeit der Rotation auf immer bestimmt, und das Endresultat die Darstellung seines ganzen Wesens seyn muß, eben weil dieses schon in jenen Urkräften selbst thätig ist; — eben so nun sind alle, die Handlungen eines Menschen bestimmenden Begebenheiten, nebst der sie herbeiführenden Kausalverknüpfung, doch auch nur die Objektivation des selben Willens, der auch in diesem Menschen selbst sich darstellt; woraus sich, wenn auch nur wie im Nebel, absehn läßt, daß sie sogar zu den speciellsten Zwecken jenes Menschen stimmen und passen müssen, in welchem Sinne sie alsdann jene geheime Macht bilden, die das Schicksal des Einzelnen leitet und als sein Genius, oder seine Vorsehung, allegorisiert wird. Rein objektiv betrachtet aber ist und bleibt es der durchgängige, Alles umfassende, ausnahmslose Kausalzusammenhang, — vermöge dessen Alles, was geschieht, durchaus und streng nothwendig eintritt, — welcher die Stelle der bloß mythischen Weltregierung vertritt, ja, den Namen derselben zu führen ein Recht hat.

Dieses uns näher zu bringen, kann folgende allgemeine Betrachtung dienen. „Zufällig“ bedeutet das Zusammentreffen, in der Zeit, des Kausal nicht Verbundenen. Nun ist aber nichts absolut zufällig; sondern auch das Zufälligste ist nur ein auf entfernterem Wege herangekommenes Nothwendiges; indem verschiedene, in der Kausalkette hoch herauf liegende Ursachen schon längst nothwendig bestimmt haben, daß es gerade jetzt, und daher mit jenem Andern gleichzeitig, eintreten mußte. Jede Begebenheit

†) Αὐτομάτα γὰρ τὰ πρᾶγματ' ἐπὶ τὸ συμφέρον
 Περὶ, καὶ καθευδῆς ἡ καλὴ τῶν πάντων.

Menander in Stob. floril. Vol. I p. 363.

nämlich ist das einzelne Glied einer Kette von Ursachen und Wirkungen, welche in der Richtung der Zeit fortschreitet. Solcher Ketten aber giebt es unzählige, vermöge des Raums, neben einander. Jedoch sind diese nicht einander ganz fremd und ohne allen Zusammenhang unter sich; vielmehr sind sie vielfach mit einander verflochten: z. B. mehrere jetzt gleichzeitig wirkende Ursachen, deren jede eine andere Wirkung hervorbringt, sind hoch herauf aus einer gemeinsamen Ursache entsprungen und daher einander so verwandt, wie die Urenkel eines Ahnherrn: und andererseits bedarf oft eine jetzt eintretende einzelne Wirkung des Zusammentreffens vieler verschiedener Ursachen, die, jede als Glied ihrer eigenen Kette, aus der Vergangenheit herankommen. Sonach nun bilden alle jene, in der Richtung der Zeit fortschreitenden Kausalketten ein großes, gemeinsames, vielfach verschlungenes Netz, welches ebenfalls, mit seiner ganzen Breite, sich in der Richtung der Zeit fortbewegt und eben den Weltlauf ausmacht. Versinnlichen wir uns jetzt jene einzelnen Kausalketten durch Meridiane, die in der Richtung der Zeit lägen; so kann überall das Gleichzeitige und eben deshalb nicht in direktem Kausalzusammenhange stehende, durch Parallelkreise angedeutet werden. Obwohl nun das unter dem selben Parallelkreise Gelegene nicht unmittelbar von einander abhängt; so steht es doch, vermöge der Verflechtung des ganzen Netzes, oder der sich, in der Richtung der Zeit, fortwälzenden Gesamtheit aller Ursachen und Wirkungen, mittelbar in irgend einer, wenn auch entfernten, Verbindung: seine jetzige Gleichzeitigkeit ist daher eine nothwendige. Hierauf nun beruht das zufällige Zusammentreffen aller Bedingungen einer in höherem Sinne nothwendigen Begebenheit; das Geschehn Dessen, was das Schicksal gewollt hat. Hierauf z. B. beruht es, daß, als in Folge der Völkerwanderung die Fluth der Barbarei sich über Europa ergoß, alsbald die schönsten Meisterwerke Griechischer Skulptur, der Laokoon, der Vatikanische Apoll u. a. m. wie durch theatralische Verfenkung verschwanden, indem sie ihren Weg hinabfanden in den Schooß der Erde, um nunmehr daselbst, unverfehrt ein Jahrtausend hindurch, auf eine mildere, edlere, die Künste verstehende und schätzende Zeit zu harren, beim endlichen Eintritt dieser aber, gegen Ende des 15. Jahrhunderts unter Papst Julius II., wieder hervorzutreten ans Licht, als die wohl erhaltenen Muster der Kunst und des wahren Typus der menschlichen Gestalt. Und eben so

