



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

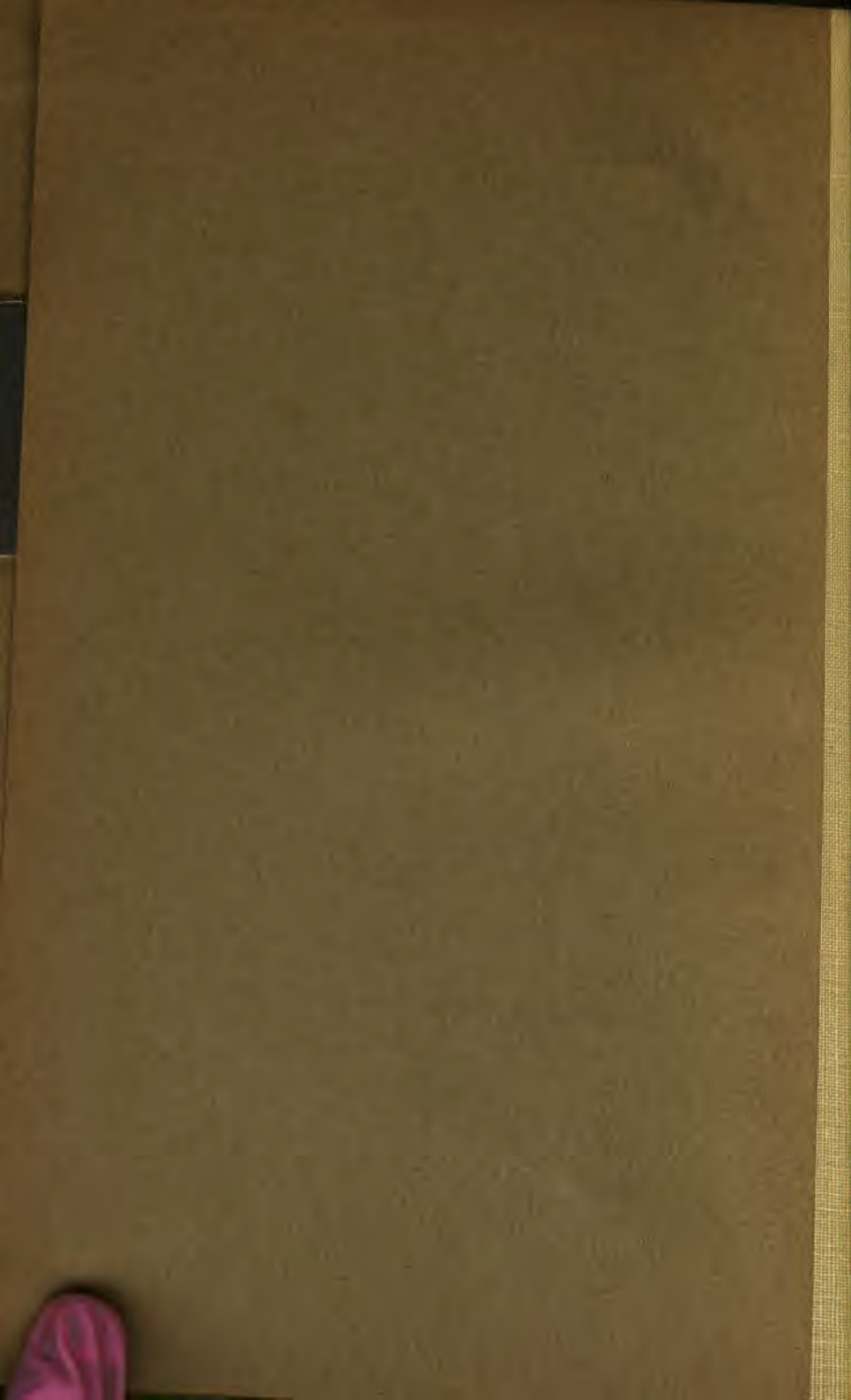
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

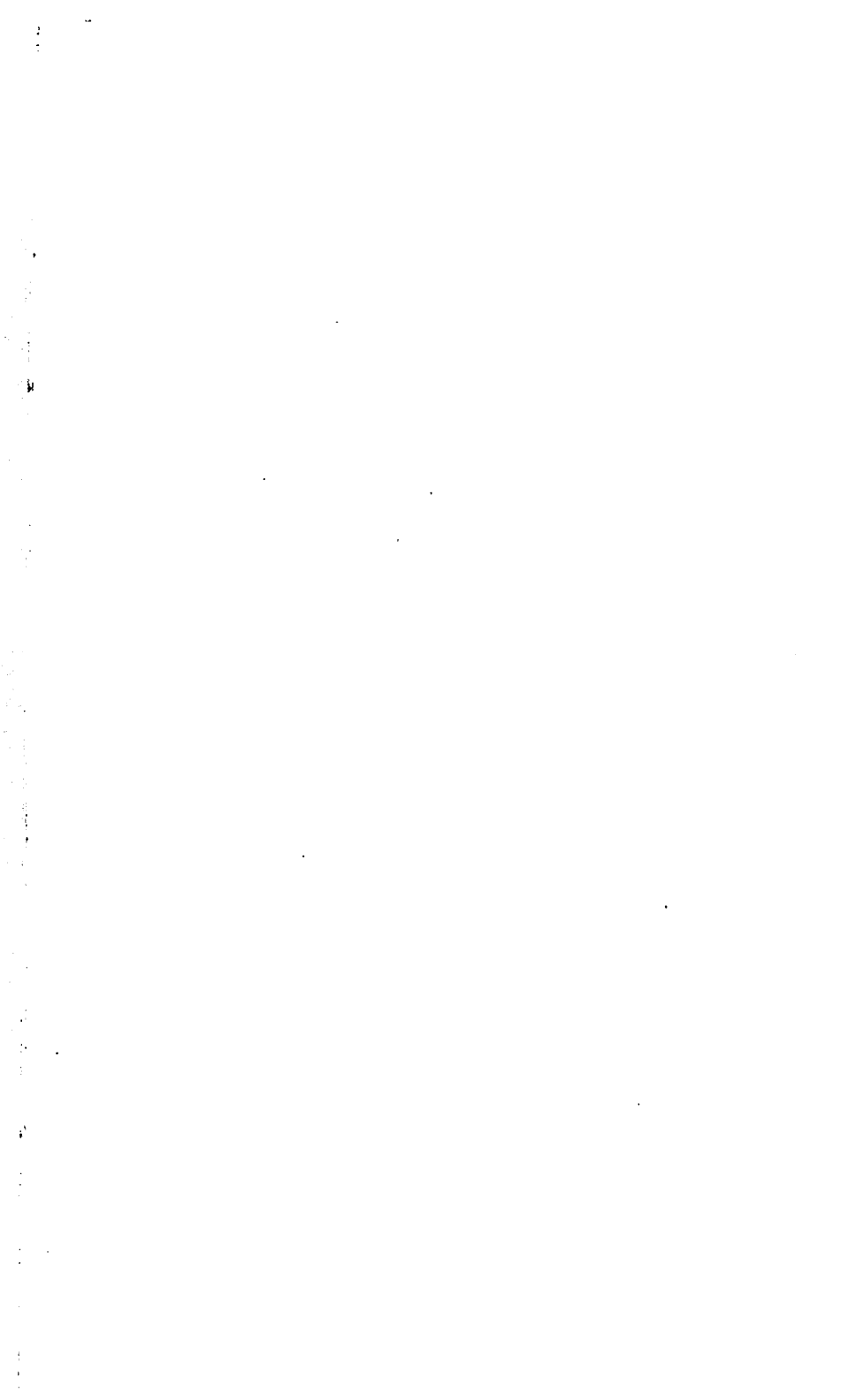


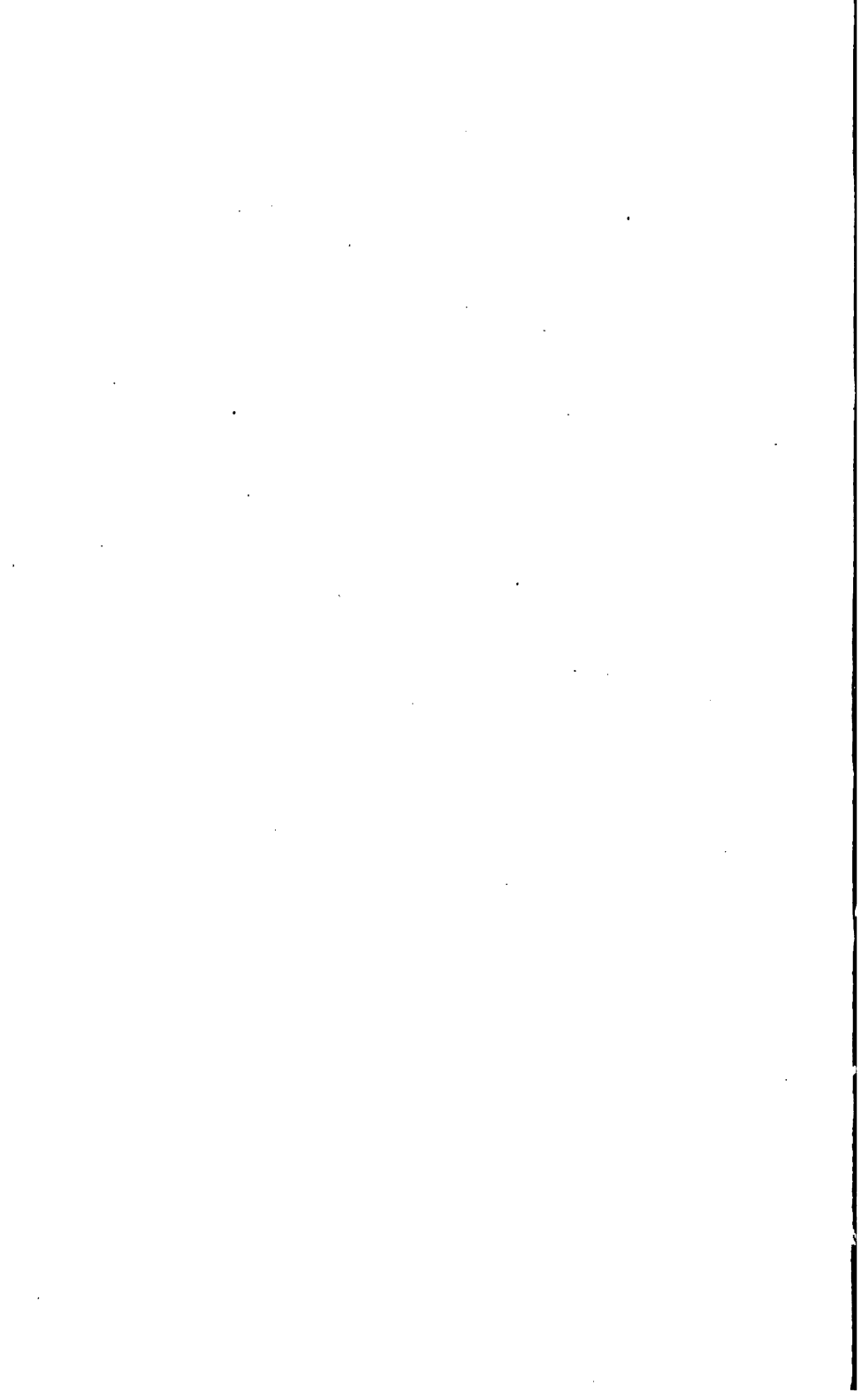
3 3433 08231712 8













DIE  
**ELEMENTE DER METAPHYSIK.**

---

ALS LEITFADEN ZUM GEBRAUCHE BEI VORLESUNGEN  
SOWIE ZUM SELBSTSTUDIUM

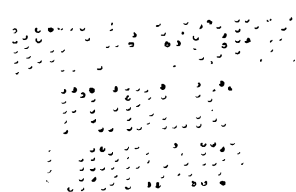
ZUSAMMENGESTELLT VON

**DR. PAUL DEUSSEN,**

ORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT KIEL.

---

DRITTE,  
DURCH EINE VORBETRACHTUNG  
**ÜBER DAS WESEN DES IDEALISMUS**  
VERMEHRTE AUFLAGE.



LEIPZIG:  
F. A. BROCKHAUS.

—  
1902.

254432

Mit Vorbehalt aller Rechte.

XROY WEB  
SLEIN  
YKABU

# Vorwort

zur ersten Auflage (1877).

---

Die Natur der Dinge, wie sie, unermesslich um uns her, unergründlich in unserem eigenen Innern, vor dem forschenden Blick sich ausbreitet, ist eine und mit sich einstimmig. Darum kann auch die Wahrheit, als die Abspiegelung des Seienden in der menschlichen Vernunft, für alle nur eine sein, und was die großen Lehrer der Menschheit in alter und neuer Zeit aus unmittelbarer Anschauung der Natur geschöpft und im Gewande der Religion und Philosophie ausgesprochen haben, das kann (von Irrtümern abgesehen, die in der Regel nur Einzelnes und Nebensächliches betreffen) nicht anders als mit sich zusammenstimmen, so verschiedenartig auch die äußere, durch die jedesmalige Kultur und Tradition bedingte Färbung oft sein mag. Gelingt es daher nur erst, den Standpunkt zu gewinnen, von welchem aus die Natur des Seienden sich ganz und ohne Rest in Verständnis auflöst, so ist zu

erwarten, daß von ihm aus gesehen auch alle Offenbarungen der Vergangenheit sich innerlich zusammenschließen und versöhnen werden.

Diesen **Standpunkt der Versöhnung aller Gegensätze** hat, wie wir glauben, die Menschheit der Hauptsache nach erreicht in dem von Kant begründeten, von Schopenhauer zu Ende gedachten Idealismus: sofern derselbe sich bewährt durch die dreifache Übereinstimmung, die wir, je tiefer wir uns in ihn einleben, um so mehr an ihm gewahren, Übereinstimmung mit sich selbst, Übereinstimmung mit der Natur, Übereinstimmung mit den Gedanken der Weisesten aller Zeiten, und sofern die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, und nur sie, es möglich macht, den zum vollendeten Materialismus hinstrebenden Naturwissenschaften volle Freiheit der Aktion zu lassen und dennoch, auf dem Wege des sichersten Beweises, zu einer Weltanschauung fortzugehen, in welcher alle wesentlichen Heilswahrheiten der Religion aus der Analysis der Erfahrung selbst gewonnen werden, und die man daher mit der Zeit als das, was sie ist: als ein regeneriertes, geläutertes und auf unanfechtbarer wissenschaftlicher Grundlage aufgebautes Christentum anerkennen wird.

Vom genannten Standpunkte aus und in möglichst engem Anschlusse an die Gedanken der unsterblichen Lehrer, ohne übrigens irgendwo auf Selbständigkeit der Auffassung zu verzichten, versucht das vorliegende Buch den unvergänglichen Gehalt der Lehre von der zeitlichen individuellen Hülle abzusondern, und ihn in geschlossenster Systematik und aller bei der Tiefe des Gegenstandes möglichen Faßlichkeit und Kürze zum Gebrauche für Schule und Leben zusammenzustellen; daneben aber überall auf die innere Übereinstimmung mit den wichtigsten Gedankenkreisen der Vergangenheit, insbesondere der Brahmaidya der Inder, der Ideenlehre des Platon und der Theologie des Christentums, hinzuweisen. Die nähere Begründung der hierbei zu Tage tretenden historischen Auffassungen muß für andere Gelegenheiten vorbehalten werden.

Das Buch, im Anschlusse an Vorträge entstanden und zunächst für diese bestimmt, ist dem Gesichtskreise der studierenden Jugend angepaßt worden; daher seine encyklopädische Haltung; daher auch die eingeflochtenen Citate: sie sollen zum Studium der Grundsprachen anregen, ohne welches ein vollkommenes Verständnis der Indischen, Biblischen und

Griechischen Metaphysik nicht wohl zu denken ist. Im übrigen enthält das Werk nichts, was nicht, bei einiger Anstrengung des Denkens, jedem Gebildeten zugänglich wäre; zumal wenn man erst das Ganze zum zweiten Male durchgeht, wobei das bis dahin noch Dunkle in voller Klarheit, und überhaupt alles erst im rechten Lichte erscheinen wird. Zur Erleichterung des unablässig zu übenden Repetierens und Meditierens ist das Inhalts-Verzeichnis bestimmt, welches sich als eine Reihe von Fragen über alle Hauptpunkte der Philosophie ansehen läßt.

P. D.

**Vorbetrachtung**  
**über das Wesen des Idealismus,**  
als Vorwort zur dritten Auflage.

---

Das vorliegende Buch, welches 1877 in erster, 1890 in zweiter Auflage, 1894 in englischer und 1899 in französischer Übersetzung erschien, hat sich während der fünfundzwanzig Jahre seines Bestehens in meinen und anderen Händen bewährt als das, was es sein soll: als eine kurze, klare und treue Zusammenfassung dessen, was der menschliche Geist in seinem mehr als dreitausendjährigen Suchen und Ringen nach der philosophischen Wahrheit an bleibenden und allgemein gültigen Resultaten zu Tage gefördert hat. Dafs diese Resultate nach unserer Auffassung wesentlich in der Linie der kantischen und schopenhauerschen Anschauungen liegen, wird dem Buche, wenn nicht schon in der Gegenwart, so doch in Zukunft je länger um so mehr zur Empfehlung gereichen. Dafs aber der kantisch-schopenhauersche Idealismus in tiefster

innerer Übereinstimmung mit dem Besten steht, was die indische, griechische und biblische Weisheit auf ihren Höhepunkten in den Upanishad's des Veda, in der platonischen Philosophie und im Neuen Testamente hervorgebracht hat, dies ist eine Überzeugung, welche sich jedem um so mehr aufdrängen muß, je ernster und anhaltender er sich mit den genannten Gedankenkreisen beschäftigt. Meine erst teilweise erschienene „Allgemeine Geschichte der Philosophie“ versucht es, den Nachweis dieser innern Verwandtschaft der indischen, platonischen und christlichen Weltanschauung mit dem kantischen Idealismus im einzelnen zu erbringen; aber auch schon das vorliegende Buch läßt überall jene Verwandtschaft in ihren Grundzügen durchblicken und dürfte jedenfalls ausreichen, um allen, die sehen können und wollen, zum deutlichen Bewußtsein zu bringen, daß eine Versöhnung der unabweisbaren Forderungen der Wissenschaft und der nicht weniger berechtigten Ansprüche des religiösen Gemütes auf dem von uns eingeschlagenen Wege, und nur auf diesem, zu erreichen ist.

Im Grunde liegen auch hier die Dinge einfacher, als es zunächst scheinen mag, und so wie alle bestehenden Moraltheorien sich auf zwei zurückführen lassen, von deren Anhängern die einen das Wort: „Glück-



seligkeit“, die ändern das Wort: „Selbstverleugnung“ auf ihre Fahne schreiben, so giebt es auch für die theoretische Weltbetrachtung nur zwei mögliche Standpunkte, den Realismus, welcher die Realität, d. h. das Bestehen der Außenwelt auch unabhängig von dem jedesmaligen Bewußtsein, in welchem sie dasteht, behauptet (wenn er sie auch nie beweisen kann), und den Idealismus, welcher an der ersten und ursprünglichsten aller Thatsachen festhält, daran nämlich, daß die ganze räumlich ausgebreitete Welt nie und nirgends besteht außer in dem Bewußtsein und daher nur ideal, d. h. nur Vorstellung, nur die Form ist, unter welcher das Seiende in meinem Bewußtsein erscheint, denn aus diesem bin ich noch nie, ist noch nie jemand herausgekommen. Der erste dieser beiden allein möglichen Standpunkte, welcher an eine vom Bewußtsein unabhängige Realität der Welt glaubt, führt, wie im vorliegenden Buche gezeigt wird, notwendig zum Materialismus, und alle diejenigen, welche sich Realisten, Positivisten, Empiristen, Empirio-Kriticisten, Idealrealisten u. s. w. nennen, müßten, wenn sie konsequent wären, zum Materialismus *sans phrase* übergehen, welcher für den empirischen, den Naturwissenschaften eigenen Standpunkt die allein berechtigte und widerspruchslos in sich zusammenhängende Weltanschauung

ist und bleibt. Denn, daß der uns umgebende Raum nach allen Richtungen hin unendlich ist, das läßt sich jedem beweisen, der überhaupt für Beweise empfänglich ist; in dem Raume aber kann es nur das geben, was ihn erfüllt, und dieses eben nennen wir Materie; sie ist ihrer genauesten Definition nach „das einen Raum Erfüllende“. Diese empirische, notwendig zum Materialismus führende Anschauungsweise bleibt auch auf kantischem Standpunkte wahr, nur daß Kant diese ganze im Raum sich ausbreitende, durch und durch materielle Welt nachweist als die bloße Form, in der die Dinge uns erscheinen, nicht in der sie an sich sind, wodurch dann sich die Möglichkeit einer anderen, nicht räumlichen, nicht materiellen Ordnung der Dinge eröffnet, so wenig auch unser an Raum, Zeit und Kausalität gebundener Intellekt eine solche transcendente, überweltliche, göttliche Ordnung der Dinge zu erkennen vermag. Einen dritten Standpunkt außer den genannten beiden, dem zum Materialismus führenden Realismus, der die Außenwelt für real, und dem durch Kant begründeten Idealismus, der sie für nicht im höchsten Sinne real hält, kann es nicht geben, und wir haben uns zu entscheiden, ob wir in irgend einer Form die kantischen Grundanschauungen uns aneignen oder aber dem vollständigen Materialismus verfallen

wollen: *aut Kantianismus aut Materialismus*; eine dritte Möglichkeit ist nicht vorhanden.

Dafs eine mit der Naturwissenschaft vereinbare religiöse Weltanschauung nur auf dem Boden der kantischen Philosophie möglich ist, dafs somit alle die großen religiösen Lehrer der Menschheit im Orient und Occident, in alter und neuer Zeit, diese unsere Grundanschauung geteilt haben und also gleichsam unbewusste Kantianer gewesen sind, davon kann man sich auch auf experimentellem Wege leicht überzeugen, wenn man sich mit irgend einem orthodoxen, übrigens aber konsequent denkenden Theologen einläßt: es wird nicht schwer sein, ihm zu beweisen, dafs er dämmerhaft, unbewußt und unbewiesen eben das voraussetzt, was durch Kant und Schopenhauer in das helle Sonnenlicht der wissenschaftlichen Erkenntnis erhoben worden ist.

Bei der unvergleichlichen Wichtigkeit dieser Philosophie für alle, die ihr wissenschaftliches Gewissen mit ihrem religiösen Fühlen in Einklang bringen möchten, ist es zu bedauern, dafs ein wirkliches Verständnis des kantischen transcendentalen Idealismus, welcher den empirischen Realismus keineswegs ausschließt, auch heute noch, in allem was darüber geredet und geschrieben wird, nicht gerade häufig zu finden ist,

und wir wollen versuchen, hier an hervortretender Stelle so kurz und klar wie möglich unseren Idealismus den zahlreichen Mißverständnissen deselben gegenüber richtig zu stellen.

Die Frage, um welche sich seit hundert Jahren wie um eine Angel die ganze Philosophie dreht, und von deren Beantwortung alle weiteren Entscheidungen abhängig sind, ist einfach diese: wie komme ich zu einer Anschauung der Außenwelt? Wie ist es z. B. möglich, daß ich einen außer mir und fern von mir befindlichen Gegenstand, etwa einen am jenseitigen Ufer des Flusses wachsenden Baum, sehe? — Hier, wie überall, muß die naturwissenschaftliche Erklärung den Ausgangspunkt bilden. Diese lehrt, wie die von dem Gegenstande zurückgeworfenen Lichtstrahlen in mein Auge gelangen, sich in der Linse kreuzen und wie in einer *camera obscura* auf der Netzhaut das umgekehrt stehende Bild des Gegenstandes hervorbringen. Auf den Reiz, den das Retinabild vermittelt des Sehnerven auf das Gehirn ausübt, reagiert dieses, und das Resultat ist sofort und unmittelbar der draussen im Raume und entfernt von mir sich darstellende Gegenstand. Alle Momente dieses Prozesses, der Baum da draussen, sein umgekehrt stehendes Bild auf der Netzhaut beider Augen und das auf diese Eindrücke rea-

gierende Gehirn, sind durchaus materiell, sind nur Körper und Funktionen körperlicher Organe. Aber diese empirische Materialität des ganzen Vorganges schließt nicht aus, daß er und alle seine Momente nur die Art sind, wie ich den ganzen Prozeß in meinem Bewußtsein vorstelle, nicht wie er an sich und auferhalb meines Bewußtseins sein mag. Vorstellung in meinem Bewußtsein ist also das da draußen im Raume sich ausbreitende Objekt, Vorstellung ist mein Auge und das in ihm sich abzeichnende Flächenbild, Vorstellung ist auch das gegen die Eindrücke der Sinnesorgane reagierende und dadurch erst die Vorstellung erzeugende Gehirn selbst. Der scheinbare Widerspruch, welcher darin liegt, daß das Gehirn ein Produkt der Vorstellung, und die Vorstellung ein Produkt des Gehirnes ist, wird uns nachher beschäftigen. Hier kommt es zunächst darauf an, die große Wahrheit einzusehen, mit der alle Philosophie zu beginnen hat, die Wahrheit, daß diese ganze Welt mit all ihrem Inhalte, dazu auch mein eigener Leib mit allen seinen Organen und Funktionen, mag dies Alles an sich sein was es wolle, für mich nie etwas anderes war, ist und je sein wird als eine Reihe von Vorstellungen in meinem Bewußtsein. Denn aus meinem Bewußtsein kann ich so wenig heraus wie der Krebs aus

seiner Schale (wie Schopenhauer sagt); ich kann nicht in die Dinge hineinfahren, um unmittelbar zu fühlen und inne zu werden, was sie an sich selbst sein mögen; die Dinge müssen zu mir kommen, sich in meinem Bewußtsein darstellen, und in diesem sind alle Dinge der Welt, und mit ihnen mein eigener Leib, nur Vorstellungen und nie etwas anderes. „Die Welt ist meine Vorstellung“, dies ist, wie Schopenhauer sagt, ein Satz, welchen jeder zugiebt, sobald er ihn versteht, wenn auch nicht ein solcher, welchen jeder versteht, sobald er ihn hört. So unwidersprechlich diese Wahrheit ist, so groß sind die Schwierigkeiten, in die wir uns durch sie verwickeln. Von ihnen wird sogleich die Rede sein. Zuvor aber wollen wir zwei Folgerungen aus diesem Satze uns klar machen, welche geeignet sind, seine Schwierigkeiten nur noch größer erscheinen zu lassen. Die erste ist, daß der Gegenstand nicht von seiner Vorstellung verschieden, sondern selbst diese Vorstellung ist; die zweite ist, daß die Vorstellung zwar in mir entsteht, aber darum doch nicht in mir, sondern sofort außerhalb meiner liegt.

Also erstlich: Es ist ganz falsch und irreführend, wenn man, wie der von Spinoza bis auf die Gegenwart sich hinziehende Ideal-Realismus es thut, die Vorstellung von dem Ding selbst, die Welt der

Vorstellungen von der Welt der Dinge unterscheidet. Denn wenn ich von einem realen Dinge rede, so ist es doch dasjenige, was ich mit meinen Augen sehe und mit meinen Händen betaste. Aber alle Eindrücke, welche ich auf diesem und auf jedem andern Wege empfangen mag, dazu auch das sehende Auge und die tastende Hand selbst, sie alle können mir immer nur als eine Summe von Empfindungen gegeben sein; diese aber sind als solche, soweit sie überhaupt für mich etwas sind, nur Modifikationen meines Bewußtseins, aus welchen das Bewußtsein durch Anwendung seiner angeborenen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, die Dinge selbst erzeugt. Somit folgt, daß alle Dinge, wie sie sich im Raume ausbreiten, diese Tische und Bänke, diese Pflanzen, Tiere und Menschen um mich her, dazu die Erde, welche sie trägt, und die Sonne, welche sie bescheint, daß dies und alles in der Welt nur Vorstellung meines Bewußtseins ist. Nichts desto weniger sind die Dinge nicht bloße Traumerscheinungen, Phantasiebilder, Hallucinationen u. dgl.; sondern sie haben im Gegensatze zu diesen, welche nur subjektiv sind, eine von meiner Subjektivität unabhängige Realität; aber diese Realität ist eine transcendente, und unser Intellekt kann nie in sie eindringen, kann nur bis an ihre Grenzen vordringen,

wo ihm das unerkennbare Ding an sich in Gestalt der platonischen Ideen entgentritt, von denen noch weiter unten die Rede sein wird.

Die zweite Folgerung aus dem obigen Satze, daß die Welt meine Vorstellung ist, führt uns zu der paradoxen Ansicht, daß, wenn auch der ganze Prozeß des Vorstellens sich in mir, in meinem Kopfe abspielt, das Resultat dieses Prozesses (für welchen auch das Retinabild als bloßes Vehikel dient), d. h. die Vorstellung, nicht in mir, sondern sofort als das körperliche Objekt im Raume außer mir liegt. Wie die Katze ihre Pfoten und Krallen aus sich herausstreckt, um die Maus zu ergreifen, so streckt der Verstand seine ihm einwohnende Raumfunktion, Zeitfunktion und Kausalität aus dem Gehirn, als dessen Funktionen sie auftreten, hinaus und in die Außenwelt hinein, um deren Erscheinungen zu ergreifen. Was aber der Verstand auf diesem und jedem Wege ergreift, das kann nie etwas anderes sein als Vorstellung. Auch hier ist vor dem Irrtum zu warnen, daß das Ding außer mir und die von ihm verschiedene Vorstellung in mir liege. In mir liegt nur das Gehirn mit seinen so rätselhaften Funktionen. Aber das Produkt dieser Funktionen, mögen sie nun in mechanischen Schwingungen der Hirnzellen oder in chemischen Austauschungen bestehen,



liegt nicht im Gehirn, in welchem noch kein Anatom so etwas wie eine Galerie von Bilderchen entdeckt hat, noch auch im Retinabilde, welches als solches gar nicht zum Bewußtsein kommt und nur den Übergang vermittelt, sondern sofort außerhalb des Organismus als das Ding selbst. Was von der Welt als Vorstellung in uns liegt, darüber können wir uns leicht vergewissern, wenn wir irgend einen Gegenstand betrachten und dann die Augen schließen, worauf sofort der Gegenstand verschwindet, als wäre er weggeschwischen, und nur ein schwaches Nachbild hinterläßt, welches auf einem Nachzittern der durch den Sinnenreiz erregten Nervenfasern beruht. Aus der Fähigkeit, dieses Nachzittern späterhin von innen her wieder hervorzurufen, erklären sich die Phantasiebilder, wie auch die Erinnerungen des Gedächtnisses. Jeder weiß, wie beschränkt diese Fähigkeiten sind, und wie sehr hier das Reproducierte an Klarheit und Energie gegen das ursprünglich Producierte zurücksteht.

Alles Gesagte läßt sich zusammenfassen in dem großen kantischen Satze, daß die Welt vollkommene empirische Realität und dennoch transcendente Idealität besitzt. Wir bestreiten in keiner Weise ihre empirische Realität; wir denken nicht daran, die Dinge auf den Kopf zu stellen; es bleibt alles beim alten,

bleibt ganz so, wie das gemeine Bewußtsein es annimmt. Da draußen erstreckt sich nach allen Richtungen ins Unendliche der Raum, und in ihm sind die Dinge real vorhanden und zeigen in ihren Beschaffenheiten, Veränderungen und Wirkungen auf einander eine Gesetzmäßigkeit, an welcher der sie anschauende Verstand nicht das Mindeste zu ändern vermag. Aber diese empirische Realität der Welt schließt nicht aus ihre transcendente Idealität, schließt nicht aus die Thatsache, daß der ganze unendliche Raum mitsamt den Körpern in ihm, ja auch mitsamt meiner eignen Leiblichkeit nur ideal, nur die Form ist, wie ich die Dinge vorstelle, nicht wie sie an sich sein mögen. Was auch immer in letzterer Hinsicht die Welt sein mag, als eine räumliche und zeitliche Ausbreitung ist sie nur für das Bewußtsein, weil durch das Bewußtsein vorhanden und würde ohne unser sie tragendes Bewußtsein überhaupt nicht existieren.

Dieser idealistischen Grundanschauung, welche nur den einfachen Thatbestand ausspricht, scheint nun aber die ebenfalls unbestreitbare Thatsache entgegenzustehen, daß die Dinge nicht erst auf mich und mein Bewußtsein gewartet haben, um sich im Raume auszubreiten, daß sie in Raum und Zeit bestanden

haben, ehe noch mein Bewußtsein, ja, ehe noch irgend ein empirisches Bewußtsein vorhanden war. Denn dieses ist uns nur als organische Funktion bekannt, welche den Organismus, wie dieser wiederum die unorganische Natur, zur Voraussetzung hat. Die Welt hat lange bestanden, ehe ein Auge da war, sie zu betrachten; ja, ihre Grundverhältnisse, der Raum, die Zeit, die Materie, bestehen von Ewigkeit her. Sollen sie, wie unsere Philosophie behauptet, vom Bewußtsein abhängig sein, so muß auch das Bewußtsein als Träger der Welt von Ewigkeit her bestanden haben, und dem widerspricht die Thatsache, daß alles Bewußtsein den Organismus zur Voraussetzung hat, somit erst auf einer bestimmten Stufe der Weltentwicklung möglich ist. Wir scheinen hier wirklich in den „greifbaren Zirkel“ zu verfallen, welchen Zeller bei Besprechung Schopenhauers („Deutsche Philosophie“, S. 713) diesem zum Vorwurfe macht (von dem übrigens die Lehre Kants ebenso sehr getroffen wird), in den Zirkel, „daß die Vorstellung ein Produkt des Gehirns, und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung sein soll.“ Der Zirkel scheint allerdings (wie wir im Archiv für Gesch. d. Phil., III, S. 165 fg. auseinandergesetzt haben und von dort herüber nehmen wollen) „greifbar“ zu sein. Das Bewußtsein als Funktion des Gehirns setzt

voraus eine lange Weltentwicklung, in der es noch kein Gehirn und folglich kein Bewußtsein gab; die Weltentwicklung in Raum und Zeit aber setzt wiederum das Bewußtsein voraus, weil nur in diesem jene unendliche Zeit und die ganze in ihr abgelaufene Entwicklung der Welt möglich ist.

Zunächst kann es einigen Trost gewähren, daß sich hier der Naturforscher mit dem Transcendentalphilosophen in gleicher Verdammnis befindet, sofern ersterer einen ganz analogen Zirkel begehen muß und begeht, falls ihm die Konsequenzen seines Unternehmens bewußt sind. Der Naturforscher geht aus von der Materie in Raum und Zeit als dem Gegebenen. Sein eigentliches Ziel und „Ideal“ ist es, alles zu begreifen als Materie und Modifikation der Materie. Mit großer Mühe und steigendem Erfolge zeigt er, wie die unorganische Materie sich zum Organischen, zur Zelle, zum Organismus entwickelt, und wie dieser durch eine lange Stufenreihe sich emporarbeitet bis zu seiner höchsten Efflorescenz, zum menschlichen Gehirn, als dessen Arbeit von innen gesehen jene wunderbare Welt des Bewußtseins mit allen seinen Vorstellungen sich darstellt. Hat auch diese Deduktion noch manche Lücken, so zeigt doch die schon heute erwiesene völlige Abhängigkeit des Bewußtseins vom Gehirn, daß das

Bewußtsein nur die Funktion des Gehirns, eines materiellen Organs in unserm Organismus, ist. Nachdem wir aber den Entwicklungen des Naturforschers bis auf diesen Höhepunkt gefolgt sind, nachdem wir das Bewußtsein als organische Funktion des Gehirns erfaßt zu haben glauben, wandelt es uns plötzlich an, in ein Lachen der Überraschung auszubrechen und dem Naturforscher zuzurufen: „dasjenige, was du mit so vieler Bemühung als das letzte Produkt der Materie abgeleitet hast, das Bewußtsein als materielle Funktion des Gehirns, dieses Bewußtsein hast du von Anfang an immer schon vorausgesetzt, denn jene ganze Materie mit allen ihren unorganischen und organischen Bildungen ist nirgendwo anders vorhanden als in deinem Bewußtsein, aus welchem du nicht herauskommen kannst, du magst dich stellen wie du willst.“

Man sieht, der Zirkel ist vollkommen analog und nur umgekehrt: der Philosoph geht aus vom Bewußtsein und konstruiert aus ihm die Materie, während doch das Bewußtsein eine Funktion der Materie ist; der Naturforscher geht aus von der Materie und konstruiert aus ihr das Bewußtsein, während doch die Materie nur gegeben ist im Bewußtsein.

Gleichwohl ist der Zirkel auf beiden Seiten nur scheinbar, da die Behauptung deselben auf einer *μετά-*

*βασίς εἰς ἄλλο γένος* beruht, welche das empirische Bewußtsein mit dem transcendentalen verwechselt und von jenem behauptet, was nur von diesem gilt und umgekehrt. Wir wollen zeigen, wie.

Der große, alles beherrschende Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich findet auch hier seine Anwendung. Das empirische Bewußtsein ist die Art, wie das Bewußtsein erscheint; das transcendentale Bewußtsein die Art, wie es an sich ist.

1) Das empirische Bewußtsein ist die materielle Funktion eines materiellen Organes, des Gehirns. Als solches setzt es voraus den Raum, in dem es besteht, die Materie, aus der es besteht, die Zeit, in der es entsteht und wieder zu Grunde geht; folglich kann es diese nicht erst aus sich erzeugen. Es war eine dem populären Verständnisse sehr dienliche, übrigens aber nicht zu billigende Unvorsichtigkeit Schopenhauers, Raum, Zeit und Kausalität (oder objektiv zu reden: Materie) als „Gehirnfunktionen“ zu bezeichnen. Gehirnfunktionen sind nie etwas anderes als materielle Vorgänge in den Gehirnzellen, als welche das Bewußtsein erscheint, ohne mit ihnen identisch zu sein.

2) Das was in ihnen zur Erscheinung kommt, ist das transcendentale Bewußtsein. Dieses er-

zeugt aus sich (wie Kant bewiesen hat) Raum, Zeit und Kausalität (Materie), liegt folglich nicht in ihnen, ist nirgendwo im Raume, niemals in der Zeit, also, empirisch gesprochen, gar nicht vorhanden; es ist nicht innerhalb der empirischen Realität anzutreffen, weil es der Träger dieser ganzen empirischen Realität ist, ist das Subjekt des Erkennens und als solches selbst ewig unerkennbar, wie dies schon die Upanishad's des Veda vortrefflich schildern: „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens“ u. s. w. Tiefsinnig entwickelt daselbe Yājñavalkya in dem Gespräche mit seiner Gattin Maitreyī (Bṛih. Up. 2, 4, 12 fg., S. 418 meiner Übersetzung). Hier schildert er zunächst das von ihm mit einem Salzklumpen verglichene transcendente Bewußtsein, seine Allverbreitung im Universum und sein Erscheinen in jedem empirischen Bewußtsein: „Mit diesem ist es wie mit einem Salzklumpen, der, ins Wasser geworfen, sich in dem Wasser auflöst, also daß es nicht möglich ist, ihn wieder herauszunehmen, woher man aber schöpfen mag, überall ist es salzig; — also, fürwahr, geschieht es auch, daß dieses große, endlose, uferlose, aus lauter Erkenntnis bestehende Wesen aus diesen Elementen [Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther] sich erhebt und in sie wieder mit [dem Leibe] untergeht; nach dem Tode

ist kein Bewußtsein, so, fürwahr, sage ich. — Also sprach Yâjñavalkya. Da sprach Maitreyî: Damit, o Herr, hast du mich verwirrt, daß du sagst, nach dem Tode sei kein Bewußtsein. — Aber Yâjñavalkya sprach: Nicht Verwirrung, wahrlich, rede ich; was ich gesagt, genügt zum Verständnisse: denn wo eine Zweierheit gleichsam ist, da sieht einer den andern, . . . da erkennt einer den andern; wo aber einem alles zum eignen Selbste geworden ist, . . . wie sollte er da irgend wen sehen, . . . wie sollte er da irgend wen erkennen? Durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen, wie sollte er doch den Erkenner erkennen?“ — Schon in dieser Vedastelle wird das vergängliche, empirische Bewußtsein von dem transcendenten unterschieden, welches diese ganze Welt trägt und darum unvergänglich ist, wie sie. Mehr oder weniger verwandte Vorstellungen sind: der Weltintellekt (der *Hiranyagarbha*) des Vedântasystems, der *Mahân* (die *Buddhi*) der Sâñkhyaphilosophie, Platons Weltseele, der *νοῦς* der Neuplatoniker, der *λόγος* bei Philo und im Neuen Testamente, der *Adam Kadmon* der Kabbâla, der *Intellectus infinitus Dei* des Spinoza und vieles andere.

Doch wir wollen hier nicht Autoritäten citieren, sondern Argumente vorbringen. Das transcendente



Bewußtsein ist raumlos und zeitlos und folglich unerkennbar. Wir können zwar begreifen, warum es unerkennbar ist, wir können es aber durch keine Bemühungen der Erkenntnis zugänglich machen, so wenig wie das Ding an sich, zu dem es gehört, indem dieses sich zunächst in Bewußtsein und Empfindung als die Urelemente der Vorstellungswelt zerlegt und sodann aus dem Gegeneinanderarbeiten beider diese Welt erzeugt. Empirisch erscheint das Bewußtsein als Gehirn, die Empfindung als Affektion der Nervenenden; beide besagen nur, wie jene Urelemente in Raum und Zeit erscheinen, nicht, was sie an sich sind. Letzteres bleibt uns verschlossen. Was sich hinter dem empirischen Ding als Ding an sich und hinter den Gehirnfunktionen als das transcendente Bewußtsein verbirgt, dieses beides, oder vielmehr die Einheit dieser beiden wird der intellektuellen Betrachtung jetzt und in aller Zukunft unzugänglich und ein ewiges *Noli me tangere* bleiben. Aber wer wollte alle Dinge im Himmel und auf Erden erklären!

Gleichwohl wohnt uns das Verlangen inne, auch das Unerkennbare in die Sphäre der Erkenntnis herabzuziehen. Dies ist auch möglich, wenn wir uns zu einer bildlichen Darstellung entschließen. Das Bewußtsein ist raumlos. Diese uns unbegreifliche Raumlosig-

keit erscheint in unserer räumlichen Anschauungsweise als Befreiung von allen räumlichen Schranken, d. h. als Allgegenwart. Ebenso erscheint seine Zeitlosigkeit als ein Beharren durch alle Zeiten. Also: das transcendente Bewußtsein, welches in dir, in mir, in allen erkennenden Wesen als jene Nervenschwingungen des Gehirns zur Erscheinung kommt, welches eines ist und doch in jedem von uns seinen Mittelpunkt hat, ist und bleibt raumlos und zeitlos und folglich unerkennbar; wollen wir es erkennen, so müssen wir es mit einem Bilde, welches hier die Wahrheit vertritt, uns vorstellen als allgegenwärtig durch die ganze Welt ausgegossen und als ewig dieselbe in allen ihren Evolutionen begleitend: *ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν, οὕτω βαδὺν λόγον ἔχει.* —

Zurückkehrend von diesen bildlichen Vorstellungen auf den festen Boden der wissenschaftlichen Betrachtungen, können wir vielleicht, ohne diese zu überschreiten, daran festhalten, daß Raum und Zeit nach Kants unwiderlegten Beweisen dem Bewußtsein anhaften, und daß mithin das transcendente Bewußtsein durch das ewige Dasein von Raum und Zeit in seiner Realität verbürgt wird, so wenig wir diese Realität, da sie nur metaphysisch ist, zu begreifen vermögen.

Das transcendente Bewußtsein trägt den Raum und die Zeit und mit ihnen die ganze in Raum und Zeit ausgebreitete Körperwelt schon ursprünglich und von je her in sich. Es bedarf daher auch nicht der Kausalität, um zu den Dingen zu gelangen, da es mit den Körpern zugleich auch alle kausalen Zusammenhänge in sich befaßt. Hingegen hat das empirische Bewußtsein als Gehirn und Nervenapparat sich nur an einem einzelnen Punkte des großen Kausalnetzes angesogen und kann von diesem als unmittelbarem Objekte nur mittels der Kausalität zu der übrigen Weltausbreitung gelangen. Dies erklärt vielleicht, warum Kant den von Schopenhauer mit so großem Nachdrucke für die Apriorität der Kausalität geführten Beweis *ex antecessione* für die Kausalität übersah oder absichtlich beiseite liefs, nachdem er doch für Raum und Zeit eben diesen Beweis als den wichtigsten vorangestellt hatte. Kant hat bei der Kausalität das transcendente, Schopenhauer das empirische Bewußtsein im Auge, und so haben beide in ihrer Weise Recht.

Noch ein anderer dunkler Punkt der „Kritik der reinen Vernunft“ dürfte hier seine Aufhellung finden. Jedem Leser des genannten Werkes wird ein eigen tümliches Schwanken Kants aufgefallen sein in betreff der wichtigen Frage, was denn nun eigentlich, im

Gegensätze zu unserem Intellekte und seinen angeborenen Formen, das *a posteriori*, d. h. unabhängig von uns Vorhandene, mit einem Worte: das Gegebene sei? Viele Stellen der Vernunftkritik treten dafür ein, daß auch nach Kant dieses Gegebene nie etwas anderes sein kann als die Empfindung. Daneben aber begegnen wir bei Kant immer wieder der Auffassung, daß die ganze und fertige Anschauung uns gegeben sei und von uns nur in Raum und Zeit gleichsam hineingeschoben und unter die Kategorien subsumiert werde. Für das empirische Bewußtsein ist nur die Empfindung, für das transcendente die in ihm von je her fertig vorhandene Ausspannung der Körperwelt das Gegebene. Das erwähnte Schwanken Kants scheint zu beweisen, daß auch er schon, wenn auch nur dunkel und unsicher, das empirische und das transcendente Bewußtsein unterschieden hat.