num beruht hierauf auch das Eintreffen zur rechten Zeit der im Lebenslauf des Einzelnen für ihn wichtigen und entscheidenden Anlässe und Umstände, ja endlich wohl gar auch der Eintritt der Omina, an welche der Glaube so allgemein und unvertilgbar ist, daß er selbst in den überlegensten Köpfen nicht selten Raum gefunden hat. Denn da nichts absolut zufällig ist, vielmehr Alles nothwendig eintritt und sogar die Gleichzeitigkeit selbst, des kausal nicht Zusammenhängenden, die man den Zufall nennt, eine nothwendige ist, indem ja das jetzt Gleichzeitige schon durch Ursachen in der entferntesten Vergangenheit als ein solches bestimmt wurde; so spiegelt sich Alles in Allem, Klingt Jedes in Jedem wieder und ist auch auf die Gesamtheit der Dinge jener bekannte, dem Zusammenwirken im Organismus geltende Ausspruch des Hippokrates (*de alimento*, opp. ed. Kühn, Tom. II, p. 20) anwendbar: *Ευπορία μία, συμπτωια μία, πάντα συμπαδεα*. — Der unvertilgbare Hang des Menschen, auf Omina zu achten, seine extispicia und orvιδοσκοπια, sein Bibelaufschlagen, sein Kartenlegen, Bleigießen, Kaffeesatzbeschauen u. dgl. m. zeugen von seiner, den Vernunftgründen trogenden Voraussetzung, daß es irgendwie möglich sei, aus dem ihm Gegenwärtigen und Klar vor Augen Liegenden das durch Raum oder Zeit Verborgene, also das Entfernte oder Zukünftige, zu erkennen; so daß er wohl aus Jenem Dieses ablesen könnte, wenn er nur den wahren Schlüssel der Geheimschrift hätte.

[205] Eine zweite Analogie, welche, von einer ganz andern Seite, zu einem indirekten Verständniß des in Betrachtung genommenen transcendenten Fatalismus beitragen kann, giebt der Traum, mit welchem ja überhaupt das Leben eine längst anerkannte und gar oft ausgesprochene Aehnlichkeit hat; so sehr, daß sogar Kants transcendentaler Idealismus aufgefaßt werden kann als die deutlichste Darlegung dieser traumartigen Beschaffenheit unsers bewußten Daseyns; wie ich Dies in meiner Kritik seiner Philosophie auch ausgesprochen habe. — Und zwar ist es diese Analogie mit dem Traume, welche uns, wenn auch wieder nur in neblichter Ferne, absehn läßt, wie die geheime Macht, welche die uns berührenden, äußeren Vorgänge, zum Behufe ihrer Zwecke mit uns, beherrscht und lenkt, doch ihre Wurzel in der Tiefe unsers eigenen, unergründlichen Wesens haben könnte. Auch im Traume nämlich treffen die Umstände, welche die Motive unserer Handlungen da-