Wären dieses transcendente und empirische Bewußtsein eine nebeneinander stehende Zweiheit, so könnten wir sagen: das transcendente Bewußtsein erschaffe die Vorstellungswelt, das empirische schaffe nur nach, was schon geschaffen ist. Aber so steht es keineswegs. Denn es ist das eine und ewige transcendente Bewußtsein selbst, welches als jedes empirische Bewußtsein zur Erscheinung kommt. Darum

schafft jedes empirische Bewußtsein in jedem Augenblicke die Welt, und doch ergibt dies nicht viele Welten, sondern nur eine, welche auch ohne alle empirische Bewußtseine bestehen würde, da sie alle nur Erscheinungsformen des einen und ewigen transcendentalen Bewußtseins sind.

Wir haben gesehen, wie durch die empirische Realität der Welt deren transcendente Idealität nicht ausgeschlossen wird. Weiter aber können wir diesen kantischen Satz dahin ergänzen, daß diese transcendente Idealität wiederum nicht ausschließt eine transcendente Realität der Welt und aller Dinge in ihr, das heißt eine Realität außerhalb des Bewußtseins und somit außerhalb aller möglichen Erfahrung. Wäre das Dasein der Dinge ganz vom empirischen Bewußtsein abhängig, so wären sie bloße Phantome; wäre ihr Dasein ganz vom transcendentalen Bewußtsein abhängig, so wären sie bloße Erscheinungen. Dies sind sie auch ihrer räumlichen und zeitlichen Form nach; aber in dieser Form verbirgt sich ein raumloser und zeitloser und daher transcendenter Inhalt, welchen wir mit Platon und Kant das *αὐτὸ κατ' αὐτό*, das Ding an sich nennen. Auf dieser an sich und unabhängig von unserm Bewußtsein bestehenden Realität der Dinge beruhen alle Verschieden-

heiten der Eindrücke, die wir empfangen, und somit alle qualitativen Unterschiede in der Natur. Auf dieser transcendenten Realität beruht es z. B., daß das eine Ding rund, das andere eckig, das eine rot, das andere blau erscheint; denn diese wie alle Verschiedenheiten der Dinge lassen sich aus dem Bewußtsein, welches allem als eines und daselbe gegenübersteht, nicht ableiten, müssen also in einer den Dingen an sich zukommenden Realität begründet sein. Im übrigen kann unser Intellekt über diese Realität nicht das Mindeste aussagen; denn subjektiv ist die räumliche und zeitliche Ausbreitung der Dinge, subjektiv ist ihr Aufeinandersein und ihr Nacheinandersein, subjektiv sogar ihre Unterscheidung als Objekte von dem Bewußtsein als Subjekt. Wie unter diesen Umständen die Verschiedenheiten der Natur in dem Dinge an sich wurzeln können, wie sie mit dessen raumloser und zeitloser, alle Vielheit ausschließender Beschaffenheit zusammenbestehen mögen, ist ein für das menschliche Denken unlösbares Problem, weil wir eben mit unserer Erkenntnis immer auf das Gebiet diesesseits der Dinge an sich beschränkt bleiben. Von ihm aus erscheint das eine und unteilbare Ding an sich als die Vielheit der platonischen Ideen: diese sind, ähnlich wie das ihnen korrespondierende transcendentale

Bewußtsein, für die Philosophie eine unentbehrliche Hilfskonstruktion, welche keinen andern Wert hat als den, ein für uns unfasßbares Verhältnis in die Sphäre der Erkenntnis herabzuziehen. Im übrigen ist die Realität der Dinge an sich eine transcendente, welche daher (ebenso wie das erwähnte transcendente Bewußtsein) für die Erkenntnis unzugänglich ist und ewig bleiben wird. Und doch bergen wir dieses letzte Geheimnis der Natur in unserm eigenen Innern, von wo aus es uns als der Wille in der Sphäre des bewußten wie des unbewußten Lebens entgegentritt. Die Entdeckung des Willens als des Dinges an sich wird Schopenhauers Namen ebenso unsterblich machen, wie die Erkenntnis der Apriorität von Raum, Zeit und Kausalität den Namen Kants. Mehr noch als die kantische, ist die schopenhauersche Entdeckung Mißverständnissen und Mißdeutungen ausgesetzt gewesen; wer sie aber einmal in ihrer Tiefe begriffen, wer gelernt hat, den Willen vom Bewußtsein zu sondern und im unbewußten Willen die Triebkraft des eignen Lebens wie der ganzen übrigen Natur zu erkennen, der wird nie wieder an dieser Erkenntnis irre werden. Gesetzt z. B., vor mir stehe ein Tier, so ist es die höchste Interpretation seiner ganzen Erscheinung und eine Auffassung, in welcher alle seine Organe und

Funktionen ohne Rest aufgehen, wenn ich mir sage: dieses Tier ist Wille, ist durch und durch nur Wille zum Leben, dessen Grundbestrebungen, Ernährung, Beschützung, Fortpflanzung und Sorge für die Brut, sich im Raume zur Vielheit der Organe, und in der Zeit zur Vielheit der Lebensfunktionen ausbreiten. Nur die Mißverständnisse, welche sich an das Wort Wille knüpfen, erschweren dieser Erkenntnis den Eingang in die Kreise der Naturforschung; wer sie richtig gefaßt hat, für den wird sie ein Licht, welches die ganze Natur und alle ihre Erscheinungen durchleuchtet. Völlig haltlos und in nichts zusammenbrechend erscheinen dann Einwendungen wie die von Herbart und seinen Anhängern erhobene: wenn der Wille das Ding an sich sei, so könne er nicht erkennbar, wenn er erkennbar sei, so könne er nicht das Ding an sich sein. Wir antworten: der Wille ist das Ding an sich, und darum bleibt er auch unserer Erkenntnis jetzt und für alle Zukunft unzugänglich. Wir erkennen ihn nur, sofern er erscheint; er erscheint aber in jedem Menschen auf zweifache Weise: das eine Mal äußerlich als sein in Raum, Zeit und Kausalität sich ausbreitender Leib; das andere Mal in der inneren Wahrnehmung, wo die Bewegungen des Leibes und die Einwirkungen auf ihn jedem als



Wollen zum Bewußtsein kommen. Dieses Wollen ist der Wille, auseinandergezogen in die Anschauungsform der Zeit. Von den drei Formen, Raum, Zeit und Kausalität, welche in der äußeren Erfahrung das Ding an sich verhüllen, werden in der inneren Erfahrung zwei abgestreift, und es bleibt nur die Zeit übrig, in welcher der Wille als Wollen erscheint; sie ist die einzige Scheidewand, welche uns bei der Innenbeobachtung vom Ding an sich trennt. Könnten wir von dem Wollen die Form der Zeit abstreifen, wie dies vielleicht nach Abschüttelung des Intellectes im Tode möglich ist, so würden wir noch eine ganz andere Seite der Sache gewahr werden (*ἀνθρώπους μένει τελευτήσαντας ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσι*, Heraklit), wir würden dann nicht nur das *Velle*, sondern auch das *Nolle* erkennen, nicht nur die Bejahung des Willens zum Leben, deren Erscheinung diese ganze Welt ist, sondern auch die Verneinung, deren Erscheinung von den Religionen als Reich Gottes, Himmelreich u. s. w. mit irdischen Farben ausgeschmückt wird, für die philosophische Forschung aber ein unbetretbares Gebiet bleibt. Darum kann die Philosophie das höchste Ziel alles menschlichen Strebens, dem alle reine Gerechtigkeit, Nächstenliebe und Entsagung, alle Tugend und Heiligkeit entgegenführt,

immer nur negativ als die Verneinung des Willens zum Leben und dieser ganzen Welt, in der er erscheint, zum Ausdrucke bringen, wiewohl an sich vielmehr die Bejahung des Willens als Sinnlichkeit, Feigheit, weichliche Genufssucht und kleinliches Kleben am eignen Ich das negative und verwerfliche, hingegen dasjenige, was wir im Anschlus an einen Ausspruch Jesu Verneinung nennen, die Quelle alles Heroismus, aller Tapferkeit, Ausdauer und uneigennütigen Arbeit, aller Treue und Lauterkeit der Gesinnung, und somit an sich nichts weniger als negativ, sondern vielmehr das wahrhaft Positive, Göttliche und Beseligende ist.

Kiel, im März 1902.

**P. D.**

# Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
<b>Vorwort</b> zur ersten Auflage (1877). . . . .	III
<b>Vorbetrachtung</b> über das Wesen des Idealismus, als Vorwort zur dritten Auflage. . . . .	VII
<b>Vorbemerkungen: Physik und Metaphysik</b> . . . . .	3
Zwei Standpunkte (§ 1). Gemeinsame Quelle (§ 2).	
Methode und Resultat der physischen Betrachtungsweise (§ 3).	
Methode und Resultat der metaphysischen Betrachtungsweise (§ 4).	
Systematische Übersicht sämtlicher allgemeinen Wissenschaften (§ 5).	
Historisches (§ 6).	

## A. Der empirische Standpunkt: System der Physik.

<b>I. Vom Raume</b> . . . . .	8
Seine Unendlichkeit (§ 7). Alles im Raume (§ 8).	
<b>II. Von der Zeit</b> . . . . .	8
Ihre Unendlichkeit (§ 9). Alles in der Zeit (§ 10).	
<b>III. Von der Materie</b> . . . . .	9
Alles ist materiell; zwei Beweise (§ 11).	
Die Materie ist unerschaffbar und unvernichtbar (§ 12).	
Die Welt entweder unendlich groß, oder unendlich klein (§ 13).	
<b>IV. Von der Kausalität</b> . . . . .	9
Beharrendes und Veränderliches (§ 14). Gesetz der Kausalität (§ 15).	
Ursache und ursächliche Momente (§ 16).	
Übergang von der Wirkung auf die Ursache, von der Ursache auf die Wirkung; Hypothese und Experiment (§ 17).	
Zwei Folgesätze des Kausalitätsgesetzes (§ 18).	
Das Netz der Kausalität ist anfanglos und endlos (§ 19).	
Drei Formen der Kausalität: Ursache, Reiz, Motiv (§ 20).	
<b>V. Von den Naturkräften</b> . . . . .	12
Naturgesetze <i>a priori</i> und <i>a posteriori</i> (§ 21).	

Erscheinungsgruppen und Naturkräfte (§ 22).	
Die Naturkräfte existieren, empirisch betrachtet, nicht (§ 23).	
Die Kausalität keine Brücke zwischen Kraftäußerungen und Kraft (§ 24).	
Dreifache Aufgabe der empirischen Wissenschaften auf dem Gebiete der Natur und der Geschichte (§ 25).	
<b>VI. Der Materialismus als Konsequenz der empirischen Weltanschauung . . . . .</b>	<b>14</b>
Alles, auch der Intellekt, ist Modifikation der Materie (§ 26).	
Völlige Abhängigkeit des Denkens vom Gehirn (§ 27).	
Verwerfung des Spiritualismus (§ 28).	
<b>VII. Trostlosigkeit der empirischen Weltanschauung . . . . .</b>	<b>16</b>
Recht und Unrecht des Materialismus (§§ 29. 30).	

## B. Der transzendente Standpunkt: System der Metaphysik.

### Des Systemes der Metaphysik erster Teil: Die Theorie des Erkennens.

<b>I. Vorläufige Übersicht . . . . .</b>	<b>17</b>
Anschauliche und abstrakte Vorstellungen: Verstand und Vernunft (§§ 31—33).	
Unterschied der menschlichen von der tierischen Erkenntnis (§ 34).	
Physiologisches Organ des Verstandes, der Vernunft (§ 35).	
Bedeutung und Gefahr der Vernunftkenntnis für die Metaphysik (§ 36).	
<b>II. Das Problem der anschaulichen Erkenntnis . . . . .</b>	<b>20</b>
Wie ist Wahrnehmung durch die Sinne möglich? (§ 37.)	
<b>III. Die Welt ist meine Vorstellung . . . . .</b>	<b>20</b>
Die einzige unzweifelhafte Wahrheit. Ihre Form bei Cartesius (§ 38).	
Bedeutung dieser Wahrheit (§ 39). Widerstreben gegen dieselbe (§ 40).	
<b>IV. Ob die Dinge an sich ebenso sind wie ich sie vorstelle? . . . . .</b>	<b>22</b>
Verneinende Stimmen aus der indischen, griechischen, christlichen Vorzeit (§ 41).	
<b>V. Elemente der Vorstellung a priori und a posteriori . . . . .</b>	<b>23</b>
Kein Subjekt ohne Objekt, kein Objekt ohne Subjekt (§ 42).	
Unmittelbares und mittelbares Objekt (§ 43).	
Worauf sich die Data <i>a posteriori</i> der Erkenntnis beschränken (§§ 44. 45).	

	Seite
<b>VI. Leitfaden zum Auffinden der Elemente a priori in meinen Vorstellungen.</b> . . . . .	24
Die sechs Kennzeichen der Elemente <i>a priori</i> (§ 46).	
<b>VII. Die Elemente a priori sind: Raum, Zeit und Kausalität.</b> . . . . .	27
Zeugnisse aus der indischen, platonischen, biblischen Metaphysik (§ 47).	
<b>VIII. Der Raum ist eine Anschauungsform a priori</b> . . . . .	29
Erläuterung dieser Wahrheit (§ 48).	
Sechs Beweise: <i>ex antecessione</i> (§ 49), <i>ex adhaesione</i> (§ 50), <i>e necessitate</i> (§ 51), <i>e mathematicis</i> (§ 52), <i>e continuitate</i> (§ 53), <i>ex infinitate</i> (§ 54).	
<b>IX. Die Zeit ist eine Anschauungsform a priori</b> . . . . .	31
Erläuterung dieser Wahrheit (§ 55).	
Sechs Beweise: <i>ex antecessione</i> (§ 56), <i>ex adhaesione</i> (§ 57), <i>e necessitate</i> (§ 58), <i>e mathematicis</i> (§ 59), <i>e continuitate</i> (§ 60), <i>ex infinitate</i> (§ 61).	
<b>X. Die Kausalität ist eine Anschauungsform a priori</b> . . . . .	35
Erläuterung dieser Wahrheit (§ 62).	
Sechs Beweise: <i>ex antecessione</i> (§ 63), <i>ex adhaesione</i> (§ 64), <i>e necessitate</i> , Hume und Kant (§ 65), <i>e mathematicis</i> (§ 66), <i>e continuitate</i> (§ 67), <i>ex infinitate</i> (§ 68).	
<b>XI. Der empirische und der transcendentale Standpunkt.</b> . . . . .	40
Rekapitulation des Bisherigen (§ 69). Drei Standpunkte sind ihm gegenüber möglich (§ 70): der empirische (§ 71), der transcendente (§ 72) und der transcendentale (§ 73).	
<b>XII. Transcendentale Analysis der empirischen Realität</b> . . . . .	45
Entstehen der Anschauung durch dreifache Reaktion des Verstandes (§§ 74-75).	
Wesen der empirischen Realität (§ 76). Grundlehre des Idealismus (§ 77).	
Unmöglichkeit der Sinneswahrnehmung ohne den Verstand (§§ 78-79).	
<b>XIII. Vom unmittelbaren und mittelbaren Verstandesgebrauch.</b> . . . . .	49
Das Vermögen der unmittelbaren (receptiven) und mittelbaren (spontanen) Reaktion ist eines und daselbe (§§ 80-81).	
<b>XIV. Ob es angeborene Ideen gebe?</b> . . . . .	51
Keine Ideen, wohl aber drei Gehirnfunktionen sind angeboren (§§ 82-83).	
<b>XV. Theorie des Traumes</b> . . . . .	52
System des bewußten Willens. Verhalten im Wachen, im Schlafe (§ 84).	
Entstehen der Träume (§ 85).	
<b>XVI. Transcendentale Auflösung der Materie</b> . . . . .	54
Zerlegung der Körper in Kraft und Raum (§ 86).	

	Seite
Die Materie als objektives Korrelat des Verstandes; Platons Ansicht (§§ 87. 88).	
<b>XVII. Die Doppel-Welt der Halb-Philosophen . . . . .</b>	<b>56</b>
Ausflucht des Ideal-Realismus (§§ 89. 90). Unzulässigkeit derselben (§ 91).	
<b>XVIII. Kant und die Philosophie nach ihm . . . . .</b>	<b>57</b>
Kantianismus vor Kant; Grunddogma Kants (§ 92).	
Einteilung aller Philosophen der Gegenwart und Zukunft in vier Klassen (§§ 93. 94).	

Anhang zum ersten Teile der Metaphysik:

Die Vernunft und ihr Inhalt.

<b>XIX. Übersicht . . . . .</b>	<b>59</b>
Inhalt der Vernunft (§ 95). Begriffe und Worte (§§ 96—98).	
<b>XX. Ursprung und Wesen der Begriffe . . . . .</b>	<b>60</b>
Auf welcher Eigenschaft der Natur die Möglichkeit, Begriffe zu bilden, beruht (§ 99).	
Beispiel des Aufsteigens von der Anschauung zu den speciellen (§§ 100—102), von den speciellen zu den generellen Begriffen (§ 103). Kategorien (§ 104). Pyramide des Systems der Begriffe (§ 105).	
<b>XXI. Einiges über die Verbindungen der Begriffe . . . . .</b>	<b>64</b>
Urteile (§ 106). — Synthetische Urteile <i>a priori</i> (§ 107).	
Wesen des Satzes (§ 108); des Schlusses (§ 109); des Beweises (§ 110).	
Quelle aller Begriffe und Urteile (§ 111). Verkennung derselben (§ 112).	
<b>XXII. Ob die Vernunft ein besonderes physiologisches Organ sei? . . . . .</b>	<b>68</b>
Das Organ für Anschauen und Denken ist eins. Vier Gründe (§§ 113—115).	
Einheitliche Funktion von Verstand und Urteilskraft. Gedächtnis (§ 116).	
<b>XXIII. Rückblick auf das menschliche Erkenntnisvermögen im Ganzen . . . . .</b>	<b>71</b>
Der Intellekt ist physisch, nicht metaphysisch (§ 117).	
Gliederung des Erkenntnisvermögens (§ 118).	
<b>XXIV. Mensch und Tier . . . . .</b>	<b>72</b>
Unterschied des tierischen und menschlichen Erkennens (§§ 119. 120).	
Abteilung aller Vorzüge des Menschen aus demselben (§§ 121—124).	

Wert der abstrakten Erkenntnis für das Handeln; Grenze deselben (§ 125).

**XXV. Einiges über Wesen und Ursprung der Sprache . . . . . 76**

Zweifache Aufgabe der Sprache.

Ableitung der drei Sprachklassen aus derselben (§§ 126—128).

Eine Hypothese über den ersten Ursprung der Sprache (§§ 129. 130).

Sprachinstinkt (§ 131).

**Des Systemes der Metaphysik zweiter Teil:**

**Die Metaphysik der Natur.**

<b>I. Das Problem . . . . .</b>	<b>80</b>
Grundfrage aller Philosophie; Bedeutung derselben (§ 132).	
Grundfehler aller Philosophie vor Kant (§§ 133. 134).	
Identität von Kraft, Princip und Ding an sich (§§ 135. 136).	
Wie Kant uns das Innere der Natur zuschloß, und wie Schopenhauer den Schlüssel dazu auffand (§§ 137—140).	
<b>II. Die Natur vom Standpunkte des reinen Intellectes, d. i. von außen, betrachtet . . . . .</b>	<b>84</b>
Stufenweise Verdunkelung der Natur in dem Maße, wie man aus dem <i>Apriori</i> in das <i>Aposteriori</i> gelangt; plötzliches Licht (§§ 141—145).	
<b>III. Der Weg ins Innere der Natur. . . . .</b>	<b>88</b>
Der Intellect vor der äußeren, vor der inneren Erfahrung (§§ 146. 147).	
Innere Identität von Körperbewegung, Wollen, Wille (§ 148).	
Innere Identität von Leib und Wille. Was Wille sei? (§ 149.)	
<b>IV. Der bewufste und der unbewufste Wille . . . . .</b>	<b>91</b>
Zwei Arten organischer Funktionen (§ 150).	
Beide sind Äußerungen derselben Kraft; drei Gründe (§ 151).	
Identität von Lebenskraft, Seele, Wille (§ 152).	
Der Mensch sein eigenes Werk (§ 153).	
<b>V. Von der Seele und ihrem Verhältnisse zum Leibe . . . . .</b>	<b>96</b>
Die Seele ist nicht Intellect, sondern Wille; fünf Gründe (§ 154).	
Die Unsterblichkeit der Seele bewiesen (§§ 155—157).	
Das Wunder des Organismus erklärt (§ 158).	
<b>VI. Der Wille in der Natur . . . . .</b>	<b>99</b>
Das eigene Ich von außen Vorstellung, von innen Wille (§ 159).	
Übertragung dieser Wahrheit auf die andern Menschen (§ 160).	
Der Wille als Tier (§ 161). Zwei Grundtriebe alles Organischen (§ 162).	

Wesen des Schlafes (§ 163).	
Wesen des Instinktes, sein Vorkommen in der Natur (§ 164).	
Das Princip des Pflanzenlebens ist ein unbewusstes Wollen (§ 165).	
Die Unterschiede der organischen und unorganischen Kräfte abgeleitet aus den Principien der Erscheinungswelt (§ 166).	
<b>VII. Transcendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich . . . . .</b>	<b>106</b>
Drei Bestimmungen des Willens als des Dinges an sich (§§ 167. 168).	
Vorläufige Bemerkung über Bejahung und Verneinung des Willens (§ 169).	
<b>VIII. Mythische Darstellung des Weltprocesses . . . . .</b>	<b>110</b>
Ein Versuch, in den Formen unserer Erkenntnis abzuzeichnen, was dieselben seiner Natur nach übersteigt (§§ 170—174).	
<b>IX. Gott und Welt . . . . .</b>	<b>112</b>
Die metaphysische Wahrheit, wie sie für alle eine und dieselbe ist (§ 175).	
Grundzüge der indischen Metaphysik (§ 176).	
Entwicklungsgang der biblischen Weltanschauung (§ 177).	
Hauptpunkte der griechischen Metaphysik bis auf Platon (§ 178).	
<b>X. Der Wille und die Ideen des Platon . . . . .</b>	<b>119</b>
Die Ideen als die Anpassung des Willens an die Formen der Erscheinungswelt (§§ 179—181).	
Widersprechender Charakter und Unzulänglichkeit der Ideen (§ 182).	
<b>XI. Die Objektivation des Willens in der Natur vermittelt der Ideen . . . . .</b>	<b>123</b>
Aufzählung der physikalischen, chemischen und organischen Kräfte (§ 183).	
Der Wille und das Brahman der Inder (§ 184).	
Verhalten der physikalischen und chemischen Kräfte zur Materie. Zeugung der unorganischen Körper. Über den Atomismus (§§ 185—187).	
Organische Kräfte; Unterschied von den unorganischen. Zwei Grundtriebe aller organischen Wesen; warum? Erste Entstehung der Organismen. Recht und Unrecht des Darwinismus.	
Drei Stufen der Organismen (§§ 188—190).	
<b>XII. Über die teleologische Naturbetrachtung und ihre Grenzen . . . . .</b>	<b>132</b>
Zweckmäßigkeit; innere, äußere; woher? (§§ 191—192.)	
Kampf der Individuen; moralische, ästhetische Folge (§§ 193—194).	



Des Systemes der Metaphysik dritter Teil:

Die Metaphysik des Schönen.

	Seite
<b>I. Historisches</b> . . . . .	136
Über das innere Wesen des Platonismus.	
Platonis Stellung zur Kunst (§ 195).	
Des Aristoteles Ansicht über Zweck und Wirkung der Kunst (§ 196).	
Kants Definition der Empfindung des Schönen (§ 197).	
<b>II. Das ästhetische Phänomen von empirischem Standpunkte aus erwogen</b> . . . . .	141
Ein uninteressiertes Wohlgefallen ist empirisch unerklärbar (§§ 198. 199).	
<b>III. Die individuelle und die ästhetische Anschauung</b> . . . . .	142
Zwei Standpunkte des Denkens, zwei des Anschauens (§§ 200. 201).	
Ästhetische Betrachtungsweise: welche Umwandlung im Subjekte (§ 202), welche im Objekte bei ihr stattfindet (§§ 203. 204).	
<b>IV. Subjektive Bedingungen des ästhetischen Phänomens</b> . . . . .	146
Selbstentrückung, wie möglich durch Steigerung des Erkennens? (§§ 205. 206.)	
Zweiter Weg ebendahin (§ 207); indische Stimmen (§ 208).	
Nicht das Wollen, sondern das individuelle Wollen schwindet (§ 209).	
<b>V. Objektive Bedingungen des ästhetischen Phänomens</b> . . . . .	150
Selbstentrückung durch Beschaffenheit der Objekte (§§ 210—212).	
Wie erklärbar? (§ 213.)	
Umwandlung der Objekte bei der Kontemplation (§ 214).	
Ursprung der Kunst (§ 215).	
<b>VI. Vom Schönen und vom Erhabenen</b> . . . . .	155
Definition der Schönheit (§ 216).	
Einseitigkeit unserer Anschauung der Natur (§ 217).	
Das Erhabene als Schlüssel des Schönen.	
Zwei Arten des Erhabenen. Zwei Gegensätze deselben (§ 218).	
<b>VII. Über das Schöne in der Natur</b> . . . . .	159
Drei subjektive Erleichterungsmittel der Kontemplation der Natur (§ 219).	
Schönheit der unorganischen Natur (§§ 220. 221).	
Schönheit der Organismen (§ 222). Grazie (§ 223).	
Schönheit der Produkte des Handwerks, worauf beruhend? (§ 224.)	
<b>VIII. Einiges über das Schöne in der Kunst</b> . . . . .	164
Über das innere Wesen der Kunst. Falsche und echte Kunst (§ 225).	
<b>Architektur:</b> Symmetrie, Zweckmäßigkeit; welche Ideen das Objekt der Architektur sind. Antike und gotische Baukunst (§ 226).	

Nachbildende und verdeutlichende Künste (§ 227).

Hauptobjekt der Kunst (§ 228).

Das Schöne und das Charakteristische (§ 229).

**Skulptur:** Bedeutsamkeit. Vorzug. Schranken. Richtung (§ 230).

**Malerei:** Einschränkung und Erweiterung. Stärke, worin bestehend? (§ 231.)

Äußere und innere Bedeutsamkeit; Historienmalerei (§ 232).

**Poesie:** Material. Kunstgriffe. Allegorie. Metrum und Reim (§ 233).

Hauptgegenstand der Poesie. Idealisieren der Wirklichkeit.

Die Poesie philosophischer als die Geschichte (§ 234).

Lyrik, Epos, Drama. Tragödie und Komödie (§ 235).

**Musik:** Gegenstand derselben. Unmittelbarkeit ihrer Sprache.

Bedeutung von Melodie, Rhythmus, Harmonie. Musik und Text (§ 236).

Scheideblick auf die Kunst: inwiefern man in ihr, obwohl sie nur von dieser Welt redet, doch die Verheißung einer andern finden kann? (§ 237.)

Des Systemes der Metaphysik vierter Teil:

Die Metaphysik der Moral.

<b>I. Vorbereitendes . . . . .</b>	<b>188</b>
Zweifacher Standpunkt des Denkens, Anschauens, Handelns	
( §§ 238—242 ).	
Ob Moralität nur eine besondere Art der Erkenntnis sei? (§ 243.)	
Anordnung: Unsterblichkeit, Freiheit; Bejahung und Verneinung	
( § 244 ).	
<b>II. Von der Unsterblichkeit der Seele . . . . .</b>	<b>195</b>
Kants Idealismus und die Unsterblichkeit der Seele stehen und fallen	
miteinander ( §§ 245—247 ).	
Dem Willen ist das Leben, dem Leben die Gegenwart gewiß (§ 248).	
Die Unzerstörbarkeit ohne Fortdauer, aufgefaßt als Seelenwanderung.	
Halbmythisches über die Fortdauer der Individualität ( §§ 249. 250 ).	
<b>III. Von der Freiheit des Willens . . . . .</b>	<b>201</b>
Die Frage nach der Freiheit des Willens als ein Vorspiel der Kan-	
tischen Philosophie (§ 251).	
Notwendigkeit, Zufälligkeit, Freiheit ( §§ 252—253 ).	
Physische Unfreiheit, metaphysische Freiheit des Willens ( §§ 254—255 ).	
Drei große Transcendental-Wahrheiten (§ 256).	
Identität des metaphysischen und des moralischen Dualismus (§ 257).	

	Seite
<b>IV. Der heidnische Standpunkt der Bejahung und der christliche der Verneinung des Willens zum Leben . .</b>	207
Exoterisches und esoterisches Christentum (§ 258).	
Warum die Theologie unweigerlich auf Kant sich gründen muß? (§ 259).	
Die Thaten der Moralität sind Wunder (§ 260).	
Einteilung aller menschlichen Handlungen in vier Klassen (§ 261).	
<b>V. Der Egoismus als allgemeine und notwendige Erscheinungsform der Bejahung des Willens zum Leben . . .</b>	213
Beweis dieser Wahrheit; zwei wichtige Folgerungen (§ 262).	
Die ganze Natur unterliegt dem Fluche des Egoismus (§ 263).	
Ableitung der Bosheit aus dem Egoismus (§ 264).	
Der scheinbare Egoismus der moralischen Handlungen (§ 265).	
<b>VI. Der Egoismus der Bejahung als Quelle des Bösen . .</b>	217
Moralische Beleuchtung der Grundtriebe, Ernährung und Zeugung (§ 266).	
Einschränkung der Begriffe Unrecht, Recht und Pflicht (§ 267).	
Die Sphäre des Egoismus (§ 268); beim Menschen dreifach (§ 269).	
Unrecht: drei Arten. In wie weit konventionell? Zwei Mittel (§ 270).	
Die Wurzel des Bösen; Zeugnis der Heiligen Schrift (§ 271).	
<b>VII. Der Egoismus der Bejahung als Quelle des Übels . .</b>	226
Das Leiden ist nicht die Ursache der Verneinung (§ 272).	
Das Dasein ist nichtig, hoffnungslos, ziellos, ohne Frieden (§ 273).	
Drei Arten der Leiden nach dem Sāñkhya-System (§ 274).	
Ausschau auf die Erfahrung; trostreiche Stimme (§ 275).	
<b>VIII. Zeitliche Vorkehrungen gegen das aus dem Egoismus entspringende Böse und Übel . . . . .</b>	232
Begriff des Rechtes (§ 276); des Staates, dreifache Aufgabe (§ 277).	
Die Erziehung; zwei Zwecke, Schranken (§ 278). Die Höflichkeit (§ 279).	
<b>IX. Legalität und Moralität . . . . .</b>	237
Wertlosigkeit der guten Werke (§ 280).	
Gestalt dieser Lehre in der <i>biblischen</i> und <i>indischen</i> Theologie (§ 281).	
Vier Grundwahrheiten der christlichen Lehre und der unseren; inwiefern die moralische Besserung von uns unabhängig, und inwiefern sie doch unser eigenes Werk ist (§ 282).	
<b>X. Vom Wesen der Verneinung des Willens zum Leben. .</b>	244
Warum das Wesen der Moralität Verneinung genannt wird (§ 283).	
Beweis, daß der Kern jeder moralischen Handlung ein Akt der Verneinung des Willens zum Leben sei (§§ 284. 285).	

**XI. Die beiden Wege zur Verneinung . . . . .**

Zwei Wege; Gemeinsames, Unterschiedliches (§ 286).

In welch' absonderlicher Weise die uns unbegreiflichen Thaten der Verneinung sich in die Formen unserer Erkenntnis kleiden (§§ 287. 288).

1) **Weg der Tugend** (§ 289).

Erste Stufe: *Gerechtigkeit*. Zwei Arten (§ 290).

Zweite Stufe: *Liebe*. Drei Arten (§ 291).

Dritte Stufe: *Askese*. Nur echt wann? Ableitung aus dem Mitleide. Worauf es allein bei der Askese ankommt.

Über die Erlösungstheorie des Christentums (§ 292).

2) **Weg des Leidens**. Das Leiden als Bestandteil der Bejahung.

Das Leiden im Lichte der Verneinung (§ 293).

Über die letzte Wurzel der Moralität (§ 294).

Vom Selbstmorde; Beweis, daß er Bejahung ist (§ 295).

Bedeutung des Todes (§ 296).

**XII. Vom Princip der Verneinung . . . . .** 266

Freiheit, Glaube, Erkenntnis als Principien der Verneinung (§ 297).

Wie das Princip der Verneinung füglich zu nennen, und was es seinem tiefsten Wesen nach sei. Blick auf die biblische Auffassung (§ 298).

Zweifache Spuren des Göttlichen in der Erfahrung (§ 299).

Schlussbetrachtung (§ 300).

# Die Elemente der Metaphysik.

---

Samam sarveshu bhûteshu tishhantaṃ parameçvaram,  
Vinaçyatsu avinaçyantam yaḥ paçyati, sa paçyati!  
Samam paçyan hi sarvatra samavasthitam içvaram  
Na hinasti âtmanâ âtmânam. Tatô yâti parâṃ gatiṃ.

*Qui videt, ut cunctis animantibus insidet idem*

*Rex et, dum pereunt, haud perit — ille videt!*

*Nolet enim, sese dum cernit in omnibus ipsum,*

*Ipse nocere sibi: quo via summa patet.*

Çri-Bhagavad-Gitâsu, XIII, 27—28.

Vorbemerkungen:

## Physik und Metaphysik.

§ 1. Zwei Standpunkte und nicht mehr können wir einnehmen, um die Natur der Dinge zu erforschen: den empirischen und den transcendentalen.

Auf dem empirischen Standpunkte stehen wir, solange wir die Dinge in der Form auffassen, wie sie uns erscheinen, d. h., wie sie sich im menschlichen Erkenntnisvermögen abspiegeln; das Ergebnis ist die **Physik** (im weitern Sinne); vom transcendentalen Standpunkte aus fragen wir nach dem, was die Dinge an sich, d. h. unabhängig und abgesehen von unserm Erkenntnisvermögen, in dem sie sich darstellen, sein mögen; das Ergebnis ist die **Metaphysik**.

§ 2. All unser Wissen hebt an von der *Wahrnehmung*, welche teils eine äußere, teils eine innere ist.

Aus beiden baut sich der gesamte Komplex unserer Vorstellungen von den Dingen auf, den wir *Erfahrung* nennen. Die empirische wie die transcendente

Betrachtungsweise gehen aus von der Erfahrung; aber sie thun es in verschiedenem Sinne.

§ 3. Die empirische oder physische Betrachtungsweise nimmt den gesamten Stoff der Erfahrung als gegeben auf, und indem sie ihn durchforscht und systematisch ordnet, gelangt sie zu einem **System der Physik**, welches alle Wissenschaften umfaßt, wie sie aus den beiden Quellen der äußern und innern Erfahrung entspringen.

Alles was wir durch die äußere Erfahrung kennen lernen, sind die Körper, d. i. die Materie, in Raum und Zeit. Die Verhältnisse des Raumes und der Zeit erforscht die **Mathematik**, die Materie in ihren Wandlungen zu verfolgen liegt den **Naturwissenschaften** ob, welche als Morphologie (Mineralogie, Botanik, Zoologie) die Gestalten der Materie, als Aitiologie (Physik, Chemie, Physiologie) die Veränderungen derselben nebst deren Ursachen betrachten. — Die Wissenschaft von der innern Erfahrung ist die (empirische) **Psychologie**. Da dieselbe sämtliche Phänomene der innern Wahrnehmung zum Gegenstande hat und demgemäß das ganze Gebiet des Erkennens, Empfindens und Wollens befaßt, so können wir ihr die Logik (nebst Grammatik), die Ästhetik und die Ethik unterordnen und denselben die Geschichte der Wissenschaften, der Künste und der Völker gewissermaßen als Beispielsammlungen zur Seite stellen.

§ 4. Die transcendente oder metaphysische Betrachtungsweise hält an der Thatsache fest, daß der Gesamtkomplex der Erfahrung und des aus ihr herausgearbeiteten empirischen Wissens, welches das System der



Physik ausmacht, zunächst und eigentlich nichts weiter ist als eine Reihe von Vorstellungen in unserm Bewußtsein. Demgemäß war von jeher ihre Grundfrage, was die Dinge **an sich** (*ἀντὰ καὶ' αὐτά, átman*), d. h. abgesehen von der Form, die sie in unserer Erkenntnis annehmen, sein mögen? Um es zu ermitteln, analysiert sie fürs erste die unsern Intellekt füllende Erfahrung und entscheidet, welcher Teil von ihr **a priori**, d. h. vor aller äußern und innern Wahrnehmung, uns einwohnt und somit zu den angeborenen Funktionen unseres Intellektes selber gehört, und welchen Teil von ihr wir erst **a posteriori**, d. h. vermittelt der äußern und innern Wahrnehmung, uns aneignen und demnach als zum Wesen der Dinge an sich gehörend zu betrachten haben. Die auf diesem Wege gewonnenen Aufschlüsse nebst ihrer Anwendung auf die Natur, die Kunst und das Handeln der Menschen bilden zusammen ein **System der Metaphysik**, welches dem Systeme der Physik ergänzend zur Seite tritt und die letzten uns erreichbaren Aufschlüsse über die Natur unser selbst und der Welt enthält.

Anmerkung. Unter dem Worte Philosophie, dessen Begriff mit der Zeit vielfach gewechselt hat und noch heute schwankt, versteht man im engern Sinne die Metaphysik; im weitern Sinne die Metaphysik nebst den in naher Beziehung zu ihr stehenden Wissenschaften der innern Erfahrung; im weitesten Sinne die Hauptresultate sämtlicher Wissenschaften vom allgemeinsten Standpunkte aus.

# § 5. Systematische Übersicht sämtlicher allgemeinen Wissenschaften.

## Betrachtung der Dinge

abhängig vom Intellekt:

**Physik**

unabhängig vom Intellekt:

**Metaphysik**

1. Theorie des Erkennens.
2. Metaphysik der Natur.
3. Metaphysik der Kunst.
4. Metaphysik der Moral.

äußere Erfahrung:

innere Erfahrung:

Raum und Zeit:

**Mathematik**

Geometrie Arithmetik

Körperwelt (Materie):

Naturwissenschaften

Logik  
(Geschichte der Wissenschaften)

Ästhetik  
(Geschichte der Künste)

Ethik  
(Geschichte der Völker)

Morphologie

Unorganisches

Mineralogie  
Geologie

Organisches

Botanik Zoologie  
Anatomie

Atiologie

Veränderungen

unwesentliche:  
Physik  
Astronomie

wesentliche:  
Chemie

organische:  
Physiologie  
der Pflanzen  
der Tiere

§ 6. Historisches. — Religion und Philosophie sind die beiden Formen, in denen die Metaphysik sich seit den ältesten Zeiten entwickelt und, besonders in der Indischen, Griechischen und Christlichen Welt, eine Fülle unvergänglicher Wahrheiten zu Tage gefördert hat. Aber bis vor hundert Jahren fehlte das klare Bewußtsein von dem Unterschiede physischer und metaphysischer Erkenntnisse, und indem die Metaphysik ihre Wahrheiten vom empirischen Standpunkte aus, auf welchem jeder von Natur steht, geltend machen wollte, hatten dieselben notwendigerweise eine bildliche Form und traten in scheinbarem Widerspruch unter einander und mit den physischen Wissenschaften.

Da kam **Kant** (1724—1804) und legte durch die „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) die Grundlagen zu einer vollkommen wissenschaftlichen Metaphysik. Auf diesem Grunde führte **Schopenhauer** (1788—1860) einen metaphysischen Bau ohne gleichen auf, der im Einzelnen mit der Zeit durch den nie beendeten Fortschritt der empirischen Wissenschaften noch modificiert werden mag, im Ganzen aber nicht veralten kann und ein unverlierbares Besitztum der Menschheit bleiben wird.

Wenn wir an der Hand dieser Lehre in den innern Geist der religiösen und philosophischen Systeme eindringen, so wird uns die Überzeugung, daß die principiellen Gegensätze zwischen Naturwissenschaften, Philosophie und Religion im letzten Grunde auf einem Mißverständnis beruhen, welches gehoben werden kann und ein gegenseitiges Anerkennen der Berechtigung zur Folge haben wird.

---

A. Der empirische Standpunkt:

# System der Physik.

## I. Vom Raume.

§ 7. Lehrsatz. Der Raum ist nach jeder Richtung hin unendlich.

Beweis. Wäre er es nicht, so müßte er eine Grenze haben. Diese wäre entweder ein Körper oder das Leere, in beiden Fällen also wieder Raum. (Vergl. das Beispiel vom Wurfspiels bei *Lucretius, de natura rerum* I, 968—983.)

§ 8. Zusatz. Alles was existiert, existiert notwendigerweise im Raume; denn sonst wäre es nirgendwo und also überhaupt nicht.

## II. Von der Zeit.

§ 9. Lehrsatz. Die Zeit ist nach beiden Richtungen unendlich.

Beweis. Wäre sie es nicht, so müßte sie einen Anfang oder ein Ende haben. Beides wären Zeitpunkte („Jetzt“), hätten als solche ein Vorher und Nachher und lägen mithin in der Zeit und nicht aufser ihr.

§ 10. Zusatz. Alles was geschieht, geschieht notwendigerweise in der Zeit; denn sonst geschähe es niemals und also überhaupt nicht.

### III. Von der Materie.

§ 11. Lehrsatz. In Raum und Zeit existiert nichts als die Materie allein.

Beweis. 1) Das Wirkende in Raum und Zeit heisst Materie. Existieren heisst in Raum und Zeit wirken. Folglich ist alles, was existiert, materiell. — 2) Möglich heisst dasjenige, was von uns als existierend vorgestellt werden kann. Nur materielle Objekte können von uns als existierend vorgestellt werden. Folglich kann es nichts anderes geben als materielle Objekte.

§ 12. Lehrsatz. Die Materie ist unerschaffbar und unvernichtbar.

Der Beweis folgt nicht sowohl aus den Experimenten der Naturforscher, als welche, selbst wenn es möglich wäre, die Materie in ihren Umwandlungen mit der Wage in der Hand zu verfolgen, doch nur besagen würden, daß es uns bis jetzt noch nicht gelungen ist, das Quantum der Materie zu vermehren oder zu vermindern, sondern vielmehr abgesehen von aller Wahrnehmung (a priori) daraus, daß es unmöglich ist, ein Entstehen oder Vergehen der Materie auch nur vorzustellen. Was aber nicht möglich ist, das ist auch nicht wirklich.

§ 13. Der Vorrat an Materie in der Welt ist entweder unbegrenzt und folglich unendlich groß, entsprechend dem unendlichen Raume, oder begrenzt und dann, im Vergleich zum unendlichen Raume, unendlich klein.

### IV. Von der Kausalität.

§ 14. Die Substanz beharrt (§ 12), aber sie verändert unaufhörlich ihre Eigenschaften, Formen und Zustände

(πάντα φεῖ). Alle diese Veränderungen geschehen mit Notwendigkeit nach folgendem Gesetze.

§ 15. Gesetz der Kausalität: Jede Veränderung an der Materie heisst Wirkung und findet nur statt, nachdem ihr eine andere Veränderung, Ursache genannt, vorhergegangen ist, auf welche die Wirkung regelmässig und unausbleiblich, das heisst notwendigerweise erfolgt.

§ 16. Sofern die Wirkung nur dadurch möglich ist, dass die vorhergehende (Ursache genannte) Veränderung an einem bestimmten Zustande vorgeht, der selber ein Resultat von Veränderungen ist, begreift man im weitern Sinne diesen Zustand nebst der zuletzt hinzugetretenen Veränderung unter dem Namen Ursache und unterscheidet in ihr die verschiedenen ursächlichen Momente oder Bedingungen; die Reihenfolge derselben kann in manchen Fällen wechseln.

§ 17. Dieselbe Ursache hat allemal dieselbe Wirkung, hingegen kann dieselbe Wirkung aus verschiedenen Ursachen erfolgen. Hieraus folgt, dass der Übergang von der Wirkung auf die Ursache problematisch, der von der Ursache auf die Wirkung sicher ist. Ersteres ist der Weg der Hypothese, Letzteres der des Experimentes.

§ 18. Unmittelbar aus dem Kausalitätsgesetz folgen: 1) das Trägheitsgesetz, da, wo keine Ursache statt hat, auch keine Wirkung erfolgen kann; 2) das Gesetz vom Beharren der Substanz (§ 12), da das Kausalitätsgesetz nur auf die Zustände der Materie, nicht aber auf das Substrat aller Zustände, Formen und Eigenschaften Anwendung hat.

§ 19. Wie der Raum (§ 7) und die Zeit (§ 9) ohne Grenzen sind, so ist auch das Netz der Kausalität notwendigerweise anfanglos und endlos.

Beweis. a) Wäre es nicht anfanglos, so müßten wir einen ersten Zustand annehmen; damit derselbe sich fortentwickeln konnte, mußte an oder in ihm eine Veränderung eintreten, welche ihrerseits wieder die Wirkung einer vorhergehenden Ursache war, u. s. w.

Anmerkung. Hieran scheidet der kosmologische Beweis, welcher das metaphysische Princip der Welterlösung (Gott) irrtümlich zum physischen Princip der Wertschöpfung macht.

b) Endlos ist die Herrschaft der Kausalität, sofern in keiner Zukunft eine Veränderung jemals eintreten kann, welche nicht als Wirkung aus ihrer zureichenden Ursache hervorginge.

§ 20. Man unterscheidet drei Formen der Kausalität, eine allgemeine und zwei besondere, je nachdem die Wirkung erfolgt auf eine Ursache im engern Sinne, auf einen Reiz oder ein Motiv.

1) Auf die Ursache im engern Sinne erfolgen alle Veränderungen mit Ausnahme der organischen. Mit dem Grade der Ursache steigt auch der Grad der Wirkung. Die Ursache erfährt eine gleich große Veränderung wie die ist, welche sie der Wirkung mitteilt (Wirkung und Gegenwirkung sind gleich).

2) Auf Reize erfolgen die Veränderungen im vegetativen Leben (in der Pflanzenwelt und dem vegetativen Teile des Tier- und Menschenlebens); diese Form erfordert, um zu wirken, Dauer und Kontakt, häufig Intusception. Durch Steigerung der Ursache schlägt die Wirkung oft in ihr Gegenteil um (Überreizung).

3) Auf Motive erfolgen die Veränderungen im Tier- und Menschenleben, soweit sie unter der Herrschaft der animalischen Funktionen stehen, d. h. die willkürlichen Bewegungen. Die Ursache in dieser Form bedarf weder des unmittelbaren Kontaktes noch einer mehr als momentanen Dauer. Da der Intellekt des Tieres auf anschauliche Vorstellungen beschränkt ist, so ist sein Handeln durchweg an anschauliche (in der Gegenwart liegende) Motive gebunden, während das Handeln des Menschen auch auf abstrakte Vorstellungen, die als Motive wirken, erfolgen kann, wodurch sein Thun oft rätselhaft und unergründlich, nie aber frei von der Notwendigkeit ist, mit der das Kausalitätsgesetz alles Endliche beherrscht (empirische Unfreiheit des Willens).

## V. Von den Naturkräften.

§ 21. Die Gesetze des Raumes und der Zeit, deren Ermittlung der Mathematik obliegt, sowie das Gesetz der Kausalität sind, wie später zu beweisen sein wird, Naturgesetze *a priori*. Ihnen gegenüber stehen die aus der Wahrnehmung durch Induktion gewonnenen Naturgesetze *a posteriori*, welche nichts anderes sind als der auf Regeln gebrachte Ausdruck für das konstante Wirken der Naturkräfte.

§ 22. Alles was die empirische Naturbetrachtung uns kennen lehrt, sind Erscheinungen (d. h. Zustände und Veränderungen der Materie) in Raum und Zeit, zusammengehalten durch das Band der Kausalität. Alle Erscheinungen der Natur zerfallen in eine Reihe von Gruppen, deren jede gebildet wird durch sämtliche Erscheinungen, welche einen gemeinsamen Charakter an sich tragen und demzu-



folge als mannigfaltige Äußerungen eines einheitlichen Innern aufgefaßt werden.

Dieses Innere wird mit einem aus der Beobachtung unseres eignen Innern entlehnten Ausdrucke Kraft, Naturkraft benannt. (Beispiele: Schwere, Undurchdringlichkeit, Elektrizität, Krystallisation, sowie jede Species des Pflanzen- und Tierreichs.) Jeder Zustand in der Natur ist eine Spannung sich bekämpfender Naturkräfte, jede Veränderung ist eine zeitweilige Überwältigung gewisser Kräfte durch andere, welche, am Leitfaden der Kausalität, die stärkeren geworden sind. (*Πόλεμος πατήρ πάντων.* — Beispiele: Ein Gebäude, eine chemische Verbindung, der menschliche Leib im Zustande der Gesundheit, der Krankheit, des Todes.)

§ 23. Zum Ganzen der Natur gehören sämtliche Äußerungen der Naturkräfte, nicht aber die Naturkräfte selbst. Empirisch betrachtet existieren sie gar nicht, und indem der Naturforscher gleichwohl sich ihrer nicht entschlagen kann, ohne doch je über etwas anderes als ihre Äußerungen Aufschluß geben zu können, deutet er die Notwendigkeit eines Verfahrens an, welches das seinige ergänzt und in den Bereich der Metaphysik gehört.

§ 24. Sonach ist jedes Ereignis, gleichviel ob Ursache oder Wirkung, die Äußerung einer Kraft, und das Gesetz der Kausalität besagt nur, daß keine Kraftäußerung eintreten kann, ohne daß ihr eine andere Kraftäußerung als Ursache vorhergegangen wäre.

Es ist daher ungenau und zu rügen, wenn man als Ursache einer bestimmten Wirkung die Kraft selbst bezeichnet (z. B. als Ursache des Falles die Schwere).

§ 25. Die Aufgabe der empirischen Wissenschaften ist demnach dreifach:

- 1) Beobachtung und Beschreibung der Erscheinungen,
- 2) Ermittlung ihrer jedesmaligen Ursachen,
- 3) Bestimmung der in denselben hervortretenden Kräfte.

Diese Aufgaben liegen nicht allein dem Naturforscher ob, sondern auch dem Historiker, sofern derselbe 1) die Thatsachen erforscht und erzählt, 2) die Motive zu jeder That untersucht, 3) die in den Thaten vermöge der Motive zur Erscheinung kommenden menschlichen Charaktere schildert.

## **VI. Der Materialismus als Konsequenz der empirischen Weltanschauung.**

§ 26. Da für die empirische Weltanschauung nichts anderes existiert als die Materie in ihren mannigfachen Zuständen (§§ 11. 14), so muß alles Existierende sich begreifen lassen als Modifikation der Materie. Hiervon kann der Intellekt des Menschen um so weniger eine Ausnahme machen, als sich seine Betrachtung von der des tierischen Intellectes nicht trennen läßt. Der tierische Intellekt nun ist ein durch Anhäufung von Nervenstoff überaus empfindliches Organ, Verstand genannt, welches infolge der auf seine Ausläufer, die Sinne, geübten äußern Reize eine Reaktion vollzieht, vermöge deren, wie im Folgenden des nähern nachgewiesen werden soll, die Anschauung der Außenwelt entsteht. Der menschliche Intellekt aber ist nichts als eine Steigerung des tierischen bis zu einem solchen Grade von Besonnenheit, daß wir im stande sind, die Anschauung in ihre Elemente zu zerlegen und diese Elemente in veränderter Anordnung festzuhalten, woraus, wie gleichfalls später zu zeigen ist, der Apparat der Vernunft mit seinem Inhalte an Begriffen und Urteilen hervorgeht.

§ 27. Der Anatomie und Physiologie liegt es ob, die Materialität aller intellektuellen Vorgänge nicht sowohl zu beweisen, denn sie steht *a priori* fest (§ 26), als vielmehr im einzelnen nachzuweisen. Wenn ihr auch dies, bei der Unzugänglichkeit des Denkkorgans, bisher nur teilweise gelungen ist, so stehen ihr doch eine Reihe von Thatsachen zu Gebote, welche die völlige Abhängigkeit des Denkens vom Gehirn außer Frage stellen. Dahin gehören die Erscheinungen in der Kindheit und in hohem Alter, bei ungewöhnlicher Entwicklung und bei Mißbildung des Gehirns (Mikrokephalen, Cretins), bei Affektionen des Gehirns durch äußere Verletzungen oder innere krankhafte Einflüsse, die Wahnsinn verursachen; wobei das Gehirn periodenweise freigegeben werden kann (*lucida intervalla*), auch oft infolge allgemeiner Erschöpfung beim Herannahen des Todes der bisherigen Hemmnisse ledig wird und zu seinen normalen Funktionen zurückkehrt (Don Quijote).

§ 28. Der von Cartesius ausgebildete, von seinen Nachfolgern modifizierte, umgeformte, bekämpfte, von Kant widerlegte, aber noch heute als populäre Anschauung herrschende Spiritualismus, dem zufolge es zwei Substanzen gäbe, eine ausgedehnte und eine denkende, die im Menschen als Leib und Seele miteinander verbunden wären und sich beim Tode trennten, ist ein von Erfahrung, Begreiflichkeit und Beweisen gleich sehr verlassener, jeder echten philosophischen Auffassung den Weg verbauender Grundirrtum.

Anmerkung. Kants Widerlegungen beruhen im wesentlichen darauf, daß die Existenz nur die allgemeine Form der Objekte ist, unter der wir daher nicht auffassen dürfen, was bei allen unsern Vorstellungen nur Subjekt ist, ohne je Objekt zu werden.

## VII. Trostlosigkeit der empirischen Weltanschauung.

§ 29. So gewifs der Materialismus allem Tiefsten und Höchsten in Philosophie und Religion Hohn spricht, so gewifs seine Konsequenzen auf dem Gebiete der Kunst platt und gemein, auf dem der Moral heillos, trostlos und ruchlos sind, — ebenso gewifs bleibt es, dafs er auf empirischem Standpunkte die allein richtige und konsequente Weltanschauung und somit „das Ideal“ ist, welchem die empirischen Wissenschaften zustreben und welches sie mit der Zeit mehr und mehr erreichen werden. Daher es verlorene Mühe ist, den Materialismus widerlegen zu wollen. Wohl aber fragt sich, ob es nicht möglich ist, ihn zu ergänzen durch eine höhere Weltansicht, welche ihn aufhebt, ohne mit ihm in Widerspruch zu treten.

§ 30. Schwer lastet auf unserm Gemüte der Druck einer Welt, in der für Gott, Freiheit und Unsterblichkeit kein Platz übrig bleibt. — Dank sei daher durch alle Jahrhunderte den Männern, welchen es gelang, diese ganze Welt aus den Angeln zu heben, nachdem sie das *δός μοι πού στῶ* in unserm eigenen Erkenntnisvermögen fanden.

So thatsächlich nämlich auch die physischen Wissenschaften zu Werke gehen, so überspringen sie doch, ihrer Natur gemäfs, eine Thatsache, welche unter allen die erste und gewisseste ist. Mit ihr haben wir uns jetzt zu beschäftigen.

---

B. Der transcendente Standpunkt:  
**System der Metaphysik.**

Des Systemes der Metaphysik erster Teil:  
**Die Theorie des Erkennens.**

**I. Vorläufige Übersicht.**

§ 31. Die Theorie des Erkennens ist eigentlich ein Teil der Psychologie und handelt als solcher vom Ursprunge, Wesen und Zusammenhange aller unserer Vorstellungen. Dieselben zerfallen in zwei Klassen, sofern sie theils ursprünglich, theils abgeleitet sind. Erstere heißen (mittels *denominatio a potiori*) anschauliche, letztere abstrakte Vorstellungen.

§ 32. Das Vermögen der **anschaulichen Vorstellungen** ist der **Verstand** (*νοῦς, mens, entendement, understanding*); die Wissenschaft von demselben heißt **Noëtik**. Sie hat nachzuweisen, wie der Verstand, vermöge seiner angeborenen Funktionen, zufolge des auf seine Ausläufer, die Sinne, einwirkenden äufsern Reizes, 1) die anschaulichen Vorstellungen hervorbringt, 2) den Zusammenhang derselben untereinander erforscht.

§ 33. Das Vermögen der **abstrakten Vorstellungen** ist die **Vernunft** (*λόγος, ratio, raison, reason*); die Wissen-

schaft, welche lehrt, wie die Vernunft den von der Anschauung gelieferten Stoff zu Begriffen verarbeitet und dieselben zu Urteilen und Schlüssen verbindet, ist die **Logik**. Das Operieren mit Begriffen heisst Denken. Die äufsern Lufterschütterungen, durch die wir unsere Gedanken einander mitteilen, sind die Worte der Sprache. Weil wir sie nicht blofs, wie die Tiere, hören, sondern auch vernehmen, wird das gesamte sich in ihnen äufsernde Vermögen Vernunft genannt.

§ 34. Das Vermögen des Verstandes ist uns mit den Tieren gemein. Kein Tier ist ohne Verstand, wiewohl die niedern Tiere, zumal da, wo die Nervenmasse noch nicht zu einem Gehirne centralisiert ist, nur einen äufserst schwachen Anflug davon haben. Von ihnen anfangend steigert er sich mit der Entwicklung des Gehirns gradweise bis zum Menschen; auf dieser seiner höchsten Stufe erreichen die Funktionen des Verstandes einen Grad der Penetration, welcher nicht allein, wie bei den Tieren, hinreicht, um die Anschauung der Außenwelt zu schaffen, sondern auch im stande ist, den räumlichen, zeitlichen und kausalen Zusammenhang derselben bis in seine entferntesten Verzweigungen zu verfolgen.

Das einzige Vermögen, welches den Menschen vom Tiere unterscheidet, ist die Vernunft. So einfach ihre Funktionen auch sind, so reichen sie doch hin, um alles das Grofse und Schöne zu erklären, welches das menschliche Leben vor dem der Tiere auszeichnet.

§ 35. Dasselbe Organ, welches für die innere Betrachtungsweise der Psychologie als Verstand erscheint, stellt sich von außen gesehen in der Physiologie dar als Gehirn (bei den untersten Tieren vertreten durch Nervenknotten

oder Nervenringe), welches die in den Sinnesorganen auslaufenden sensibeln Nervenenden gleichsam als Fühlhörner den Dingen entgegenstreckt.

Hingegen ist die Vernunft, wie es scheint, nicht ein besonderes physiologisches Organ; vielmehr halten wir dieselbe (aus später beizubringenden Gründen) nur für eine spezifische, dem Menschen allein eigene Anwendungsweise des einheitlichen Reaktionsvermögens, welches wir Verstand, d. i. Gehirn nennen.

§ 36. Die Vernunft schöpft, wie später nachzuweisen sein wird, ihren ganzen Inhalt aus der Anschauung, und ihre Thätigkeit beschränkt sich darauf, daß sie dem von der anschaulichen Erkenntnis gelieferten Stoffe eine andere, leichter zu übersehende und daher bequemer zu handhabende Form giebt; daher lehrt sie uns eigentlich nichts Neues kennen, und jeder wirkliche Fortschritt in Physik wie Metaphysik ist dadurch bedingt, daß wir vor allem von den abstrakten Vorstellungen zurückgehen auf die ihnen zu Grunde liegende anschauliche Welt. Demnach könnte die Metaphysik die Betrachtung der Vernunft und ihres abstrakten Inhaltes der Logik anheimstellen und sich aller Untersuchungen auf diesem Gebiete entheben, wäre nicht die mangelhafte Kenntnis gerade dieses Vermögens und seiner Tragweite in alter und neuer Zeit eine Quelle der schwersten Verirrungen auf dem Gebiete der Metaphysik geworden. Um uns vor diesen zu schützen, werden wir anhangsweise die Vernunft und ihre abstrakten Vorstellungen in Betracht zu ziehen haben. Fürs erste aber lassen wir diese sekundäre Erkenntnisweise ganz außer Acht und wenden uns der allein ursprünglichen, alles Reale umfassenden Welt der anschaulichen Vorstellungen zu. — Auf ihrem Gebiete liegt das schwere Problem, dessen Lösung

der Ausgangspunkt und die Grundlage aller wissenschaftlichen Metaphysik bleiben wird.

## **II. Das Problem der anschaulichen Erkenntnis.**

§ 37. Wie ist es möglich, daß ich die Gegenstände der Außenwelt durch die Sinne wahrnehme? —

Die physische Erklärungsweise, daß die Dinge teils unmittelbar, teils mittelst Lichtstrahlen, Schallwellen etc. meine Nerven und durch sie mein Gehirn affizieren, würde vielleicht genügen, wenn es sich darum handelte zu erklären, daß ich bei der Wahrnehmung innerhalb meines Organismus gewisse spezifische Empfindungen hätte. Dies ist aber beim normalen Wahrnehmen in der Regel gar nicht der Fall. Nicht subjektive Eindrücke treten dabei in mein Bewußtsein, sondern sofort und unmittelbar die außer mir liegenden Gegenstände und Vorgänge selbst. So empfinde ich z. B. beim Sehen nicht etwa das im Auge auf der Netzhaut und noch dazu umgekehrt stehende Abbild der Gegenstände, sondern ich sehe die Dinge selbst und doch außerhalb meiner. Nicht Lichtstrahlen, nicht subjektive Spiegelbilder treten in mein Bewußtsein, sondern ganz unmittelbar die Objekte, die doch fern von mir sind. Dies ist der Thatbestand, und in ihm liegt ein Widerspruch. —

Keine physische Erklärung vermag ihn zu heben.

## **III. Die Welt ist meine Vorstellung.**

§ 38. Wenn ich, um dieser Perplexität mich zu entwinden, darnach forsche, was denn eigentlich von allen meinen Erkenntnissen schlechthin und unumstößlich gewiß ist, so fänge ich am besten damit an, wie Cartesius



that, an allem zu zweifeln. Wenn ich nun nicht nur alles Erlernte und Überlieferte bezweifele, sondern sogar die Frage aufwerfe, ob die Welt, welche mich sichtbar und greifbar umgiebt, auch wirklich existiert, ob sie nicht vielleicht ein blofser Traum meiner Einbildung, ein täuschendes Trugbild meiner Sinne ist, — so giebt es doch eine Wahrheit, an der ich nicht zweifeln kann; sie heifst: **Die Welt ist meine Vorstellung.**

Cartesius ging zu weit, wenn er (dem Anscheine nach) durch sein berühmtes „*Cogito, ergo sum*“ das unzweifelhaft Gewisse auf abstrakte Vorstellungen einschränken wollte. Denn daß die Welt, mag sie an sich sein was sie will, mir als eine Reihe anschaulicher Vorstellungen gegeben ist, dies ist eine Ur-Thatfache, deren ich mich nie ent schlagen, die ich auch nicht ernstlich bezweifeln kann.

§ 39. Auf diese Thatfache ist nun aber auch alle unzweifelhafte Gewifsheit beschränkt, und unsere Reife für die philosophische Weltbetrachtung hängt davon ab, ob wir uns so weit auf uns selbst besinnen können, daß wir es zu einem wirklichen und aufrichtigen Verständnisse der großen Wahrheit bringen: diese ganze materielle, in Raum und Zeit ausgebreitete Welt ist mir als solche nur durch meinen Intellekt bekannt; nun kann mir mein Intellekt seiner Natur nach nie etwas anderes liefern als Vorstellungen; folglich ist diese ganze Welt, und mit ihr sogar mein eigener Leib, sofern ich ihn durch meinen Intellekt, das heifst von aufsen, als Körper in Raum und Zeit auffasse, nichts weiter als meine Vorstellung.

§ 40. So unwiderleglich diese Wahrheit ist, so stark ist das Widerstreben, das wir gegen sie empfinden. Das-

selbe wird sich steigern, wenn wir bedenken, daß auch die schmerzlichsten Verletzungen unseres eignen Leibes für unsern Intellekt nichts weiter als Vorstellungen sind; gerade so gut wie die Verletzungen und Schmerzen, von denen wir andere gequält sehen. — Ständen wir den Dingen als körperlose, reine Intelligenz gegenüber, so würden wir an der obigen Wahrheit nicht den mindesten Anstoß nehmen. Die ganze Welt würde als eine Reihe bedeutungsloser, leerer Bilder an uns vorüberziehen, den Erscheinungen eines Traumes, in dem wir bloß Zuschauer und nicht Mitspieler sind, vergleichbar. — Jetzt aber ist es anders. Denn wir berühren uns mit der Welt von zwei Seiten; einerseits mittelbar, durch unsern Intellekt, sofern wir sie erkennen; anderseits unmittelbar, sofern wir, vermöge unserer Leiblichkeit, selber zu ihr gehören. Was in letzterem Sinne wir und die Dinge der Welt sind, davon wird später die Rede sein. Hier aber müssen wir davon absehen, wo es sich darum handelt, die Welt als materiell in Raum und Zeit zu analysieren; denn in dieser Form ist die Welt uns nur durch unsern Intellekt bekannt und folglich nur unsere Vorstellung.

#### **IV. Ob die Dinge an sich ebenso sind, wie ich sie vorstelle?**

§ 41. Die Welt ist meine Vorstellung. Als solche ist sie zunächst nur die Form, in welcher die Dinge mir erscheinen. Nun fragt sich, ob die Dinge an sich ebenso sind, wie ich sie vorstelle, nämlich materiell im Raume und in der Zeit, oder ob sie in dieser Form nur für meinen Intellekt da sind, indem derselbe, zufolge seiner Beschaffenheit, nicht im stande ist, das wahre und eigentliche Sein der Dinge zu offenbaren. Ersteres behauptet der Materialismus, letzteres predigen uns

rätselhafte Stimmen aus der Vorzeit. Indische Weise lehren, daß die Wurzel, aus der diese wechselvolle Welt emporsprieße, das Nichtwissen (*avidyā*) sei, ja sie erklären diese ganze Welt für ein täuschendes Blendwerk (*māyā*); griechische Philosophen (Parmenides, Platon u. a.) klagen die Sinne an, daß sie uns betrügen; und das Christentum leitet aus der moralischen Verderbtheit der Menschen eine Verfinsterung ihres Intellektes her (*ἔσκατισμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες*, Eph. 4, 18; man lese besonders 1 Kor. 2). In allen diesen wunderlichen Wendungen spricht sich das Bewußtsein aus, daß die Dinge an sich anders seien, als sie uns erscheinen.

Nur eine Analysis unseres Erkenntnisvermögens kann uns die Mittel an die Hand geben, diese Frage zu entscheiden.

## V. Elemente der Vorstellung a priori und a posteriori.

§ 42. Jede Vorstellung enthält als solche zwei sich ergänzende Hälften, ein vorstellendes Subjekt und ein vorgestelltes Objekt. Diese beiden machen mit der Vorstellung nicht drei (wie Schiller ohne Grund spottet), sondern eins. Keine Vorstellung ist ohne Subjekt, keine ohne Objekt. Nun giebt es nichts für mich als Vorstellungen (§ 39): folglich auch kein Subjekt ohne Objekt, kein Objekt ohne Subjekt — eine Wahrheit, die schon Platon (*Theaetet* p. 160 AB) in seiner Weise ausspricht.

§ 43. Alle Objekte meines Subjekts sind es entweder unmittelbar oder mittelbar. Als unmittelbare Objekte kann ich nie etwas anderes haben als Affektionen meines Ich, d. h. Empfindungen in meinem Innern, welche sich physiologisch darstellen als gewisse spezifische Reize der

in meinen Sinnesorganen ausgebreiteten sensibeln Nerven. Alle andern Objekte, die ganze Außenwelt, und sogar mein eigener Leib, sofern ich ihn von außen auffasse, sind mir nur als mittelbare Objekte bekannt: nur vermittelt jener Nervenreize kann ich zu ihnen gelangen.

§ 44. Somit beschränken sich alle Data, durch die ich zur Kenntnis der Außenwelt gelange, auf jene als unmittelbare Objekte gegebenen Affektionen meiner Nerven. Sie sind das Einzige, was meinem Intellekt von außen, d. h. unabhängig von ihm selber, kommt. Folglich muß alles andere, alles was die weite, vor meinen Blicken sich ausbreitende Natur mit ihrem unermesslichen Inhalte von jenen dürftigen Nervenaffektionen unterscheidet, von innen, das heißt aus meinem Intellekte selbst stammen.

§ 45. Vergleichen wir die anschauliche Welt, die unsere Vorstellung ist, mit einem Gewebe, in welchem sich subjektive und objektive Fäden als Kette und Einschlag durchkreuzen: so ist alles Objektive, von mir Unabhängige, *a posteriori* Gegebene auf jene Affektionen meiner Nervenenden beschränkt und dem dünnen, vereinzelt Faden des Weberschiffleins vergleichbar; die Kette hingegen, welche vorher d. i. *a priori* ausgespannt ist, um jenen nach und nach einzuführenden Faden aufzunehmen und zum Gewebe zu verarbeiten, sind die natürlichen, angeborenen Formen des Subjektes, deren Komplex eben das ausmacht, was wir Verstand d. i. Gehirn nennen.

## **VI. Leitfaden zur Auffindung der Elemente a priori in meinen Vorstellungen.**

§ 46. Die Aufgabe der Metaphysik besteht darin, zu erforschen, was die Dinge an sich, d. h. unabhängig von

unserm Intellekte sind (§ 4); sie muß daher vor allem von den Dingen dasjenige in Abzug bringen, was unser Intellekt in sie hineinträgt, nämlich seine ihm von Haus aus d. i. *a priori* anhaftenden Formen, in die er allen ihm von außen gegebenen Stoff einreihet und zur Erfahrung verwebt. Folgende sechs Kennzeichen können dazu dienen, diese *a priori* als Funktionen des Verstandes in uns liegenden Elemente der Anschauung von den *a posteriori* durch die Wahrnehmung hinzukommenden zu unterscheiden. Sie sind für uns, was für den Chemiker die Reagentien sind; auch lassen sie sich ansehen als sechs Magnetsteine, mittels derer wir das Eisen unserer Erkenntnis *a priori* aus dem Gemenge der Erfahrung herausziehen.

1) Was zur Umwandlung der als Affektion gegebenen Wahrnehmung in Anschauung erforderlich ist und somit aller Erfahrung als Bedingung der Möglichkeit derselben vorhergeht, kann nicht aus der Erfahrung, sondern nur aus unserm Innern stammen (*argumentum ex antecessione*).

2) Alles von außen Kommende verhält sich zu meinem Intellekte als zufällig, könnte auch anders sein oder gar nicht sein; das heißt, ich kann mir vorstellen, daß es nicht wäre. Nun enthält meine Anschauung Elemente, die ich nicht wie alles andere wegdenken kann; woraus folgt, daß sie eben nicht zu dem unabhängig von mir Bestehenden gehören, sondern meinem Intellekte anhaften (*argumentum ex adhaesione*).

3) Auf demselben Grunde beruht es, daß alle mir von außen gegebenen Data nur dazu hinreichen, mir zu sagen, was da sei, nicht aber, daß etwas notwendig so und nicht anders sei. Wahrnehmung hat keine Zunge um das Wort Notwendigkeit auszusprechen. Mithin können alle Bestimmungen der Dinge, mit denen ich das Bewußtsein der Notwendigkeit derselben verbinde, nicht aus der

Wahrnehmung stammen, sondern müssen *a priori* in meinem Innern liegen (*argumentum e necessitate*).

4) Hieraus folgt, daß Wissenschaften, deren Lehren apodeiktische Gewißheit haben, dieselben nicht aus der Wahrnehmung geschöpft haben können; daß folglich die Teile der anschaulichen Welt, auf die sie sich beziehen, zu den ursprünglich meinem Intellekte angehörigen Bestandstücken gehören müssen (*argumentum e mathematicis*).

5) Wahrnehmung kann mir nur Empfindungen geben; diese sind als solche etwas Vereinzelt, Abgerissenes; denn, so schwer es auch anfänglich zu fassen ist, zur Materie der Empfindungen, die mir von außen kommt, können nur die Empfindungen selbst, nicht aber irgend ein Zusammenhang derselben unter einander gehören, weil ein solcher eben nur das Band der Empfindungen und daher nicht selbst Empfindung ist. Daher muß das Vermögen, welches die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung zur Einheit zusammenbindet und dadurch unter meinen Vorstellungen Zusammenhang schafft, *a priori* in mir liegen. Folglich ist alles, was den Zusammenhang in der Natur bedingt, zu den angeborenen Formen meines Intellektes zu rechnen (*argumentum e continuitate*).

6) Wahrnehmung kann nie ein Unendliches umspannen. Finde ich nun in meiner Anschauung von den Dingen Elemente, deren ich mir als unendlich bewußt bin, so folgt daraus sicher, daß ich sie nicht durch Wahrnehmung in mich aufgenommen habe, sondern vielmehr als Formen meines Erkenntnisvermögens besitze, daher ich, soweit ich auch in der Anschauung fortgehen mag, nie über dieselben hinausgelangen kann, worin eben die Unendlichkeit besteht (*argumentum ex infinitate*).

## VII. Die Elemente a priori sind: Raum, Zeit und Kausalität.

§ 47. Drei Bestandstücke der uns umgebenden anschaulichen Welt, nicht weniger noch mehr, erweisen sich an diesen sechs Prüfsteinen als ursprünglich unserm Intellekte angehörige Formen, in die wir den Stoff der Wahrnehmung einreihen, um ihn zur Anschauung umzuformen; daher wir dieselben aus der Natur herauszuziehen haben, um die Dinge an sich übrig zu behalten. Sie sind:

1. der Raum,
2. die Zeit,
3. die Kausalität.

Dafs die genannten drei es sind, welche die uns umgebende Erscheinungswelt von dem an sich Seienden unterscheiden, ist **die Fundamentalwahrheit aller Metaphysik**; daher sie sich, wenigstens indirekt und als Folgerung ausgesprochen, in den verschiedensten Entwicklungsstadien der Metaphysik wiederfinden läfst, wie folgende Beispiele zeigen.

Im Vedânta, dem tiefstinnigsten metaphysischen Systeme Indiens, erscheint das Ding an sich als das *Brahman*. Von ihm wird ausgesagt, dafs es nicht durch Raum und Zeit zersplissen (*deça-kâla-anavacchinna*) sowie frei von aller Veränderung (*sarva-vikriyâ-rahita*) sei. (Çaṅkara ad *Bṛihad-âraṇyaka-upanishad*. I, 3,1 p. 79,1. — ad *Brahma-sûtrâṇi* I, 1,4 p. 64,7.) Wo aber keine Veränderung ist, da ist auch keine Kausalität.

Die Kausalitätslosigkeit der Dinge an sich ist ebenso das Grunddogma der Philosophie des Platon. Immer wieder kommt er auf die Scheidung zurück zwischen der von der Kausalität beherrschten Erscheinungswelt, welche er das werdende und vergehende aber nie Seiende

nennt (*γγνώμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὅτιως δὲ οὐδέποτε ὄν*, Tim. 28 A), und dem an sich Seienden, welchem er in den stärksten Ausdrücken alle Veränderungen abspricht (*μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ' αὐτὸ, ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται*, Phaedon 78 D). Wie die Kausalität, so beschränkt er ebenfalls auf die Sinnenwelt und wehrt von dem an sich Seienden ausdrücklich ab den Raum (*πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες καὶ φαμεν ἀναγκαῖον, εἶναι που τὸ ὄν ἅπαν ἐν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά*, Tim. 52 B) und die Zeit (*ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδίων οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς*, Tim. 37 E).

Die biblische Metaphysik faßt das an sich Seiende als Persönlichkeit auf, nimmt jedoch die in diesem Begriff liegende Beschränkung zurück, wenn sie als Attribute Gottes 1) die Ewigkeit d. i. Zeitlosigkeit (*μέ ὀλάμ ἄδ-ὀλάμ ἄττᾶ ἕλ*, Psalm 90, 2), 2) die Allgegenwart d. i. Unräumlichkeit (*et-haschschâmajim v<sup>e</sup>t-hâârez ἄνι mâlê n<sup>e</sup>um-j<sup>e</sup>hōvâh*, Jerem. 23, 24), 3) die Unwandelbarkeit d. i. Kausalitätslosigkeit (*hêmmâh [Himmel und Erde] jôbêdû v<sup>e</sup>attâh tā<sup>a</sup>mod*, Psalm 102, 27) aufrecht hält.

Wie einem Traume das Wachen, so stehen diesen Zeugnissen der Vorzeit die Beweise für die Apriorität des Raumes, der Zeit und der Kausalität gegenüber, welche Kant zuerst aufgestellt, Schopenhauer von falschen Beimischungen befreit und vervollständigt hat. Beiden ist dafür die Verehrung vieler kommenden Jahrhunderte gewiß.

Wenn wir gleichwohl im Folgenden versuchen, diese Beweise teils vollständiger und systematischer, teils falscher zu führen, als es von den unsterblichen Lehrern geschehen ist, so begehen wir dadurch keinen Akt der Impie-



tät: denn hier wie überall haben wir das Recht, die Dinge mit unsern eignen Augen zu sehen.

### VIII. Der Raum ist eine Anschauungsform a priori.

§ 48. Der Raum ist derjenige Bestandteil der anschaulichen Welt, vermöge dessen alle Objekte ihrer Lage nach gegen einander bestimmt sind. Er ist als solcher nicht etwas von mir unabhängig Daseiendes, sondern eine anschauliche Vorstellung *a priori*.

Erster Beweis: *ex antecessione*.

§ 49. Ich habe die Anschauung des Raumes. Dieselbe muß entweder aus der Erfahrung oder aus mir selbst stammen. Aus der Erfahrung nun kann sie nicht geschöpft sein: denn jede Erfahrung setzt sie schon voraus, weil Erfahrung nur dadurch zu stande kommt, daß ich gewisse Empfindungen auf etwas außer mir, und ihre Verschiedenheit auf verschiedene Orte, die aufeinander sind, beziehe; dies setzt bei jeder Erfahrung die Vorstellung des Raumes voraus. Folglich kann sie nicht aus der Erfahrung, folglich nur aus meinem Erkenntnisvermögen stammen.

Zweiter Beweis: *ex adhaesione*.

§ 50. Ich kann aus meiner Vorstellung von der Außenwelt alles in Gedanken wegnehmen, nur nicht den Raum. Ich kann mir nicht vorstellen, daß kein Raum sei, während ich mir doch ganz wohl vorstellen kann, daß keine Gegenstände in demselben angetroffen werden. So kann ich mir aus dem Weltalle alles wegdenken, bis auf den Raum, der es erfüllt: diesen aber hinwegzudenken ist mir schlechterdings unmöglich. Hieraus folgt, daß der Raum nicht zu den vorgestellten Objekten, sondern zu meinem Vorstellungs-

vermögen selbst gehört: denn von diesem, und nur von ihm kann ich nicht absehen, wenn ich überhaupt vorstelle.

Dritter Beweis: *e necessitate*.

§ 51. Alle einzelnen Bestimmungen des Raumes sind notwendig, alles was ihnen widerspricht ist unmöglich. Es ist notwendig, daß ich, um zu einem Dinge zu gelangen, alle Teile des Raumes durchmesse, die mich von ihm trennen; es ist unmöglich, daß ich an keinem Orte, oder an zwei Orten zugleich sei u. s. w. Jeder fühlt, daß die Gewissheit dieser und ähnlicher Bestimmungen ganz anderer Art ist als die, welche mir durch oftmals wiederholte Erfahrung kommt. Denn Erfahrung kann mir nur sagen, daß etwas bis jetzt nie anders als so sich gezeigt habe: nicht aber, daß etwas notwendig so und nicht anders sei. Folglich kann der Raum, dessen Bestimmungen durchweg notwendig sind, nicht aus der Erfahrung, folglich nur aus mir selbst herrühren.

Vierter Beweis: *e mathematicis*.

§ 52. Die Geometrie spricht alle ihre Lehrsätze apodeiktisch, d. h. mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit aus. Daher sie weder eigentliche Streitfragen noch Hypothesen kennt, von denen die empirischen Wissenschaften voll sind. Hieraus folgt mit Gewissheit, daß die Lehren der Geometrie nicht aus der Wahrnehmung geschöpft sein können, daß also der Gegenstand dieser Wissenschaft nicht empirisch ist. — Nun ist der Gegenstand der Geometrie der Raum. Nur um dessen Gesetze zu ergründen, imaginiert sie Punkte, Linien, Flächen und Körper. Denn in ihnen offenbart sich das Wesen des Raumes, ähnlich wie das Wesen der Charaktere, die der Dramatiker uns auf-

schließen will, sich in den Handlungen offenbart, die er zu diesem Zwecke erfindet. — Folglich ist der Raum eine Vorstellung *a priori*.

Fünfter Beweis: *e continuitate*.

§ 53. Jede äußere Wahrnehmung (sei es eines Körpers oder seines Flächenbildes im Auge) enthält eine unendliche Mannigfaltigkeit von Teilen, die als Affektionen meines Ich keine Beziehungen zu einander, sondern nur eine Beziehung zu mir haben. Mithin muß das Band, welches dieselben zur Einheit einer zusammenhängenden Anschauung verknüpft, nicht außerhalb, sondern innerhalb meiner liegen. Nun ist das Band, welches die unendliche Vielheit der äußern Affektionen (mögen sie durch ein Sinnesorgan oder durch mehrere gegeben sein) zur Einheit der äußern Anschauung verbindet, der Raum. Folglich liegt er nicht außer mir, sondern in mir.

Sechster Beweis: *ex infinitate*.

§ 54. Der Raum ist (wie § 7 bewiesen) unendlich. Ich weiß mit der größten Gewißheit, daß jenseits aller Sonnensysteme, in Fernen wohin kein Teleskop mehr dringt, keine Erfahrung reicht, immer noch der Raum da ist. Aus Erfahrung kann ich es nicht wissen. Folglich bleibt übrig, daß ich es *a priori* weiß.

**IX. Die Zeit ist eine Anschauungsform a priori.**

§ 55. Die Zeit ist derjenige Bestandteil der anschaulichen Welt, vermöge dessen alle Zustände und Veränderungen, mögen sie nun der innern oder der äußern Erfahrung angehören, ihrer Folge nach gegeneinander

bestimmt sind. Sie ist als solche nicht etwas von mir unabhängig Daseiendes, sondern eine anschauliche Vorstellung *a priori*.

Erster Beweis: *ex antecessione*.

§ 56. Die Vorstellung der Zeit kann nicht aus der Erfahrung geschöpft sein, weil jede Erfahrung, um gemacht werden zu können, dieselbe schon voraussetzt. Denn um Erfahrung haben zu können, ist es erforderlich, daß ich gewisse Empfindungen entweder zugleich oder nacheinander habe. Das Zugleich und das Nacheinander liegt aber nicht in den Empfindungen als solchen. Folglich liegt es in mir und ist eben das, was das Wesen der Zeit ausmacht.

Zweiter Beweis: *ex adhaesione*.

§ 57. Nehme ich an, die Welt stände still, jede Bewegung wäre gehemmt, alle Veränderung stockte, so würde es zwar bei dem Stillstand aller Uhren, sowie der großen Weltuhr (der um die Sonne rotierenden Erde), an jedem Mittel fehlen, die Zeit zu messen; diese selbst aber würde ungestört fortgehen, und nach wie vor würde rastlos auf jeden Augenblick ein anderer folgen. Lösche ich hierdurch alle innere und äußere Wahrnehmung (welche nichts als eine Art Veränderung ist) aus, so würde mir immer noch die Vorstellung der (absolut leeren) Zeit bleiben, und diese würde erst mit meinem Vorstellungsvermögen selber erlöschen; woraus sicher folgt, daß sie nicht zu den unabhängig von mir bestehenden Dingen gehört, sondern eben meinem Vorstellungsvermögen selbst als dessen unabgängliche Form anhaftet.

Dritter Beweis: *e necessitate.*

§ 58. Alle einzelnen Bestimmungen der Zeit sind notwendig, alles was ihnen widerspricht, ist unmöglich. Es ist notwendig, daß ich, um zu irgend einem Zeitpunkte der Zukunft zu gelangen, genau das Quantum Zeit, welches die Gegenwart von ihm trennt, und nicht mehr noch weniger, durchlebe; es ist unmöglich, irgend einen Moment der Vergangenheit zurückzurufen; die Gewißheit dieser und ähnlicher Bestimmungen kann nie durch Erfahrung, und wäre sie noch so allgemein und ausnahmslos, erreicht werden. — So kann man zweifeln, ob die Geburt des Platon nach Apollodorus auf 427 oder nach Athenaeus auf 429 a. C. zu legen sei; wollte aber jemand behaupten, beide Autoren hätten Recht, indem eben Platon zweimal nacheinander geboren sei, so würden wir ihn nicht etwa darauf hinweisen, daß ein solcher Fall noch nie dagewesen und daher äußerst unwahrscheinlich sei, sondern wir würden ihn für verrückt erklären, ein Ausdruck, der bedeutet, daß sich in der Maschinerie seines Kopfes etwas verschoben haben müsse, welches denn in gegenwärtigem Falle die Gehirnfunktion der Zeit wäre.

Vierter Beweis: *e mathematicis.*

§ 59. So wie die Sätze der Geometrie, haben auch die der Arithmetik (deren verallgemeinerte Form die Algebra ist) apodeiktische Gewißheit. Folglich kann der Gegenstand dieser Wissenschaft nicht aus der Erfahrung stammen. Wie nun die Geometrie die Wissenschaft vom Raume, so ist die Arithmetik die Wissenschaft von der Zeit, was aus Folgendem erhellt. Die ganze Arithmetik mit ihren kompliziertesten Formeln und Operationen läßt sich betrachten als ein methodisch abgekürztes Zählen

(daher der Name *ἀριθμητική*, d. i. Zählkunst). Beim Zählen abstrahiere ich von allem, ausgenommen die Zeit. Denn Zählen besteht in wiederholtem Setzen der Einheit, für die ich jedesmal ein anderes konventionelles Wort (eins, zwei, drei u. s. w.) setze, blofs um zu wissen, wie oft ich schon die Einheit gesetzt habe. Nun beruht alle Wiederholung auf Succession, diese aber ist eben das Wesen der Zeit. Folglich ist das Zählen und somit die Arithmetik die Wissenschaft von der Zeit; aus der Apodeikticität der arithmetischen Sätze folgt demnach die Apriorität der Zeit.

Fünfter Beweis: *e continuitate*.

§ 60. Jede Wahrnehmung wird nur dadurch möglich, dafs ich von ausfen oder innen eine gewisse Zeit lang afficiert werde. Diese Zeit, und wäre sie noch so kurz, besteht aus einer unendlichen Anzahl von Teilen, welcher eine unendliche Vielheit der sie füllenden Affektionen entspricht (gleichviel ob der Gegenstand, der mich afficiert, in Ruhe oder in Bewegung ist). Alle diese Affektionen meines Ich haben als solche keine Beziehung zu einander, sondern nur eine Beziehung zu mir. Somit kann der Faden, welcher sie zur Einheit der Wahrnehmung aneinanderreihet, nicht in den Affektionen selbst, also nicht aufser mir, mithin nur in mir liegen. Dieser Faden, an dem ich alle von ausfen wie von innen kommenden Affektionen aufreihe, ist die Zeit. Sie mufs somit als die Bedingung der Synthesis der Wahrnehmungen *a priori* gegeben sein.

Sechster Beweis: *ex infinitate*.

§ 61. Die Zeit ist (nach § 9) in beiden Richtungen unendlich. Ich weifs gewifs, dafs in der grauesten Vergangen-

heit, bis zu der keine Kunde reicht, in der fernsten Zukunft, in die kein Seherauge dringt, die Zeit war und sein wird. Aus der Erfahrung kann ich es nicht wissen; somit folgt ohne Widerrede, dafs ich es unabhängig von der Erfahrung, das heifst *a priori* weifs.

## **X. Die Kausalität ist eine Anschauungsform a priori.**

§ 62. Wie der Raum die Ordnung der Dinge ihrer Lage nach, und die Zeit die Ordnung der Dinge ihrer Folge nach ist, so ist die Kausalität die Ordnung der Dinge ihrem Wirken nach. So wie nun jeder einzelne Ort und jeder einzelne Zeitabschnitt empirisch bestimmt wird, hingegen der Raum und die Zeit selbst als die allgemeine Möglichkeit der empirischen Raum- und Zeiterfüllung Anschauungen *a priori* sind, so wird zwar auch jede einzelne Wirkung empirisch bestimmt, aber die allgemeine Möglichkeit des Wirkens, d. i. die Kausalität, geht ihnen, wie zu beweisen sein wird, *a priori* voran. Sie ist das Netz, welches, in der vom Gesetze der Kausalität (§ 15) geregelten Weise, alle Wirkungen, d. h. alle Kraftäußerungen (§ 24) unter einander verbindet und sie als Wirkungen vorhergehender, als Ursachen nachfolgender Kraftäußerungen in mannigfacher Art zusammenkettet.

Als solche ist die Kausalität durchaus nichts Abstraktes, sondern wie der Raum und die Zeit ein Bestandteil des Komplexes der empirischen Realität; wenn es uns auch nicht gelingen will, dieselbe, behufs gesonderter Betrachtung, so reinlich aus den Wirkungen herauszuheben, wie aus den Körpern den Raum und aus den Begebenheiten die Zeit. Dagegen tritt ihre Zugehörigkeit zum Ganzen der anschaulichen Welt deutlich hervor, wenn wir sie als

den Raum erfüllend und in der Zeit beharrend vorstellen, wo sie als das erscheint, was man nach Abtrennung aller Kraftäufserungen von den Dingen übrig hält und im Gegensatze zur Kraft als die Materie oder Substanz bezeichnet. Doch kann dies erst später (Kap. XVI) näher erörtert werden. Hier liegt es uns zunächst nur ob nachzuweisen, daß die Kausalität so wie der Raum und die Zeit ein unserm Verstande *a priori* angehöriges Vermögen ist.

Erster Beweis: *ex antecessione*.

§ 63. Das in der anschaulichen Welt liegende Verhältnis jeder Wirkung zu einer ihr vorhergehenden Ursache, welches wir die Kausalität (d. i. das Verursacht-sein) nennen, kann nicht aus der Erfahrung erlernt sein, sondern muß als ein angeborenes Vermögen, welches uns zwingt, jede Kraftäufserung als Wirkung aufzufassen und von ihr unmittelbar und ohne Reflexion auf ihre Ursache zurückzugehen, *a priori* in unserm Verstande liegen. Diese so überraschende und folgenschwere Wahrheit ergibt sich mit der größten Sicherheit daraus, daß jede Erfahrung, um gemacht werden zu können, eine Anwendung der Kausalität voraussetzt. Alles nämlich, was mir von außen kommen kann, sind (wie wir in § 44 gezeigt haben) Affektionen meiner Sinnesnerven, und nie würde ich über sie hinaus, nie zu einer Anschauung der Außenwelt gelangen, trüge ich nicht *a priori* in mir das Vermögen, diese Affektionen als Wirkungen zu fassen und von ihnen auf etwas anderes, nämlich auf ihre Ursachen überzugehen, welche ich als Körper in den (gleichfalls *a priori* mir angehörenden) Raum verlege. Diese Unmöglichkeit, die Anschauung der Außenwelt ihrer Entstehung nach zu erklären, ohne daß man die Kausalität zur Hilfe zieht, zeigt deut-



lich und unwidersprechlich, daß die Kausalität selber nicht aus der Anschauung der Außenwelt geschöpft sein kann, sondern *a priori* im Intellekte liegen muß.

Zusatz. Es ist, wie später einleuchten wird, ganz das nämliche, ob ich sage: keine Empfindung kann als Körper aufgefaßt werden ohne Voraussetzung der Kausalität; oder ob ich sage: keine Kraft kann mich affizieren ohne getragen zu werden von der Materie.

#### Zweiter Beweis: *ex adhaesione*.

§ 64. Die Kausalität für sich ist nicht anschaulich (§ 62); sie wird es erst in ihrer Vereinigung mit Raum und Zeit, wo sie Materie heißt. Da nun der Beweis *ex adhaesione* auf der Unauslöschbarkeit gewisser Elemente der Anschauung fußt (§ 46,9), so läßt er sich nur für die objektiv angeschauten Kausalität, d. i. die Materie, führen. Er kann daher, wie alles in gegenwärtigem Kapitel, was die Identität von Kausalität und Materie voraussetzt, erst nach dem Studium der Lehre von der Materie (Kap. XVI) völlig verstanden werden.