selbst werden, als äußerliche und von uns selbst unabhängige, ja oft verabscheute, rein zufällig zusammen: dabei aber ist dennoch zwischen ihnen eine geheime und zweckmäßige Verbindung; indem eine verborgene Macht, welcher alle Zufälle im Traume gehorchen, auch diese Umstände, und zwar einzig und allein in Beziehung auf uns, lenkt und fügt. Das Allersehrsamste hiebei aber ist, daß diese Macht zuletzt keine andere seyn kann, als unser eigener Wille, jedoch von einem Standpunkte aus, der nicht in unser träumendes Bewußtseyn fällt; daher es kommt, daß die Vorgänge des Traums so oft ganz gegen unsere Wünsche in demselben ausschlagen, uns in Erstaunen, in Verdruß, ja, in Schrecken und Todesangst versetzen, ohne daß das Schicksal, welches wir doch heimlich selbst lenken, zu unserer Rettung herbeikäme; imgleichen, daß wir begierig nach etwas fragen, und eine Antwort erhalten, über die wir erstaunen; oder auch wieder, — daß wir selbst gefragt werden, wie etwan in einem Examen, und unfähig sind die Antwort zu finden, worauf ein Anderer, zu unserer Beschämung, sie vortrefflich giebt; während doch im einen, wie im andern Fall, die Antwort immer nur aus unsern eigenen Mitteln kommen kann. Diese geheimnißvolle, von uns selbst ausgehende Leitung der Begebenheiten im Traume noch deutlicher zu machen und ihr Verfahren dem Verständniß näher zu bringen, giebt es noch eine Erläuterung, welche allein dieses leisten kann, die nun aber unumgänglich ob[206] Natur ist; daher ich von Lesern, die werth sind, daß ich zu ihnen rede, voraussetze, daß sie daran weder Anstoß nehmen, noch die Sache von der lächerlichen Seite auffassen werden. Es giebt bekanntlich Träume, deren die Natur sich zu einem materiellen Zwecke bedient, nämlich zur Ausleerung der überfüllten Saamenbläschen. Träume dieser Art zeigen natürlich schlüpfrige Scenen: dasselbe thun aber mitunter auch andere Träume, die jenen Zweck gar nicht haben, noch erreichen. Hier tritt nun der Unterschied ein, daß, in den Träumen der ersten Art, die Schönen und die Gelegentlichkeit sich uns bald günstig erweisen; wodurch die Natur ihren Zweck erreicht: in den Träumen der andern Art hingegen treten der Sache, die wir auf das heftigste begehren, stets neue Hindernisse in den Weg, welche zu überwinden wir vergeblich streben, so daß wir am Ende doch nicht zum Ziele gelangen. Wer diese Hindernisse schafft und unsern lebhaften Wunsch Schlag auf Schlag

vereitelt, das ist doch nur unser eigener Wille; jedoch von einer Region aus, die weit über das vorstellende Bewußtseyn im Traume hinausliegt und daher in diesem als unerbittliches Schicksal auftritt. — Sollte es nun mit dem Schicksal in der Wirklichkeit und mit der Planmäßigkeit, die vielleicht Jeder, in seinem eigenen Lebenslaufe, demselben abmerkt, nicht ein Verwandtniß haben können, das dem am Traume dargelegten analog wäre?+) Bisweilen geschieht es, daß wir einen Plan entworfen und lebhaft ergriffen haben, von dem sich später ausweist, daß er unserm wahren Wohl keineswegs gemäß war; den wir inzwischen eifrig verfolgen, jedoch nun hiebei eine Verschwörung des Schicksals gegen denselben erfahren, als welches alle seine Maschinerie in Bewegung setzt, ihn zu vereiteln; wodurch es uns dann endlich, wider unsern Willen, auf den uns wahrhaft angemessenen Weg zurückstößt. Bei einem solchen absichtlich scheinenden Widerstande brauchen manche Leute die Redensart: „ich merke, es soll nicht seyn“; andere nennen es ominös, noch andere einen Fingerzeig Gottes: sämmtlich aber theilen sie die Ansicht, daß, wenn das Schicksal sich einem Plane mit so offener Hartnäckigkeit entgegenstellt, wir ihn aufgeben sollten; weil er, als zu unserer uns unbewußten Bestimmung nicht passend, doch nicht verwirklicht werden wird und wir uns, durch halsstarriges Verfolgen desselben, nur noch härtere Rippenstöße des Schicksals zuziehen, bis wir endlich wieder auf dem rechten Wege sind; oder auch weil, wenn es uns gelänge, die Sache zu forciren, solche uns nur zum Schaden und Unheil gereichen würde. Hier findet das oben angeführte ducunt volentem fata, nolentem trahunt seine ganze Bestätigung. In manchen Fällen kommt nun hinterher wirklich zu Tage, daß die Vereitelung eines solchen Planes unserm wahren Wohle durchaus förderlich gewesen ist: Dies könnte daher auch da der Fall seyn, wo es uns nicht kund wird; zumal wenn wir als unser wahres Wohl das metaphysisch-