Die Materie hat die seltsame Eigenschaft, ein Zufällig-Notwendiges zu sein. Ich kann mir zwar vorstellen, daß keine Materie sei (was bei Raum und Zeit nicht angeht), ich kann mir aber nicht vorstellen, daß die Materie, welche nun einmal ist, nicht sei. Hierauf beruht ihre Unerschaffbarkeit und Unvernichtbarkeit, welche (wie schon § 12 bemerkt) vor aller Erfahrung *a priori* feststeht. Die Unmöglichkeit nämlich, ein Entstehen oder Vergehen der Materie auch nur vorzustellen, besagt, daß ich mein Vorstellungsvermögen von ihrem Dasein nicht loszutrennen vermag, woraus folgt, daß sie nicht, wie die von ihr getragenen Kräfte, ein von meinem Intellekte unabhängiges Dasein hat, sondern diesem als ursprüngliche Form des Vorstellens anhaftet.

Dritter Beweis: *e necessitate.*

§ 65. Die Kausalität ist in allen ihren (§§ 14—20 aufgezählten) Bestimmungen notwendig; alles, was diesen Bestimmungen widerspricht, ist unmöglich. So können wir zwar oft zweifeln, aus welcher Ursache eine gewisse Wirkung zu erklären sei, aber daß sie irgend eine Ursache haben müsse, steht uns allen im voraus fest. So wenig daher der Richter dem Angeklagten glauben wird, wenn derselbe, aufgefordert sein Alibi zu erweisen, behaupten sollte, er sei im fraglichen Augenblicke an gar keinem Orte gewesen, so wenig wird er, bei einem als Wirkung vorliegenden Verbrechen, es für möglich halten, daß daselbe gar keine Ursache habe. Wäre das Kausalitätsgesetz ein Naturgesetz *a posteriori* (§ 21), so könnte unsere Erfahrung, und wäre sie noch so allgemein, nicht dafür einstehen, daß es nicht doch vielleicht einmal eine Ausnahme zuliesse.

Daß Erfahrung keine Notwendigkeit gebe, war eine Überzeugung, von der David Hume ebenso sehr geleitet wurde wie Kant. Man vergleiche aber die Folgerungen, welche beide aus diesem Satze zogen:

Hume schloß:

Erfahrung giebt keine Notwendigkeit.

Nun stammt das Kausalitätsgesetz aus der Erfahrung.

Folglich hat es keine Notwendigkeit.

Kant schloß:

Erfahrung giebt keine Notwendigkeit.

Nun hat das Kausalitätsgesetz Notwendigkeit.

Folglich stammt es nicht aus der Erfahrung.

Vierter Beweis: *e mathematicis.*

§ 66. Neben Geometrie und Arithmetik giebt es noch eine dritte Wissenschaft, deren Sätze apodeiktische Gewiß-

heit haben; sie bildet denjenigen Bestandteil der Naturwissenschaften, welcher übrig bleibt, wenn wir alle Naturgesetze *a posteriori*, wie sie der Ausdruck für das konstante Wirken der Naturkräfte sind (§ 21), ausscheiden, und welchen Kant in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ einer abgesonderten Betrachtung unterwarf. Nehmen wir aus unserm Wissen von der Natur alles weg, was empirisch durch Induktion gewonnen wurde, so bleibt uns kein bestimmtes Wirken mehr, sondern nur die allgemeine Möglichkeit des Wirkens (d. i. die Kausalität), welche, angeschaut als den Raum erfüllend und in der Zeit beharrend, die Materie ausmacht (wie weiter unten zu beweisen sein wird). Die Lehren von der Ruhe und Bewegung der Materie haben apodeiktische Gewißheit; folglich ist uns ihr Gegenstand nicht empirisch, sondern *a priori* bekannt.

Fünfter Beweis: *e continuitate*.

§ 67. Wenn die Affektionen, auf welche sich alle Wahrnehmung beschränkt, schon nicht im stande sind, mir einen räumlichen und zeitlichen Zusammenhang zum Bewußtsein zu bringen (§§ 53. 60), so vermögen sie noch viel weniger, den oft so disparaten Zusammenhang der Wirkung mit ihrer Ursache mitzuteilen. Kann derselbe nun nicht aus der Wahrnehmung geschöpft werden, so folgt, daß mein Verstand ihn schafft, indem er, wie die Körper in den Raum und die Veränderungen in die Zeit, so auch alle wahrgenommenen Kraftäußerungen in die *a priori* ihm angehörige Kausalität als Ursachen und Wirkungen zueinander einordnet; wodurch natürlich nicht ausgeschlossen wird, daß er im einzelnen bei dieser Einordnung sich von den früher gemachten Erfahrungen leiten läßt.

Sechster Beweis: *ex infinitate*.

§ 68. Das Netz der Kausalität ist (wie § 19 bewiesen) anfanglos und endlos, das heißt, es ist unendlich in der Zeit. Ob es auch im Raume unendlich ist, wissen wir nicht, weil es uns unbekannt ist, ob der Vorrat von Materie, an welche das Wirken und somit die Kausalität gebunden ist, begrenzt oder unbegrenzt sei (§ 13). Aber so viel wissen wir ganz bestimmt, daß es auf dem fernsten Sterne, daß es in der frühesten Vergangenheit wie in der spätesten Zukunft nie eine Wirkung geben kann, die ohne Ursache wäre. Keine Erfahrung reicht bis zu jenen Räumen und Zeiten: somit folgt, daß wir es unabhängig von der Erfahrung, also *a priori* wissen.

Zusatz. Auch aus diesem Beweise (wie aus § 64) läßt sich der Satz ableiten, daß die Materie, welche die objektiv angeschaute Kausalität ist, nie erschaffen werden konnte und nie vernichtet werden wird.

**XI. Der empirische und der transcendente Standpunkt.**

§ 69. Rückblick. Das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchungen läßt sich in folgende Sätze zusammenfassen:

- 1) Die Welt ist ein Gebilde von ganz und gar materieller Art, welches, durchflochten von der Kausalität, im unendlichen Raume die unendliche Zeit lang besteht (§§ 7—30).
- 2) Eben diese materielle Welt ist durch und durch nur eine Vorstellung meines Intellectes, und ihre Materialität ist bloß die Form, in der die Dinge mir erscheinen (§§ 38—40).
- 3) An sich, d. h. unabhängig von meinem Intellecte, existiert nichts als das, was wir Empfindungen

oder Affektionen des Ich genannt haben (§§ 42—45). Dieselben sind uns, ihrem Wesen nach, gänzlich unbekannt: denn wenn die Physiologie, in deren Betrachtungsweise der Intellekt als Gehirn erscheint, seine Affektionen als Reize der Sinnesnerven nachweist, so faßt sie dieselben schon auf wie sie uns erscheinen, nicht aber wie sie an sich sind.

- 4) Drei Bestandstücke der Außenwelt, aus denen das Grundgerüste der Natur besteht, der Raum, die Zeit und der Kausalnexus, sind, wie wir durch dreimal sechs Beweise dargethan haben, die angeborenen Formen, deren Ineinander das Wesen des Intellektes ausmacht. Sie sind, physiologisch gesprochen, Funktionen des Gehirns, und somit nicht etwas, was unabhängig von meinem Erkenntnisvermögen bestünde.

Niemand wird daran denken können, den Folgerungen auszuweichen, die wir aus diesen Thatsachen weiterhin ziehen werden, solange es ihm nicht gelungen ist, die ganze Reihe der von uns aufgestellten Beweise zu widerlegen. — Daß dies jemals geschehen sollte, indem es jemandem gelänge, jeden der sechs aufgestellten Beweise für die Apriorität des Raumes, der Zeit und der Kausalität einzeln zu untergraben und dadurch unsern ganzen, auf ihnen ruhenden Bau umzustürzen, dies ist, nach unserm Ermessen, für alle künftigen Zeiten unmöglich. — Daß es aber nach wie vor nicht an solchen fehlen werde, welche wähen widerlegt zu haben, was noch nicht einmal richtig von ihnen begriffen worden ist, das ist nicht allein möglich, sondern sogar wahrscheinlich.

§ 70. Drei Standpunkte lassen sich den von uns festgestellten Thatsachen gegenüber einnehmen: der empiri-

rische, welcher sie ignoriert, der transcendent, welcher ihnen trotz, und der transcendentale, welcher sie benutzt.

§ 71. **Der empirische Standpunkt** ist derjenige, auf welchem alle Menschen von Natur und fast alle ihr ganzes Leben durch stehen. Er ist der allein gültige für alle Wissenschaften, mit Ausnahme der Metaphysik, und für alles praktische Leben, mit Ausnahme der rein moralischen, d. i. selbstlosen Thaten, welche eben dadurch, wie später zu beweisen sein wird, einen überweltlichen Charakter tragen und mit den übrigen, weltlichen Handlungen in Widerspruch treten. Dieser Standpunkt überspringt die aus der Analysis des Erkenntnisvermögens sich ergebenden That-sachen, denn ihm ist es nur um die Dinge zu thun, wie sie für uns sind, und nicht, wie sie an sich sein mögen. Ob die bewunderungswürdige Konsequenz, die wir überall in der Natur antreffen, und auf die wir zuversichtlich unsere Pläne bauen, auf einer objektiven Ordnung der Dinge an sich oder auf subjektiven Gesetzen des Intellektes beruht, das kann für das praktische Leben und die ihm dienenden empirischen Wissenschaften gleichgültig sein: denn wenn auch Raum, Zeit und Kausalität nur die angeborenen Formen des Intellektes sind, so beherrschen sie darum doch nicht weniger alles Irdische mit ausnahmslosem Zwange, als wenn sie ewige Bestimmungen der Dinge selbst wären, weil 1) der Intellekt stets mit sich selbst übereinstimmt und dazu 2) vom Dasein unabtrennbar ist. 1) Einerseits nämlich ist das Erkenntnisvermögen in allem Lebenden nur seiner Energie nach, also nur gradweise verschieden, seinem eigentlichen Wesen nach aber überall identisch, sodafs alle Intellekte aus derselben Affektion ebensogut im wesentlichen dieselben Anschauungen producieren müssen, wie die

Verdauungsorgane bei allen Menschen aus derselben Nahrung im wesentlichen dieselben zum Aufbau des Körpers erforderlichen Stoffe ziehen; 2) andererseits ist der Intellekt die nie fehlende Voraussetzung des Daseins; er ist, wie die Inder sagen, „der Zeuge“ (*sākshin*), welcher das ganze Wechselspiel des Lebens von der Geburt bis zum Tode als dessen unerläßliche Bedingung begleitet, und es giebt (wie aus § 42 folgt) so wenig eine Welt ohne Intellekt, wie es einen Intellekt ohne Welt giebt. — Man wende nicht ein, daß viele Revolutionen unseres Planeten vorhergehen mußten, ehe es zur Entstehung lebender und erkennender Wesen kommen konnte: denn alle jene vergangenen Weltperioden, von denen die Geologie erzählt, sind, nicht mehr und nicht weniger als die unmittelbarste Gegenwart, nur die Form, in welcher die Dinge unserm an Raum und Zeit gebundenen Erkenntnisvermögen erscheinen; an sich giebt es keine Zeit, also auch keine Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft.

§ 72. **Der transcendente Standpunkt** überschreitet, wie der Name besagt, die Grenzen des durch Erfahrung erreichbaren Wissens. Alles nämlich, was wir durch die von Jahrtausenden aufgehäuften Erfahrung wissen und je dazu lernen werden, ist zu vergleichen einer kleinen Insel auf dem unermesslichen Ozean. Sehnsüchtig und eines höhern Ursprungs sich bewußt, hat das menschliche Gemüt zu allen Zeiten versucht, die Grenzen des Wissens zu überschreiten, welche demselben ein für allemal durch die Natur unseres Erkenntnisvermögens selbst gesetzt, und, um der Reinheit des moralischen Handelns willen, weislich gesetzt sind. Aber schon eine durchgeführte empirische Naturbetrachtung, deren Umrisse wir im „Systeme der Physik“ entworfen haben, schneidet allen solchen Versuchen,

über die Atmosphäre der Erfahrung hinauszufiegen, den Weg ab. Denn so weit wir auch nach allen Seiten ins Unendliche fortschreiten mögen, immer bleiben wir in dem trostlosen Käfige der empirischen Realität. In großem Stile unternahm eine solche Zurückweisung der transcendierenden Vernunft in die Schranken der Empirie Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“. Jedoch kommt er uns vor dabei wie Saul, der Sohn Kis', welcher von seinem Vater (David Hume) ausgesandt wurde, die Eselinnen zu suchen, und eine Königskrone fand. Denn indem Kant das Erkenntnisvermögen analysierte, um seine Tragweite zu bestimmen, gelangte er bei dieser gegen die transcendente Vernunft gerichteten und daher transcendentalen Untersuchung zur größten Entdeckung, die je in allen Wissenschaften gemacht wurde, zur Auffindung der apriorischen Formen des Intellectes, deren Nachweis die Basis aller wissenschaftlichen Metaphysik ist und bleiben wird.

§ 73. **Der transcendente Standpunkt**, dessen Benennung wir dem Andenken Kants schuldig sind, vermifst sich nicht, wie der transcendente, die Grenzen der Erfahrung zu überschreiten, sondern er begnügt sich damit, die von ihr dargebotene Welt im innersten Grunde zu verstehen. Zu diesem Zwecke durchforscht er die Welt, indem er überall von den Dingen dasjenige in Abzug bringt, was an ihnen nur durch die Formen unseres Intellectes gesetzt ist. Dem fast übermenschlichen Scharfsinne Kants war es gelungen, diese Formen (wiewohl nicht frei von unrichtigen Beimischungen) aufzufinden; Schopenhauers unermesslich weiter und tiefer Geist war dazu berufen, diese Entdeckung fruchtbar zu machen, indem er ihre Strahlen von dem Centrum des eigenen Innern aus bis zur Peripherie der Welt ausbreitete und dadurch wissenschaftlich gewann,



was Jahrtausende lang die ahnungsvollen Stimmen der Weisesten unter den Menschen nur bildlich auszudrücken wußten.

Beiden Männern wird die Nachwelt ein gemeinsames Standbild setzen, welches den einen darstellt, wie er dasitz in sich gekehrt und in tiefes Sinnen versunken, während der andere, auf ihn gelehnt, mit gehobenem weitem Blicke die Welt zu umfassen scheint.

Wir und viele nach uns wandeln den Weg, welchen jene Übermenschen für alle Nachgeborenen gebahnt haben; aber wir müssen ihn auf eigenen Füßen wandeln. Nicht Worte und individuelle Meinungen der ewigen Meister dürfen uns leiten, sondern die Natur selbst, deren inneres Wesen sie uns aufgeschlossen haben. Unser Standpunkt ist nicht empirisch, noch transcendent, sondern transcendental: — wir berühren die Grenze und überschreiten sie nicht.

## **XII. Transcendentale Analysis der empirischen Realität.**

§ 74. Die erste Frucht des transcendentalen Standpunktes ist die Lösung des (§ 37 aufgeworfenen) Problems der anschaulichen Erkenntnis, welche von empirischem Standpunkte aus unmöglich war und eben dadurch über ihn hinaus wies.

Das Organ des Erkennens, von dem, wie wir wissen, die Welt abhängt, erscheint in der Physiologie als Gehirn. Indem dasselbe fünf verschieden geartete Absenker in die Sinnesorgane schickt, streckt es sich gleichsam den fünf Aggregatzuständen der Dinge (welche, der Hauptsache nach, die *bhûtâni*, *στοιχεῖα*, *elementa* der Alten sind), dem Festen, Flüssigen, Dunstförmigen, Permanent-Elastischen,

Imponderabilen, entgegen und paßt sich ihnen gewissermaßen an; ein Gedanke, der die ganze indische Philosophie durchzieht, während wir bei den Griechen nur unsichere Spuren davon finden (vergl. Aristoteles *de sensu* 2). In welcher Weise nun aber das Gehirn die Empfindungen der Sinne zu Vorstellungen verarbeitet, das vermag die Physiologie aus den Furchen und Windungen dieses so seltsam gebauten Organs nicht herauszulesen. Hier kommt ihr die Psychologie zur Hilfe. Für ihre innerliche Betrachtung erscheint das Gehirn als Verstand, welchen sie begreift als ein Ineinander von Raum, Zeit und Kausalität, d. h. als ein Vermögen, gegen die andringende Affektion in dreifacher Richtung zu reagieren, wodurch die Anschauung der Außenwelt entsteht wie folgt.

§ 75. Der Verstand ist es, welcher *erstlich* alle Affektionen der Sinne an dem ihm einwohnenden Faden der **Zeit** zu einem zusammenhängenden Ganzen aufreicht. *Zweitens* faßt derselbe, vermöge der ihm angeborenen **Kausalität** jede äußere Affektion als Wirkung auf, von welcher er (nicht durch Absicht oder Reflexion geleitet, sondern ganz unmittelbar von seiner eigenen Natur getrieben) übergeht zu der sie bedingenden Ursache. Diese verlegt er *drittens* in den ihm gleichfalls von Natur anhaftenden **Raum**, wodurch sie sich darstellt als körperliches Objekt.

§ 76. Das Produkt, welches durch die fort und fort geübte Reaktion der Verstandesformen gegen die andringenden Affektionen zu stande kommt, ist in Wirklichkeit (*κατ' ἐνέργειαν*) in jedem Augenblicke nur ein eng begrenzter Kreis von Vorstellungen; hingegen der Möglichkeit nach (*κατα δύναμιν*) bildet es den ganzen Komplex der empirischen Realität, und diese selbst ist nichts weiter als

das meine Vorstellungen begleitende Bewußtsein von dem, was vorgestellt werden kann, neben dem, was jedesmal vorgestellt wird.

Anmerkung. Existieren oder wirklich sein heist demnach nichts anderes als durch die Sinne vorgestellt werden können; wohingegen möglich dasjenige ist, dessen Wirklichkeit (d. i. Vorstellbarkeit durch die Sinne) vorgestellt werden kann.

§ 77. Deutlich und unwidersprechlich leuchtet als Resultat unserer bisherigen Betrachtungen in die Augen die große Lehre des **Idealismus**, dieser eigentlichen Wurzel aller Religion und Philosophie: **Die ganze in Raum und Zeit unermesslich sich ausbreitende Natur besteht nur unter Voraussetzung der Formen unseres Intellektes und hat, abgesehen von ihnen, d. h. in metaphysischem Sinne, keine Realität; denn sie ist nichts anderes als das fort und fort immer neu sich erzeugende Produkt der Sinnesaffektionen mit den Verstandesformen.** — Das Widerstreben gegen diese Wahrheit, welches aus der physischen Bestimmung unseres Intellektes entspringt, wird sich mildern, wenn wir bedenken, daß die Körperwelt in Raum und Zeit nur die Form ist, in der unsern Augen das Wesen der Dinge an sich erscheint; es wird verschwinden, wenn wir (im zweiten Teile) auf dem allein möglichen Wege zur Erkenntnis des An-sich-Seienden durchdringen und so dann im einzelnen verfolgen werden, wie daselbe in Raum, Zeit und Kausalität auseinandergezogen sich als das darstellt, was wir Natur nennen.

§ 78. Nun und nimmer würden die Sinne das wundervolle Werk der Anschauung zu stande bringen, käme nicht der Aktion, welche von den Dingen auf die dünnen, in unsern Sinnesorganen verlaufenden Nervenfäden ausgeübt wird, von innen die Reaktion der gegen drei Pfund wie-

genden Nervenmasse des so überaus künstlich gebauten Gehirnes entgegen; und zwar, wie schon die Inder richtig erkannten: „*cakshur-âdinâṃ manah-saṃyogaṃ vinâ vyâpâra-akshamatvâd*“ — „weil das Auge u. s. w. ohne Verbindung mit dem Verstande nicht im stande ist, seine Funktion zu verrichten“ (Wilson, Sâṅkhya-K. p. 100 n.). Nicht die Sinne sind es daher, welche sehen, hören, fühlen, riechen und schmecken, sondern der (als Gehirn sich darstellende) Verstand; wie auch Epicharmos (um 500 a. C.) einsah und vortrefflich ausdrückte durch den Vers (bei Plut. mor. p. 961 A):

*Νοῦς ὄρῃ καὶ νοῦς ἀκούει, τᾶλλα κωφὰ καὶ τυφλά.*

§ 79. Man versage sich nicht den Genuß, im Lichte dieser so einfachen wie wichtigen Wahrheit, in welcher Physik und Metaphysik sich die Hand reichen, die Sinneswahrnehmung im einzelnen durchzugehen, und man überzeuge sich davon, wie z. B. die (nach § 37 physisch ungreiflichen) Vorgänge beim Sehen sich aufhellen, sobald man nur daran festhält, daß der Verstand es ist, für welchen das Bild auf der Netzhaut als bloßes Datum dient, um von ihm als Wirkung zu seiner außerhalb liegenden Ursache überzugehen, welche er, mit Hilfe des Tastsinnes und der früher gemachten Erfahrungen, ihrer Lage, Gröfse und Entfernung nach ganz richtig in den Raum konstruiert. — Eine ganze Reihe der schwierigsten Phänomene der Optik erklärt sich hieraus ganz ungezwungen; solche sind: das Aufrecht-Sehen des umgekehrten Bildes im Auge, das Einfach-Sehen mit zwei Augen, das Doppelt-Sehen bei nicht geschlossenem optischem Winkel, das Körperlich-Sehen des Flächenbildes im Auge; das Erkennen der Nähe und Kleinheit oder der Ferne und Gröfse des Objektes bei gleichem Sehwinkel, die Vergrößerung und Verkleinerung des physio-

logischen Farbenspektrums je nachdem man auf eine ferne oder nahe Fläche blickt, die Täuschung des Mikroskopes und Teleskopes, u. s. w.

### **XIII. Vom unmittelbaren und mittelbaren Verstandesgebrauche.**

§ 80. Das Übergehen von der Wirkung in meinem Innern zu ihrer aufser mir liegenden Ursache ist der unmittelbare Verstandesgebrauch. — Aber die Objekte der Aufsenwelt stehen (empirisch gesprochen) nicht allein zu mir, sondern auch zu einander in mannigfachen Beziehungen des Raumes, der Zeit und der Kausalität. Dasselbe Vermögen nun, welches zwischen dem (nach § 43 als Nervenreiz erscheinenden) unmittelbaren Objekte und den mittelbaren Objekten eine Brücke schlägt, dient weiterhin dazu, um die räumlichen, zeitlichen und kausalen Beziehungen der mittelbaren Objekte untereinander auszuspüren, d. h., von transcendentalem Standpunkte aus gesprochen, zu schaffen. (Das Anstößige des letztern Ausdruckes wird späterhin verschwinden.) Dies ist der mittelbare Verstandesgebrauch. Seine höheren Grade nennt man im praktischen Leben Klugheit, in der Wissenschaft Scharfsinn; sein Mangel heifst Dummheit, welche bisweilen mit großer Gelehrsamkeit gepaart ist.

Anmerkung. Jede große Entdeckung beruht auf dem Übergehen von einer offenkundigen Wirkung zu ihrer verborgenen Ursache (Entdeckung Amerikas, des Sauerstoffes, des Neptun); jede Erfindung ist das Aufstellen einer Ursache, welche eine als Zweck gewollte Wirkung zur Folge hat (Erfindung der Buchstabenschrift, der Buchdruckerei, der Dampfmaschine, eines lenkbaren Luftschiffes, u. s. w.). Sonach ist der Verstand das Werkzeug, auf dessen Energie die geistige Überlegenheit beruht; viel weniger ist es die Vernunft, welche (abgesehen von der Urteilskraft), dem Gedächtnisse sehr nahe verwandt, kaum mehr als ein Gefäß ist.

§ 81. Beim unmittelbaren Verstandesgebrauche verharret der Intellekt den Dingen gegenüber in dem, was

man Receptivität genannt hat, beim mittelbaren sehen wir ihn zur Spontaneität übergehen. Es ist von großer Wichtigkeit, einzusehen, daß beide auf einer und derselben Reaktion gegen die Sinnesaffektionen beruhen, welche wir als Wesen des Verstandes erkannten, und daß sie nur dem Grade nach von einander verschieden sind. Beim Anschauen verhält sich der reagierende Verstand gewissermaßen defensiv. Er begnügt sich, die Angriffe der Affektionen zurückzuschlagen, indem er sie in Raum, Zeit und Kausalität projiziert. Infolge der Steigerung des Gehirnes und seiner Widerstandskraft bei den höheren Tieren und beim Menschen geht der Verstand gleichsam aus der Defensive in die Offensive über: er schlägt nicht nur den Andrang der Wahrnehmung ab, sondern verfolgt den Angreifer bis in seine entferntesten Schlupfwinkel, d. h. er faßt die Dinge nicht nur in Beziehung zu sich selbst, sondern auch in den entferntesten Beziehungen ihres räumlichen, zeitlichen und kausalen Zusammenhanges unter einander auf. — Auf einer ähnlichen zur Offensive gesteigerten Reaktion des Verstandes beruht, wie wir später sehen werden, diejenige Funktion desselben, welche dem Menschen allein eigen ist und Vernunft genannt wird. Denn es ist, wie sich ergeben wird, im Grunde ein und daselbe Vermögen, welches als Verstand den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, als Vernunft den zwischen der Anschauung und ihren Merkmalen herstellt.

Anmerkung. Ein Akt des Verstandes kann gar wohl in der Form eines logischen Vernunftschlusses (wovon später) eingekleidet erscheinen. An sich aber ist er keineswegs ein solcher, sondern immer ein intuitives und gewissermaßen instinktives Übergehen von einem Verhältnisse der anschaulichen Welt zu einem anderen mit ihm zusammenhängenden: daher ihn auch bis zu einem gewissen Grade die Tiere haben, als welche, mittels der ihnen angeborenen Funktionen des Raumes, der Zeit und der Kausalität, ganz richtig den unmittelbaren und zum Teil sogar den mittelbaren Verstandesgebrauch ausüben.

#### **XIV. Ob es angeborene Ideen gebe?**

§ 82. Hier hellt sich nun die alte Streitfrage auf über die angeborenen Ideen, deren Dasein Cartesius und seine Schule behauptete, während Locke es bestritt; in dem Satze „*no innate ideas*“ liegt der eigentliche Kern seiner Philosophie; wir sahen bereits (§ 65), wie derselbe bei Hume sich zu einer Konsequenz zuspitzte, deren Unhaltbarkeit in die Augen fiel; daher sie es war, durch welche Kant aus „dem dogmatischen Schlummer“ aufgerüttelt und zu seinen großen Entdeckungen getrieben wurde.

§ 83. Alle abstrakten Vorstellungen entspringen, wie wir weiterhin zeigen werden, aus der Anschauung. Daher giebt es zwar keine angeborenen Ideen, wohl aber drei angeborene Funktionen des Gehirns, Raum, Zeit und Kausalität, die eben die Natur des Intellektes ausmachen. Sie sind dem Gehirn gerade so angeboren, wie das Gehen dem Beine, das Greifen der Hand. Das Kind bringt sie fertig mit zur Welt, hat aber darum doch z. B. noch nicht sofort die Anschauung des Raumes: denn erst auf Anregung der äußern Affektionen erwacht das Vermögen des Verstandes, und seine Funktionen treten in Wirksamkeit. Durch fortgesetzten Gebrauch werden dieselben in der Folge so unmittelbar ausgeübt, daß wir uns ihrer gar nicht mehr bewußt sind; so daß die Menschheit ein paar Jahrtausende herumsuchen konnte, ehe sie sich auf das Allernächst-Liegende und gerade darum so schwer zu Findende besann. — Könnten aber Kinder uns mitteilen, was während der ersten Monate ihres Daseins in ihnen vorgeht, so würden sie Kantische Philosophie lallen.

## XV. Theorie des Traumes.

§ 84. Als Wesen des Schlafes dürfte ein periodisches Auseinandertreten von Wille und Intellekt und ein dadurch verursachtes Erlöschen des bewußten Willens zu bezeichnen sein. (Näheres im zweiten Teile.) Sein System in unserem Organismus (die elf *indriyâni*\* der indischen Psychologie) begreift drei Teile:

- 1) die sensibeln Nerven der Sinnesorgane (*buddhi-indriyâni*), welche die Affektionen dem Gehirn zu tragen;
- 2) das Gehirn, welches diese Affektionen in Anschauungen umwandelt und zu Entschlüssen bestimmt (in dieser doppelten Funktion mit dem indischen *manas* sich deckend);
- 3) die motorischen Nerven, welche vom Gehirn aus in die Thatorgane (*karma-indriyâni*, Zunge, Hand, Fuß u. s. w.) auslaufen, um die Ausführung der Entschlüsse durch dieselben zu regulieren.

Im Wachen werden diese drei Teile durch den bewußten Willen in straffer Einheit zusammengehalten; im Schlafe wird der bewußte Wille latent, wodurch seine Organe gegeneinander isoliert werden; daher Homer (Od. 20, 57) dem Schlafe das unübertreffliche Beiwort *λυσιμελής* „der glieder-lösende“ giebt. Auf dieser Isolation des Gehirns gegen die motorischen und sensibeln Nerven beruht es, daß wir im Schlafe weder willkürliche Bewegung noch

\* Die *indriyâni* (ursprünglich „die kräftigen“) sind daher häufig nicht unsere Sinne, sondern die Organe der Relation; und *vijita-indriya*, *samyata-indriya* u. s. w. ist nicht sowohl „der bezähmte Sinne hat“, als vielmehr „der bezähmten Willen hat“, oder, wie Manu (2,98) es umschreibt: „dessen Wille durch die Wahrnehmungen der Sinne nicht erregt wird“.



Wahrnehmung haben. Mit der Affektion von außen erlischt nun auch die Reaktion des Verstandes, sobald die ihn etwa noch beschäftigenden Vorstellungen, durch keine äußere Affektion mehr genährt, zum Stillstande kommen, worin eben das Einschlafen besteht. Weil daselbe durch ein Aufhören des bewussten Willens bedingt ist, können wir es nicht, wie so vieles andere, durch Willenskraft erzwingen.

§ 85. Woher kommen aber nun, nach dem Schweigen der äußeren Affektion und der von ihr unterhaltenen Phantasiebilder und Gedanken, die Träume, diese Dramen mit so plastischer Scenerie und so lebensvollen Charakteren, deren Zuschauer und Schöpfer wir im Schlafe sind? —

Nichts geschieht ohne Ursache. Keine Anschauung erfolgt ohne Affektion: also auch nicht die im Traume. Von außen kann diese Affektion im Schlafe nicht kommen, es sei denn, daß die Isolation durchbrochen würde, welches schon ein halbes Erwachen ist; somit folgt, daß die Affektionen, welche das Träumen veranlassen, aus dem Innern unseres Organismus aufsteigen. — Folgendes können wir darüber mit vieler Wahrscheinlichkeit annehmen. Indem die Natur den Stillstand der Maschine benutzt (oder auch herbeiführt), um dieselbe auszubessern, so ereignet es sich, daß durch ihr geschäftiges Wirken und Walten gewisse leise Anstöße bis zu den Teilen des Gehirnes dringen, deren Affektion im Wachen die Anschauung der Außenwelt hervorzurufen pflegt. Indem dieselben nun (wie die Saiten eines Klaviers beim Putzen) im Schlafe von innen hin und wider ohne Regel und Zusammenhang afficiert werden, vollzieht der Verstand sofort seine gewohnten Funktionen (die Saiten erklingen) und schafft aus diesen sporadischen Affektionen, natürlich stets unter Beihilfe der Erinnerung an früher Erlebtes, die so regellose und doch so bestimmte,

so wunderbar verworrene und doch so konsequent zusammenhängende Anschauung des Traumes.

## **XVI. Transcendentale Auflösung der Materie.**

§ 86. Die Anschauung der Körperwelt, und also die Körperwelt selbst (§§ 38—40), entsteht, wie wir gesehen haben, dadurch, daß der Verstand mittels der Kausalität die Affektionen in den Raum und die Zeit projiziert (§ 75). Somit sind die Körper durch und durch nichts anderes als Affektion, d. i. Kraft, vorgestellt als den Raum erfüllend: die materiellen Objekte sind, nach Kants trefflichem Ausdrucke, krafterfüllte Räume.

Nehme ich nun die Kraft weg, bringe ich von den Körpern alles in Abzug, wodurch sie mich affizieren, so bleibt mir nichts übrig als der leere Raum. Manche werden sich durch diese Zerlegung der materiellen Objekte in Kraft und Raum vollständig befriedigt finden. Es werden diejenigen Naturen sein, bei welchen die abstrakte Erkenntnis über die anschauliche ein entschiedenes Übergewicht hat.

§ 87. Andere wiederum, bei welchen das Gegenteil der Fall ist, werden, auch wenn sie alle Kraft wegdenken, doch noch etwas mehr übrig zu behalten glauben, als den Raum, nämlich die Vorstellung einer dunkeln, verschwommenen Masse, die zwar, bei dem gänzlichen Mangel aller Kraft und somit aller Affektion, weder sichtbar noch fühlbar oder sonstwie wahrnehmbar ist, und sich dennoch als ein gewisses Etwas vor ihrem Vorstellungsvermögen behauptet. Dieses Etwas ist es eigentlich, welches man, da es nach Aufhebung aller Kraft von den Körpern übrig bleibt, der Kraft als die Materie oder als die qualitätlose Substanz entgegenstellt. Da nun mit der Kraft alles Reale, d. h. alles unabhängig von unserm In-

tellekt Existierende wegfällt, so kann die übrig bleibende Materie nur ein subjektives, aus den Formen unseres Intellektes entspringendes Phänomen sein. — Daselbe entsteht wie folgt.

§ 88. Unausgesetzt ist unser Verstand beim Anschauen damit beschäftigt, die verschiedensten Wirkungen, die seine Affektionen sind, in den Raum und die Zeit zu projizieren (§ 75). Wenn ich nun (was streng genommen allerdings un- ausführbar ist) aus meinem Bewußtsein alle einzelnen, realen Wirkungen auslösche, so bleibt mir nichts von ihnen übrig als die allgemeine Form des Wirkens überhaupt, d. i. die Kausalität. So wie nun der Verstand fortwährend alle konkreten Wirkungen (alles Wirken *ἐνεργεῖα ὄν*) als Ursachen nach außen verlegt, so fährt er, auch wenn ich von ihnen absehe, dennoch fort, die allgemeine Möglichkeit des Wirkens (das Wirken *δυνάμει ὄν*), also die Kausalität selbst (§ 62), als den Raum erfüllend und in der Zeit beharrend anzuschauen, wo sie denn als jenes dunkle Gebilde der Materie oder Substanz erscheint. Somit hat die Materie keine eigentliche Realität, wie sogar Aristoteles einsah, wenn er sie als das *δυνάμει ὄν* schlechthin bezeichnete; sie ist nur die Möglichkeit des Körperlich-Seins als Körper aufgefaßt, d. i. die Kausalität, angeschaut in Raum und Zeit. Sonach ist sie das objektiv angeschaute Ineinander von Raum, Zeit und Kausalität, während daselbe Ineinander, subjektiv aufgefaßt (wie wir § 74 sahen) den Verstand ausmacht. Die Materie ist also der objektive Widerschein des Verstandes selbst und verhält sich zu ihm wie der Raum zur Raumfunktion, die Zeit zur Zeitfunktion: ist daher im Grunde das nämliche, nur das eine Mal von empirischem, das andere Mal von transcendentalem Standpunkte aus betrachtet.

Anmerkung. Die Materie entsteht sonach, indem ich von allem konkreten Wirken abstrahiere, gerade so wie jeder Begriff entsteht durch Abstraktion von den ihm unterliegenden Einzelvorstellungen. Merkwürdigerweise ist nun die Materie doch darum kein abstrakter Begriff, sondern ein Element der anschaulichen Welt. Ich glaube, das dies dem Platon vorschwebte, wenn er die Materie als *μεταλαμβάνον ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ* und als *ἀπτόν λογισμῶ τιμι νόθῳ* (Tim. 51 A. 52 B) bezeichnet. Das Abstrahieren ist ein Vernunftakt, *λογισμός*, der aber hier ausnahmsweise nicht zu einem Begriff, sondern zu einer Anschauung führt, daher ihn Platon als unecht, *νόθος*, bezeichnet. (Vergl. über diese dunkle Stelle und die verschiedenen verfehlten Erklärungsversuche meine *Commentatio de Platonis Sophista*, Bonn 1869, p. 32—34.)

## XVII. Die Doppel-Welt der Halb-Philosophen.

§ 89. Kant hatte bewiesen, das die drei Grundsäulen der Natur, der Raum, die Zeit und die Kausalität, nichts anderes sind als die subjektiven Formen meines Intellektes: woraus unweigerlich folgt, das die in ihnen sich darstellende materielle Welt nur die Form ist, in welcher die Dinge mir erscheinen, nicht aber wie sie an sich sind.

§ 90. Die Unwiderlegbarkeit der Kantischen Beweise anerkennend, ohne jedoch sich zu ihren unabweisbaren Folgerungen bekennen zu wollen, haben eine Reihe von Dénkern nach Kant in einem sogenannten Ideal-Realismus Zuflucht gesucht. Nach demselben wären Raum, Zeit und Kausalität einerseits subjektive Funktionen des Intellektes, in denen wir die von den Dingen kommenden Affektionen auffassen und zu Vorstellungen verarbeiten, anderseits die objektive Art und Weise zu sein der Dinge selbst; so das zwischen dem Sein der Dinge und unsern Vorstellungen von ihnen ein durchgängiger Parallelismus bestünde.

§ 91. Die Absurdität dieser Behauptung springt in die Augen; indem sie nichts anderes ist als die Annahme, das alles Existierende doppelt vorhanden sei, so das wir nicht eine, sondern zwei Welten vor uns hätten, welche auf

ein Haar einander gleichen, ohne sich doch je im geringsten zu berühren oder etwas anzugehen. Die eine dieser beiden Welten ist diese reale, anschauliche Welt, welche ich mit meinen Augen sehe und mit meinen Händen betaste: sie ist, wie wir gesehen haben, das Produkt des Bewußtseins *a priori* und der Empfindungen *a posteriori*. Hinter ihr läge, nach obiger Annahme, eine zweite, von der wir nie die mindeste Kenntnis erlangen können, und welche daher wohl auch nirgendwo existiert, — es sei denn in der Einbildung jener Männer, deren Namen wir verschweigen.

### **XVIII. Kant und die Philosophie nach ihm.**

§ 92. Die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich ist so alt wie die Philosophie selbst; ja, alle Philosophie, soweit sich nicht empirische Wissenschaften hinter diesem Namen verbergen, ist nur das Inne-Werden dieses großen Gegensatzes. Kant aber war es, der demselben zuerst eine wissenschaftliche Begründung gab, indem er zeigte, daß es die unserem Intellekte anhaftenden Formen des Erkennens sind, zufolge derer das An-sich-Seiende in unsern Augen als die materielle, in Raum und Zeit ausgebreitete Welt erscheint. Darum wird für alle Zeiten das Auftreten Kants als der Angelpunkt in der Geschichte der Philosophie dastehen, und jeder, der in Zukunft philosophieren will, wird verpflichtet sein, sich vor allem mit seiner Lehre auseinanderzusetzen. — Der Kern derselben ist das transcendente Dogma von der Apriorität des Raumes, der Zeit und der Kausalität; jeder hat sich zu entscheiden, ob er es annehmen oder verwerfen will. Zwei Gründe und nicht mehr können zu seiner Verwerfung bestimmen; zwei Wege und nicht mehr eröffnen sich denen, die es annehmen. Hiernach zerfallen die Philosophen nach

Kant in vier Klassen, welche alle Denker der Gegenwart und der Zukunft in sich begreifen.

§ 93. Diejenigen, welche die genannte Lehre Kants verwerfen, können dazu zwei Gründe haben: entweder, sie vermögen sich nicht von der Gültigkeit der Kantischen Beweise zu überzeugen — in diesem Falle ladet unsere Darstellung derselben sie zu erneuter Prüfung ein; oder sie gehen ihren Weg, indem sie Kants Entdeckungen ignorieren — sie werden für gut finden, daß wir es mit ihnen ebenso halten.

§ 94. Unter denen, welche Kants Grundlehre sich aneignen, unterscheiden wir diejenigen, welche sie zwar annehmen, aber ihren Folgerungen ausweichen — von ihnen war im vorigen Kapitel die Rede; und diejenigen, welche Mut genug hatten, nicht nur das transcendente Dogma, sondern auch die Folgesätze, die sich aus ihm notwendig ergeben, anzuerkennen.

Den letzteren Weg ging Schopenhauer. Er steht in vielfacher, merkwürdiger Hinsicht zu Kant, wie Platon zu Sokrates; alle andern sind höchstens mit den sogenannten „unvollkommenen Sokratikern“ zu vergleichen.

Auf einen Aristoteles wartet nicht! — Tausend fleißige Hände regen sich in allen Winkeln der empirischen Wissenschaften. Noch eine kleine Weile, und alle Welt — *à pipilikábhya* — wird den Tag wahrnehmen, der angebrochen ist. Möchte bei der bevorstehenden heilsamen Revolution, welche Schopenhauers Lehre in den empirischen Wissenschaften veranlassen wird, die Tiefe des Schopenhauerschen Gedankens nicht so verschüttet werden, wie die des Platonischen durch Aristoteles!

---

Anhang zum ersten Teile der Metaphysik:

## Die Vernunft und ihr Inhalt.

### XIX. Übersicht.

§ 95. Vernunft heist ein dem Menschen allein eigenes Vermögen, aus den anschaulichen Vorstellungen durch Fallenlassen des Unterschiedlichen und Festhalten des Identischen die abstrakten Vorstellungen oder Begriffe herauszuziehen (zu abstrahieren), sowie ferner die Begriffe zu Urteilen, die Urteile zu Schlüssen zu verbinden. Im Gegensatze zum anschaulichen Erkennen wird das Operieren mit Begriffen Denken genannt.

§ 96. Da die Begriffe als Schwingungen der Hirnzellen, oder was sie sonst sein mögen, nicht wahrnehmbar sind, so bedürfen wir, behufs ihrer Mitteilung, eines äußeren Vehikels: es sind dies die Worte der Sprache, bestehend in gewissen specifischen Erschütterungen der Luft, welche durch den von den Organen der Mundhöhle (Kehle, Gaumen, Zunge, Zähne, Lippen) mannigfach modificierten Klang der Stimme hervorgebracht werden. Durch ihren aus vielfältiger Verbindung weniger Elemente entspringenden, erstaunlichen Reichtum bieten sie ein hinreichendes Material, um sowohl die Begriffe als auch ihre Beziehungen zu einander bis in die feinsten Nuancen sinnlich abzubilden und so dem andern mitzuteilen.

§ 97. Das Sprechen ist sonach die Wahrnehmbarkeit des Denkens. Nun ist das Denken bei allen Menschen wesentlich das gleiche, wohingegen die Sprache bei den verschiedenen Völkern die größten Unterschiede zeigt; welches auffallend und nicht leicht zu erklären ist. Die Logik stellt überall die nämlichen Aufgaben; die Frage, wie dieselben von den verschiedenen Sprachen gelöst worden sind, führte notwendig zur vergleichenden Grammatik. Diese hat damit begonnen, aus der korrumpierten Form der historischen Sprachen die zu Grunde liegenden Ursprachen zu erschließen: womit aber das Problem nicht gelöst, sondern erst recht deutlich geworden ist.

§ 98. Eine eingehende Erörterung dieser Verhältnisse ist die Aufgabe der Logik und Grammatik; wir beschränken uns darauf, im Folgenden 1) nachzuweisen, wie die Begriffe, auf denen aller Inhalt der Logik beruht, aus der Anschauung entspringen, 2) zu erklären, wie die Funktionen der Vernunft in dem durchaus einheitlichen Reaktionsvermögen der Erkenntnis wurzeln, 3) den Unterschied zwischen Mensch und Tier aus dem sie allein unterscheidenden Vermögen der Begriffe abzuleiten, 4) über den Ursprung der Sprache einige Vermutungen mitzuteilen.

## **XX. Ursprung und Wesen der Begriffe.**

§ 99. Es ist sehr merkwürdig, daß die Natur nicht durchweg mit sich selbst gleich, auch nicht in allen Teilen ganz und gar verschieden ist, sondern Identisches und Nicht-Identisches in buntem Gemische darbietet. Hier sehe ich eine rote, dort eine blaue Blume; demselben Blau begegne ich wieder am Himmel, am Gefieder des Vogels, an Ge-



steinen, die doch gar nichts mit der Blume zu thun haben, während alle diese Gegenstände wiederum vieles gemein haben mit anderen, von denen sie im übrigen ganz verschieden sind. So bemerke ich vielfach identische Erscheinungen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten. Dieselben müssen wohl in einer geheimen Beziehung zu einander stehen: denn wie kämen sie sonst dazu identisch zu sein? — Dieser Gedanke ist die Pforte, durch welche Platon zur Metaphysik einging. In diesem Sinne später davon. Gegenwärtig kommt für uns die Natur als das Ineinander von Identischem und Nicht-Identischem nur insofern in Betracht, als auf dieser Eigentümlichkeit die Bildung der Begriffe beruht.

§ 100. Auch die Tiere nehmen das Gleiche und Ungleiche an den Dingen wahr; oft sogar genauer als der Mensch. Der Hund, welcher mit dem Jäger den Wald durchstreift, unterscheidet schärfer als sein Herr das Wildbret von der gleichfarbigen, schützenden Umgebung; auch scheidet er ohne Frage genau die Eiche vom Tannenbaum. Aber sein geringer entwickeltes Gehirn reagiert nicht kräftig genug, sein Verstand setzt sich nicht selbständig genug den Dingen gegenüber, um etwas anderes an denselben zu beachten als die Beziehungen, welche augenblicklich für seinen Willen von Interesse sind. Anders der Mensch. Wenn er im Eichwalde beobachtet, wie die Bäume rings umher, trotz aller Verschiedenheit im einzelnen, etwas Identisches an sich haben, so geht er dazu fort, die Anschauung in ihre identischen und nicht-identischen Elemente zu zerlegen; und indem er nun von dem Nicht-Identischen abstrahiert, das Identische hingegen in der Vorstellung festhält, steigt er von den verschiedenen anschaulichen Eichbäumen zum Begriff der Eiche auf.