+) Objectiv betrachtet, ist der Lebenslauf des Einzelnen von durchgängiger und strenger Nothwendigkeit: denn alle seine Handlungen treten so nothwendig ein, wie die Bewegungen einer Maschine, und alle äußeren Begebenheiten kommen heran am Leitfaden einer Kausalkette, deren Glieder einen streng nothwendigen Zusammenhang haben. Wenn wir dies festhalten, darf es uns so sehr nicht wundern, wenn wir seinen Lebenslauf so ausfallen sehn, als wäre er planmäßig angelegt, ihm angemessen.

moralische betrachten. — Sehn wir nun aber von hier zurück auf das Hauptergebniß meiner gesammten Philosophie, daß nämlich Das, was das Phänomen der Welt darstellt und erhält, der Wille ist, der auch in jedem Einzelnen lebt und strebt, und erinnern wir uns zugleich der so allgemein anerkannten Ähnlichkeit des Lebens mit dem Traume; so können wir, alles Bisherige zusammenfassend, es uns, ganz im Allgemeinen, als möglich denken, daß, auf analoge Weise, wie Jeder der heimliche Theaterdirektor seiner Träume ist, so auch jenes Schicksal, welches unsern wirklichen Lebenslauf beherrscht, irgendwie zuletzt von jenem Willen ausgehe, der unser eigener ist, welcher jedoch hier, wo er als Schicksal aufträte, von einer Region aus wirkte, die weit über unser vorstellendes, individuelles Bewußtseyn hinausliegt, während hingegen dieses die Motive liefert, die unsern empirisch erkennbaren, individuellen Willen leiten, der daher oft auf das heftigste zu kämpfen hat mit jenem unserm, als Schicksal sich darstellenden Willen, unserm leitenden Genius, unserm „Geist, der außerhalb uns wohnt und seinen Stuhl in die obern Sterne setzt,“ als welcher das individuelle Bewußtseyn weit übersieht und daher, unerbittlich gegen dasselbe, als äußern Zwang Das veranstaltet und feststellt, was herauszufinden er demselben nicht überlassen durfte und doch nicht verfehlt wissen will.

Das Befremdliche, ja Exorbitante dieses gewagten Satzes zu mindern mag zuvörderst eine Stelle im *Scotus Erigena* dienen, bei der zu erinnern ist, daß sein Deus, als welcher ohne Erkenntniß ist und von welchem Zeit und Raum, nebst den zehn Aristotelischen Kategorien, nicht zu prädiciren sind, ja, dem überhaupt nur Ein Prädikat bleibt, Wille, — offenbar nichts Anderes ist, als was bei mir der Wille zum Leben: *est etiam alia species ignorantiae in Deo, quando ea, quae praescivit et praedestinavit, ignorare dicitur, dum adhuc in rerum factarum cursibus experimento non apparuerint* (*De divis. nat. p. 83 edit. Oxon.*). Und bald darauf: *tertia species divinae ignorantiae est, per quam Deus dicitur ignorare ea, quae nondum experimento actionis et operationis in effectibus manifeste apparent; quorum tamen invisibiles rationes in seipso, a seipso creatas et sibi ipsi cognititas possidet.* —