§ 101. Dies ist der Vorgang bei der Bildung eines Begriffes. Der innerste Grund aber für die Zerstörung, die wir mit der Anschauung vornehmen, um die Begriffe zu gewinnen (ähnlich, wie wenn wir die kunstvoll gebildeten Organismen der Tiere vernichten, um ihr Fleisch zu essen), liegt darin, daß es die natürliche Bestimmung des Intellectes ist, ein Werkzeug des Willens zu sein. Für diesen nämlich haben nicht die Dinge, sondern nur ihre Beziehungen zu ihm Interesse. Von diesem Standpunkte aus zerfällt die wundervolle Kontinuität der Anschauung in eine Anzahl möglicher Beziehungen, welche man, sehr charakteristisch, Merkmale nennt. Sie sind die Vorräte, welche der Wille in der Vorratskammer der Vernunft wohlgeordnet aufspeichert, zu künftigem Gebrauche. — Wäre unser Intellect nicht ein Diener des Willens, so würden wir wahrscheinlich keine Begriffe bilden.

§ 102. Die Summe der Merkmale eines anschaulichen Gegenstandes ist unendlich groß. Das Gemeinsame desselben mit einem andern dagegen beschränkt sich, wenigstens für unsere Auffassung, auf wenige einzelne Merkmale. Weil bei den Objekten der Raum, den sie erfüllen, stets verschieden ist, auf der Raumerfüllung aber die Anschaulichkeit beruht, so büßen die Begriffe, welche von allem Verschiedenen absehen (§ 100), die Anschaulichkeit ein. (Man hüte sich, sie zu verwechseln mit den Phantasiebildern, welche zwar anschaulich, dafür aber auch nur einzelne Repräsentanten der Begriffe sind und allemal vieles enthalten, was nicht allen Gegenständen ihrer Art gemeinsam ist.)

§ 103. Die Begriffe der Eiche, Buche, Tanne bestehen jeder aus einer Anzahl von Merkmalen, welche teils verschieden, teils bei allen dreien die nämlichen sind. Lasse

ich nun die an ihnen nicht-identischen Merkmale fallen und halte nur die identischen fest, so gelange ich zu dem an Umfang reicheren, an Inhalt der Merkmale ärmeren Begriff des Baumes, welcher Eichen, Tannen und Buchen ebenso unter sich befaßt, wie diese die einzelnen, realen Gegenstände ihrer Art. Durch daselbe Verfahren steige ich vom Begriff des Baumes auf zu dem der Pflanze, von ihm zu dem des Organismus, von diesem zu dem des Körpers und endlich zum Begriffe der Substanz oder des Seins. Dieser Begriff hat einen überaus großen Umfang: denn er enthält alles Seiende unter sich; um so dürftiger aber ist sein Inhalt: er beschränkt sich auf ein einziges Merkmal. Eben deswegen kann er keinen allgemeineren Begriff mehr über sich haben. In ähnlicher Weise kann ich von den Wahrnehmungen des Roten, Runden, Kaltén, Bittern, Wohlriechenden u. s. w. aufsteigen bis zu dem allgemeinsten, weil auf ein Merkmal beschränkten, Begriffe der Qualität.

§ 104. Solche allgemeinsten Begriffe werden nach *Aristoteles* Kategorien genannt; derselbe stellte ihrer zehn auf: *οὐσία, ποσόν, ποιόν, πρὸς τι, πού, ποτέ, κείσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν* (Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Verhalten, Thun, Leiden), während in Indien *Kañāda* eine Klassifikation der Dinge unter sechs Kategorien vornahm, die er *pada-arthās* (d. h. Wortdinge, den Worten entsprechende Wesenheiten, Begriffe) nannte. Sie sind: *dravya, guṇa, karman, sāmānya, viśeṣha, samavāya* (Substanz, Qualität, Wirken, Gemeinsamkeit, Unterschied, Ineinandersein). — Es dürfte möglich sein, mit drei Kategorien auszukommen; 1) Substanz (*οὐσία* — *dravya*), 2) Qualität (*ποσόν, ποιόν* — *guṇa*), 3) Relation (*πρὸς τι* — *sāmānya, viśeṣha, samavāya*); indem *πού* und *ποτέ*, wie Kant bemerkt, nicht Begriffe, sondern Anschauungen sind, und die Verbalkate-

gorien (*κείσθαι, ἔχειν, ποιῆν, πάσχειν* — *karman*) sich auf die genannten zurückführen lassen, mittels Abtrennung der Copula, welche nicht Begriff, sondern sprachliches Zeichen einer Begriffsverbindung ist.

§ 105. Das ganze System der Begriffe bis zu den Kategorien hinauf ist sonach aus der Anschauung geschöpft und läßt sich vergleichen einer Anzahl von ineinandergesetzten Pyramiden, deren gemeinsame, sehr breite Basis auf der Anschauung ruht, von welcher man, durch fortgesetztes Zusammenfassen mehrerer Artbegriffe unter einen Gattungsbegriff, aufsteigt von Gipfel zu Gipfel bis zu den wenigen höchsten, von den Kategorien gebildeten, Spitzen. — Blicken wir hinwiderum aus der Vogelperspektive auf diese Kategoriengipfel und durch sie hindurch auf die Grundfläche hinab, so werden sich alle Spitzen der Haupt- und Nebenpyramiden auf der Basis projizieren, — und da liegen sie auch in Wirklichkeit: denn wenn die allgemeinen Begriffe die speciellen **unter sich** befassen, so tragen hingegen die speciellen Begriffe die allgemeinen bis hinauf zu den Kategorien als Merkmale **in sich** (Umfang und Inhalt der Begriffe).

## **XXI. Einiges über die Verbindungen der Begriffe.**

§ 106. Jedes Urteil ist die Verbindung zweier (mehr oder weniger komplizierter) Begriffe, in der Weise, daß der eine (das Prädikat) von dem andern (dem Subjekte) ausgesagt wird (*κατηγορεῖται, praedicatur*) oder auch (in den verneinenden Urteilen) ihm abgesprochen wird.

§ 107. Ein Urteil ist analytisch, wenn der Subjektbegriff den Prädikatbegriff als Merkmal in sich enthält, so-

dafs ich letzteren nur aus ersterem herauszuziehen brauche (z. B. die Rose ist eine Blume); es ist synthetisch, wenn ich durch die Verbindung der Begriffe ein Verbundensein zweier Elemente der anschaulichen Welt bezeichnen will, welches nicht bereits in meinem Begriffe vom Subjekte enthalten ist (z. B. die Rose ist rot). Um analytische Urteile zu bilden, bedarf ich daher nur des durch frühere Erfahrung im Systeme meiner Begriffe aufgespeicherten Wissens und keiner neuen Erfahrung: in diesem Sinne kann man sagen, dafs alle analytischen Urteile *a priori*, d. h. von der Erfahrung (mit Ausnahme der früher gemachten) unabhängig sind. Synthetische Urteile hingegen zeigen allemal eine nicht in den Begriffen selbst, also nur in der Anschauung liegende Verbindung von Merkmalen an. Sie würden daher sämtlich *a posteriori* sein, wenn nicht, wie wir gesehen haben (§§ 42—68), gewisse Elemente der Anschauung *a priori* wären. Auf diese gründen sich die synthetischen Urteile *a priori* in den mathematischen Wissenschaften (§§ 52. 59. 66). — Diese Bemerkung ist wichtig für die Metaphysik, weil sie der Ausgangspunkt Kants in der „Kritik der reinen Vernunft“ gewesen ist.

§ 108. Alles was wir denken, alles was wir (mittels der Worte) sprechen und hören, schreiben und lesen, sind Begriffe, meist zu Urteilen verbunden; es ist eine empfehlenswerte Übung, irgend ein Buch aufzuschlagen und eine Stelle deselben zu zerlegen in lauter durch mannigfache Nebenbestimmungen modifizierte Begriffe, welche durch die (meist im Verbum liegende) Copula mit einander verbunden sind.

Anmerkung. Es ist das Verdienst der Griechen, eine Syntax geschaffen zu haben, welche die monotone Verbindung von Subjekt und Prädikat, in der das Wesen des Satzes besteht, durch eine reiche Fülle sprachlicher Kunstmittel versteckt; von ihr hängt im Grunde die Syntax aller Kultursprachen

Europas ab; wohingegen die Inder durch den Reichtum der Casus-Formen und die außerordentliche Kompositionskraft ihrer Sprache sich verleiten ließen, zumal in der wissenschaftlichen Prosa, Subjekt und Prädikat nebst ihren Nebenbestimmungen durch lange Composita auszudrücken, wodurch ihr Satzbau in hohem Grade logisch, aber auch, für das Studium, überaus ermüdend ist.

§ 109. Das Prädikat eines Subjekt-Begriffes ist natürlich auch gültig für alle Begriffe, die unter dem Subjekt-Begriffe enthalten sind (z. B.: wenn alles Existierende von Gott geschaffen ist, so ist es auch das Böse; da sein Begriff unter dem des Existierenden enthalten ist). Hierauf beruht die Möglichkeit, aus allgemeinen Urteilen besondere herauszuziehen: eine Thätigkeit, die wir beim Denken fortwährend ausüben. Ihre methodische Form ist der Schluß (*νύαγα, συλλογισμός*), dessen drei oder, wenn man will, vier Figuren und neunzehn Modi wir hier übergehen.

§ 110. So wie alle Begriffe ohne Ausnahme aus der Anschauung geschöpft sind, so fußt auch jedes richtige Urteil im letzten Grunde immer auf einem Verhältnisse der anschaulichen Welt, sei es daß das Urteil unmittelbar aus der Anschauung entspringt, sei es daß es durch Deduktion aus einem allgemeineren Urteile abgeleitet ist (§ 109), welches wiederum durch Induktion aus der Anschauung gewonnen wurde. — Das methodische Zurückführen eines Satzes auf einen andern und mittels deselben auf die Anschauung heißt Beweis. Die Anschauung selbst aber ist der Grund, auf dem alle Urteile und Beweise, unmittelbar oder mittelbar, ruhen; sie läßt sich daher nicht weiter beweisen, d. h. auf ein anderes, Gewisseres zurückführen, bedarf dessen auch nicht. Wohl aber greifen wir zum Beweise, wenn es sich darum handelt, aus den zugänglichen Datis der Anschauung andere Verhältnisse abzuleiten, welche zwar auch in der Anschauung liegen, sich aber unserer Beobachtung entziehen, sei es daß sie uns zeitlich und

räumlich zu fern liegen, sei es daß ihre Beziehungen zu fein und schwebend sind, um mittels der bloßen Anschauung mit Sicherheit erfaßt und festgehalten zu werden, worauf z. B. die Berechtigung der Beweise des Eukleides in der Mathematik sich gründet, welche Schopenhauer nicht anerkennen wollte.

§ 111. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß alle Begriffe und alle Urteile aus der Anschauung entspringen. (Als alleinige Ausnahme kann man die sogenannten Denkgesetze sowie die ihnen verwandten abstrakten Kategorien Kants ansehen, in denen aber auch kein Inhalt, sondern nur die allgemeine Form des begrifflichen Erkennens sich ausdrückt.) — Sonach sind die abstrakten Vorstellungen in Physik wie in Metaphysik nur anzusehen als ein Werkzeug, mittels dessen wir die anschauliche Welt fassen: diese selbst mit ihrem Inhalte ist der alleinige Gegenstand aller Wissenschaften (mit Ausnahme der Logik), und nur die in ihr liegenden Verhältnisse dürfen der Leitstern zu aller Wahrheit sein.

§ 112. Die Verkennung dieses Grundsatzes hat die schwersten Verirrungen der Metaphysik verschuldet, sei es daß man, wie Zenon that, aus der Mangelhaftigkeit des mosaikartigen und sprungweise sich bewegenden Begriffsvermögens auf „Widersprüche“ der Anschauung schloß, welche weder spricht noch widerspricht, sei es daß man, wozu Aristoteles und Kant den Anstoß gaben, die Begriffe, weil wir durch sie das Wesentliche der Anschauung festhalten, für die genetischen Principien der realen Welt ansah. — Beide Verirrungen haben in der nachkantischen Philosophie den Grund zu Systemen gegeben, welche für einige Zeit die Aufmerksamkeit und den Beifall der Zeitgenossen auf sich zu lenken wußten.

## **XXII. Ob die Vernunft ein besonderes physiologisches Organ sei?**

§ 113. Alles Existierende ist materiell (§ 11); folglich auch der Intellekt\* (§§ 26. 27). Gehirn und Intellekt sind zwei Namen für dieselbe Sache; sie rühren davon her, daß im vorliegenden Falle das Organ und seine Funktionen auf zwei entgegengesetzten Wegen erkannt werden: die Psychologie kennt nur die Funktionen, die Physiologie bis jetzt fast nur das Organ. Beide Betrachtungsweisen reichen sich die Hand und widersprechen sich nicht.

§ 114. Nun hat uns die Psychologie zwei Arten von Funktionen des menschlichen Intellektes kennen gelehrt: die des Anschauens und die des Denkens. Die Frage ist, ob dieselben als Äußerungen desselben Vermögens oder verschiedener Vermögen zu betrachten sind, ob Verstand und Vernunft zwei besondere physiologische Organe, oder nur zwei spezifisch verschiedene Funktionen desselben Organes seien?

§ 115. Folgende Gründe bestimmen uns, das Letztere anzunehmen und dadurch die Einheit des menschlichen Erkenntnisvermögens aufrecht zu halten, welche für unsere späteren Betrachtungen von Wichtigkeit ist:

1) Der Bau des menschlichen Gehirnes stimmt in allen wesentlichen Stücken mit dem bei den oberen Tieren überein, wenn er auch die einzelnen Teile in anderen Verhältnissen und in ungleich höherer Entwicklung zeigt. Hieraus

\* *Primum animum dico, mentem quam saepe vocamus,  
In quo consilium vitae regimenque locatum est,  
Esse hominis partem nilo minus ac manus et pes  
Atque oculi partes animantis totius extant.* (Lucretius III, 94—97.)



möchten unwissende Physiologen den Schluss ziehen, daß doch auch die Tiere bis zu einem gewissen Grade „denken“(!) müßten. Wir aber schliessen daraus, daß das Denken nur ein besonderes, dem Menschen eigenes Verhalten des anschauenden Vermögens, d. h. des Gehirnes ist.

2) Der Erkenntnis dient wahrscheinlich nur ein einziges Organ in unserm Kopfe: das sogenannte große Gehirn. Wir würden an seiner Stelle zwei Organe finden, wenn Verstand und Vernunft zwei verschiedene Vermögen wären.

3) Unser Erkennen ist ein fortwährendes Subsumieren der Anschauungen unter Begriffe. Mit der größten Leichtigkeit und ohne jedes Gefühl der Unterbrechung gehen wir vom Anschauen zum Denken, vom Denken zum Anschauen über. Schwerlich wäre dies möglich, wenn beide an zwei entgegengesetzte Organe verteilt wären.

4) In der Stufenleiter der Wesen sehen wir die Entwicklung des Intellektes mit der des im Gehirn centralisierten Nervensystems gleichen Schritt halten. Je vollkommener das Gehirn gebildet ist, um so energischer vollzieht der Verstand seine Aufgabe, um so kräftiger reagiert er gegen die andringende Affektion (§ 74), wodurch die Erzeugnisse dieser Reaktion, die vorgestellten Dinge, immer deutlicher sich von dem erkennenden Subjekte ablösen, immer selbständiger und objektiver ihm gegenüber treten. — Die Pflanze ist noch ohne alle Erkenntnis. Sie reagiert daher gar nicht (in dem Sinne, welchen wir mit diesem Worte verbinden) gegen die äußere Affektion; vielmehr fallen bei ihr das Empfangen der Einwirkung und das Bestimmwerden durch dieselbe ganz zusammen, worin, im tiefsten Grunde, das Wesen des Reizes (§ 20,2) beruht. Beim Tiere treten beide Elemente auseinander: daselbe reagiert gegen die äußeren Eindrücke, jedoch nur so weit, wie nötig ist, um sich von den Dingen zu unterscheiden,

d. h. um zwischen sich und den Dingen (sowie teilweise schon zwischen den Dingen untereinander) den aus den Formen des Intellectes entspringenden, räumlichen, zeitlichen und kausalen Zusammenhang herzustellen (§ 80). Jedoch bleibt der tierische Intellect gleichsam noch ganz mit den Dingen verwachsen, daher das Tier, in jedem Augenblicke, von den umgebenden Eindrücken völlig abhängig ist. Vom Tiere zum Menschen thut nun die Natur den letzten in dieser Hinsicht möglichen Schritt, indem sie das Reaktionsvermögen des Intellectes bis zu dem Grade steigert, daß die Dinge dem erkennenden Ich völlig objektiv gegenüber treten. Hierdurch steigert sich auf subjektiver Seite das Bewußtsein zum Selbstbewußtsein, auf objektiver Seite wird es dem Intellecte möglich, die Anschauung, weil er selbst von ihr losgetrennt ist, in ihre Elemente, die Merkmale, zu zertrennen und die letzteren in neuen Verbindungen als Begriffe zusammenzufassen und festzuhalten, worauf der ganze Mechanismus der Vernunft beruht.

§ 116. Es ist daher im tiefsten Grunde ein und dasselbe Reaktionsvermögen, welches, stufenweise sich steigernd, als unmittelbarer Verstandesgebrauch den Zusammenhang zwischen den Affektionen des Subjektes und der Außenwelt, als mittelbarer Verstandesgebrauch den Zusammenhang der Objekte der Außenwelt untereinander, und als Urteilskraft den Zusammenhang der Anschauung und ihrer in den Begriffen klassificierten Merkmale herstellt. Die Urteilskraft ist das Band, welches die Begriffe untereinander und im letzten Grunde mit der Anschauung verbindet, sofern sie teils reflektierend aus dem Besonderen das Allgemeine bildet, teils subsumierend dem Allgemeinen das Besondere einordnet. Bringen wir das Vermögen der Urteilskraft von der Vernunft in Abzug, so

bleibt uns nur noch das Gedächtnis übrig, welches zwar auch anschauliche, jedoch ganz überwiegend abstrakte Vorstellungen zu reproducieren hat, daher es den Tieren, welchen mit den abstrakten Vorstellungen die Möglichkeit einer zusammenhängenden Rückerinnerung abgeht, nur in sehr beschränkter Weise zugesprochen werden kann.

Anmerkung. Das Gedächtnis ist, genau betrachtet, nicht sowohl ein Vermögen, gehabte Vorstellungen festzuhalten, als vielmehr eine Fertigkeit, dieselben am Leitfaden der Ideenassociation zu reproducieren, welches (wie ein gymnastisches Übungsstück) um so leichter von statten geht, je öfter es wiederholt wird, übrigens aber nicht, wie Verstand und Urteilkraft, die geistige Superiorität bedingt, sondern fast mit denselben in einer Art Antagonismus steht. — Nur daraus, daß die Erziehung, statt vor allem Verstand und Urteilkraft zu bilden, vorwiegend das Gedächtnis belastet, erklärt sich die sehr auffallende Erscheinung, daß diejenigen Köpfe, welche von der Natur durchschnittlich am besten ausgestattet sind, und an deren Ausbildung die meiste Mühe verwendet worden ist, also die Gelehrten, keineswegs immer die geistige Hegemonie besitzen, zu welcher sie berufen sind.

### **XXIII. Rückblick auf das menschliche Erkenntnisvermögen im Ganzen.**

§ 117. Der Intellekt ist, wie wir bewiesen haben, nichts weiter als ein Bestandteil des animalischen Organismus und somit, wie alle Glieder des Leibes, ein Organ des Willens (wovon später). Er ist daher nicht metaphysisch und unsterblich wie die Seele, d. h. der Wille, sondern physisch und vergänglich wie der Leib. Dies ist um so weniger zu bedauern, als es die Beschaffenheit unseres Intellektes ist, welche uns den Einblick in das innere Wesen der Dinge verschließt. Ja, die Sündlichkeit unserer irdischen Existenz hängt auf das genaueste zusammen mit dem Dasein unseres Intellektes, sofern er es ist, welcher vermöge seiner Formen die Vielheit schafft, auf der Selbstsucht und Zwietracht beruhen.

Anmerkung. Gleichwohl ist die vom Intellekte geschaffene Welt nur die Sichtbarkeit der Sünde, während die eigentliche Wurzel der Sünde noch tiefer (in der Freiheit des Willens) liegt und daher unserer an den Intellekt gebundenen Auffassung unerreichbar bleibt. — Doch dies kann erst in der Folge verständlich werden.

§ 118. Der menschliche Intellekt ist, wie wir sahen, ein durchaus einheitliches Organ mit zwei Funktionen: 1) Vorstellungen zu producieren, worauf der unmittelbare Verstandesgebrauch, der mittelbare Verstandesgebrauch und die Urteilskraft beruhen, 2) Vorstellungen zu reproducieren, worin das Wesen des Gedächtnisses und der Phantasie besteht. Letztere unterscheidet sich vom Gedächtnisse hauptsächlich dadurch, daß ihre Bilder ohne das Bewußtsein der Reproduktion auftreten und daher keinen (räumlichen, zeitlichen und kausalen) Zusammenhang mit der Gegenwart zeigen; hierauf beruht der Wert der Phantasie für die Kunst und ihr Unwert für das praktische Leben.

Anmerkung 1. Sollte nicht von den beiden Hauptfunktionen des Intellektes die produktive durch die Qualität des Gehirnes (Feinheit seiner Textur, richtige Ernährung u. s. w.), die reproduktive durch die Quantität deselben (im Vergleich zur Nervenmasse des ganzen Körpers) bedingt sein?

Anmerkung 2. Es ist von Interesse, mit unserer Einteilung des Intellektes eine sehr ähnliche der *buddhi* in der Nyâya- und Vaïçeshika-Philosophie (z. B. *Bhâshâpariccheda* v. 50. 51) zu vergleichen.

## XXIV. Mensch und Tier.

§ 119. Die innere wie die äußere Wahrnehmung ist uns mit den Tieren gemein. Nun sind diese beiden Quellen die einzigen, aus denen wir unsere Erkenntnisse schöpfen. Folglich haben wir, was den Inhalt der Erkenntnis betrifft, nichts Wesentliches vor den Tieren voraus, und unser ganzer Vorrang über dieselben beruht darauf.

dafs wir unseren anschaulichen Erkenntnissen eine andere Form geben können, nämlich die abstrakte Form in Begriffen.

§ 120. Dieser Unterschied erscheint auf den ersten Anblick gering. Indessen ist er durch eine qualitative und quantitative Entwicklung des Gehirns bedingt, welche, wie es scheint, das Schwerste ist, was der Natur gelang. Keine der unzähligen Tierarten erhebt sich auch nur entfernt dazu; kein Wesen ist uns bekannt, das dieselbe überschritten hätte. — Ist es nun das Vermögen der Begriffe, d. h. die Vernunft allein, welche den Menschen vom Tiere unterscheidet, so mufs sich aus ihr alles ableiten lassen, was das menschliche Leben vor dem des Tieres auszeichnet und ihm einen so grundverschiedenen Charakter aufprägt.

§ 121. Das Tier ist auf die anschauende Erkenntnis beschränkt. Diese umfaßt (abgesehen von einzelnen Erinnerungsbildern) nie mehr als das unmittelbar Gegenwärtige. Denn der Zusammenhang desselben mit Abwesendem, Vergangenen und Zukünftigem ist nur mit Hilfe der Begriffe vorstellbar, deren das Tier entbehrt: daher lebt es in der Gegenwart allein. Wie ein mächtiger Strom zieht diese unaufhaltsam an ihm vorüber, und nur wenige anschauliche Bilder haften in seinem Gedächtnisse. Daher die Beschränktheit seines Horizontes.

§ 122. Nicht so der Mensch. Fortwährend ist er beschäftigt, aus der bestandlosen Gegenwart das Wesentliche festzuhalten, indem er es in den Begriffen niederlegt, welche unter wenigen Kategorien die unabsehbare Mannigfaltigkeit der anschaulichen Welt zusammenfassen. So haben

wir, statt der abgerissenen Erinnerungsbilder des Tieres, ein zusammenhängendes Bewußtsein der Vergangenheit in Begriffen, wenn auch das anschaulich Erlebte, was wir unter ihrem Schutze festzuhalten wissen, gering ist. Durch die Begriffe beherrschen wir neben dem engen Kreise der anschaulichen Gegenwart den ganzen, unermesslichen Komplex des Abwesenden und tragen ihm bei unserem Denken und Thun Rechnung; durch die Begriffe anticipieren wir neun Zehntel der Zukunft: nur selten ereignet es sich, daß der launische Gang der Dinge unsere begriffliche Vorausberechnung nicht bestätigt.

§ 123. So eröffnet sich uns der Blick auf das Ganze der Welt, dessen Abbildung in einem Systeme methodisch geordneter Begriffe das Ziel aller empirischen Wissenschaften ist. Zugleich aber werden wir das Leidvolle und Vergängliche unseres Daseins deutlich gewahr: der Tod, den das Tier erst im Augenblicke des Sterbens kennen lernt, steht als drohende Notwendigkeit vor unseren Augen, und die Angst vor möglichen Leiden quält uns mehr als die wirkliche Not. Beides treibt uns zur Philosophie: sie ist, nach indischer Ansicht, das Heilmittel aller Schmerzen des Daseins; sie ist, nach Platons Auffassung, eine Vorbereitung auf den Tod (Phaedon p. 64 A).

§ 124. Nur durch das Vermögen der Begriffe ist ferner das planmäßige Handeln sowohl des einzelnen als vieler im Vereine möglich; auf ihm aber beruht alles, wodurch wir unser Dasein schützen und schmücken: Kunst und Wissenschaft, Erziehung, Staat, Recht, Gesetz, Ackerbau, Gewerbe, Handel — kurz alles, was man der Natur als die Kultur entgegenstellt, und wodurch das menschliche Leben gegen das tierische in einen so auffallenden Gegen-

satz tritt. — Aller dieser großen Anstalten entbehrt das Tier, und sein auf die Gegenwart beschränkter Intellekt, der ihm die größten Gefahren und Nöten der Zukunft verbirgt, würde nicht hinreichen, seine Existenz sicher zu stellen, träte nicht da, wo die Erkenntnis unzulänglich ist, die allweise Natur für sie ins Mittel, um die Schritte des Tieres ohne Erkenntnis so zu lenken, als wenn es mit Erkenntnis geschähe: diese Beihilfe der Natur ist der Instinkt, eine der wichtigsten Thatsachen für die Philosophie, von der wir später zu handeln haben.

§ 125. Das Treiben des Tieres wird durchaus von anschaulichen, in der Gegenwart liegenden Motiven bestimmt: daher es für uns so durchsichtig ist. Beim Menschen gesellen sich zu ihnen abstrakte Motive, welche ihm eine Wahlentscheidung gestatten, sofern er, ehe er handelt, überlegen, d. h. die verschiedenen Motive ihre Macht auf seinen Willen versuchen lassen kann, um inne zu werden, welches von ihnen das stärkste ist. Nach diesem handelt er stets, und sein Thun ist darum nicht frei von Motiven, weil dieselben für uns nicht sichtbar sind. — Das Handeln nach abstrakten Begriffen wird vernünftig genannt und macht einen großen Vorzug des Menschen aus: denn seine Macht steigt in dem Maße, als er es vermag, sich von dem Eindrucke der Gegenwart unabhängig zu machen und durch Hinblick auf das (in abstrakten Vorstellungen ihm vorschwebende) Ganze leiten zu lassen. Aber der sittliche Wert des Charakters hängt, wie wir sehen werden, davon ab, was für Motive den Willen bestimmen, nicht aber davon, ob sie in anschaulicher oder abstrakter Form ihre Wirksamkeit äußern.

## **XXV. Einiges über Wesen und Ursprung der Sprache.**

§ 126. Die Begriffe sind als Modifikationen der Gehirnmasse nicht wahrnehmbar. Um mitgeteilt werden zu können, bedürfen sie bestimmter äußerer Symbole: dies sind die dem Menschen allein eigenen Worte der Sprache. Das Verhältnis zwischen Begriff und Wort kann kein zufälliges sein; es ist aber auch kein durchaus notwendiges, wie die Vielheit der Ursprachen beweist.

§ 127. Zweierlei hatten die Laute der Sprache sinnlich abzubilden: erstlich die Begriffe, sodann die Beziehungen der Begriffe zueinander. Hieraus entspringt die Notwendigkeit zweier Sprachelemente: der Bedeutungslaute und der Beziehungslaute. Beide müssen in jeder Sprache entweder unverbunden oder zu Worten verbunden auftreten. Im letzteren Falle ist die Verbindung entweder bloß äußerlich und ändert an den Lauten nichts, oder sie ist innerlich, so daß sich beide Elemente gegenseitig (z. B. durch Steigerung der Wurzel, Abschwächung der Endung) beeinflussen. Hieraus entspringen drei mögliche Sprachstufen, welche alle vorhandenen Sprachen umfassen:

1) Die isolierenden Sprachen (z. B. das Chinesische) setzen Bedeutungslaut und Beziehungslaut unverbunden nebeneinander, soweit sie den letzteren nicht ganz unterdrücken. 2) Die agglutinierenden Sprachen (z. B. die finnisch-tatarischen, die polynesischen Sprachen und die meisten übrigen) verbinden beide Elemente, ohne sie dabei zu verändern. 3) Die flektierenden Sprachen (Semitisch und Indo-germanisch) verbinden Bedeutungslaut und Beziehungslaut zu einem Ganzen, in dem sie sich gegenseitig modificieren, woraus zu folgen scheint, daß der



Mensch erst auf dieser Sprachstufe die geistige Energie erreicht hat, den Begriff in seiner Beziehung einheitlich zu denken.

§ 128. Gleichwie der vergleichenden Anatomie die höheren Organismen der Tierwelt als eine vollkommenerer Umbildung der niederen erscheinen, so führt die Anatomie der Ursprachen zu der Annahme, daß die flektierenden Sprachen aus agglutinierenden und diese wiederum aus isolierenden entstanden seien. Es liegt nahe zu vermuten, daß diesen drei Sprachstufen drei Stufen in der Ausbildung des Denkvermögens entsprechen. Doch lassen wir dahingestellt, in wie weit die Isolation von Bedeutungslaut und Beziehungslaut, zu welcher die modernen Sprachen teilweise zurückgekehrt sind, auf eine Depravation des Denkens schliessen lasse.

§ 129. Aber gesetzt, wir hätten alle Sprachen zurückverfolgt bis zu dem Stadium, wo sie alle Begriffe durch isolierte, einsilbige Wurzeln ausdrückten, so würden wir immer noch vor dem Hauptprobleme stehen: denn wie kamen die Menschen dazu, für einen bestimmten Begriff gerade diese Laute und keine anderen zu wählen? — Die Meinung, daß die Bezeichnung der Begriffe durch Laute auf Übereinkunft (*θέσει*) beruhe, fällt von selbst in sich zusammen: denn alle Übereinkunft wird erst durch die Sprache möglich. Auch sind Begriff und Wort gewiß Hand in Hand mit einander erwachsen, so wie die Haut zugleich mit dem Leibe entsteht und nicht erst hinterher über ihn gezogen wird.

§ 130. Folgender Weg (in Verbindung mit der Schallnachahmung und andern nebengeordneten Einflüssen) dürfte

zu einer befriedigenden Erklärung des ersten Entstehens der Sprachen führen; wobei wir uns die Verschiedenheit der Ursprachen teils wohl aus ursprünglichen, physiologischen Rassenunterschieden, teils aus den tief eingreifenden Einwirkungen des Klimas, Bodens, der Beschäftigung, Nahrungsweise u. s. w. erklären müssen.

Denken wir uns den Menschen im Zustande der Tierheit und wie diese auf die Anschauung beschränkt und gewissermaßen in sie versenkt. Allmählich steigerte sich die Reaktionsfähigkeit seines Intellektes (§ 115,4), die Auffassung der umgebenden Gegenwart wurde immer objektiver, das Subjekt setzte sich den Dingen immer bestimmter gegenüber, und dieses Erwachen der Menschheit kündigte sich dadurch an, daß der Mensch seine Beziehungen zur Außenwelt durch Gebärden (mit Hand, Fuß, Auge u. s. w.) andeutete. Hiermit war die Tierheit überschritten: denn kein Tier erhebt sich auch nur zu einer eigentlichen Gebärdensprache. Ähnlich wie nun heutzutage noch die (nicht geschulten) Taubstummen die Gebärden, durch die sie sich verständigen, mit mehr oder weniger artikulierten Tönen begleiten, so mochte es geschehen, daß das Begehren und Ablehnen, das Hindeuten, Greifen, Suchen u. s. w., welches durch jene ursprüngliche Gliedersprache sich kundgab, zugleich durch entsprechende Bewegungen der Mundorgane sich ausdrückte, indem z. B. das Deuten der Hand von einem Deuten der Zunge begleitet war, welches nun aber nicht sichtbar, sondern als *ta* (das pron. demonstr.) hörbar und dadurch auch im Dunkeln vernehmbar wurde. Nach und nach mochten diese Gebärden der Kehle, Zunge, Lippe ganz an die Stelle der von ihnen begleiteten, analogen Gesten der äußeren Gliedmaßen treten; indem dieselben aber die Sichtbarkeit gegen die Hörbarkeit umtauschten, wurde es möglich, den Gegenstand, welchen

man durch diese Mundhöhlengebärden andeuten wollte, auch wenn er nicht mehr unmittelbar gegenwärtig war, gegenwärtig zu machen, und so entband sich einerseits das Bewußtsein von der jedesmaligen Gegenwart, während eben dadurch anderseits der anschauliche Gegenstand in sein Phantasiebild und, durch Einschränkung der Reproduktion auf die wesentlichen Umrisse des Objektes, in seinen Begriff übergang.

§ 131. Dieser Vorgang und die weitere Fortbildung der Sprache bis zu ihrer höchsten Formvollendung liegt ganz in der Sphäre des bewußten Willens, und dennoch läßt sich nicht annehmen, daß die Sprachen Erzeugnisse einer bewußten Absicht wären. Denn es ist unmöglich, daß das kindliche Bewußtsein, welches uns in den Hymnen des R̥ig-Veda entgegentritt, einen Sprachbau geschaffen haben sollte, dessen Zerlegung den ganzen Scharfsinn eines *Pāṇini* erforderte. Somit gehört die Sprache zu den unbewußten Schöpfungen des Willens innerhalb der Sphäre des Bewußtseins, d. h. zu den Produktionen des Instinktes, und wir haben uns die hohe Vollkommenheit der Ursprachen aus denselben Gründen zu erklären, wie das geometrisch sich ausbreitende Netz der Spinne und das wundervoll geordnete Zusammenleben der Bienen oder der Ameisen.

---

Des Systemes der Metaphysik zweiter Teil:

## Die Metaphysik der Natur.

### I. Das Problem.

§ 132. „Was ist die Welt?“ — So lautet die einfache Grundfrage aller Philosophie. Die nächste Antwort wäre: „Die Welt ist eben nichts weiter als die Welt. Sie liegt ausgebreitet vor euren Augen da, und alle empirischen Wissenschaften sind zum Überflusse bemüht, das Weltganze in allen seinen Teilen immer genauer zu erforschen, immer deutlicher aufzuzeigen.“ — Diejenigen, welche sich bei dieser Antwort nicht beruhigen können, werden Philosophen genannt. Auch nach allen Belehren der empirischen Wissenschaften werden dieselben die quälende Frage nicht los: „Was ist denn nun aber ihrem eigentlichen Wesen nach diese ganze, so genau durchforschte und bekannte Welt?“ — Ihr fortgesetztes Fragen beweist, daß sie das Was der Welt von der Welt selbst unterscheiden, daß sie die Welt als Erscheinungsform eines Wesens auffassen, welches selbst nicht Erscheinung ist und daher durch kein Fortschreiten der empirischen Wissenschaften jemals erreicht werden kann.

§ 133. Dieses eigentliche Wesen der Welt sucht seit alten Zeiten die Philosophie als das **Princip**, aus welchem

sich die Existenz der Welt mit allem ihrem Inhalte begreifen und ableiten lasse; daher der Charakter jedes philosophischen Systemes wesentlich bestimmt wird durch die beiden Fragen: 1) welches Princip der Welt daselbe aufstellt, und 2) wie es aus diesem Principe die Welt erklärt. — Der Grundfehler fast aller Philosophie vor Kant besteht darin, daß sie (wie schon der Name ἀρχή, *principium* zu verstehen giebt) die Formen unseres Erkennens, Raum, Zeit und Kausalität theils auf das Princip der Welt übertrug, theils als die Brücke benutzte, um von der Welt auf das Princip derselben zurückzugehen. Kant aber bewies, daß eben die angeborenen Formen unseres Erkennens es sind, vermöge derer das Princip der Welt, welches er das **Ding an sich** nannte, sich unseren Augen als das in Raum, Zeit und Kausalität ausgebreitete Weltganze darstellt; daher wir diese Erkenntnisformen weder auf das Ding an sich übertragen, noch dazu benutzen dürfen, um aus diesem die Welt, als welche es erscheint, abzuleiten.

§ 134. Die Unmöglichkeit, zwischen Erscheinung und Ding an sich einen räumlichen, zeitlichen oder kausalen Zusammenhang zu behaupten, können wir auch auf empirischem Wege deutlich inne werden, indem wir es versuchen, an der Hand der Thatsachen und mit Hilfe kühner Hypothesen ein Bild vom Leben des Weltganzen zu gewinnen, wie es im unendlichen Raume die unendliche Zeit lang besteht. Soweit wir auch dabei am Leitfaden der Kausalität in Raum und Zeit rückwärts, vorwärts und nach allen Seiten vordringen mögen: immer gelangen wir nur zu dem, was in der Natur, nie aber zu dem, was (bildlich zu reden) hinter derselben liegt; d. h. wir bleiben immer in der Physik ohne je zur Metaphysik durchzudringen.

Anmerkung. Vortrefflich wird daher dem Wissen von der Natur oder der Physik das Wissen von dem An-sich-Seienden unter dem Namen Metaphysik entgegengestellt, wenn wir denselben auch (ähnlich wie den schönen Namen *Vedānta*) vielleicht nur einem litterarischen Zufalle verdanken.

§ 135. Die Naturwissenschaften lehren uns die Welt kennen als einen Komplex von Materie, welche unaufhörlich ihre Qualitäten, Formen und Zustände verändert (§ 14). Sowohl alle diese Veränderungen an der Materie als auch (wie wir §§ 74—76. 86—88 zeigten) die materiellen Objekte selbst sind im letzten Grunde nur eine Summe von Wirkungen; diese Wirkungen aber sind samt und sonders nichts anderes als das mannigfaltige Hervortreten in Raum, Zeit und Kausalität eines selbst nicht in Raum, Zeit und Kausalität Existierenden und daher gänzlich Unbekannten, welches von den Naturforschern **Kraft** genannt wird und vermöge einer Reihe ursprünglicher Erscheinungsformen (der physikalischen, chemischen und organischen Naturkräfte) in allen jenen Wirkungen sich manifestiert; soweit diese Wirkungen unseren Leib betreffen und dadurch das Dasein der Dinge uns zum Bewußtsein bringen, haben wir sie unter dem Namen Empfindungen oder Affektionen kennen gelernt (§§ 43. 69,3. 75).

§ 136. Der Naturforscher vermag sonach nur anzugeben, **wie**, d. h. in welcher räumlichen Gestalt, in welcher zeitlichen Ordnung und auf welche kausalen Bedingungen hin, die Kraft hervortritt; hingegen weiß er nicht, **was** die Kraft selbst ist, weil sie weder in Raum und Zeit existiert, noch am Leitfaden der Kausalität gefunden werden kann (§ 24). — Hieraus erhellt, daß eben das, was die Philosophie als Princip der Welt sucht, von Kant als Ding an sich, von der Naturforschung als Kraft vorausgesetzt und von beiden als unerkennbar aufgegeben wird.

§ 137. Inzwischen ist die Philosophie bemüht, die Welt aus dem Princip, der Kraft, dem Ding an sich zu erklären (§ 133). Nun ist alles Erklären das Ableiten des Unbekannteren aus dem Bekannteren, und nicht umgekehrt. Soll daher die Aufgabe der Philosophie nicht schlechthin unlösbar sein, so muß es einen Punkt geben, auf welchem uns das Ding an sich nicht allein zugänglich, sondern sogar unmittelbarer und intimer bekannt ist als die ganze Erscheinungswelt, die wir aus ihm erklären wollen.

Es giebt einen solchen Punkt, und es giebt nur einen.

§ 138. Alles Erkennen ist ein Vorgang in unserem Intellekte. Dieser ist stets gebunden an die Formen, welche sein Wesen ausmachen (§ 69,4). Eben diese Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität sind es, in welchen das Ding an sich zur Welt auseinandergezogen erscheint. Folglich ist, solange wir durch unseren Intellekt erkennen, d. h. solange wir Menschen sind, eine Erkenntnis des Dinges an sich unmöglich. — So schloß Kant. Er glaubte dadurch die Metaphysik für immer entwurzelt zu haben.

§ 139. Ewig würde Kant Recht behalten, wäre der Weg durch unseren Intellekt und seine drei Formen der einzige, um zu den Dingen zu gelangen. — Nun aber ist dem nicht so. Denn intimer zwar als diese ganze Welt ist uns der Intellekt, in welchem und durch welchen alle ihre Erscheinungen sich uns darstellen; aber es giebt eins, was uns noch intimer ist als unser Intellekt, und das sind wir selbst. In unserem eigenen Innern, wenn irgendwo, muß daher der Schlüssel liegen, der uns das innere Verständnis der Natur eröffnet. Hier fand ihn Schopenhauer. —

Keines Bildners Meißel, keines Dichters Hymnus vermag es, ihn würdig dafür zu feiern.

§ 140. Platon klagt darüber, daß unser Intellekt, in den er den Schwerpunkt der Seele verlegte, an einen Leib gebunden sei, welcher die Reinheit unserer Auffassung der Dinge trübe (Phaedon p. 66 v. 79 c); wir aber müssen diese Fügung preisen, da unser Leib das einzige unter allen Dingen ist, welches wir nicht nur, wie alles Übrige, von außen, sondern auch von innen auffassen können. Ehe wir aber, nach Schopenhauers Anleitung, die innere Erfahrung anwenden, um uns das Verständnis der äußeren zu erschließen, wollen wir einen Blick auf die Natur werfen, wie sie uns erscheinen würde, wenn wir, nach Platons Wunsch, reine, körperlose Intelligenzen wären, d. h. wenn uns nur die äußere Erfahrung und nicht zugleich die innere zu Gebote stünde.

## II. Die Natur vom Standpunkte des reinen Intellektes, d. i. von außen, betrachtet.

§ 141. Vollkommen vertraut und verständlich sind uns die *a priori* unserem Intellekte einwohnenden Formen: Raum, Zeit und Kausalität. Vollkommen unbekannt und unbegreiflich ist uns die *a posteriori* als Sinnesaffektion gegebene Kraft, welche wir in jenen Formen zum Ganzen der Natur verweben (§§ 45. 75). Hieraus folgt, daß die Verständlichkeit der Natur gerade so weit reicht, wie das Apriorische in derselben, und daß die Naturerscheinungen in dem Grade geheimnisvoller und unbegreiflicher werden, als das Aposteriorische in ihnen überhand nimmt.



§ 142. Alles was der Naturforscher bestimmen kann, ist das Hervortreten der Kraft an diesem Orte, zu dieser Zeit, auf diese Ursache hin; hierin allein liegt der begreifliche Teil der Naturphänomene. Sonach verstehen wir die räumliche Form, die zeitliche Folge der Naturerscheinungen, nicht aber, was in dieser Form, in dieser Folge sich geltend macht. Ingleichen ist uns zwar wohl die Kausalität, d. i. das Verursachtsein der Erscheinungen verständlich, nicht aber Das was, durch die Ursache veranlaßt, als Wirkung hervortritt, und man kann schrittweise verfolgen, wie die Falschheit der Naturphänomene in dem Grade abnimmt, wie in der Stufenleiter der mechanischen, physischen, chemischen und organischen Erscheinungen die Wirkung immer mehr gegen die Ursache hervortritt, indem sie im Vergleich zu derselben immer verschiedenartiger, mächtiger und disparater erscheint, welches im tiefsten Grunde auf einer stufenweise zunehmenden Empfänglichkeit der Wesen beruht. Indem nämlich die in allen Naturwesen vom Steine bis zum Menschen verkörperte Kraft immer empfindlicher für den Kausaleinfluß wird, der sich dadurch von der Ursache im engern Sinne zum Reize, vom Reize zum anschaulichen und zuletzt zum abstrakten Motive steigert (§§ 20. 115,4), erscheinen die Ursachen immer heterogener, unbedeutender, fernliegender im Vergleich zu den Wirkungen, die sie veranlassen, und eben dadurch wird die Falschheit der Wirkung, welche in ihrem Verursacht-Sein liegt, immer geringer.

§ 143. Durch und durch klar sind unter allen Wissenschaften allein Geometrie, Arithmetik, Phronomie und Logik, weil sie gänzlich auf dem Gebiete *a priori* liegen; aber schon in der Mechanik mischt sich in der *a posteriori* gegebenen Kraft ein trübendes Element bei, wenn auch

das mechanische Wirken der Kräfte, bei dem Überwiegen des apriorischen Inhaltes, für uns die größtmögliche Verständlichkeit hat: daher wir einen natürlichen Hang haben, alles Wirken auf ein mechanisches zurückzuführen. Nicht so fälschlich wie Druck und Stofs sind uns die Erscheinungen, welche den Gegenstand der Physik und Chemie bilden, weil wir in ihnen die Wirkung ihrer Ursache mehr und mehr unähnlich werden sehen und daher nicht zu begreifen vermögen, wie z. B. durch Wärme Ausdehnung, durch Reibung Elektrizität, durch Licht chemische Zersetzung verursacht wird. Doch bleibt in der ganzen unorganischen Natur die Empfänglichkeit der Kraft für die Ursache immerhin eine geringe: daher hier mit dem Grade der Ursache der der Wirkung zunimmt und abnimmt, auch die Veränderung in der Ursache ebenso groß ist wie die, welche sie der Wirkung erteilt (§ 20,1).