Wenn wir nun, um die dargelegte Ansicht uns einigermaßen faßlich zu machen, die anerkannte Ähnlichkeit des individuellen

Lebens mit dem Traume zu Hülfe genommen haben; so ist andererseits auf den Unterschied aufmerksam zu machen, daß im bloßen Traume das Verhältniß einseitig ist, nämlich nur ein Ich wirklich will und empfindet, während die Uebrigen nichts, als Phantome sind; im großen Traume des Lebens hingegen ein wechselseitiges Verhältniß Statt findet, indem nicht nur der Eine im Traume des Andern, gerade so wie es daselbst nöthig ist, figurirt, sondern auch dieser wieder in dem seinigen; so daß, vermöge einer wirklichen harmonia praestabilita, Jeder doch nur Das träumt, was ihm, seiner eigenen metaphysischen Lenkung gemäß, angemessen ist, und alle Lebensträume so künstlich in einander geflochten sind, daß Jeder erfährt, was ihm gedeihlich ist und zugleich leistet, was Andern nöthig; wonach denn eine etwanige große Weltbegebenheit sich dem Schicksale vieler Tausende, Jedem auf individuelle Weise, anpaßt. Alle Ereignisse im Leben eines Menschen ständen demnach in zwei grundverschiedenen Arten des Zusammenhangs: erstlich, im objektiven, kausalen Zusammenhange des Naturlaufs; zweitens, in einem subjektiven Zusammenhange, der nur in Beziehung auf das sie erlebende Individuum vorhanden und so subjektiv wie dessen eigene Träume ist, in welchem jedoch ihre Succession und Inhalt ebenfalls nothwendig bestimmt ist, aber in der Art, wie die Succession der Scenen eines Drama's, durch den Plan des Dichters. Daß nun jene beiden Arten des Zusammenhangs zugleich bestehn und die nämliche Begebenheit, als ein Glied zweier ganz [209] verschiedener Ketten, doch beiden sich genau einfügt, in Folge wovon jedesmal das Schicksal des Einen zum Schicksal des Andern paßt und Jeder der Held seines eigenen, zugleich aber auch der Figurant im fremden Drama ist, Dies ist freilich etwas, das alle unsere Fassungskraft übersteigt und nur vermöge der wunderbarsten harmonia praestabilita als möglich gedacht werden kann. Aber wäre es andererseits nicht engbrüstiger Kleinmuth, es für unmöglich zu halten, daß die Lebensläufe aller Menschen in ihrem Zueinandergreifen eben so viel concentus und Harmonie haben sollten, wie der Komponist den vielen, scheinbar durch einander tobenden Stimmen seiner Symphonie zu geben weiß? Auch wird unsere Scheu vor jenem kolossalen Gedanken sich mindern, wenn wir uns erinnern, daß das Subjekt des großen Lebenstraumes in gewissem Sinne nur Eines ist, der Wille zum Leben, und daß alle Vielheit

der Erscheinungen durch Zeit und Raum bedingt ist. Es ist ein großer Traum, den jenes Eine Wesen träumt: aber so, daß alle seine Personen ihn mitträumen. Daher greift Alles in einander und paßt zu einander. Geht man nun darauf ein, nimmt man jene doppelte Kette aller Begebenheiten an, vermöge deren jedes Wesen einerseits seiner selbst wegen daist, seiner Natur gemäß mit Nothwendigkeit handelt und wirkt und seinen eigenen Gang geht, andererseits aber auch für die Auffassung eines fremden Wesens und die Einwirkung auf dasselbe so ganz bestimmt und geeignet ist, wie die Bilder in dessen Träumen; — so wird man Dieses auf die ganze Natur, also auch auf Thiere und erkenntnißlose Wesen, auszudehnen haben. Da eröffnet sich dann abermals eine Aussicht auf die Möglichkeit der omina, praesagia und portenta, indem nämlich Das, was, nach dem Laufe der Natur, nothwendig eintritt, doch andererseits wieder anzusehn ist als bloßes Bild für mich und Staffage meines Lebenstraumes, bloß in Bezug auf mich geschehend und existirend, oder auch als bloßer Widerschein und Widerhall meines Thuns und Erlebens; wonach dann das Natürliche und ursächlich nachweisbar Nothwendige eines Ereignisses das Ominoſe desselben keineswegs aufhobe, und eben so dieses nicht jenes. Daher sind Die ganz auf dem Irrwege, welche das Ominoſe eines Ereignisses dadurch zu beseitigen vermeinen, daß sie die Unvermeidlichkeit seines Eintritts darthun, indem sie die natürlichen und nothwendig wirkenden Ursachen desselben recht deutlich und, wenn es ein Naturereigniß ist, mit gelehrter Miene, auch physikalisch nachweisen. Denn an diesen zweifelt kein vernünftiger Mensch, und für ein Mirakel will Keiner das Omen ausgeben; sondern gerade daraus, daß die ins Unendliche hinaufreichende Kette der Ursachen und Wirkungen, mit der ihr eigenen, strengen Nothwendigkeit und unwiderstehlichen Prädestination, den Eintritt dieses Ereignisses, in solchem bedeutsamen Augenblick, unvermeidlich festgestellt hat, erwächst demselben das Ominoſe; daher jenen Altflügen, zumal wenn sie physikalisch werden, das there are more things in heaven and earth, than are dreamt of in your philosophy (Hamlet, Act I, Sc. 5) vorzüglich zuzurufen ist. Andererseits jedoch sehn wir mit dem Glauben an die Omina auch der Astrologie wieder die Thüre geöffnet; da die geringste, als ominos geltende Begebenheit, der

Flug eines Vogels, das Begegnen eines Menschen u. dgl. durch eine eben so unendlich lange und eben so streng nothwendige Kette von Ursachen bedingt ist, wie der berechenbare Stand der Gestirne, zu einer gegebenen Zeit. Nur steht freilich die Konstellation so hoch, daß die Hälfte der Erdbewohner sie zugleich sieht; während dagegen das Omen nur im Bereich des betreffenden Einzelnen erscheint. Will man übrigens die Möglichkeit des Ominosen sich noch durch ein Bild versinnlichen; so kann man Den, der, bei einem wichtigen Schritt in seinem Lebenslauf, dessen Folgen noch die Zukunft verbirgt, ein gutes, oder schlimmes Omen erblickt und dadurch gewarnt oder bestärkt wird, einer Saite vergleichen, welche, wenn angeschlagen, sich selbst nicht hört, jedoch die, in Folge ihrer Vibration mitklingende, fremde Saite vernähme. —

Kants Unterscheidung des Dinges an sich von seiner Erscheinung, nebst meiner Zurückführung des ersteren auf den Willen und der letzteren auf die Vorstellung, giebt uns die Möglichkeit, die Vereinbarkeit dreier Gegensätze, wenn auch nur unvollkommen und aus der Ferne, abzusehn.

Diese sind:

- 1) Der, zwischen der Freiheit des Willens an sich selbst und der durchgängigen Nothwendigkeit aller Handlungen des Individuums.
- 2) Der, zwischen dem Mechanismus und der Technik der Natur, oder dem nexus effectivus und dem nexus finalis, oder der rein kausalen und der teleologischen Erklärbarkeit der Naturprodukte. (Hierüber Kants Kritik der Urtheilskraft § 78, und mein Hauptwerk Bd. 2. Kap. 26. S. 334—339. [3. Aufl. 379—385].)
- 3) Der, zwischen der offenbaren Zufälligkeit aller Begebenheiten im individuellen Lebenslauf und ihrer moralischen Nothwendigkeit zur Gestaltung desselben, gemäß einer transcendenten Zweckmäßigkeit für das Individuum: — oder, in populärer Sprache, zwischen dem Naturlauf und der Vorsehung.