§ 144. Beide Bestimmungen gelten nicht mehr, sowie wir aus dem Bereiche des Unorganischen in den des Organischen treten. Die Empfänglichkeit der Wesen für Kausal-Einflüsse, die sich auch in der ganzen leblosen Natur zeigt, tritt uns im Leben der Pflanzen und Tiere in potenzierter Weise entgegen, und ebendadurch werden sich Wirkung und Ursache immer fremder. Erstere liegt in den Lebenserscheinungen, letztere für die unwillkürlichen Veränderungen der Pflanzen und Tiere im Reize, für die willkürlichen Bewegungen der Tiere im Motive. Schon beim Reize schlägt durch Steigerung der Ursache die Wirkung oft in ihr Gegenteil um, und die Veränderungen in der Wirkung gehen ohne entsprechende Veränderungen in der Ursache vor sich, wodurch eben das Phänomen des Lebens eine so geheimnisvolle Selbständigkeit gewinnt. Doch ist das Wirken des Reizes durch räumliche Berührung

und eine gewisse zeitliche Dauer bedingt; auch fällt bei ihm das Empfangen des Eindruckes und das Bestimmtwerden durch denselben noch ganz zusammen.

§ 145. In den willkürlichen Bewegungen des Tieres tritt beides auseinander; die Ursache erscheint hier als Motiv, die Wirkung als körperliche Bewegung. Das Medium zwischen beiden ist der Intellekt. Derselbe ist im tiefsten Grunde nichts anderes, als dieselbe Empfänglichkeit für den Kausaleinfluss, welche jedem Ding in der Natur einwohnt, aber hier, bei den erkennenden Wesen, zu einem besonderen Organe, dem Gehirn, gesteigert erscheint. In dem Grade, wie der Intellekt durch die Stufenleiter der Tiere sich vervollkommnet, wird die Kluft zwischen der Ursache (dem Motive) und der Wirkung (der Bewegung der Glieder) immer weiter und damit die Unbegreiflichkeit des Kausaleinflusses immer größer. Dieselbe erreicht ihren höchsten Grad beim Handeln des Menschen, sofern daselbe nicht allein durch anschauliche, sondern auch durch abstrakte Motive (§ 125) bestimmt wird. Hier ist die Wirkung nicht einmal mehr, wie beim Tiere, an die Gegenwart der Ursache gebunden; der Faden zwischen Ursache und Wirkung ist so dünn geworden, daß man es wagen konnte, ihn ganz wegzuleugnen und das Handeln des Menschen für (empirisch) frei, d. h. durch keine Ursache bedingt, zu erklären.

Die äußere Verständlichkeit der Naturphänomene, welche im Durchschauen des Kausalnexus liegt, ist hier auf der höchsten Stufe völlig verschwunden, und somit würden die mannigfaltigen, jeden Augenblick wechselnden Bewegungen unserer eigenen Glieder der allerdunkelste Punkt in der ganzen Natur sein, — wenn sie nicht der allerhellste wären, weil zufällig der philosophierende In-

tellekt hier selbst ein Glied der rätselhaften Kette bildet und dadurch in das Geheimnis der Natur gerade da eingeweiht wird, wo es in seiner höchsten Steigerung erscheint.

Anmerkung. Der zunehmenden Unverständlichkeit der Naturerscheinungen entspricht in praktischer Hinsicht eine zunehmende Schwierigkeit in ihrer Behandlung, weil jede Einwirkung nur möglich ist auf dem Wege der Kausalität, diese aber, wie gezeigt, sich für uns höher hinauf in der Natur mehr und mehr verdunkelt. Daher sind die unorganischen Körper leichter zu behandeln als die Pflanzen, diese leichter als die Tiere, diese leichter als die Menschen. Man vergleiche von diesem Gesichtspunkte aus die zunehmende Schwierigkeit in der Aufgabe des Maschinisten, des Chemikers, des Gärtners, des Arztes, des Erziehers.

### III. Der Weg ins Innere der Natur.

§ 146. Wir haben gezeigt, daß die Betrachtung der Dinge von außen, mag man nun den subjektiven Weg Kants oder den objektiven der Naturforschung gehen, zuletzt zu einem Unergründlichen (dem Dinge an sich, der Affektion, der Kraft) führt, welchem mittels der äußeren Erfahrung nimmermehr beizukommen ist. Denn wohin wir uns auch wenden, um das Ding an sich zu fassen, — immer stehen zwischen ihm und uns als trübendes Medium die angeborenen Formen unseres Intellektes und zeigen uns, wie es in Raum, Zeit und Kausalität erscheint, nicht aber wie es an sich ist.

§ 147. Alle Dinge auf der Welt sind mir nur von außen zugänglich — mit einer einzigen Ausnahme. Diese Ausnahme ist mein eigenes Selbst (*âtman*), welches ich erstlich, wie alles andere, von außen, sodann aber auch, wie nichts anderes, von innen auffassen kann. Beidemale ist das Auffassende der aus Raum, Zeit und Kausalität zusammengewobene Intellekt, das Aufgefaßte die durch

Nervenreiz ihm zugetragene Empfindung. So weit also sind innere und äußere Erfahrung gleichartig. Während ich nun aber weiter mein Ich als Gegenstand der äußeren Erfahrung geradeso wie jedes andere Objekt erkenne, indem ich die den äußeren Sinnen gegebenen Affektionen mittels der Kausalität in den Raum konstruiere (§ 75), wodurch mein Selbst in meiner Anschauung ebenso gut wie alles andere als durch und durch materieller Leib erscheinen muß, so fasse ich die von innen kommenden Affektionen nicht wie die äußeren als Wirkungen auf, die ich als Ursachen in den Raum projizierte\*: vielmehr ist mein Ich als Gegenstand der innern Erfahrung frei von Raum und Kausalität, und es bleibt nur die Form der Zeit übrig, in welcher auseinandergezogen die innere Erfahrung sich im Intellekte widerspiegelt. Somit ist die Zeit die einzige Schranke, welche bei der innern Betrachtung mich hindert zu erkennen, was ich als Ding an sich bin. Es fragt sich, ob dieselbe sich nicht umgehen läßt.

§ 148. Wenn ich irgend ein Glied meines Leibes (z. B. die Hand oder den Fuß) bewege, so erscheint mir dieser Vorgang äußerlich betrachtet als körperliche Veränderung in Raum, Zeit und Kausalität, innerlich betrachtet

\* Anmerkung. Außenwelt und Innenwelt liegen beide als Empfindungen in unserm Bewußtsein und sind beide dem intellektuellen Ich gegenüber ein Fremdes, ein Anderes, ein Nicht-Ich. Wenn wir trotzdem beide verschieden behandeln, indem wir die durch die Sinne gelieferten Außenempfindungen als einen Fremdling mittels der Kausalität aus uns heraussetzen; hingegen den Innenempfindungen des Wollens, der Lust und des Schmerzes Bürgerrecht gewähren und sie, als zu unserm Ich gehörig, unverarbeitet bestehen lassen, so erklärt sich dies nur daraus, daß das intellektuelle Ich nicht der letzte Einheitspunkt in unserm Innern ist, sondern vielmehr noch ein anderes, höheres Ich über sich anerkennt, aus dem jene Innenempfindungen stammen. — Wir sind eben im Begriffe, dieses höhere Ich als das wollende Ich in uns aufzudecken.

als ein Wollen, d. h. als der in der Form der Zeit auseinandergezogene **Wille**. Wir unterscheiden hier dreierlei: die Körperbewegung, das sie begleitende Wollen und den in ihm hervortretenden Willen. Aber diese drei sind nicht an sich, sondern nur für unseren Intellekt verschieden, weil ihre Verschiedenheit allein aus dem verschiedenen Verhalten zu unseren Erkenntnisformen entspringt: 1) Die Körperbewegung liegt stets in Raum, Zeit und Kausalität. 2) Das ihr entsprechende Wollen liegt nicht im Raume; in der Kausalität liegt es, sofern jedes Wollen durch Motive bestimmt wird, und wiederum liegt es nicht in ihr, sofern ich die innere Affektion nicht wie die äußere (§ 75) als Wirkung fasse, um von derselben auf ihre außerhalb meiner liegende Ursache überzugehen; endlich füllt jedes Wollen eine gewisse Zeit aus, liegt also unbedingt und notwendigerweise in der Form der Zeit. 3) Der Wille hingegen, welcher den äußeren Sinnen in der Körperbewegung, dem inneren Sinne in den einzelnen Akten des Wollens erscheint, liegt weder im Raum, noch in der Kausalität, noch in der Zeit. Somit liegt er außerhalb des Bereiches unseres Intellektes und ist daher selbst schlechthin unerkennbar. Wir kennen ihn nur, sofern er in der Erkenntnisform der Zeit sich abspiegelt, in welcher er als Wollen auseinandergezogen erscheint.

§ 149. Was unserem Intellekte als Körperbewegung erscheint, das ist an sich Wille. So wie aber nicht allein die Veränderungen an der Materie, sondern auch die materiellen Objekte selbst nichts sind als Empfindung, die wir in Raum, Zeit und Kausalität als Körper konstruieren, so sind auch, wie sich in der Folge ergeben wird, nicht nur die Bewegungen meiner Glieder, sondern auch die Glieder selbst, aus denen mein Leib besteht, innerlich und an sich

Wille. Diese Einsicht wird dadurch erschwert, daß mein Leib in normalem Zustande mir innerlich wenig oder nicht zum Bewußtsein kommt. Wohl aber werde ich mir meines Leibes bewußt bei jeder fremden Einwirkung auf denselben, welche sofort innerlich als Empfindung sich kund giebt. Diese ist (mit Ausnahme der normalen Sinnesaffektionen) entweder Lust oder Schmerz, d. h. ein durch äußere Einwirkung erzwungenes Wollen oder Nicht-Wollen des gegenwärtigen Eindrucks. Hieraus erhellt, daß nicht nur die Bewegung des Leibes, sondern auch der Leib selbst, soweit er überhaupt in mein Bewußtsein tritt, mir als Wille bewußt wird.

Anmerkung. Ein für allemal sei hier gesagt, daß wir unter Wille nicht etwa die erlangte Herrschaft der Vernunft über die Regungen der Begierde verstehen, auch nicht bloße Vorsätze, Entschlüsse, Entscheidungen, welche nichts weiter sind als im Intellekt abgeschlossene und vom Willen vorläufig und widerlich gebilligte Berechnungen der Motive; sondern Wille ist uns hier und in aller Folge dasjenige genauer als alles andere Bekannte und daher durch nichts anderes Erklärbares, was zwar auch allen inneren Regungen, allem Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. s. w. zu Grunde liegt, in voller Deutlichkeit aber erst in das Bewußtsein tritt, indem wir äußerlich irgend eine Bewegung unserer Glieder vollziehen, oder irgend eine Einwirkung auf unseren Leib (Hunger, Durst, Wollust, Schmerz u. s. w.) empfinden.

#### **IV. Der bewußte und der unbewußte Wille.**

§ 150. Alle Veränderungen, durch die das Leben meines Organismus sich erhält, sind entweder willkürlich (animalisch, bewußt) und erfolgen auf Motive, oder sie sind unwillkürlich (vegetativ, unbewußt) und erfolgen auf Reize. Erstere sind, wie wir sahen, sämtlich Manifestationen des Willens. Es fragt sich, ob wir für die unwillkürlichen, der Ernährung des Leibes dienenden Funktionen ein vom Willen verschiedenes Princip anzunehmen haben, oder ob

in beiden Fällen nur die Erscheinungsformen verschieden, dasjenige aber, was in ihnen erscheint, das nämliche ist.

§ 151. Folgende Gründe zwingen uns zu der überaus folgenschweren Annahme, daß es eine und dieselbe Kraft ist, welche einerseits in den willkürlichen Bewegungen der Glieder, anderseits in den unwillkürlichen Lebenserscheinungen der Verdauung, des Blutumlaufes, der Atmung u. s. w. hervortritt:

1) Der Grundcharakter jeder Naturkraft ist das Streben, sich der Materie zu bemächtigen, indem sie die anderen Kräfte, in deren Besitz dieselbe bisher war, verdrängt oder unterjocht. Hieraus folgt das (§ 22 erläuterte) feindselige Verhalten der erscheinenden Naturkräfte gegeneinander, vermöge dessen die Natur uns überall und jederzeit das Schauspiel eines Ringens entgegengesetzter Kräfte bietet. Auch im Dienste unseres Organismus sind fortwährend eine ganze Reihe physikalischer und chemischer Naturkräfte thätig. Aber sie alle werden, im Stande der Gesundheit, niedergehalten und bemeistert von einer höheren, einheitlichen Kraft, welche in der Einheit des Ganzen trotz der Verschiedenheit der Teile, in der Einheit der Zwecke trotz der Verschiedenheit der Bestrebungen sich zu erkennen giebt. Zur Einheit dieser Zwecke sehen wir die willkürlichen und unwillkürlichen Lebenserscheinungen in vollkommener Harmonie zusammenwirken. Sie sind daher nicht, wie die in ihrem Dienste stehenden physikalischen und chemischen Wirkungen, die Äußerungen entgegenstehender, zeitweilig in widerwilliger Unterworfenheit erhaltener Naturkräfte, sondern es kann nur eine Kraft sein, die in beiden auf verschiedene Weise sich äußert.

2) Wie im Ganzen, so zeigt sich auch in allen seinen Teilen diese Einheit des bewußten und des unbewußten



Lebens. So gehört z. B. der Gebrauch der Hand zu den willkürlichen Lebensäußerungen, hingegen ist die Form derselben das Werk der unwillkürlichen Funktionen, denen die Ernährung des Leibes, d. h. seine Bildung, Neubildung und Heilung, obliegt. Nun ist der Gebrauch der Hand in ihrem ganzen Bau praeformiert. Daher kann sich das, was die Hand gebraucht, nicht zufällig verhalten zu dem, was die Hand bildete und ernährt. Dieses aber würde der Fall sein, wenn die formende Kraft und die gebrauchende Kraft im innersten Grunde von einander verschieden wären.

3) Jede organische Bewegung, sei sie willkürlich oder unwillkürlich, ist, physiologisch betrachtet, die Kontraktion eines bestimmten Muskels. Kein Muskel kann sich kontrahieren ohne gereizt zu sein von dem in ihm verlaufenden Nerven. Dieser Nervenreiz erfolgt für die Muskeln der willkürlichen Bewegungen vom Cerebralsysteme, für die Muskeln der unwillkürlichen Bewegungen vom sympathischen Nervensysteme aus. Nun liegt bei jeder Bewegung das Wesentliche in der als Muskelkontraktion erscheinenden Wirkung, das Accidentelle (und daher auch durch andere Einflüsse, z. B. die Elektrizität, Ersetzbare) in der als Nervenreiz sie veranlassenden Ursache. Folglich sind die willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen nicht im Wesentlichen, sondern im Accidentellen, nicht in der Wirkung, sondern nur in der Art der Kausalität, die sie hervorruft, verschieden: mithin müssen wir sie begreifen als Äußerungen einer und derselben Kraft, welche in zwei verschiedenen Formen erscheint.

Anmerkung. Es ist von großer Wichtigkeit einzusehen, daß der Unterschied zwischen den willkürlichen und unwillkürlichen Lebensäußerungen nur uns, d. h. unserem erkennenden Intellekte so groß zu sein scheint, weil derselbe zufällig bei den willkürlichen Bewegungen selbst ein Glied in der den Muskel irritierenden Kette (§ 84) bildet, während er von der Mitwirkung auf die unwillkürlichen Bewegungen gänzlich ausgeschlossen ist. An sich

aber begründet es nur einen sekundären und nebensächlichen Unterschied, daß die den Muskel zur Kontraktion anreizenden Nerven ihren Weg das eine Mal durch das Gehirn, das andere Mal durch die Ganglienknoten nehmen.

§ 152. Es ist demnach eine und dieselbe Kraft, welche mittels zweier verschiedener aber harmonisch zusammenwirkender Erscheinungsformen in den willkürlichen und unwillkürlichen Lebenserscheinungen sich kund giebt. Diese Kraft ist es, welche von der Physiologie und Psychologie (in ihren besten Augenblicken) einerseits Lebenskraft, anderseits Seele genannt wurde. Jedoch bezeichnen beide Namen soviel wie  $x$  und  $y$ , d. h. ein völlig Unbekanntes, daher sie das Verständnis nicht fördern. Nun ist uns diese Kraft, sofern sie in den willkürlichen, d. h. bewußten Bewegungen hervortritt, nicht nur bekannt, sondern sogar bekannter als irgend etwas auf der Welt, unter dem Namen **Wille**. Da aber, wie wir gezeigt haben, das Begleitetsein vom Bewußtsein nur die Kausalität der Willenserscheinungen, also nur das Nebensächliche, der Erscheinungsform Angehörige betrifft, und es, abgesehen von der Art der Verursachung, das nämliche ist, was einerseits auf Motive die bewußten, willkürlichen, anderseits auf Reize die unbewußten, unwillkürlichen Lebenserscheinungen vollbringt, so macht die Philosophie Gebrauch von ihrem Rechte, die aus dem Volksmunde aufgenommenen Bedeutungen der Worte im Sinne einer richtigeren Naturauffassung umzuformen, und verlangt, daß wir uns gewöhnen, den Willen auch da wiederzuerkennen, wo er nicht, wie in den willkürlichen Bewegungen, vom Bewußtsein begleitet ist: wir nennen daher das, was in den vegetativen Funktionen des Organismus wirkt, den unbewußten Willen.

§ 153. Eben dasjenige, was ich in dem der innern Erkenntnis allein zugänglichen Teile der Lebenserscheinungen bei jeder Bewegung des Leibes (§ 148), bei jeder Empfin-

dung der Lust und des Schmerzes (§ 149) ganz unmittelbar als Wille inne werde, eben dieses genauer als alles andere mir Bekannte ist es, welches ohne Beihilfe des Intellectes, als unbewufster Wille, d. h. als erkenntnisloser Drang, als blinder Trieb, von Reizen bestimmt, alle unwillkürlichen Vorgänge in meinem Organismus vollzieht, auf denen, mittels Verdauung, Blutumlauf, Atmung, Sekretion u. s. w. nicht nur die Ernährung, sondern auch das ganze Wachstum des Leibes beruht. Wir brauchen daher von dem, was als Wille ganz unmittelbar in unser Bewußtsein tritt, nur den Anteil des Intellectes in Abzug zu bringen, um dasjenige übrig zu halten, was als inneres treibendes Princip unseres ganzen Lebens nicht nur fortwährend durch Assimilation neuer und Ausscheidung verbrauchter Stoffe den Bestand des Leibes erhält, die Wunden heilt, fremdartige als Krankheiten auftretende Kräfte bekämpft und (soweit es ihnen nicht im Tode unterliegt) überwindet, sondern auch alles Wachstum des Leibes von der Geburt an und die ursprüngliche Entstehung desselben vor der Geburt vollbringt, nachdem es sich (in der Zeugung) mit dem Ungestüme, welches das Hervortreten aller Naturkräfte charakterisiert, in das Dasein gedrängt hat. Somit ist jeder Mensch im tiefsten Grunde sein eigenes Werk: denn ein jeder ist durch und durch die Objektivität seines eigenen Willens, welcher, ursprünglich und wesentlich bewußtlos, als Geschlechtstrieb die Zeugung, als Plasticität die Bildung im Mutterleibe und das Wachstum nach der Geburt vollzieht, welcher in unbewufster, von keinem Bewußtsein erreichbarer Weisheit von Anfang alle Organe des Leibes seinen ursprünglichen Zwecken gemäß formt, und unter ihnen, als einen Regulator seiner Beziehungen zur Außenwelt, das Gehirn, d. h. den Intellect, durch welchen er nunmehr selbst unter dem unmittelbaren Lichte der Er-

kenntnis als das, was er wesentlich und ursprünglich ist, nämlich als Wille offenbar wird.

## V. Von der Seele und ihrem Verhältnisse zum Leibe.

§ 154. Der menschliche Organismus mit allen seinen verschiedenen Teilen und Funktionen bildet eine durchaus vollkommene Einheit. Dennoch hat man von jeher zweierlei an ihm unterschieden: erstlich den materiellen, als Objekt der äußeren Erfahrung gegebenen Leib, zweitens die nicht materielle, nur dem nach innen gerichteten Bewußtsein zugängliche Seele. In merkwürdiger, nur aus den ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur erklärbarer Übereinstimmung sehen wir in der indischen, griechischen und neueren Philosophie den Irrtum auftauchen, als sei die Seele wesentlich und in erster Linie ein erkennendes Wesen, während doch alle Thatsachen des Seelenlebens unverkennbar darauf hindeuten, daß der Kern des Menschen nicht im Kopfe, sondern im Herzen, nicht im Erkennen, sondern im Wollen zu suchen ist. Hierfür spricht insbesondere Folgendes:

1) Der Intellekt entwickelt sich wie alle Organe des Körpers in der Kindheit und verfällt mit ihnen im Alter, wie es *Lucretius* (III. 445—458) schön und wahr schildert; der Wille allein am Menschen altert nicht; denn wie schon das *Mahâbhâratam* (XIII, 367) sagt:

*jîryanti jîryataḥ keçâ, dantâ jîryanti jîryataḥ,  
cakshuḥ-çrotre ca jîryete, tṛishṇâ ekâ na tu jîryate;*

(es altern des Alternden Haare, es altern die Zähne des Alternden, es altern Augen und Ohren, die Begierde allein altert nicht).

2) Der Intellekt stellt periodisch seine Thätigkeit im

Schlafe ein, der Wille als unbewufster Wille ist, wie das Herz, unermüdlich.

3) Der Intellekt ist, wie alle Organe des Leibes, ein Werkzeug des Willens, als dessen unterwürfiger Diener er durchaus erscheint, während das Dominierende der Wille ist, was freilich nicht sowohl auf der Studierstube, wohl aber überall im praktischen Leben sich zeigt.

4) Herabsteigend in der Reihe der Tiere sehen wir den Intellekt mehr und mehr abnehmen; der Wille hingegen beseelt, wie wir sehen werden, mit überall gleicher Heftigkeit jedes, auch das unterste Tier.

5) Die Vorzüge und Mängel des Intellektes kommen gar nicht in Betracht, wo es sich darum handelt, den eigentlichen, d. i. moralischen Wert des Menschen zu bestimmen; hingegen messen wir allein den Thaten des Menschen, als in welchen sich die Beschaffenheit seines Willens offenbart, eine ewige, über das Grab hinaus reichende Bedeutung bei.

So zeigt sich überall, daß das Primäre und Radikale im Menschen der Wille ist, während alles, was zum Intellekte gehört, nur der physischen und vergänglichen Erscheinungsform unseres Selbstes (*âtman*), nicht aber dem metaphysischen und ewigen Substrate desselben, d. i. der Seele angehört.

§ 155. Solange wir das Wesen der Seele in die Erkenntnis setzen, werden wir, trotz aller Unsterblichkeits-Beweise eines platonischen Phaedon, durch Betrachtung der Thatsachen immer wieder zu dem Schlusse des redlichen Lucretius (III, 462) getrieben:

*quare participem leti quoque convenit esse;*

denn nichts steht fester als die Vernichtung unseres Intellektes durch den Tod. Nur wenn wir uns entschließen, mit

der Tradition zu brechen und, gemäß den Thatsachen des innern Bewußtseins, das Wesen der Seele nicht in den Intellekt, sondern in den ursprünglich und wesentlich unbewußten Willen zu verlegen, wird es uns gelingen, allen Angriffen des Materialismus zum Trotze, **die Unsterblichkeit der Seele** nicht etwa durch künstliche und leicht täuschende Beweise darzuthun, sondern als eine einfache und unumgängliche Folgerung aus den von uns dargelegten Thatsachen der Kantischen Philosophie anzuerkennen.

§ 156. Wie alles andere in der Natur, so bin auch ich selbst einerseits Erscheinung, anderseits Ding an sich. Als Erscheinung, angeschaut durch die Formen meines Intellektes, stellt sich mein Wesen dar als Leib, welcher, wie alles Existierende, durch und durch materiell ist. Das nämliche nun, was für die äußere Betrachtung in Raum, Zeit und Kausalität als der sich bewegende Leib erscheint, tritt von innen ohne Raum und Kausalität aufgefaßt in mein Bewußtsein als Wollen, oder, wenn ich die Form der Zeit abstreife, als Wille. Wir haben bewiesen, daß der Wille das Princip nicht nur der willkürlichen Bewegungen, sondern auch der unwillkürlichen Nutritionsverrichtungen ist, auf welchen Ernährung, Wachstum und Entstehung, und somit das ganze Dasein des Leibes beruht. Mithin ist mein Leib der in Raum, Zeit und Kausalität objektivierte Wille, und alle Glieder meines Leibes, Hand, Fuß, Gehirn, Magen, Genitalien u. s. w., sind die Objektivität seiner verschiedenen Bestrebungen.

§ 157. Hieraus folgt, daß das, was als Ding an sich, also unabhängig von Raum, Zeit und Kausalität, meine Seele, d. h. mein Wille ist, als Erscheinung sich darstellt als mein im Raume ausgebreiteter, in der Zeit lebender

und in allen seinen Äußerungen der Kausalität unterworfen Leib. Nun ist alles Entstehen und Vergehen, alles Geborenwerden und Sterben nur möglich in der Zeit durch die Kausalität. Folglich bin ich als Leib entstanden und vergänglich, als Seele, d. i. als Wille hingegen unerschaffen und unsterblich.

*Τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος.*

§ 158. Mein Organismus erscheint als ein Aufeinander materieller Teile, welche zur Erhaltung des Ganzen einheitlich und zweckmäfsig zusammenwirken. Diese Einheit in der Vielheit bleibt für die empirische Betrachtung ein schlechthin unbegreifliches Wunder; und auch die Auffassung des Leibes, nach Analogie menschlicher Kunstwerke, als das planmäfsige Werk eines allweisen Schöpfers, erklärt den Thatbestand nicht. Denn abgesehen von ihrer moralischen Bedenklichkeit, würde diese über die Massen kühne Hypothese doch nur hinreichen, um einen Mechanismus, nicht aber um einen Organismus zu erklären. — Überaus einfach löst sich das Rätsel von unserem Standpunkte aus. Der Wille als Ding an sich ist eine vollkommene Einheit. Unser Leib ist eben dieser einheitliche Wille, wie er, angeschaut durch die Formen unseres Intellektes, erscheint. Diese können an seinem Wesen nichts ändern, und daher muß die Erscheinung, obwohl sie im Raum als Leib und in der Zeit als Leben auseinandergesogen sich darstellt, dieselbe Einheit zeigen, welche sie als Ding an sich, d. h. als Wille besitzt.

## VI. Der Wille in der Natur.

§ 159. Nur mein eigenes Ich ist mir auf zwei Wegen zugänglich: erstlich von aussen als Vorstellung, d. i. Körper,

zweitens von innen als Wille, d. i. Seele. Die ganze übrige Natur ist mir nur von einer Seite, nämlich als Vorstellung gegeben. Es fragt sich, ob sie blofs dieses, und somit ein Phantom ohne Realität, ein leerer Schein, ein täuschendes Trugbild ist, oder ob sie, da sie von aussen ebenso wie ich Vorstellung ist, auch von innen daselbe ist wie ich, nämlich Wille.

§ 160. Niemand wird ernstlich daran zweifeln, daß alle anderen Menschen, ebenso gut wie er selbst, sich innerlich als wollend finden, daß mithin ihre Leiber, so gut wie der seinige, Objektivationen des Willens sind, wenn auch hierfür kein eigentlicher Beweis geführt werden kann, da ein solcher wohl von einem Punkte der Vorstellung zum andern, nie aber über die Vorstellung hinaus führen kann, in welcher allein die Außenwelt mir gegeben ist. Inzwischen haben wir hier einen Fall vor Augen, wo die Analogie uns stärker überzeugt, als jeder Beweis es vermöchte.

§ 161. Wer aber zugestanden hat, daß alle anderen Menschen, so gut wie er selbst, Objektivationen des Willens sind, dem wird es unmöglich sein, das nämliche bei den Tieren in Abrede zu stellen. Denn was den Menschen vom Tiere unterscheidet, ist die Beschaffenheit des Intellectes (§§ 119—125); nun gehört der Intellect der Erscheinungsform an, nicht aber dem, was durch sie erscheint (§§ 154. 155). Folglich ist das An-sich-Seiende in Mensch und Tier daselbe, also hier wie dort Wille.

§ 162. So mannigfaltig die verschiedenen Tier-Arten ihrer äusseren Erscheinung nach sind, so gleichartig sind sie hinsichtlich dessen, was sie wollen. Sie alle, vom obersten bis zum untersten Tiere, sind Verkörperungen des Willens zum Leben, welcher auf allen Stufen gleich-



mäfsig strebt, sich selbst zu erhalten. Daher gipfeln alle Bestrebungen des Tieres in den beiden Trieben, das Individuum durch Ernährung und Beschützung, die Gattung durch Fortpflanzung und Sorge für die Brut zu erhalten. Dies ist die überall identische Aufgabe: die Betrachtung, wie dieselbe von der Natur in der endlosen Varietät der Tier-Gattungen immer wieder anders und immer wieder gleich vollkommen gelöst wird, bildet eine unerschöpfliche Quelle der Unterhaltung. Von diesem Gesichtspunkte aus gewinnt die Zoologie ein Interesse, welches ihr kein anderer zu verleihen vermag.

§ 163. Der Wille, als dessen Objektivation jeder Mensch, jedes Tier erscheint, ist ursprünglich und wesentlich bewußtlos. Nur in einer beschränkten, nach unten zu in der Tierwelt immer mehr abnehmenden Sphäre des animalischen Lebens versieht er sich mit Bewußtsein. Nichts beweist deutlicher die sekundäre und gleichsam erborgte Natur alles bewußten Lebens, als die Notwendigkeit des Schlafes. In ihm erlischt periodisch, vermöge der Isolation des Gehirnes gegen die motorischen und sensibeln Nerven, das Bewußtsein, d. h. die Verbindung zwischen Wille und Intellekt ist aufgehoben, und letzterer taucht behufs seiner (d. i. des Gehirnes) Ernährung ganz in das unbewußte Leben ein, welches als das eigentlich Centrale und Wesentliche im Schlafe wie im Wachen unermüdlich seine Funktionen übt. Dies lehrt schon eine Stelle des Veda im *Çatapathabrâhmanam* X, 3, 3, 6: *Yadâ vai purushah svapiti, prânam tarhi vâg api-eti, prânam cakshuh, prânam manah, prânam çrotram. Sa yadâ prabudhyate, prânâd eva adhi- punar jâyante.* (Wenn der Mensch schläft, dann taucht in das Leben ein die Rede, in das Leben das Auge, in das Leben der Verstand, in

das Leben das Ohr. Wenn derselbe erwacht, so werden sie aus dem Leben wiederum geboren.)

§ 164. Der Intellekt ist nichts weiter als ein materielles Organ, mit welchem der Wille sich versieht zum Behuf der Regelung seiner Relationen zur Außenwelt. Demgemäß tragen alle Produktionen des bewußten Willens das Gepräge des Äußerlichen, Gemachten, Mechanischen, im Gegensatz zu dem Innerlichen, Gewordenen, Organischen, welches die Schöpfungen des unbewußten Willens auszeichnet. Daher sich mit diesen kein Werk menschlichen Kunstfleißes auch nur entfernt messen kann. Der unbewußte Wille arbeitet in den vegetativen Funktionen des Organismus durchaus zweckmäßig, jedoch ohne Bewußtsein und also ohne Kenntnis des Zweckes. Überaus merkwürdig nun ist das Hinübergreifen dieses unbewußten Willens und seines ohne Erkenntnis zweckmäßigen Wirkens in die Sphäre des bewußten Willens, welches im Instinkt und Kunsttriebe der Tiere zu Tage tritt. Das was im Vogel wirkt, wenn er sein Nest baut, ist offenbar der Wille. Doch kann der einjährige Vogel kein Bewußtsein vom Zwecke seines Baues haben. Somit kann es nicht der bewußte, sondern nur der unbewußte, nicht der auf Motive, sondern der auf Reize wirkende Wille sein, der in diesem instinktiven Schaffen hervortritt, wenn auch die Ausführung im Einzelnen durch Motive geregelt werden mag. Das nämliche unbewußt-zweckmäßige Wirken also, welches in den nutritiven Verrichtungen als Regel herrscht, greift als Instinkt ausnahmsweise in den Bereich des bewußten Lebens über, und zwar jedesmal in solchen Fällen, wo der Intellekt für die Zwecke der Natur unzulänglich ist. Daher zeigt sich der Instinkt beim Menschen zufolge der Vollkommenheit seines Intellektes nur selten (z. B. in der

Geschlechtsliebe); häufiger tritt er beim Tiere auf, und zwar am stärksten da, wo der Intellekt am unvollkommensten ist, während gleichwohl die Lebensverrichtungen kompliziert bleiben. Demgemäß erreicht er seinen Höhepunkt als Kunsttrieb bei den Insekten. In dem Maße, wie bei ihnen das cerebrale und sympathische Nervensystem in den Ganglienknotten zusammenfällt, werden ihre willkürlichen Verrichtungen durchweg vom Instinkte geregelt und stehen somit unter derselben Leitung wie die unwillkürlichen Funktionen der Nutrition. Sonach dürfen wir z. B. einen Bienenschwarm geradezu ansehen als einen in seine Teile aufgelösten Organismus. Wie bei diesem steht das Gesamtleben deselben unter Leitung von Reizen; nur daß im Einzelnen an ihre Stelle Motive treten, weil der Kontakt aufgehoben ist, durch den das Wirken der Reize bedingt wird.

Anmerkung. Die Verteilung der verschiedenen organischen Funktionen (Ernährung, Fortpflanzung) an verschiedene nebeneinander (Königin, Drohnen, Arbeiterinnen) oder nacheinander (Raupe, Schmetterling) bestehende Individuen ist nur dem Grade nach von der Trennung der Geschlechter bei den höheren Tieren und beim Menschen verschieden und steht wie diese unter Leitung des Instinktes.

§ 165. Herabsteigend in der Stufenleiter der organischen Wesen sehen wir das bewusste, willkürliche Leben immer mehr zurücktreten gegen das unbewusste Wirken des Willens, bis ersteres endlich ganz verschwindet. Der Punkt, wo der letzte Rest von Bewußtsein und Willkür der Bewegungen erlischt, bezeichnet den (empirisch nicht leicht zu bestimmenden) Übergang vom Tierreiche in das Pflanzenreich. Bei der Pflanze füllt daher das unbewusste, der Ernährung und Fortpflanzung dienende Leben die ganze Sphäre des Daseins aus. Nun ist, wie wir sahen, das unbewusste Leben nicht weniger als das bewusste Äußerung

des Willens. Mithin ist das Leben der Pflanze zu begreifen als ein unbewusstes, unwillkürliches Wollen, und jede Pflanze ist, so gut wie das Tier und der Mensch, eine Objektivation des Willens zum Leben; welches nur deswegen schwer zu fassen ist, weil die Sphäre, in der wir den Willen unmittelbar erkennen, hier ganz verschwunden ist, sodafs nur diejenige übrig bleibt, in der wir nur mittelbar und durch Schlüsse zu ihm gelangen können.

Indessen sind nicht nur die Bestrebungen, welche das Leben jeder Pflanze ausfüllen, offenbar dieselben wie beim Tiere, nämlich Ernährung und Fortpflanzung, sondern auch die Körperorgane zeigen eine unverkennbare Analogie, indem z. B. die Verdauungsorgane als Wurzeln, die Atmungsorgane als Blätter, die Genitalien als Blüte wiederkehren. Auch sind viele Lebensäußerungen der Pflanze, z. B. das Streben der Wurzeln nach gutem Erdreiche und Feuchtigkeit, der Krone nach Luft und Licht, sowie manche einzelne Thatsachen gar nicht zu erklären, wenn wir nicht als inneres Princip des Pflanzenlebens ein Verlangen, Begehren, Streben, also ein (wiewohl unbewusstes) Wollen annehmen.

§ 166. Keine gröfsere Grenze ist in der ganzen Natur gezogen als die zwischen organischen Kräften, welche als lebende Organismen erscheinen, und unorganischen Kräften, welche in mannigfaltiger Weise in den physikalischen und chemischen Vorgängen der leblosen Natur hervortreten. Inzwischen lehren Betrachtungen wie die folgenden, dafs der grofse Unterschied zwischen organischen und unorganischen Kräften doch nur die Erscheinungsform betrifft, nicht aber das, was in diesen grundverschiedenen Formen erscheint. 1) In allen Wirkungen, mögen sie dem Gebiete des Lebendigen oder des Leblosen angehören, ist das Hervortretende die Kraft. Diese nun verhält sich zu

ihren Äußerungen nicht etwa blofs wie ein allgemeiner Begriff zu den verschiedenen ihm unterliegenden Anschauungen (§ 100), sondern (nach § 136) wie das Ding an sich zur Erscheinungswelt. Folglich ist die Identität, welche das Wort Kraft bezeichnet, keine abstrakte, sondern eine konkrete, und die Verschiedenheit der wirkenden Kräfte entspringt nicht aus dem Wesen an sich der Kraft, sondern aus den Formen ihrer Erscheinung. 2) Demgemäfs läfst sich die grofse Verschiedenheit in dem Wirken organischer und unorganischer Kräfte wesentlich erklären aus ihrem Verhalten zu den Formen der Erscheinung, d. h. aus Verhältnissen des Raumes, der Zeit und der Kausalität. Zunächst ist es die Kausalität, die als Ursache im engeren Sinne die unorganischen, als Reiz und Motiv die organischen Veränderungen veranlafst (§§ 142—145) und dadurch zwischen beiden eine keine Mittelglieder zulassende Grenze zieht; neben ihr aber sind es Raum und Zeit, aus denen die tiefgreifenden Unterschiede organischer und unorganischer Erscheinungen entspringen. Während nämlich jede organische Kraft (Pflanze oder Tier) nur in einem Aufeinander räumlicher Teile (als Organismus) und in einem Nacheinander zeitlicher Zustände (als Leben) zum vollen Ausdrucke ihres Wesens gelangt, so offenbart jede unorganische Kraft ihr ganzes inneres Wesen in einer einheitlichen, bei jedem Hervortreten identischen Äußerung, welche nur Unterschiede des Grades zuläfst. (Eine Ausnahme macht allein die Krystallisation, welche man als einen letzten Anflug organischen, sofort im Entstehen von der Erstarrung ergriffenen Lebens ansehen kann.) Hieraus erhellt, dafs die wesentlichen Unterschiede organischer und unorganischer Kräfte ihre Erklärung finden in Verhältnissen des Raumes, der Zeit und der Kausalität, woraus folgt, dafs sie nicht im Sein-an-sich wurzeln, sondern nur in

den Formen, durch welche daselbe sich unseren Augen darstellt.

Wir brauchen daher nur diejenige Kraft-Erscheinung, in welcher allein das Wesen der Kraft unserer inneren Betrachtung als Wille zugänglich wird, ihrer sämtlichen Erscheinungsformen, zu denen nicht allein Bewußtsein, sondern auch Leben und Organisation gehört, zu entkleiden, um in dem unbewußten, leblosen, unorganischen Willen dasjenige übrig zu halten, was als inneres, treibendes Princip in allen Kräften der unorganischen Natur hervortritt.

Deutlicher als auf dem Wege des Beweises wird uns diese Wahrheit, wenn wir das Wirken der unorganischen Kräfte im einzelnen beobachten: wenn wir die Begierde sehen, mit der die Stoffe sich chemisch verbinden, die Hefigkeit, mit der die Pole der Elektrizität zur Vereinigung streben, den Drang, mit dem das aufgedämmte Wasser überall einen Ausweg sucht, oder wenn wir beim Heben eines Gewichtes, beim Drucke gegen einen festen Körper ganz unmittelbar fühlen, wie unserm eigenen Streben ein fremdes Streben entgegenarbeitet, welches im tiefsten Grunde mit dem Streben in uns gleichartig, also, wie dieses, Wille sein muß, wenn es auch als Schwere und Undurchdringlichkeit den größtmöglichen Abstand der Erscheinungsform von unserem Willen zeigt.

## **VII. Transcendente Betrachtungen über den Willen als das Ding an sich.**

§ 167. Alles ist Materie. So lautete der letzte Schluß der physischen Weltbetrachtung (§ 26). Über ihn hinaus führt allein die Lehre Kants, welcher bewies, daß die wesentlichen Bedingungen der körperlichen Existenz,

Raum, Zeit und Kausalität, nur subjektive Vermögen unseres Intellektes sind, daß mithin die Materialität der Dinge nur die Form ist, in welcher unseren Augen das Wesen des Dinges an sich erscheint. Was dieses sei, das fand auf dem allein möglichen Wege Schopenhauer: es ist nichts anderes als Wille, was als physikalische, chemische, organische Naturkraft sich eindrängt in Raum, Zeit und Kausalität und dadurch in jeder Veränderung der Körperwelt, in jedem Körper selbst zur Erscheinung kommt. Wer Schopenhauers Lehre recht begriffen hat, dem löst sich, wohin er immer blickt, jede Erscheinung des Universums in Willen auf. Darum lautet der letzte Schluß der metaphysischen Weltbetrachtung: Alles ist Wille.

§ 168. Dasjenige, was uns den Willen als Welt erscheinen läßt, sind die angeborenen Formen unseres Intellektes. Da wir von ihnen nicht abgehen können, so sind uns über den Willen, der als Ding an sich außerhalb derselben liegt, nur negative Ausfagen möglich.

1) Der Wille als Ding an sich ist nicht in Raum und Zeit. Nun ist alle Vielheit bedingt durch ein räumliches Aufeinander oder ein zeitliches Nacheinander von Teilen. Obwohl daher der Wille als eine Vielheit von Erscheinungen in Raum und Zeit sich darstellt, so ist ihm doch an sich jede Vielheit fremd. Diese Wahrheit wurde zu allen Zeiten gefühlt (*ἐν καὶ πάν*), der Beweis dafür aber läßt sich allein aus Kants Lehre führen.

2) Wie die Vielheit, so ist gleichfalls bedingt durch Raum und Zeit die Teilbarkeit. Der Wille als Ding an sich ist daher unteilbar; er ist nicht etwa unter seine Erscheinungen zerteilt, sondern jede derselben enthält ihn ganz: jedes Wesen in der Natur ist eine Erscheinung des ganzen ungeteilten Willens zum Leben, so wie jedes der

tausend Sonnenbilder im Wasser die ganze Sonne widerspiegelt. Wenn daher Platon (Parm. p. 131 E) fragt: *τίν' οὖν τρόπον τῶν εἰδῶν τὰ ἄλλα μεταλήψεται, μήτε κατὰ μέρος μήτε κατὰ ὅλα μεταλαμβάνειν δυνάμενα;* — so mögen ihm die Bhagavadgîtâh (XIII, 16) antworten:

*avibhaktam ca bhûteshu, vibhaktam iva ca sthitam*

(ungeteilt wohnt er in den Wesen, und doch gleich als wäre er geteilt); und Kant möge zu diesem Rätselwort den Schlüssel liefern, durch seine Lehre, daß Raum und Zeit zwar die Erscheinungen, nicht aber das durch sie Erscheinende trennen, sodaß jeder sich innerlich als den ganzen, schrankenlosen Willen zum Leben, als den Inbegriff aller Realität findet und fühlt. Darum beschränkt der natürliche Mensch (*ἄνθρωπος ψυχικός*), wie seine Handlungen beweisen, alle Realität auf sein Ich, erkennt alles in sich; und eben darum dehnt der (im Sinne des Christentums) Wiedergeborene sein Ich auf alle Realität aus, erkennt sich in allem: er begeht feierlich (im Abendmahle) seine Vereinigung mit aller Kreatur als ein Glied an dem Leibe Christi, *τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου* (Ephes. 1, 23), und tausendzünftig ruft ihm die Natur „das große Wort“ entgegen, welches wir später zu betrachten haben werden: „*Tat tvam asi*“ (Das bist Du), während aus seinem Innern das Bewußtsein widerhallt: „*Aham brahma asmi*“ (Ich bin Brahman).

3) Alle Erscheinungen des Willens zum Leben sind der Kausalität und mit ihr in allen ihren Äußerungen der Notwendigkeit unterworfen. Hingegen liegt der Wille als Ding an sich nicht in der Kausalität und ist somit grundlos und frei. Hier liegt der Einheitspunkt der beiden Wahrheiten von der Freiheit des Willens und von der Notwendigkeit aller seiner Äußerungen. Allerdings sind alle un-



sere Thaten die notwendige und unausbleibliche Folge unseres angeborenen (in der Korporisation sich ausdrückenden) Charakters: und dennoch können wir uns nicht losmachen von dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit für unser Thun, welches Gewissen heißt; und mit Recht: denn dieser angeborene Charakter ist im letzten Grunde unser eigenes Werk (§ 153), und unser ganzer Lebenslauf ist nur die empirische und daher notwendige Entfaltung unseres an sich freien Willens. — Diese Wahrheit findet ihren mythischen Ausdruck in der indischen Lehre, daß alle Thaten und Schicksale unseres Lebens die unabwendbare, wenn auch nicht unmittelbare (*apûrva*) Folge unseres eigenen Thuns in einem früheren Lebenslaufe, und somit von uns selbst abhängig sind; und dieselbe Wahrheit scheint dem Platon vorzuschweben, wenn er (Rep. X, p. 617 D sq.) schildert, wie die Seele vor der Geburt aus dem Schoße der Lachesis freiwillig das Los wählt, welches ihr Geschick und mit ihm (618 DE) ihr Thun im künftigen Lebenslaufe mit Notwendigkeit vorausbestimmt.

§ 169. Zweierlei und nicht mehr ist dem Willen als solchem möglich: ein **Wollen** und ein **Nicht-Wollen**. In Beziehung auf die irdische Existenz zeigt sich (wie in der Metaphysik der Moral auszuführen sein wird) das Wollen als Bejahung des Willens zum Leben, deren Erscheinung diese ganze Welt ist, das Nicht-Wollen als Verneinung des Willens zum Leben, deren Erscheinung von den Religionen in ihrer Bildersprache als Seligkeit, *unio mystica*, Reich Gottes, Himmelreich u. s. w. bezeichnet wird, jedoch (abgesehen von ihrem Durchbruche in jeder moralischen Handlung) dem Intellekte völlig unbekannt und schlechthin unfassbar ist, daher sie ihm als die Negation, die Auslöschung (*nirvânam*) alles Daseins erscheint. Jedoch

ist wohl zu merken, daß nur unserer an die Endlichkeit und ihre Schranken gebundenen Erkenntnis diese Welt der Bejahung als das Seiende, die Verneinung als das Nicht-Seiende erscheint. Umgekehrt ist, vom höchsten Standpunkte aus betrachtet, die uns unbekannt, aber in jeder moralischen Handlung durchschimmernde Welt der Verneinung das eigentlich und wahrhaft Seiende ( $\tau\acute{o} \acute{o}\nu$ ), hingegen diese ganze Welt der Bejahung, metaphysisch gesprochen, das Nicht-Seiende ( $\tau\acute{o} \mu\eta \acute{o}\nu$ ) und in moralischem Sinne das Nicht-sein-Sollende.

### VIII. Mythische Darstellung des Weltprocesses.

§ 170. Da, wo es kein Wo mehr giebt, — also hier, überall und wiederum nirgends, — dann, wann es kein Wann mehr giebt, — also jetzt, in allen Ewigkeiten und wiederum zu keiner Zeit, — war, ist und wird sein **der Wille** (die Gottheit, das Brahman, das Ding an sich) und aufer ihm nichts. Jeder von uns ist dieser Wille, und wiederum ist es auch jeder nicht: denn wir alle sind seinem ursprünglichen Wesen entfremdet, welches ist Verneinung, — sündlos, leidlos, daseinslos.

§ 171. Da bildete sich, nicht zu irgend einer Zeit, sondern vor Ewigkeiten, heute und immerfort, vergleichbar einer unbegreiflichen Trübung der Himmelsklarheit, in der reinen, schmerz- und wollenlosen Seligkeit der Verneinung ein krankhafter Hang, eine sündliche Wendung: die Bejahung des Willens zum Leben. In ihr und mit ihr ist gesetzt das unabsehbare Heer aller Sünden und Leiden, deren Offenbarerin diese unermessliche Welt ist.

§ 172. Wenn in dem Leben unseres Leibes irgend eine schwere Unordnung eingerissen ist, so bietet die Natur

durch gewaltsame Steigerung des Lebensprocesses alle Kräfte zur Heilung auf: so entsteht das Fieber, welches Symptom der Krankheit und Heilungsversuch zugleich ist. — Was für die Krankheit das Fieber, das ist für den sich bejahenden Willen diese ganze Welt: sie ist die Sichtbarkeit der Bejahung; und indem sie alles Böse und alles Übel, welches ihre notwendige Folge ist, zu seinem vollsten, fürchterlichsten Ausdrucke bringt, hält sie dem verirrten Willen einen Spiegel seines eigenen, alles Wehe des Daseins verschuldenden Strebens vor, ob er zur vollen Erkenntnis seiner selbst, und durch sie zur Wendung, zur Rückkehr, zur Erlösung gelangen möchte.

§ 173. Aus der Erkenntnis spriest die Erlösung (*jñānād muktiḥ*, Kapila 3, 23). Die vollkommene Erkenntnis der Welt ist aber nur möglich durch den menschlichen Intellekt. Darum ist die ganze Natur bis zum Menschen hinauf nur der Weg, den der sich bejahende Wille in stufenweiser Steigerung zurücklegt, um zum menschlichen Intellekte und durch ihn zur erlösenden Selbsterkenntnis zu gelangen. Aber auch als Mensch durchwandelt der Wille lange Reihen von Zeugungen, in jedem Mutterleibe sich mit einem neuen Intellekte versehend, um in allmählicher Läuterung dem Reiche der Verneinung entgegenzugehen (§ 250).

§ 174. Lange Perioden des Naturlebens mußten verstreichen, ehe es zur Entstehung eines Intellektes kommen konnte. Umgekehrt sind alle diese vergangenen Weltperioden nur möglich durch die Zeit, und diese wiederum durch den Intellekt. Hierin liegt nur für unser unvollkommenes Erkennen ein Widerspruch, weil daselbe eben an die Zeitlichkeit gebunden ist. Sie aber hat im Weltpro-

cesse keine Bedeutung. Darum geschah der Abfall der Geister vor undenklichen Zeiten, und wiederum geschieht er jetzt und in jedem Augenblicke. Aber auch die erlösende Verneinung ist immer gegenwärtig, und indem der Einzelne verneint, .erlöst er sich und in sich alle Kreatur, weil er eben der ganze Wille zum Leben ist. Wenn es daher im Veda heisst (*Chândogyâ-upanishad* 5, 24, 5):

*Yathâ iha kshudhitâ bâlâ mâtaram pari-upâsate  
evam sarvâni bhûtâni agnihotram upâsate,*

„gleichwie hienieden hungrige Kinder um ihre Mutter her sitzen, so sitzen alle Wesen um das (vom Brahma-Wissenden dargebrachte) Feueropfer“ — so dürfen wir vielleicht in der Sprachweise der Bibel (Röm. 8, 19) erklärend hinzusetzen: ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κρίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται. — So erlöst der Erlösende sich und die harrenden Kreaturen: dennoch dauert die Bejahung fort, auch nachdem er aus ihrem Kreise herausgetreten ist; auch wird diese Welt in alle Ewigkeit bestehen, bejahen und leiden, — aber wiederum sind alle Zeiten im Lichte der Verneinung nichts, und all ihr Inhalt erblasft wie Schattenspiel an der Wand für den Willen, welcher sich gewendet hat.

So widerspruchsvoll erscheint die metaphysische Wahrheit, wenn wir es versuchen, sie in Worte und Begriffe des physischen Denkens zu kleiden.

## IX. Gott und Welt.

§ 175. Es ist nichts als Wille; sein rechter Stand ist die Verneinung (wie der Beifall beweist, den wir alle jeder moralischen, d. i. verneinenden That zollen); eine

Verirrung des Willens ist die Bejahung, deren Erscheinung und Läuterungsproceß diese ganze Welt ist.

In diesen Sätzen, welche erst im weitern Verlaufe völlig verständlich werden können, liegt die metaphysische Wahrheit, welche für alle Länder und Zeiten eine und dieselbe ist. DemgemäÙ sehen wir dieselbe überall, wo der menschliche Geist in die Tiefe dringt, zum Durchbruche gelangen, wenn auch das Gewand, in welchem sie erscheint, die größten Verschiedenheiten zeigt.

Der Nachweis dieses identischen Inhaltes und die Herleitung seiner verschiedenen Formen aus den jedesmaligen Kultur-Einflüssen gehört in die Geschichte der Metaphysik. Hier müssen wir uns begnügen, einige der wichtigsten dieser Formen namhaft zu machen.

§ 176. In Indien können wir die Metaphysik fast bis zu ihrem ersten Ursprunge zurückverfolgen. Die Kräfte, welche in den Natur-Erscheinungen, und zwar besonders in den auffallenden Phänomenen des Feuers, des Gewitterhimmels, des Firmamentes u. s. w. hervortreten, stehen in den Hymnen des Rîgveda in durchsichtiger Personifikation als die Götter *Agni*, *Indra*, *Varuna* u. s. w. da. Ja wir sehen teilweise noch unter den Händen der Hymnensänger die Naturkräfte zu persönlichen Göttern gerinnen. Diese ursprüngliche Weltanschauung ist wahr, sofern der Mensch in allem Wirken der Natur sein eigenes Wesen (den Willen) wiedererkennt; sie ist unwahr, sofern er nicht nur sein Wesen, sondern auch dessen Erscheinungsform (die Persönlichkeit) auf die Naturkräfte überträgt.

Wir wissen, daß die Naturkräfte von der untersten bis zur obersten nur die ursprünglichen Formen sind, durch welche der eine Wille zum Leben mannigfaltig erscheint. Diese Wahrheit brach sich in der zweiten Periode des in-

dischen Lebens Bahn, indem man erkannte, daß es ein Wesen sei, welches in der ganzen Natur erscheint, und dieses eine Wesen als das (unpersönliche) *Brahman* allen Göttern, Menschen, Tieren, Pflanzen und leblosen Wesen als seinen mannigfachen Erscheinungen entgegensetzte. Das Verhältnis zwischen Erscheinung und Ding an sich wird bildlich als eine Emanation der Welt aus dem *Brahman* aufgefaßt, vergleichbar dem Hervorgehen des Netzes aus der Spinne, der Pflanzen aus der Erde, der Haare aus dem Körper. Daneben aber wird die Ewigkeit der in der Erscheinungswelt, dem *Samsára*, umlaufenden Seelen behauptet; woraus deutlich hervorgeht, daß ihr Verhältnis zum *Brahman* nicht als das zeitliche der Wirkung zu ihrer Ursache, sondern als das Verhältnis des Zeitlichen zum Zeitlosen, d. h. der Erscheinung zum Ding an sich aufzufassen ist. An diesen metaphysischen Gegensatz zwischen dem einheitlichen *Brahman* und der vielgestaltigen Welt, als welche es erscheint, knüpft sich unmittelbar der ethische zwischen Verneinung und Bejahung in dem Sinne des Spruches „*Tat tvam asi*“ (Das bist Du), der das tiefste Geheimnis der Metaphysik (das *ἐν καὶ πᾶν*) und zugleich das höchste Ziel der Moral (das *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*) in drei Worten auspricht. Als eine Erklärung desselben läßt sich, wie im weitern Sinne unsere ganze Schrift, so auch schon das ihr vorgesezte Motto ansehen, das wir hier verdeutschen:

„Dieselbe höchste Gottheit  
 „In allen Wesen stehend  
 „Und lebend, wenn sie sterben,  
 „Wer diese sieht, ist sehend.  
 „Denn welcher allerorts  
 „Den höchsten Gott gefunden,  
 „Der Mann wird durch sich selbst  
 „Sich selber nicht verwunden.“

§ 177. In der Bibel haben wir das grofsartige Schauspiel vor Augen, wie die echte und ewige Wahrheit als Christentum zum gewaltsamen Durchbruche gelangt durch die ihm diametral entgegenstehende Weltanschauung des Alten Testaments.

Die Grundlehre des ursprünglichen Judentums ist der Theismus, dem zufolge die Welt von einem persönlichen, uns ähnlichen (1 Mos. 1, 26—27) Wesen gemacht worden ist, — eine Hypothese, über deren Kühnheit wir nur darum nicht erstaunen, weil wir sie von Jugend auf zu hören gewohnt sind. Die nächste Folge des Theismus ist der Optimismus: ist die Welt von Gott geschaffen, so mufs sie gut sein, und dies wird ausdrücklich (1 Mos. 1, 31) bekräftigt. Eine weitere Folge ist die völlige Vernichtung durch den Tod: nur was unerschaffen ist, kann unsterblich sein; ist die Seele aus nichts entstanden, so mufs sie auch zu nichts wieder werden: τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει. Demgemäfs erkennt das Alte Testament (mit Ausnahme der spätesten Bücher) die Unsterblichkeit der Seele nicht an. Ist nun unser Dasein auf dieses Leben der Bejahung beschränkt, so können auch unsere Ziele nur immanente und mithin egoistische sein. Daher das Gesetz lediglich an den Egoismus appelliert, indem es zu seinen Triebfedern Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Lohn macht (man lese 3 Mos. 26. 5 Mos. 28), und deswegen von der tieferen Auffassung des Christentums fallen gelassen wurde (Röm. 3, 28).

Diese Weltanschauung, in welcher Theismus, Optimismus, Nihilismus und Eudämonismus mit bewunderungswürdiger Konsequenz zusammenhängen, scheint nicht sowohl ein Resultat naturgemäfsere Entwicklung, als vielmehr die Eingebung eines einzelnen Mannes zu sein, — wahrscheinlich des nicht grofs genug zu denkenden Mose, der in ihr das Disciplinarmittel für ein in Knechtschaft verkommenes

Geschlecht fand. Beim Volke wurde sie nie recht populär: wie die häufigen, sonst nicht wohl zu begreifenden Abfallsversuche beweisen. Aber auch die Denker des Hebraismus ringen an vielen Stellen des Alten Testaments gegen dieselbe an. So schon in der Erzählung vom Sündenfalle, welche mit der Schöpfung der Welt durch ein allweises und allgütiges Wesen nicht vereinbar ist. Noch weniger konnte der menschliche Geist sich beruhigen bei der Lehre von der Bestrafung des Bösen und Belohnung des Guten in diesem Leben, der auf Schritt und Tritt die Erfahrung widerspricht (Buch Hiob. Psalm 37 und 73).

Eine Umwandlung im Großen erfuhr die Metaphysik der Hebräer seit dem babylonischen Exile durch persische und griechische Einflüsse, welche dem Christentum den Boden vorbereiteten. Zum Theismus trat die Lehre vom Satan (d. i. *Añhromainyu*) und machte es möglich, Gott von der Urheberschaft des Bösen (die ihm z. B. noch Jes. 45, 7. 2 Sam. 24, 1, aber nicht mehr in der nachexilischen Parallelstelle 1 Chron. 21 [22], 1 zugesprochen wird) zu entlasten und als Princip der Verneinung, d. i. der Moralität festzuhalten. Zugleich brach sich der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, und mit ihm eine transcendente, nicht auf den Egoismus gegründete Moral Bahn, während der Optimismus zufolge der bitteren Erfahrungen allmählich in den Pessimismus umschlug, welcher die Bedingung jeder eigentlichen Religion ist.

In dieser geistigen Atmosphäre sehen wir die ewige, überall gleiche Wahrheit als Christentum wie eine Pflanze durch Stein und Geröll sich mühsam zum Lichte emporwinden. Indem daselbe seine Lehre dem Alten Testamente und den historischen Lebensverhältnissen seines Stifters anpaßt, personificiert es (Römer 5, 12—21) die Bejahung des Willens zum Leben in Adam, die Verneinung in Christo.



Wir alle sind (zufolge der Theorie von der Erbsünde) Adam, und wir alle sollen Christus werden, indem derselbe in uns Gestalt gewinnt (Gal. 4, 19). Dies kann nicht durch das Gesetz bewirkt werden (nicht sowohl, weil es, nach der paulinischen Theorie, unerfüllbar, sondern weil es auf den Egoismus gegründet ist und daher, auch wenn erfüllt, nicht über diesen hinausführt); daher erscheint dem Christentume das von unserem Willen im Stande der Bejahung unabhängige Aufgehen der metaphysischen Erkenntnis als die Gnade, welche in uns die Wiedergeburt, d. h. die Wendung des Willens zur Verneinung vollbringt. — So sprengte die Wahrheit als Christentum die erstarrte Rinde des in sich unwahren Mosaismus: ein Bewußtsein, welches dem vierten Evangelisten die Worte (1, 17—18) eingab: *ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο* (also nicht durch Mose). *Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε* (also auch Mose nicht, wie 4 Mos. 12, 8. 5 Mos. 34, 10 behauptet wird), *ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*. Man vergleiche die Seitenblicke, die er gelegentlich (z. B. 3, 10. 4, 21. 5, 39. 6, 49. [8, 6] 8, 58. 10, 8) auf die Religion der Väter wirft.

§ 178. Auch die Götter der Griechen waren ursprünglich, wie aus der Etymologie ihrer Namen und dem Charakter vieler Mythen mit Gewißheit hervorgeht, personifizierte Naturkräfte (vergl. Platon, *Kratyl.* 397 c), welche von der Dichterkraft des homerischen Zeitalters ganz zu idealen Menschengestalten umgeformt wurden (Herodot. 2, 53). Der in sich zwieträchtigen Vielheit der Götter gegenüber machte Xenophanes die Einheit des Göttlichen geltend. Sein Schüler Parmenides (wie zum Teil schon Xenophanes selbst) sprach dieser Einheit die Persönlichkeit, das Werden und Vergehen ab und setzte sie als das Seiende

dieser Welt als dem Nicht-Seienden entgegen: womit der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung sehr scharf ausgesprochen war. — An Parmenides anknüpfend untersuchte Platon das Wesen des Seienden: in der rastlos entstehenden und vergehenden Erscheinungswelt erkannte er eine Reihe beharrender Formen, welche als ewige Typen der Dinge in allem Existierenden zum Ausdruck gelangen, selbst aber von dem Flusse des Werdens nicht berührt werden. Diese jenseits des Raumes, der Zeit und der Kausalität liegenden (§ 47) Urbilder der Dinge, deren jedes, als ein formendes Princip des Seins, durch eine Vielheit gleichartiger individueller Dinge zur Erscheinung kommt, nannte Platon die Ideen (*ιδέαι, εἰδή*, d. i. anschauliche Gestalten). Was er unter diesem Namen suchte, das kann nichts anderes sein als die Reihe der formenden Kräfte, durch welche der Wille in allen Naturerscheinungen zum Ausdruck kommt; daher die Ideen wohl zu unterscheiden sind von den Begriffen, welche mit ihnen zwar die Allgemeinheit (das *ἐν ἐπὶ πολλῶν*), nicht aber die Anschaulichkeit und durchgängige Bestimmtheit teilen, wegen deren die platonischen Ideen von Aristoteles mit Recht als *αἰσθητὰ αἰδία* bezeichnet, wenn auch nicht mit Recht als solche verworfen werden. — Inzwischen ist nicht zu leugnen, dafs in der Darstellung des Platon, dem es einerseits an Naturkenntnis gebrach, andererseits noch kein ausgebildetes System der Logik vorlag, Ideen und Begriffe mit einander verfließen. Daher wir uns nur in dem Sinne als Platoniker betrachten können, als es uns gestattet ist, bei Platon (wie in anderer Hinsicht auch bei Kant) das Wahre und Treffliche seiner Lehre von falschen Beimischungen gereinigt festzuhalten. Wir unterscheiden daher hier und in aller Folge genau die Idee, als die noch nicht durch ihr Eingehen in die Formen des Raumes und der Zeit zur

Vielheit der Individuen zerfallene Einheit, und den Begriff, welcher die aus der Vielheit der individuellen Dinge durch abstrahierendes Denken wiederhergestellte Einheit ist. Sonach können wir den Begriffen als abstrakten Umrissen der anschaulichen Vorstellungen kein anderes Dasein als das im menschlichen Kopfe einräumen, während wir unter den Ideen weder (mit Platon) bloße Abstraktionen wie das Gute, das Schöne, noch (mit Kant) die die Möglichkeit der Erfahrung übersteigenden Vernunftbegriffe, Seele, Weltganzes und Gott, sondern lediglich die allem Wirken in der Natur zu Grunde liegenden physikalischen, chemischen und organischen Kräfte verstehen, sofern sie die Formen sind, durch welche der Wille zum Leben sein Wesen in stufenweise zunehmender Deutlichkeit zum Ausdrucke bringt. In diesem Sinne eignen wir uns die Ideen des Platon an und knüpfen daran unsere weitere Betrachtung.

## **X. Der Wille und die Ideen des Platon.**

§ 179. Rückblick und weitere Aufgabe. Nachdem wir als inneres Princip aller Naturerscheinungen den Willen erkannt, sodann über dessen Wesen einige zum Verständnisse des Folgenden notwendige, selbst aber erst durch den ganzen Verlauf unserer Betrachtung zur vollen Deutlichkeit zu erhebende Andeutungen gegeben, endlich auf die innere Übereinstimmung unserer Grundanschauung mit den Höhepunkten der Metaphysik aller Zeiten und Länder hingewiesen haben, so bleibt uns für den zweiten, der Natur gewidmeten Teil unserer Betrachtung noch übrig, nachzuweisen, wie das Ding an sich als Welt erscheint, das heißt, wie der eine, freie, das Dasein verneinende Wille, indem er (vermöge einer uns nicht weiter

erklärbaren, aber in seiner Freiheit begründeten Wendung) sich bejaht, in den Formen unseres Intellectes, Raum, Zeit und Kausalität, welche die Principien der Sichtbarkeit der Bejahung sind, zur Erscheinung kommt als eine Vielheit dem Zwange der Kausalität unterworfenen, durch Raum und Zeit getrennter und (soweit sie das Illusorische der durch den Intellect und seine Formen gesetzten Ordnung nicht durchschauen) sich gegenseitig befeindender Wesen.

§ 180. Die Bejahung des Willens zum Leben ist sein Auseinander-gezogen-sein zur Vielheit in den Formen des Intellectes: Raum, Zeit und Kausalität. Nun ist der Wille an sich schlechthin formlos und daher diesen Formen des Subjektes völlig heterogen. Um daher in ihnen erscheinen zu können, muß er sich denselben gewissermaßen anpassen: dies thut er, indem er sich gestaltet zu einer Reihe wirkender Formen des Daseins, durch welche er, sich selbst bekämpfend, eindringt in Raum, Zeit und Kausalität und in aller Einzelexistenz zur Erscheinung kommt. Diese ursprünglichen Willensformen, welche den vergänglichen Einzeldingen als unvergängliche Musterbilder gegenüberstehen, sind es eben, welche Platon unter dem Namen Ideen suchte und teilweise fand, und welche wir als die im Naturleben sich manifestierenden Kräfte demnächst aufzuzählen haben werden. Sie werden die Stufen der Objektivation genannt, weil durch sie der Wille zum Leben sein Wesen in stufenweiser Steigerung mit immer zunehmender Deutlichkeit zur Erscheinung bringt. So sind die Ideen die Fußstapfen des Weges, auf welchem der sich bejahende, der Existenz verfallene und nach Erlösung strebende Wille sich mühsam emporarbeitet, bis zur vollständigen Offenbarung seines Wesens im Menschen, auf die es eigentlich allein ankam, welche aber nur möglich war durch

die lange vorhergehende Stufenreihe; denn die Menschheit setzt die Tier- und Pflanzenwelt, diese die unorganische Natur zu ihrem Entstehen wie zu ihrem Bestehen voraus.

§ 181. Da die Ideen aufserhalb der empirischen Realität liegen, also da, wo nichts anderes mehr als das Ding an sich zu finden ist, so sind sie im Grunde dieses selbst, nur, wie es, objektiv aufgefaßt und gleichsam durch die Atmosphäre der Erscheinungswelt hindurch angeschaut, unsern Augen erscheint. Sie sind die bunten Bilder im Glase der Zauberlaterne, durch welche das Licht des Willens auf die Wand von Raum, Zeit und Kausalität das Schattenspiel der Erscheinungswelt wirft. — Auch kann man den Willen vergleichen mit einem Harfenspieler und sein Erscheinen im Leben und Walten der Natur mit der Musik: die Ideen wären dann die (nicht sehr zahlreichen) Saiten des Instrumentes, aus deren mannigfach wechselndem Zusammenklingen der unerschöpfliche Reichtum der fortschreitenden Accorde hervorgeht.

§ 182. Die Ideen sind anschauliche Raumgebilde, dazu auch eine Vielheit: dennoch liegen sie, wie schon Platon sah (§ 47), nicht im Raume. Aus diesem Widerspruche erhellt, dafs sie nur zu betrachten sind als ein unvollkommener Versuch, uns faßlich zu machen was seinem Wesen nach für uns unfafsbar ist. Auf der Vielheit der Ideen beruhen alle Unterschiede in der Natur; denn da dieselben nicht aus dem Intellekte entspringen können, welcher als ein und derselbe allem Verschiedenen gegenübersteht, so müssen sie im Ding an sich wurzeln. Wie aber die Einheit oder vielmehr Nicht-Vielheit des An-sich-Seienden mit den in ihm gegründeten Verschiedenheiten der Erscheinungswelt zusammen bestehen könne, ist, so wie die Mög-

lichkeit einer Vielheit der Ideen, eine transcendente Frage, welche unser Fassungsvermögen übersteigt. — Für uns freilich sind Einheit und Vielheit Gegensätze; für das Ding an sich kommen beide, und mithin auch ihre Gegensätzlichkeit, in Wegfall.

Übrigens reichen die Ideen zur Erklärung der Erscheinungswelt nicht völlig aus, indem die Verschiedenheit der eine Idee repräsentierenden Individuen weder aus der mehr oder weniger mangelhaften Überwindung des von der Idee an sich gerissenen und geformten Stoffes, noch aus der (die Varietäten der Arten bedingenden) Anpassung an die äußern Verhältnisse vollständig erklärbar ist. Vielmehr tritt bei dem Menschen, ja teilweise schon bei den höheren Tieren, welche auch in diesem Sinne seine Vorläufer sind, dem Gattungscharakter, in welchem die Idee der Species sich ausdrückt, zur Seite der Individualcharakter, welcher ein uns verschlossenes Geheimnis ist (*omne individuum est ineffabile*) und die Stelle zu bezeichnen scheint, an welcher jedes Individuum auf dem Wege zur Verneinung angelangt ist. — Dieser dunkle Punkt wird in der Folge unserer Betrachtung noch einiges Licht empfangen.

Anmerkung. Vergleicht man die antike Skulptur mit der Malerei im Mittelalter und der Neuzeit, die Gestalten des Sophokles mit den Gestalten des Shakspeare und endlich die Ideenlehre des Platon mit der Willenslehre Schopenhauers, so möchte man, von diesen höchsten Erscheinungen auf die Beschaffenheit des sie tragenden Zeitalters zurückschließend, vermuten, daß die Individuen des klassischen Altertums mehr Typisches und weniger Individuelles an sich gehabt hätten als die der Neuzeit, daß somit der moderne Mensch mehr seiner selbst sich bewußt geworden sei, auch vielleicht der Verneinung näher gekommen sei, als der antike: eine Annahme, welche gar sehr zu Gunsten des Christentums ausgelegt werden könnte, jedenfalls aber nicht von einem Fortschritt der Menschheit im allgemeinen (den es, in der Hauptsache, nicht giebt und nie geben wird), sondern von einem der Erlösung sich nähernden Aufgange der Individuen verstanden sein will.

## XI. Die Objektivation des Willens in der Natur vermittelst der Ideen.

§ 183. Jede physikalische, chemische und organische Naturkraft ist eine platonische Idee, d. h. eine jener ursprünglichen Formen, durch welche der Wille in allen Erscheinungen des Universums zum Ausdrucke kommt. Um das Verständnis dieser Lehre zu erleichtern, entwerfen wir versuchsweise eine Übersicht sämtlicher ursprünglichen Naturkräfte, die jedoch im einzelnen vieles Fragliche enthält und ohne Zweifel mancher Verbesserungen bedürftig ist. Das Ziel, welches wir dabei nicht sowohl erreichen als anstreben, ist eine Aufzählung des ganzen Inhaltes *a posteriori* der Natur, d. h. desjenigen, was von ihr übrig bleibt, wenn wir die Bestandstücke *a priori*, Raum, Zeit und Kausalität, und was auf ihnen beruht (z. B. Ausdehnung, Teilbarkeit, Trägheit), in Abzug bringen.

### A. Physikalische Kräfte:

- 1) Undurchdringlichkeit; ihre bloße Negation ist die Porosität, auf welcher die Zusammendrückbarkeit der Körper beruht.
- 2) Schwere (Gravitation), vielleicht mit der Kohäsion zusammenhängend.
- 3) Kohäsion, erscheint in drei Stufen als Festigkeit (*φιλία*), Flüssigkeit, Luftförmigkeit (*νεῖκος*). Mannigfache Varietäten derselben sind die Härte und Weiche, die Sprödigkeit und Zähigkeit, die Dehnbarkeit und auch wohl die Elasticität.
- 4) Adhäsion, mit der Kohäsion nahe verwandt; auf sie dürften die Kapillarität, die Endosmose und die Absorption der Gase zurückzuführen sein.

- 5) Wärme (Temperatur); sie ist einerseits mit der Kohäsion, deren drei Formen durch sie bedingt sind, anderseits mit dem Lichte in eigentümlicher Weise verwandt.
- 6) Licht, vielleicht weder als ein Körper (nach der Emanationshypothese) noch als Veränderung eines Körpers (nach der Vibrationshypothese), sondern als eine Kraft aufzufassen, welche, wie jede Kraft, auf bestimmte Kausaleinflüsse hervortretend, einerseits in dem Leuchten, anderseits in der Sichtbarkeit, als dem Korrelate deselben, an allen Körpern zur Erscheinung kommt.
- 7) Magnetismus und Diamagnetismus, wahrscheinlich aller Materie mehr oder weniger eigen.
- 8) Elektrizität, mit dem Magnetismus nahe verwandt, erscheint als ein gewöhnlich in den Körpern latenter, aber auf gewisse Kausaleinflüsse hervortretender polarischer Gegensatz, dessen Pole, zur Wiedervereinigung strebend, ihr Komplement in anderen Körpern hervorrufen.
- 9) Krystallisation, ein vielleicht aller Materie gemeinsames Streben, beim Übergang aus dem flüssigen Zustande in den festen eine regelmässige, durch die Natur jedes Stoffes bedingte Form anzunehmen: ein Vorspiel der organischen Kräfte.

**B. Chemische Kräfte:**

- 1) Jedes der 66 Elemente.
- 2) Jede chemische Verbindung.

**C. Organische Kräfte:**

- 1) Jede Pflanzenspecies.
- 2) Jede Tierspecies.
- 3) Der Mensch.



§ 184. In diesem Verzeichnisse haben wir (seine Richtigkeit vorausgesetzt) den ganzen Apparat von Ideen, d. i. Kräften, vor Augen, durch welche der Wille zum Leben sich bejaht, indem er mittels derselben eindringt in Raum, Zeit und Kausalität und in allen Veränderungen der Körper, sowie in allen Körpern selbst zur Erscheinung kommt. Man gewöhne sich daran, in jedem Vorgange ein Hervortreten der Kraft, in jedem Körper eine Durchdringung von Kräften zu sehen und als das allein Wirksame in allen diesen Kräften dasjenige zu denken, was in uns als Wille treibt und strebt; — denn, wie schon eine uralte Stelle des Veda (*Bṛihad-âraṇyaka-upamishad* 3, 7, 15) sagt: „*yah sarveshu bhûteshu tishthan sarvebhyo bhûtebhyo 'ntaro, yaṃ sarvâni bhûtâni na vidur, yasya sarvâni bhûtâni çariram, yah sarvâni bhûtâni antaro yamayati, — esha te âtmâ, antaryâmi, amṛitaḥ*“ — „Der, in allen Wesen wohnend, von allen Wesen verschieden ist, den alle Wesen nicht kennen, dessen Verkörperung alle Wesen sind, der alle Wesen innerlich regiert, — der ist deine Seele, dein innerer Lenker, dein Unsterbliches.“

Anmerkung. Aus Schriftstellen wie dieser wird es deutlich, dafs das *Brahman* der Inder, welches, wie wir sahen, auferhalb des Raumes, der Zeit und der Kausalität liegt (§ 47), welches „in dem Schlafenden wach bleibt, nach Wohlgefallen bildend und wirkend“ (vgl. § 163), in dem, nach anderen Veda-stellen, „die Sonne aufgeht und niedergeht“ „alle Götter beruhen“ (§ 176), „alle Welten gegründet sind“, und welches doch wiederum „eines Daumens Breite hoch in der Höhle des Herzens wohnt“ — dafs dieses *Brahman*, dessen Einheit mit der Seele (*brahma-âtmâ-aikya*) das Hauptdogma des Vedânta ist, trotz der ihm zugeschriebenen Intelligenz (§ 154), im Grunde nichts anderes ist, als was wir den Willen nennen. Hieraus lîese sich verstehen, was schon in einem Hymnus des *Rigveda* (10, 129) gesagt wird, dafs aus dem *Tad* (d. i. *Brahman*) durch *tapas* (Selbstentâuferung, Wendung des Willens, hier zur Bejahung) zuerst entstanden sei *Kâma* (*Ἔρωσ*, auch nach Hesiod und Parmenides der älteste der Götter), d. i. die Bejahung, und dafs dieser der erste Same des *Manas*, d. i. des Intellektes (§ 84), gewesen sei, der ja auch nach unserem Systeme nur das Princip der Sichtbarkeit der Bejahung ist (§§ 117. 172. 173. 179. 180).

— So schliessen sich, wenn man nur von Irrtümern im Nebensâchlichen absieht, das *Brahman* der Inder, die Ideen des Platon, der Weltschöpfer und

Welterlöser des Christentums, das Ding an sich Kants, die Kräfte in den Naturwissenschaften und der Wille Schopenhauers zu einem unzerreißbaren Ganzen der Metaphysik zusammen.

§ 185. Alle die oben genannten Kräfte, durch die der Wille sich objektiviert, sind, um in Raum, Zeit und Kausalität hervortreten zu können, an die eine Materie (§§ 86—88) als ihren gemeinsamen Erscheinungsort angewiesen. Doch ist das Verhalten der physikalischen, chemischen und organischen Kräfte zur Materie ein charakteristisch verschiedenes. Während nämlich die Beziehung der organischen Kräfte zur Materie, wie wir sehen werden, eine zufällige ist, so hängen die physikalischen und chemischen Kräfte derselben mit Notwendigkeit an, und zwar so, daß an jeder Materie wahrscheinlich alle physikalischen, hingegen nur bestimmte, alternierende, alle anderen für immer ausschließende chemische Kräfte haften, welche letztere unserer an den Raum gebundenen Auffassung als die Stoffe der Natur erscheinen, und deren Wesen darin zu bestehen scheint, daß sie die physikalischen Kräfte in verschiedenen, charakteristisch bestimmten Durchdringungsverhältnissen in sich gefesselt zeigen, so daß man die physikalischen Ideen als die eigentlichen Kämpfer, die chemischen als die Anführer der Scharen in diesem *bellum omnium contra omnes* ansehen könnte.

§ 186. Die physikalischen Kräfte inhärieren, wie es scheint, sämtlich aller Materie, wenn auch in vielfach abgestuften Unterschieden des Grades, woraus eben die Verschiedenheit der unorganischen Körper, d. h. der in der Natur vorkommenden chemischen Elemente und Verbindungen, hervorgeht. Demnach müßte, sobald nur die Kausalität es zuläßt, jeder Körper ohne Ausnahme sich zeigen als 1) undurchdringlich, 2) mehr oder weniger schwer,

3) bestrebt seine Teilchen zusammenzuhalten oder zu zerstreuen, 4) mehr oder weniger adhärierend, 5) mehr oder weniger warm, 6) mehr oder weniger sichtbar (Farben), 7) magnetisch oder diamagnetisch, 8) elektrisch, 9) krystallisierbar.

§ 187. Wie die physikalischen, so haften auch die chemischen Kräfte notwendig an der Materie, jedoch erscheinen sie nicht, wie jene, alle an jeder Materie, sondern alle an einer bestimmten Materie, auf welche sie ein für allemal angewiesen sind. So ist z. B. das Gold eine chemische Kraft, welche ganz bestimmte physikalische Eigenschaften zeigt, d. h. welche die physikalischen Kräfte in ganz bestimmten, durch die Kausalität in bestimmter Weise modifikabeln Durchdringungsverhältnissen in ihrem Dienste gefesselt hält. Diese Kraft ist, als eine chemische, ein für allemal an einen bestimmten, im Raume beweglichen, Ort angewiesen, in welchen wir sie projizieren (§ 75) und so als Körper anschauen. In diesem Sinne ist jeder Teil der Materie der Erscheinungsort bestimmter Elemente und bestimmter chemischer Verbindungen, welche als gleich ursprüngliche Naturkräfte und Fesseler der physikalischen Ideen um den Besitz der Materie mit einander ringen, wobei die Kausaleinflüsse entscheiden, welche Kraft an der Materie Siegerin bleibt und welche zeitweilig von der siegenden unterdrückt wird. So erscheint z. B. eine bestimmte Materie bald als Sauerstoff und Wasserstoff, bald als Wasser, je nachdem die Kausalität das eine oder das andere begünstigt. Denn das Wasser ist keineswegs eine regelmäßige Gruppierung von Sauerstoff und Wasserstoff, sondern wie diese ein durchaus homogener Stoff und daher ebenso gut wie die Elemente, denen es zeitweilig das Feld räumt, die Objektivation einer ursprünglichen Naturkraft,

welche aber, um hervorzutreten, an die nämliche Materie gewiesen ist wie die mit ihr konkurrierenden Elementarkräfte. Damit die Reinheit der Gattungen, als der festen Stufen der Objektivation, erhalten bleibe, auf welche die Natur hier wie in der organischen Sphäre mit der größten Sorgfalt bedacht ist, dürfen sich die Elemente nur in ganz bestimmten Gewichtsverhältnissen verbinden; jedoch sind diese nur die accessorische, nicht die wesentliche Bedingung für das Hervortreten der als chemische Verbindung erscheinenden Naturkraft, d. h. sie gehören nicht zu ihr, sondern zu den kausalen Bedingungen, auf welche hin sie erscheint: daher oft sehr verschiedenartige Kräfte an der nämlichen Gewichtsmenge der Elemente den Ort ihres Hervortretens haben (wie z. B. Stärke, Holzfaser, Zucker an  $C_6H_5O_3$ , oder, wenn man hierin organische, nicht chemische Kraft sehen will, wie Kalkspat, Aragonit, Marmor, Kreide an  $CaO.CO_2$ ).

Wie die organischen Körper durch Zeugung, so entstehen die unorganischen durch chemische Affinität. So wie nun der Geschlechtstrieb nur das erste Sich-eindrängen desjenigen Willens in die Erscheinung ist, welcher nachmals im Raume als Organismus vor uns steht (§ 153), so ist die Affinität nichts anderes als das Hervortreten-wollen derjenigen chemischen Kraft, welche, nach ihrem Hervortritte, räumlich als (einfacher oder zusammengesetzter) Körper von uns angeschaut wird.

Anmerkung. Trotz der Mannigfaltigkeit der Naturkräfte geht alles Wirken in der Natur zurück auf eine Einheit. Aber diese Einheit, die wir als identisch mit dem Willen in uns nachgewiesen haben, ist nicht physisch, sondern metaphysisch, und wenn die Naturforschung bemüht ist, die Naturkräfte auf eine physische Einheit zurückzuführen, so müssen wir dies als ein Überschreiten ihrer (§ 25 bezeichneten) Aufgabe ansehen, welches, nach unserem Ermessen, keinen bleibenden Erfolg haben wird. Diesem Streben, die Natur aus einem einheitlichen physischen Princip zu erklären, verdankt der Atomismus seinen Ursprung, dessen Ziel darin liegt, alle Vorgänge der Natur aus der mannigfachen

Verbindung und Trennung mechanisch bewegter Atome zu erklären. — Die Atome können entweder als ausdehnungslos und somit mathematisch unteilbar, oder als ausgedehnt und daher nur physisch unteilbar angenommen werden. Im ersteren Falle würde eine noch so große Summe derselben keine ausgedehnten Körper und demnach keine Welt hervorbringen. Sollen hingegen die Atome nur physisch unteilbar sein, so müssen sie aufgefaßt werden als Körperchen, deren Kohäsionszustand jeder Trennung widersteht, während sie nur zufällig, d. h. im Verhältnisse zu unserem Leibe und seinen Organen, so klein sind, daß sie sich (leider) unserer Beobachtung gänzlich entziehen und über die Bedeutung einer Hypothese (deren wir entraten zu können glauben) sich nicht erheben. — Hieraus ist ersichtlich, daß der Atomismus, im günstigsten Falle, nicht zur Einheit der Kraft, sondern zur Reduktion der in der Natur herrschenden Kräfte auf einige (etwa Undurchdringlichkeit, Kohäsion, Adhäsion, chemische Anziehung) führen würde: ein Resultat, welches sich mit unserem Systeme gar wohl vereinigen ließe, übrigens aber doch nur in untergeordneter Weise bei Erklärung der Naturerscheinungen anwendbar sein würde, indem die unleugbare teleologische Beschaffenheit der Natur, von der demnächst die Rede sein wird, aller Erklärungsversuche durch ein bloß mechanisches Wirken der Kräfte für immer spotten wird.

§ 188. Wie die physikalischen Kräfte von den chemischen gefaßt und an einen bestimmten Ort gebunden werden, so werden wiederum physikalische und chemische Kräfte in der Durchdringung, welche Materie (im empirischen Sinne) heißt, ergriffen und zeitweilig gefesselt von den organischen Kräften, in welchen der Wille zum Leben als Pflanze, als Tier, als Mensch in bedeutsamer Steigerung erscheint. Zwar kommt derselbe auch durch jede physikalische und chemische Kraft ganz und ungeteilt (§ 168, 2) zur Erscheinung: aber während er in ihnen sein Wesen fast nur mittels einer einfachen, bis auf die Unterschiede des Grades mit sich identischen Äußerung (§ 166) dumpf und einseitig offenbart, so breitet er sich, behufs deutlicherer Darlegung und Entfaltung seines Wesens, als organische Kraft zu einer Vielheit von Teilen im Raume als Organismus und zu einer Vielheit von Zuständen in der Zeit als Leben auseinander.

§ 189. Die physikalischen und chemischen Kräfte wohnen der Materie (d. i. dem krafteerfüllten Raume) notwendig ein: denke ich sie weg, so habe ich die ganze Materie aufgehoben; sie haben daher an der unvernichtbaren Materie ihre Allgegenwart und Unsterblichkeit. Hingegen klammern sich die organischen Kräfte gleichsam nur zufällig an die Materie an: denn sie haben ihr Wesen nicht im Stoffe, sondern in der Form. Um diese zu erhalten, bedürfen sie unausgesetzt der Zufuhr neuen Stoffes, und um die Materie nicht für immer zu verlieren, wenn sie dieselbe im Tode loslassen, bedürfen sie ein Mittel, um ihr Dasein über das Individuum hinaus zu perpetuieren: daher die Triebe der Ernährung und Fortpflanzung die beiden Grundbestrebungen aller organischen Wesen bilden.

Anmerkung. Wenn man erwägt, wie die Natur ihre so überaus künstlichen Organismen allenthalben gelassen der Zerstörung preisgibt, während sie für die Erhaltung der Gattung durch die Stärke des Zeugungstriebes und die Überzahl der Keime die größte Sorge trägt, so kommt man zu dem Schlusse, daß ihr die Entstehung des Individuums sehr leicht, hingegen die Entstehung der Gattung sehr schwer fallen muß. Wie letztere, d. h. der erste Eintritt der organischen Ideen in die Erscheinung, empirisch vorzustellen sei, ist für die Philosophie eine untergeordnete Frage, deren Ventilation indessen heutzutage, als Modesache, vor allem anderen von Gewicht scheint. — Da wir, in der Geschichte unseres Plancten zurückgehend, auf einen Zustand geführt werden, wo die Temperatur der Erde kein organisches Leben zuließ, so müssen wir notwendig eine erste Entstehung des Organischen aus Unorganischem durch Urzeugung (*generatio aequivoca*) annehmen, welche in der That nicht wunderbarer ist als z. B. die Krystallisation des Wassers in der Luft zu den so regelmäsig und kompliziert gebildeten Schneesternen und, ebenso wie diese, als ein Eintreten des Willens aus dem Raumlosen in die Räumlichkeit aufzufassen ist. Aus den durch Urzeugung entstandenen ersten Organismen müssen durch Fortbildung alle vorhandenen Arten entstanden sein, sei es, daß sie (nach Cuvier) unabhängig von einander, oder (nach Lamarck und Darwin) die eine aus der anderen entstanden sind. Vieles, insbesondere die Einheit im Plane des Baues der Organismen (*unity of type*), begünstigt die letztere Auffassung. In keinem Falle aber sind wir dadurch berechtigt, die von der Natur so streng gezogenen Grenzen zwischen Art und Art zu verwischen, und ebensowenig ist mit Darwin anzunehmen, daß die Entstehung der höheren Arten aus den niederen wesentlich durch äußere, mechanische Einflüsse („den Kampf ums Dasein“) bedingt sei.

Gegen seine Theorie ist einzuwenden: 1) Warum treffen wir in der Natur, wie auch in den Petrefakten, eine Reihe fester Stufen und nicht eine kontinuierliche Kette ineinander überleitender Formen an? Warum sind es gerade diese Mittelglieder und nicht vielmehr die niederen Arten, welche im Kampfe ums Dasein zu Grunde gegangen sind? — 2) Der Wille zum Leben objektiviert sich ganz und ungeteilt in jeder Species des Pflanzen- und Tierreichs; darum ist eine jede von ihnen, die niedrigste wie die höchste, gleich vollkommen und gleich lebensfähig, denn alle ihre Organe können nicht anders als den Zwecken des hier erscheinenden Willens genau entsprechen, weil sie eben nur die körperlich aufgefaßten Zwecke selbst sind. Hieraus folgt, daß jedes Individuum um so vollkommener und somit um so lebensfähiger ist, je näher es dem Typus seiner Gattung kommt, weil Vollkommenheit nichts anderes ist als Angemessenheit an die Zwecke des Lebens, der Typus der Gattung aber, d. i. die Idee, eben nur die als feste Form angeschaute Angemessenheit aller Teile und Einrichtungen zu den jedesmaligen Zwecken des durch die Idee sich objektivierenden Willens zum Leben ist. Daher ist eine Abweichung vom Typus der Gattung niemals „nützlich“ für den Bestand eines Tieres, es sei denn vorübergehend, durch Anpassung an äußere Verhältnisse, mit deren Aufhören sie als Verkümmerng sich herausstellt, welche der Vollkommenheit und somit der Lebensfähigkeit des Tieres entgegensteht.

Die natürliche Zuchtwahl setzt einen Züchter, der Kampf ums Dasein einen Kämpfer voraus: dieses ist der Wille zum Leben, welcher, Erlösung suchend, von Stufe zu Stufe, von Idee zu Idee im Kampfe mit den äußeren Verhältnissen sich gesteigert hat, sei es, daß er im günstigen Momente von der niederen Stufe zu der nächsthöheren ruckweise übersprang, sei es, daß der Übergang durch Zwischenglieder vermittelt wurde, welche, als Blendlinge, nach geleisteten Diensten von der Natur fallen gelassen wurden, indem dieselbe überall, in unorganischen Reiche durch die Äquivalente, im organischen Reiche durch die Unfruchtbarkeit der Paarung, sich bestrebt zeigt, die Reinheit der Gattungen, welche die empirisch aufgefaßten Ideen sind, zu erhalten, und nur innerhalb derselben gewisse Varietäten zuläßt, die man als die an die verschiedenartigen äußeren Verhältnisse sich anpassende Idee auffassen kann.