Die Klarheit unserer Einsicht in die Vereinbarkeit jedes dieser drei Gegensätze ist, obwohl bei keinem derselben vollkommen, doch genügender beim ersten als beim zweiten, am geringsten aber beim dritten. Inzwischen wirkt das, wenn auch unvollkommene, Verständniß der Vereinbarkeit eines jeden dieser Gegensätze allemal Licht auf die zwei andern zurück, indem es als ihr Bild und Gleichniß dient. —

Worauf nun endlich diese ganze, hier in Betrachtung genommene, geheimnißvolle Lenkung des individuellen Lebenslaufs es eigentlich abgesehen habe, läßt sich nur sehr im Allgemeinen angeben. Bleiben wir bei den einzelnen Fällen stehn; so scheint es oft, daß sie nur unser zeitliches, einstweiliges Wohl im Auge habe. 5 Dieses jedoch kann, wegen seiner Geringsfügigkeit, Unvollkommenheit, Futilität und Vergänglichkeit, nicht im Ernst ihr letztes Ziel seyn: also haben wir dieses in unserm ewigen, über das individuelle Leben hinausgehenden Daseyn zu suchen. Und da läßt sich dann nur ganz im Allgemeinen sagen, unser Lebenslauf werde, 10 mittelst jener Lenkung, so regulirt, daß von dem Ganzen der durch denselben uns aufgehenden Erkenntniß der metaphysisch zweckdienlichste Eindruck auf den Willen, als welcher der Kern und das Wesen an sich des Menschen ist, entstehe. Denn obgleich der Wille zum Leben seine Antwort am Laufe der Welt überhaupt, 15 als der Erscheinung seines Strebens, erhält; so ist dabei doch jeder Mensch jener Wille zum Leben auf eine ganz individuelle und einzige Weise, gleichsam ein individualisirter Akt desselben; dessen genügende Beantwortung daher auch nur eine ganz bestimmte Gestaltung des Weltlaufs, gegeben in den ihm eigenthümlichen 20 Erlebnissen, seyn kann. Da wir nun, aus den Resultaten meiner Philosophie des Ernstes (im Gegensatz bloßer Professoren- oder Spaaß-Philosophie), das Abwenden des Willens vom Leben als das letzte Ziel des zeitlichen Daseyns erkannt haben; so müssen wir annehmen, daß dahin ein Jeder, auf die ihm ganz individuell 25 angemessene Art, also auch oft auf weiten Umwegen, allmählig geleitet werde. Da nun ferner Glück und Genuß diesem Zwecke eigentlich entgegenarbeiten; so sehn wir, Diesem entsprechend, jedem Lebenslauf Unglück und Leiden unausbleiblich eingewebt, wiewohl in [212] sehr ungleichem Maaße und nur selten im überfüllten, nämlich 30 in den tragischen Ausgängen; wo es dann aussieht, als ob der Wille gewissermaaßen mit Gewalt zur Abwendung vom Leben getrieben werden und gleichsam durch den Kaiserschnitt zur Wiedergeburt gelangen sollte.

So geleitet dann jene unsichtbare und nur in zweifelhaftem 35 Scheine sich kund gebende Lenkung uns bis zum Tode, diesem eigentlichen Resultat und insofern Zweck des Lebens. In der Stunde desselben drängen alle die geheimnißvollen (wenn gleich

eigentlich in uns selbst wurzelnden) Mächte, die das ewige Schicksal des Menschen bestimmen, sich zusammen und treten in Aktion. Aus ihrem Konflikt ergiebt sich der Weg, den er jetzt zu wandern hat, bereitet nämlich seine Palingenesie sich vor, nebst allem Wohl und 5 Wehe, welches in ihr begriffen und von Dem an unwiderruflich bestimmt ist. — Hierauf beruht der hochernste, wichtige, feierliche und furchtbare Charakter der Todesstunde. Sie ist eine Krisis, im stärksten Sinne des Worts, — ein Weltgericht.