Kaum ist zu erinnern nötig, daß auf unserem Standpunkte jedes moralische Bedenken gegen eine Abstammung des Menschen vom Tiere schwindet: ist doch, wie wir sahen, die ganze Natur ein Metaphysisches, welches, durch eigene Schuld zum Physischen herabgesunken, sich emporarbeitet bis zur vollen Selbsterkenntnis, die es im Menschen erreicht und durch welche allein es zur Erlösung gelangen kann. So versöhnen sich Darwinismus und Christentum, wie alle Gegensätze der Grund-Anschauungen, in der Philosophie Schopenhauers.

§ 190. Indem der Wille zum Leben als Pflanze sein ganzes Wesen in der Reproduktion konzentriert, hat er auf dieser Stufe die Kraft, die unorganischen Stoffe in

organische umzuformen: weil er jene alle an einem Orte zusammenfindet, bedarf er der Fähigkeit der Locomotion nicht. — Als Tier versieht er sich, entsprechend seinen komplizierteren Zwecken, mit willkürlicher Bewegung, und, um seine Schritte zu lenken, mit einem Intellekte, für welchen, wo er unzulänglich ist, der unbewusste Wille, wie wir sahen (§ 164), als Instinkt vikarierend eintritt. — Seine höchstmögliche Steigerung (§ 115, 4) erreicht der tierische Intellekt im Menschen: über ihn hinaus bedarf es keiner Steigerung mehr, da im Menschen der Wille zur Wendung, Verneinung, Erlösung und damit zum eigentlichen Endzwecke der natürlichen Schöpfung gelangt.

## **XII. Über die teleologische Naturbetrachtung und ihre Grenzen.**

§ 191. Der Wille als Ding an sich ist eins und einstimmig: hingegen ist seiner Bejahung als diese Welt die Selbstentzweiung wesentlich, welche durch die Vielheit seiner Erscheinungen in Raum und Zeit zur Sichtbarkeit gelangt. Jenseits der Erscheinungswelt ist Harmonie, innerhalb derselben Zwietracht. Nun liegen nicht nur der Wille, sondern auch die Ideen, durch welche er sich offenbart, jenseits des Raumes und der Zeit: daher, wie ihre Vielheit eine unräumliche (§ 182), so auch ihre Gegensätzlichkeit keine einander ausschließende, sondern eine harmonisch ineinander greifende ist.

Aus dieser Einheit und Harmonie des An-sich-Seienden, des Willens, welcher in jedem Organismus durch eine bestimmte Idee, in allem Existierenden durch die Gesamtheit der Ideen zur Erscheinung kommt, ist zu erklären die Zweckmäßigkeit, welche wir in der Natur antreffen, und welche, wo sie die Lebensäußerungen des einzelnen



Organismus zur Einheit verknüpft, eine innere, wo sie als eine Beziehung der verschiedenen Organismen zu einander und zur unorganischen Natur im Gesamtleben der Schöpfung auftritt, eine äußere genannt wird.

§ 192. Indem der eine Wille zum Leben sich ganz und ungeteilt in jedem lebenden Wesen objektiviert, erscheint er auseinandergezogen zu einer Vielheit von Teilen im Raum als Organismus und zu einer Vielheit von Zuständen in der Zeit als Leben: hierauf beruht die innere Zweckmäßigkeit, vermöge deren bei jedem Organismus alle Teile eine wechselseitige Abhängigkeit von einander zeigen, in der Art, daß jedes Organ als Zweck und zugleich als Mittel aller übrigen, der Organismus und sein Leben aber als letzter Zweck aller Organe erscheint; von ihr war schon oben (§ 158) die Rede. — Neben derselben bemerken wir zu unserer Verwunderung, wie sich durch die Gesamtheit der Natur ein analoges Phänomen, eine gewisse äußere Zweckmäßigkeit durchzieht, sofern die verschiedenen organischen Ideen, durch welche der Wille auf den höheren Stufen seiner Objektivierung erscheint, sich einerseits wechselseitig an einander, andererseits an die unorganische Natur und ihre Verhältnisse anpassen: welches nur aus der im Willen als dem Ding an sich gegründeten Einheit aller Ideen erklärlich ist. So sehen wir, wie die Pflanze dem Boden und Klima, das Tier seinem Elemente, seiner Beute, ja (durch die Zweckmäßigkeit seiner Schutzmittel) seinem natürlichen Verfolger sich anpaßt, so ist das Auge dem Licht, die Lunge der Luft entsprechend gebildet; und ebenso gut wie die späteren Erscheinungen sich nach den früheren richten, sehen wir (z. B. in der dem organischen Leben entgegenkommenden Beschaffenheit der Atmosphäre, des Lichtes, der Wärme, sowie in der das

Pflanzenleben bedingenden Schiefe der Ekliptik) die früheren Erscheinungen die späteren anticipieren und sich in Rücksicht auf deren künftige Bedürfnisse hin gestalten: weil die hier sich zeigende Einheit der Natur eine transcendente ist, für welche daher die Zeitlichkeit und mithin ein Früher oder Später keine Bedeutung hat.

Die Zweckmäßigkeit in der Natur ist einerseits ein konstitutives Princip des Seins, anderseits ein (in der organischen Natur vollkommen sicheres) regulatives Princip des Erkennens; daher wohl sie es war, welche dem Platon als „die Idee des Guten“ vorschwebte, von der er sagt, dafs sie, der Sonne ähnlich, Ursache einerseits des Seins, anderseits des Erkennens sei (Rep. VI, p. 509 B).

§ 193. Zu dieser Harmonie der Ideen, auf deren wechselseitigem Entgegenkommen und Sich-anbequemen die teleologische Beschaffenheit der Naturerscheinungen beruht, steht in schreiendem Widerspruche die Disharmonie der Erscheinungen eben dieser Ideen in Raum, Zeit und Kausalität. Sie alle, als Erscheinungsformen des Willens zum Leben, von der Sucht zu existieren wie von einem Dämon besessen, drängen sich mit Ungestüm ein in das Dasein, indem sie sich gegenseitig die Materie streitig machen und dadurch einander unausgesetzt bekämpfen, hemmen, verdrängen, unterdrücken: so vereinigt sich Platons Lehre von der Idee des Guten und der neidlosen Güte des Weltbildners mit Heraklits Aussprüche: πόλεμος πάντη πάντων. — Aus diesem *bellum omnium contra omnes* entspringt in moralischer Hinsicht einerseits die Bosheit, anderseits das Leiden der Welt, welche daher beide der Bejahung wesentlich sind und nur mit ihr aufgehoben werden können; in ästhetischer Hinsicht die Unvollkommenheit der Erscheinungen, zumal in der organischen Sphäre, vermöge

deren jede Erscheinung nur annäherungsweise die in ihr sich manifestierende Idee zum Ausdrucke bringt, indem ein Teil der hervortreten wollenden Kraft allemal in der Bekämpfung und Niederhaltung entgegenstehender Kräfte verbraucht wird, woraus sich als Gesetz ergibt, „daß jeder Organismus die Idee, deren Abbild er ist, nur darstellt nach Abzug des Teiles seiner Kraft, welche verwendet wird auf Überwältigung der niedrigeren Ideen, die ihm die Materie streitig machen“.

§ 194. So sehen wir denn, wohin sich auch das Auge wendet, nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich, und das ganze Reich der Natur, soweit es sich durch alle Sphären des Himmels ausbreitet, zeigt uns in allen seinen Teilen zwar die tausendfältig wiederholten Abdrücke, *εἰδωλα*, *ὁμοιώματα* der Ideen, nicht aber die Ideen, den Willen, das An-sich-Seiende selbst. Daher hat Platon Recht, wenn er uns (Rep. VII, p. 514 A sq.) Gefangenen vergleicht, die in einer Höhle unter der Erde angekettet sitzen und durch ihre Fesseln genötigt sind, den Blick unverwandt auf eine Wand zu richten, so daß sie weder das Licht in ihrem Rücken, noch die hinter ihnen vorüberziehenden Gegenstände, noch auch sich selbst, sondern nur die Schatten dieser Gegenstände und ihre eigenen auf der Wand vor sich sehen und diese für die wirklichen Dinge halten. — Ist uns eine Möglichkeit vergönnt, den Blick abzuwenden von dieser Wand des Raumes, der Zeit und der Kausalität, um nicht mehr die Schatten der Dinge, sondern diese selber, nicht mehr die Abbilder der Ideen, sondern die Urbilder, wie sie an sich sind, die Ideen selbst in unverkümmerter Gestalt und Schönheit zu schauen? —

Diese Frage leitet uns zu den Betrachtungen unseres dritten Teiles über.

---

**Des Systemes der Metaphysik dritter Teil:**

## **Die Metaphysik des Schönen.**

### **I. Historisches.**

§ 195. Platon war es, welcher, beseelt von metaphysischem, auf das An-sich-Seiende gerichtetem Geiste, den forschenden Blick auf die bestandlose Flucht der Erscheinungswelt warf, um zu ergründen, was in dem fließenden Werden des Heraklit das Seiende des Parmenides, was in dem rastlosen Entstehen und Vergehen der Dinge das Unveränderliche und Bleibende sei? — Hierbei bemerkte er, daß die Natur, trotz Vielheit und Werden, doch nicht ein durchaus in sich Verschiedenes und Wechselndes ist, daß wir vielmehr in ihr immer wieder die nämlichen Erscheinungen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten wahrnehmen, welche, in sich identisch, zu eins zusammenfallen würden, wären sie nicht getrennt durch den Raum und die Zeit; diese aber sind ein Nichtiges, wie Platon fühlte, und wie von jeher jeder metaphysisch angelegte Kopf dunkler oder deutlicher gefühlt hat, wenn auch die späte Aufdeckung des Geheimnisses, durch Nachweis des subjektiven Ursprunges von Raum und Zeit, dem Tiefsinne Kants vorbehalten blieb, welcher dadurch der Begründer einer neuen Weltperiode ward, des

Mannesalters der Menschheit, der Periode des organischen (d. h. des durch alle Gebiete durchgeführten naturwissenschaftlichen) Denkens, deren von Kant gesäete Keime in der Gegenwart zu spriessen beginnen, und deren jeder Berechnung spottende Früchte im Schoße kommenden Jahrhunderte ruhen. — Wäre es dem Platon vergönnt gewesen, durch fremdartige Einflüsse unbeirrt, Raum, Zeit und Kausalität aus der anschaulichen Welt herauszuziehen und somit das durch sie getrennte Identische zur Einheit, das werdend sich Entwickelnde zum unveränderlichen Sein zusammenzuschließen, so würde er nicht zu seinen, sondern zu unseren Ideen gelangt sein und vielleicht der Menschheit eine zweitausendjährige Periode metaphysischen Irrs erspart haben. Aber das Schicksal hatte anders über dem geistigen Leben vieler Zeitalter beschlossen, als es ihm gefiel, den Platon dem Sokrates in die Arme zu werfen, welcher mit einer sehr verdienstlichen, auch für die Philosophie sehr wichtigen, aber ganz anderartigen Aufgabe beschäftigt war. Sokrates nämlich, ohne ein Hehl daraus zu machen, daß er weder die Natur (Platon. Phädr. p. 230 D) noch die tief sinnige Naturanschauung seiner Vorgänger (Diog. Laert. II, 22) recht verstand, hatte sich von beiden mit Bewußtsein losgerissen, um mit berechtigter, aber für die Philosophie verhängnisvoller Einseitigkeit alle Kraft seines Geistes einem einzigen Gegenstande, dem Handeln der Menschen, zuzuwenden. Dieses glaubte er wesentlich zu heben, wenn er es von festen, als Zwecke vorschwebenden Begriffen abhängig machte. So war seine unermüdete Thätigkeit auf die logische Bestimmung ethischer Begriffe gerichtet, welche als ein Einheitliches, Allgemeines und Bleibendes in der Vielheit der Handlungen zur Verwirklichung kommen sollten. — Gleichwie nun zwei Krystalle, indem sie einander durchdringen, die Reinheit

ihrer Bildung gegenseitig stören, so verband sich in Platons weitem Geiste die aus der Lehre des Heraklit und Parmenides ihm gewordene Richtung auf die in der Natur realisierten Ideen mit dem sokratischen Streben nach den durch das Handeln der Menschen zu realisierenden Begriffen: die Verschmelzung dieser beiden äußerlich ähnlichen, innerlich grundverschiedenen Elemente giebt den Schriften des Platon ihren so rätselhaften Charakter.

Hieraus möchte es auch zu erklären sein, daß Platon, dem Odysseus vergleichbar, welcher, an die Küste Ithakas ausgesetzt, sein Vaterland nicht wiedererkennt, den einzigen Weg verfehlte, ja verachtete, welcher ihn geführt hätte zum Schauen der Ideen, nach dem die Sehnsucht seiner Jugend stand: den Weg der Kunst, deren höchste Leistungen ihm, dem unmittelbaren Erben einer Kunstentwicklung ohne gleichen, so nahe lagen. — Aber die überwältigende Persönlichkeit des Sokrates, dessen Ethik 'τὸ ὠφέλιμον ἀγαθόν', und dessen Ästhetik 'τὸ χρήσιμον καλόν' lautete (Xen. mem. 4, 6), hatte es ihm angethan, wie er selbst zu Zeiten empfinden mochte und im Symposion (p. 216 c) durch die Maske des Alkibiades auszusprechen scheint: und einer Erweiterung sokratischen Strebens ist es zuzuschreiben, daß wir ihn, den metaphysischen Genius, den Thronerben des weltvernichtenden Parmenides, — mit dem Ausbau eines Staatsbegriffes beschäftigt sehen, dessen Verwirklichung für die höchsten Ziele der Menschheit schwerlich von Bedeutung gewesen wäre, und welchem zuliebe er, geleitet von moralischen Bedenken, sich mit der Kunst beklagenswert billig abfindet: die Erscheinungswelt, so argumentiert er, ist eine Nachahmung der Idee, die Kunst eine Nachahmung der Erscheinung: sonach ist sie eine Nachahmung der Nachahmung und keiner ernstern Beachtung wert.

§ 196. Auch Aristoteles erhebt sich nicht über die Auffassung, daß die Kunst eine Nachahmung des Wirklichen sei. Doch ist es nicht sowohl das Einzelne (*τὰ καθ' ἕκαστον*) als vielmehr das Allgemeine (*τὰ καθόλου*), welches sie nachbildet, und während der Historiker erzählt was geschah (*τὰ γεγόμενα*), so ist die Aufgabe des Dichters ernster (*σπουδαιότερον*): er hat darzustellen, was nach der Natur der Dinge geschehen mag (*οἷα ἂν γένοιτο*). Hierin liegt, daß nicht die Erscheinung als solche, sondern das Allgemeine und Wesentliche, welches in ihr zum Ausdrucke kommt, das Objekt der Kunst ist.

Auch der Wirkung, welche die Kunst im betrachtenden Subjekte ausübt, hat Aristoteles seine Aufmerksamkeit zugewendet: so ist es nach ihm die Aufgabe der Tragödie, durch Erregung von Furcht und Mitleid die Reinigung von derartigen Affekten in uns zu vollbringen (*δι' ἔλεον καὶ φόβον περαινουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν*. poet. 6). Dürfen wir diese Stelle verallgemeinern, so ergibt sich als Grundanschauung des Aristoteles über die Kunst mit Wahrscheinlichkeit Folgendes: „Wir alle, der eine mehr, der andere weniger (Polit. 8, 7. p. 1342 A 5 sq.), haben Affekte (z. B. Furcht und Mitleid) und das Bedürfnis, sie zu äufsern. Die Befriedigung dieses Bedürfnisses im praktischen Leben ist meist verbunden mit mißlichen Folgen, während es hingegen in der Kunst harmlos ist, und hierin liegt (abgesehen von Nebenzwecken wie *παιδεία, διαγωγή*) der Wert der Kunst.“ — Diese Auffassung der Kunst als ein psychisches Kathartikon (welche in der Manier des Aristophanes zu parodieren, man sich ungern versagt) ist gewiß eine unwürdige: dennoch enthält sie manches Beachtenswerte und ist, wie wir vermuten möchten, daraus entsprungen, daß Aristoteles zwei ganz richtige Beobachtungen in unrichtiger Weise mit

einander verknüpfte. Er bemerkte, wie die Kunst oft in wunderbarer Weise die Erregungen des Gemütes beschwichtigt (Polit. 8, 7. p. 1342 A 8 sq.). Auf der andern Seite entging es ihm nicht, daß durch die Anschauung des Kunstwerkes gewisse Affekte gerade in uns aufgeregt werden (z. B. durch die Tragödie Furcht und Mitleid). Daß nun aber diese künstlerischen Affekte von denen des praktischen Lebens *toto genere* verschieden sind und sich zu ihnen verhalten wie Überirdisches zu Irdischem, Metaphysisches zu Physischem, dieses einzusehen hinderte den Aristoteles sein über die Empirie nicht hinausreichender Blick; gestützt auf einen einzelnen Fall (p. 1342 A 8) koordiniert er, ohne die *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* inne zu werden, beide Arten der Affekte, sieht nur auf den Unterschied in ihren praktischen Folgen, und so wird ihm die Kunst das Mittel, sich von den Affekten nicht, wie im Leben, mit nachfolgendem Leide, sondern mit Lust Erleichterung zu verschaffen (*κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς*) und dadurch eine nicht mit Übelständen verknüpfte, sondern unschädliche Freude (*χαρὰν ἀβλαβῆ*) zu genießen. —

Zwei Jahrtausende verstrichen, ohne daß man das Bedürfnis empfand, über die kunstphilosophischen Anschauungen des Aristoteles im Wesentlichen hinauszugehen.

§ 197. Kant war es, welcher auch hier einen neuen Grund legte, indem er von der vergleichenden Betrachtung schöner Objekte in Natur und Kunst zurückging auf das betrachtende Subjekt, um (nach dem weniger erheblichen Vorgange anderer) zum ersten Male ernst und eindringlich die Empfindung, welche das Schöne in uns hervorruft, und damit die eigentliche Wurzel des ästhetischen Phänomens zu analysieren. Er bestimmte die Empfindung des Schönen als ein Wohlgefallen, welchem er unter anderem die



Eigenschaft beilegte, daß es nicht, wie das Wohlgefallen am Angenehmen und Guten, mit Interesse verbunden, sondern ohne alles Interesse, d. h. ohne alle Beziehung auf das Begehungsvermögen (d. i. den Willen) des empfindenden Subjektes sei.

Indem Kant die Empfindung des Schönen als ein **uninteressiertes Wohlgefallen** definierte, sprach er eine psychologische Thatsache aus, von deren Richtigkeit sich jeder durch Selbstbeobachtung überzeugen kann. Die Lust am Schönen ist ein Wohlgefallen, und somit unter allen Umständen eine Erregung des Willens; jedoch findet diese Erregung statt, ohne daß das schöne Objekt irgend eine Beziehung zum Willen des Betrachters, d. h. irgend ein Interesse für seine Person hätte: ja, der Eindruck des Schönen erlischt in dem Maße, wie irgend eine Beziehung des schönen Objektes zum Begehungsvermögen des Subjektes dessen Bewußtsein durchkreuzt.

In dieser Erregung des Willens ohne Beziehung auf den Willen liegt ein Widerspruch, welcher von empirischem Standpunkte aus unlösbar ist.

## **II. Das ästhetische Phänomen von empirischem Standpunkte aus erwogen.**

§ 198. Subjekt und Objekt sind bei der empirischen, d. h. individuellen Betrachtungsweise stets verbunden durch nähere oder fernere Beziehungen des Raumes, der Zeit und der Kausalität. Das Bewußtsein dieser Beziehungen heißt (der Etymologie von *inter-esse* „beteiligt sein“ gemäß) das Interesse, welches wir an einem Gegenstande nehmen; daselbe ist zwiefach: es heißt Wohlgefallen, wenn das Objekt den Absichten unseres Willens günstig, Mißfallen, wenn es ihnen ungünstig ist. Hieraus erhellt, daß auf

empirischem Standpunkte das Wohlgefallen nur eine besondere Art des Interesses, daß mithin jedes Wohlgefallen ein interessiertes, d. h. auf dem Bewußtsein der Beziehungen zwischen Objekt und Subjekt beruhendes ist.

§ 199. Da somit alles Interesse, welches ich an einem Objekte nehme, sich erweist als das Bewußtsein einer Beziehung zu demselben, jede Beziehung aber nichts anderes ist als ein Zusammenhang in Raum, Zeit und Kausalität, welche in diesem Sinne die Sphäre des Interesses bilden, so folgt, daß ein uninteressiertes Wohlgefallen nur möglich ist, sofern, wenn nicht dieser Zusammenhang selbst, so doch das Bewußtsein desselben aufgehoben ist: hieraus ergibt sich, daß der Träger des ästhetischen Wohlgefallens nicht der Wille sein kann, sofern er durch Raum, Zeit und Kausalität individualisiert und in das Netz der Beziehungen notwendigerweise verstrickt ist, sondern nur sofern er sich über die Individualität, als welche er erscheint, hinausgehoben fühlt. Hieran erweist sich das uninteressierte Wohlgefallen der ästhetischen Kontemplation als ein Phänomen, welches über die physische Weltordnung hinausführt, und dessen Erklärung somit der Metaphysik anheimfällt.

Dies wird deutlicher werden, wenn wir der individuellen Betrachtungsweise der Dinge die ästhetische vergleichend gegenüberstellen.

### **III. Die individuelle und die ästhetische Anschauung.**

§ 200. Zwei Standpunkte giebt es, wie wir sahen, um die Welt denkend zu erforschen: den empirischen und den transcendentalen; ihnen entsprechen genau zwei allein mögliche Weisen, die Dinge anschauend zu betrachten: die individuelle, welche die Regel ist, und die ästhetische,

welche unter gewissen subjektiven und objektiven Bedingungen ausnahmsweise und vorübergehend eintritt.

§ 201. Bei der individuellen Betrachtungsweise stehen sich Subjekt und Objekt als individuelle, zum Komplex der empirischen Realität gehörige Wesen gegenüber: als solche sind sie, wie wir sahen, stets mit einander verbunden durch nähere oder fernere, wirkliche oder mögliche Beziehungen des Raumes, der Zeit und der Kausalität, in deren Bewußtsein eben alles Interesse besteht. Die ästhetische Anschauung tritt dann ein, wenn, bei voller Energie des Erkennens, das Bewußtsein dieser Beziehungen und somit die Möglichkeit eines interessierten Wohlgefallens völlig ausgelöscht ist, sodaß beide, das Subjekt wie das Objekt, über Raum, Zeit und Kausalität, d. h. über die Principien der endlichen, irdischen Existenz, gewissermaßen hinausgehoben einander gegenüberstehen. — Dieser wunderbare, doch nicht seltene, Vorgang ist bedingt durch eine im Subjekte wie im Objekte stattfindende, momentane Umwandlung, welche eine nähere Erörterung erfordert.

§ 202. Das Subjekt ist bei der individuellen Betrachtungsweise das betrachtende Individuum. Wir wissen, daß die Individualität Wille ist, welcher in Raum, Zeit und Kausalität als Leib erscheint. Hierauf beruht es, daß alle Organe des Leibes Werkzeuge des Willens, Verkörperungen seiner auf gewisse Zwecke gerichteten Bestrebungen sind. Eines dieser Organe ist der Intellekt (d. i. das Gehirn). Somit ist er auf individuellem Standpunkte nichts weiter als ein Werkzeug des Willens, bestimmt, im Dienste seiner Zwecke zu arbeiten.

Unter allen den künstlichen Organen, welche die Natur zum Dienste des Willens im Stande der Individualität, d. i.

der Körperlichkeit, hervorgebracht hat, ist bei weitem das edelste und wunderbarste der menschliche Intellekt; so edel, daß uns die Erfüllung seiner naturgemäßen Bestimmung, d. h. seine Thätigkeit im Dienste des individuellen Willens, als eine unwürdige Knechtschaft erscheint, und dieses um so mehr, je höher der Intellekt entwickelt ist. Und wie sollte der menschliche Geist, der in alle Fernen reicht, alle Höhen ermifst und alle Tiefen beleuchtet, der uns das Gemälde des Weltganzen entrollt, ja, in der Metaphysik noch einen Schritt darüber hinaus führt, es nicht als harten Frondienst empfinden, wenn er täglich und stündlich bemüht sein muß, dem Individuum, welchem er entsproßt, die Motive zu seinem Thun zu vermitteln, damit nur es seinen Ameisenpfad durch das Gewirr des Daseins finde, — wie sollte er sich nicht dem Vogel ähnlich fühlen, welcher, befähigt, die weiten Himmelsräume zu durchfliegen, sich im engen Käfige eingeschlossen findet? —

Von dieser „Zuchthausarbeit des Willens“ giebt es eine ewige Befreiung, — von ihr ist hier noch nicht die Rede, — und eine vorübergehende Rast, eine kurze Feierstunde: diese tritt ein in den Augenblicken der ästhetischen Kontemplation. Zu ihr erheben wir uns, so oft es uns, auf Anlässe hin, die wir demnächst zu untersuchen haben, gelingt, das Bewußtsein unseres individuellen Daseins mit allen seinen Sorgen und Qualen hinter uns zu lassen, so daß der Intellekt den Dingen nicht mehr als ein die Interessen des Willens hütendes und nur auf die (wirklichen oder möglichen) Beziehungen der Dinge zu ihm achtendes Werkzeug, sondern als reines Subjekt des Erkennens, als klarer, durch kein persönliches Interesse getrübler Spiegel gegenübersteht, der in völliger, hingeebener Objektivität nicht mehr nach einzelnen Beziehungen der Dinge

forscht und späht, sondern das reine, objektive, an-sich-seiende Wesen derselben auffasst.

§ 203. Aber auch in dem betrachteten Objekte geht eine Umwandlung vor sich, sowie wir uns von der individuellen Betrachtung zur ästhetischen Kontemplation erheben. Zwar bleibt der Gegenstand, welchen wir betrachten, in beiden Fällen ganz derselbe: aber während er uns im gewöhnlichen Leben als individuelles, durch räumliche, zeitliche und kausale Beziehungen mit uns verbundenes Objekt erscheint, dessen Beziehungen zu unseren persönlichen Interessen in scharfer Beleuchtung hervortreten und eben dadurch das objektive Sein der Dinge mehr oder weniger verdunkeln, so kommen bei der ästhetischen Auffassung, in welcher jede mögliche Beziehung der Objekte zu unserm Willen aus dem Bewußtsein verschwindet, die Dinge nicht nach dem in Betracht, was sie als einzelne, materielle, mit uns durch Raum, Zeit und Kausalität verbundene Individuen, sondern nur nach dem, was sie an sich und außerhalb von Raum, Zeit und Kausalität sind, das heißt: nur sofern sie Verkörperungen des An-sich-Seienden, der Idee sind, welche in ihnen gegenwärtig ist.

§ 204. Aus dem Gesagten erhellt, daß das ästhetische Phänomen an gewisse subjektive und objektive Bedingungen geknüpft ist, von denen, wie sich zeigen wird, bald die einen, bald die andern überwiegen und dadurch ihr Korrelat hervorrufen können: in dem Grade wie der betrachtende Geist zur Objektivität geneigt ist, wird er leicht dazu gelangen, in den Dingen nicht mehr das Individuum, sondern die Idee zu suchen; und in dem Grade, wie das betrachtete Objekt ein deutlicher Ausdruck der Idee ist, welche in ihm erscheint, wird es ihm leicht gelingen, uns

unserer subjektiven Stimmung zu entreißen und zur ästhetischen, willensfreien Kontemplation emporzuheben.

Um dies völlig zu verstehen, müssen wir die subjektiven und objektiven Bedingungen, unter denen das ästhetische Phänomen zu stande kommt, näher ins Auge fassen.

#### IV. Subjektive Bedingungen des ästhetischen Phänomens.

§ 205. Ein schönes, aber gewöhnlich falsch übersetztes\*, Wort der *Kâthaka-Upanishad* (4, 1) lautet:

*Parânci khâni vyatrinat Svayambhûs,  
Tasmât parân paçyati, na antarâtman.*

„Nach auswärts bohrte die Höhlungen der An-sich-Seiende: darum sieht man nach aufsen, nicht aber in der innern Seele“; d. h. der Intellekt ist seiner Natur nach ein Aufsenorgan: strahlend hell liegt die Aufsenwelt in den drei Formen unseres Intellektes ausgebreitet vor uns da, — dunkel spiegelt sich von innen der Wille, nur in der einen Anschauungsform der Zeit zum Wollen auseinandergezogen

---

\* Dankbar sei hier der Förderung gedacht, welche den Indischen Studien und durch sie einem der wichtigsten Zweige der Philosophie zu teil geworden ist durch das unvergleichliche Sanskrit-Wörterbuch, welches Otto Böhtlingk und Rudolph Roth, von trefflichen Mitarbeitern unterstützt, nach fünfundzwanzigjähriger Arbeit vor kurzem vollendet haben. Ihnen widmen wir folgendes Epigramm:

*Yena saṃskṛitabhâshâyâ jñânaṃ sūpâyanam kṛitam,  
Advitîya-dvaya-ârabdham vande grantham anuttamaṃ.  
Sakalam jîvitam yâbhyâm Brahma-vidyâ-prakâçake  
Bhâsharshabhe samâvṛittam, tâbhyâm astu namô namah!*

(1877.)

(§ 148), in unserem Bewußtsein wider; und auch dieses nur in der Regel, nicht immer.

§ 206. Denn gleichwie wir auch bei Tage die Sterne des Himmels sehen, wenn wir aus einem tiefen Schachte emporblicken, nicht aber mehr, nachdem wir zur Helle des Tages hinaufgestiegen sind; — oder gleichwie wir, ruhig dasitzend, den Schlag des Herzens, das Strömen des Blutes durch die Adern fühlen, nicht aber mehr, wenn wir uns hin und her bewegen: ebenso reflektiert sich, im normalen Zustande des Erkennens, in unserm Bewußtsein von innen der Wille mit seiner ewig unbefriedigten Bedürftigkeit, nicht aber mehr, sobald der Intellekt, gehoben durch angeborene Energie oder eine plötzliche Springflut seiner Kräfte, die Außenwelt mit gesteigerter Klarheit auffaßt, sodafs ihr energischeres Licht alle Schatten persönlichen Mühens und Treibens mit einem Male aus unserm Bewußtsein verscheucht.

§ 207. Das Primäre und Radikale in uns ist der Wille, das Sekundäre und Accidentelle der Intellekt (§ 154). Daher kommt es, dafs das Übergewicht des Erkennens über das Wollen, welches die ästhetische Kontemplation bedingt, nur als Ausnahme eintritt. Daselbe ist erreichbar erstlich, wie wir sahen, durch Steigerung des Erkennens, sodann aber auch durch Linderung des Wollens. Darum werden sehr subjektive, engherzig an ihrer eigenen Persönlichkeit klebende Menschen, auch wenn sie wohlbegabt sind, nicht leicht zur Anschauung des Schönen sich erheben; umsonst bieten sich ihnen die wundervollsten Anblicke dar, denn trostlos klingt in alles die innere Stimme des Willens hinein: „Es hilft mir nichts!“ — Wohl möchten auch sie der Qual des Wollens, wohl möchten auch sie sich selbst entfliehen,

— *sed timor et minae*

*Scandunt eodem quo dominus: neque  
Decedit aerata triremi, et*

*Post equitem sedet atra cura.*

Wo aber durch eine glücklich angelegte Natur, durch Bildung und Erziehung, durch geübte Entsagung und Selbstverleugnung die Begierde bezähmt, der Drang des Wollens beschwichtigt ist, da wird es der schönen Natur, dem Kunstwerke leicht gelingen, den Beschauer sich selbst zu entrücken, um ihm nicht mehr unter individuellen Beziehungen, als ein Komplex möglicher Motive des Wollens, sondern nach ihrem rein aufgefaßten, innern, objektiven Wesen, umflossen vom Lichte der Schönheit, zu erscheinen.

§ 208. In diesem Sinne ist es nicht nur Genialität (Übergewicht des Erkennens), sondern auch Heiligkeit (Verneinung des Wollens), welche die ästhetische Kontemplation begünstigt. Wenigstens muß dies die Meinung der Sāṅkhya-Kārikā sein, wenn sie (v. 65) von dem sagt, in welchem der Wille zum Leben sich gewendet hat:

*prakṛitim paśyati puruṣaḥ, prekṣhakavad avasthitaḥ, susthaḥ,*

„die Natur schaut der Geist, einem Zuschauer gleich zur Seite stehend, wohl stehend“. — Doch ist, nach dem Urteile des (von großen Beispielen der Verneinung umgebenen) Inders, die ästhetische Kontemplation nicht notwendig die Begleiterin der Heiligkeit. So sagt der selbst als „Asket erster Ordnung“ (*paramahansa*) geltende Sadānanda im Vedāntasāra (p. 219, 1 ed. Benf.) von dem Erlösten: *asya, jñānāt pūrvaṃ vidyamānānām eva āhāra-vihāra-ādīnām anuvṛttivac, chubha-vāsanānām eva anuvṛttir bhavati, śubha-aśubhayor audāsinyam vā;* „So wie in selbigem die schon vor der Erkenntnis vorhandenen Zwecke des Ernäh-



rens, Umherwandeln u. dgl. auch weiterhin fortbestehen, so bestehen in ihm auch die Eindrücke des Schönen weiter fort, oder auch er bleibt gleichgültig gegen Schönes und Unschönes.“

§ 209. Zu wem je das Schöne aus der Natur, aus dem Kunstwerke geredet hat, — und wer wäre davon auszuschiessen? — der weiß, daß in seinem Genusse überirdische Seligkeit liegt. Diese ist, wie jede Empfindung, eine Anregung des Willens. Demnach ist die Freude am Schönen nicht bedingt durch Aufhebung des Willens (ohne welchen weder ein Sein noch Erkennen möglich ist), sondern durch ein Erhoben-Sein über den Willen im Stande der Individualität, welche, wie die Metaphysik der Moral zu zeigen hat, die Erscheinungsform des sich bejahenden Willens und dadurch die Trägerin aller Sünde und alles Leidens ist. — Hierin, und hierin allein, liegt der Berührungspunkt des Ästhetischen und Moralischen. Das Ziel der Moral ist Verneinen der Individualität, das der Kunstanschauung zeitweiliges Vergessen derselben. Die positive Freude der ästhetischen Kontemplation bürgt uns dafür, daß jenseits der Individualität nicht ein schmerzloses Nichts, sondern ein Zustand liegt, mit dessen überschwänglicher Seligkeit kein irdisches Wohlgefühl sich vergleichen kann.\*

---

\* In der Erlösung wird unsere Individualität, als die Trägerin der Sünde und des Leidens, wie eine Schale abgeworfen, und dennoch besteht unser Ich fort (wenn auch nicht in der Zeit). Es ist eben jenes überindividuelle, selige, göttliche Ich, welches ganz und ungeteilt in jedem von uns wohnt (§ 168, 2) und aus seinem latenten Zustande vorübergehend in der ästhetischen Kontemplation, dauernd in der moralischen Gesinnung hervortritt. — Fragt man, ob in der Erlösung noch eine Vielheit von Ichen nebeneinander besteht, so ist die korrekte Antwort, daß die Frage nach der Einheit oder Vielheit für das Gebiet des An-sich-Seienden keinen Sinn hat.

Anmerkung. Freiheit vom Wollen ist dreifach: 1) empirisch, durch Ersättigung, ausgefüllt durch Spiel oder Langeweile, eine zweite Not; 2) ästhetisch, durch Entrückung, ausgefüllt durch das bedeutsamste Schauspiel; 3) moralisch, durch Entsagung, ausgefüllt durch thätiges Mitleid, welches ein Leid ohne Schmerzen ist.

## V. Objektive Bedingungen des ästhetischen Phänomens.

§ 210. Das Wesen des ästhetischen Phänomens besteht, wie gezeigt, in einer vorübergehenden Erhebung des Gemütes über die individuelle Existenz und ihre Bedingungen: Raum, Zeit und Kausalität. Dieselbe kann erstlich, wie wir sahen, dadurch erreicht werden, daß das betrachtende Subjekt durch Vorgänge an ihm selbst dem Bewußtsein seiner Individualität entrückt wird: sodann aber zweitens dadurch, daß das betrachtete Objekt durch seine Beschaffenheit zu einem Vergessen alles Endlichen in seiner Unvollkommenheit und Beschränkung mehr oder weniger deutlich auffordert, in welchem Falle wir daselbe **schön** nennen. Das volle Verständnis dieses Wortes, welches ohne Metaphysik nicht möglich ist, wird sich im Verlaufe unserer Betrachtungen ergeben.

§ 211. Wir haben (§§ 178—184) die Ideen kennen gelernt als die formenden Kräfte der Erscheinungswelt, als die festen Typen, durch welche der Wille sein Wesen in allen Erscheinungen des Universums zum Ausdrucke bringt. Wir sahen (§ 193), wie diese Ideen, in deren Gestalt der Wille sich objektiviert, indem sie sich in Raum, Zeit und Kausalität eindringen, genötigt sind, mit einander um die Bedingungen der Existenz zu ringen, wobei sie eine mehr oder weniger große Einbuße ihrer Kraft erleiden, sodafs in keiner Erscheinung ihr Wesen zur vollen, ungetrübten

Verwirklichung kommt; kein Individuum ist demnach ein ganz vollkommenes Abbild seiner Idee (kein Pferd z. B. kommt dem Pferd-an-sich an Pferdheit gleich): jedoch nähert sich ihr das eine mehr, das andere weniger.

§ 212. Je weniger nämlich die Idee in ihrem Erscheinen durch andere Erscheinungen verdeckt, gehemmt, verkümmert, zerstückelt wird, je vollkommener mithin, durch die Gunst äußerer Umstände, ein Objekt die Idee, deren Träger es ist, zur Verkörperung bringt, um so näher seiner Idee, um so idealer, um so schöner ist das Objekt, und um so leichter wird es ihm (abgesehen von später zu besprechenden Ausnahmen) gelingen, uns unserer Subjektivität zu entrücken und zum Schauen des An-sich-Seienden emporzuheben, indem es, durch seine Annäherung an die Idee, eine, wiewohl zeitlose, Rückerinnerung an die Ideenwelt in uns erweckt. — Das Widersprechende dieser Worte zeigt, daß sie nur gleichnisweise sagen, was eigentlich auszudrücken im Folgenden versucht werden soll, jedoch wohl kaum völlig gelingen dürfte.

§ 213. Das ästhetische Phänomen ist und bleibt ein Vorgang innerhalb des Subjektes; dennoch wird die Empfindung des Schönen hervorgerufen durch ein Zusammenreffen von subjektiven und objektiven Bedingungen, von denen, wie schon oben bemerkt wurde, bald die einen, bald die andern überwiegen und dadurch ihr Korrelat hervorrufen können: Freiheit vom individuellen Willen befördert die Auffassung der Dinge als Repräsentanten der Ideen, Annäherung der Objekte an die Ideen entreißt den Geist seinen individuellen Sorgen. Dieses wechselseitige Wirken nun ist nur erklärbar aus einer ursprünglichen Verwandtschaft zwischen Objekt und Subjekt. Mythisch schil-

dert dieselbe Platon (Phädr. p. 247 A sq.) als ein Schauen der Ideen jenseits der Erscheinungswelt, vor der Geburt, wobei er räumlich ausdrückt was raumlos, zeitlich was zeitlos ist; ähnlichen Bildern begegnen wir in den Upanishaden des Veda; den Weg der Wissenschaft bahnten Kant und Schopenhauer.

An sich ist nicht diese Welt, sondern das Ding an sich, der Wille allein. In ihm ist nicht Subjekt, nicht Objekt, zu welchen das An-sich-Seiende nur auseinandertritt, sofern es, in die Formen der Vorstellung eingehend, sich selbst als Welt sichtbar wird. Zunächst nun stellt sich der Wille in objektiver (das Subjekt nach § 42 voraussetzender) Fassung dar als die Stufenreihe der Ideen. In gewissem Sinne kann man mit Schopenhauer sagen, daß sie der Wille sind, sofern er als Objekt das Subjekt, aber noch nicht dessen untergeordnete Formen, Raum, Zeit und Kausalität, voraussetzt: denn diese letzteren sind die Anschauungsformen nicht des reinen Subjektes des Erkennens, zu dem, als dem subjektiven Korrelate der Idee, wir uns in der ästhetischen Kontemplation entselbstigen (§ 202), sondern des Subjektes, sofern es, als individueller Intellekt, ein Gewebe von Raum, Zeit und Kausalität ist. In diese seine angeborenen Formen und damit in die Region der Unvollkommenheit schaut unser individueller Intellekt die Ideen hinein. Dieselben kämpfen um Raum, Zeit und Kausalität, das heißt, sie kämpfen darum, Vorstellung meines Intellektes zu werden. Auf diesem Kampfe beruht die Unvollkommenheit ihres Erscheinens: das, was sie zwingt, sich undeutlich, disparat, verkümmert zu verwirklichen, ist somit lediglich meine sie schauende Individualität. Je vollkommener sie nun dennoch (aus Gründen, deren Angabe uns gemäß § 182 nicht möglich ist) in die Erscheinung treten, um so leichter wird es ihnen, diesen

Zwang und mit ihm meine Individualität vorübergehend aufzuheben; und umgekehrt: je leichter ich geneigt bin, mich des Bewußtseins meiner Individualität zu entschlagen, um so eher gelingt es mir, durch die individuellen Dinge hindurch die Ideen schauend zu ergreifen, weil ihre Existenz als individuelle Dinge eben nur durch meine eigene Individualität gesetzt ist.

So schwierige Umwege müssen wir nehmen, um dasjenige annähernd zu erfassen, was vollständig zu begreifen und auszusprechen uns durch die Natur unseres Intellectes versagt bleibt.

§ 214. Ein und daselbe Objekt erscheint uns in ganz verschiedenem Lichte, je nachdem wir es individuell, als einen Komplex möglicher Beziehungen zu unserem Willen, oder ästhetisch, als Abbild der Idee, auffassen. (Beide Anschauungsweisen verfließen in Wirklichkeit sehr oft, so daß nicht zu entscheiden ist, wo das uninteressierte Wohlgefallen aufhört, und wo das interessierte anfängt. So z. B. in der Freude an der Schönheit der Geliebten.) — Nun aber läßt die ästhetische Kontemplation sich nicht daran genügen, das Zeitliche unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit (*sub specie aeternitatis*), das Einzelding als Vertreter der Idee aufzufassen, sondern sie geht dazu über, aus dem Unvollkommenen das Vollkommene zu erschließen, aus dem Individuum die Idee wiederherzustellen.

Wir haben, auf dem Wege des abstrakten Denkens, die Gewißheit gewonnen, daß jedes Wesen Erscheinung des Willens ist, welcher indessen, durch äußere Einflüsse gehemmt, nirgends ganz rein zur Objektivation gelangt. Aber indem wir z. B. ein Tier betrachten, dessen Teile unvollkommen gebildet sind, vermögen wir, ausgehend von der metaphysischen Erkenntnis, daß alle seine Organe

die objektiv erscheinenden Bestrebungen seines Willens sind, zu sagen, wie diese Organe beschaffen sein müßten, um den Zwecken des hier objektivierten Willens ganz konform zu sein, d. h. um das Wesen der durch sie erscheinenden Willensform oder Idee rein und vollständig auszudrücken. Was wir hierbei durch eine Berechnung in Begriffen thun, das erreicht der künstlerische Geist auf dem Wege der Intuition. Daher ist der Künstler ein unbewufster Metaphysiker: geleitet von einem Einblicke in das Wesen der Dinge, welcher tiefer reicht als alles begriffliche Wissen, vermag er es, „die Natur auf halbem Worte zu verstehen“ und aus dem, was sie bildete, zu erschließen, was sie bilden wollte, indem er aus der Richtung, die sie einschlägt, das Ziel erkennt, welches sie selbst zu erreichen nicht vermochte. Das Werkzeug, welches diese idealisierende Umbildung der Wirklichkeit vollzieht, ist die Phantasie. Indem dieselbe, im Gegensatz zum Gedächtnisse, die Vorstellungen losgelöst von ihrem räumlichen, zeitlichen und kausalen Zusammenhange reproducirt (§ 118), entreißt sie dieselben dem Zusammenhange des Wirklichen und seiner Kontrolle und wandelt sie, befruchtet von dem das Ideale suchenden Künstlergeiste, in die Idee selbst um, welche durch sie erscheint.

§ 215. So steigert sich die ästhetische Betrachtung von der interessefreien Anschauung der Natur zum Schauen der Ideen selbst. Nicht eben viele vermögen es, sich auf diesem Wege von der Erscheinung zur Höhe des An-sich-Seienden zu erheben, noch wenigere haben die Kraft, das, was sie auf dieser Höhe (gleichsam „auf dem Rücken des Himmels“, ἐπὶ τοῦ τοῦ οὐρανοῦ νάτω, *nākasya prishṭhe*, wie es in bemerkenswerter Übereinstimmung bei Platon Phädr. p. 247 c und in der *Muṇḍaka-Upanishad*, 1, 2, 10 heifst)

geschaut haben, mitzuteilen. Diese wenigen sind die echten Künstler. Je nachdem sie das Geschaute in Bauwerken, Gestalten, Farben, Worten oder Tönen aussprechen, werden sie Architekten, Bildhauer, Maler, Dichter und Musiker genannt. —

Dies ist der tiefe, weil metaphysische, Ursprung der Kunst.

## **VI. Vom Schönen und vom Erhabenen.**

§ 216. Wie die ganze Welt als Vorstellung, so ist auch die ihr anhaftende Schönheit ein subjektives Phänomen, welches, wie gezeigt, in einem momentanen und vorübergehenden Zustande der Befreiung vom Bewußtsein des individuellen Wollens besteht. Nur sofern diese Befreiung durch die Energie der Erscheinung des Willens bedingt ist, welcher, vermittelt der Idee, als Vorstellung sich darstellt, kann von einer objektiven, in den Dingen selbst liegenden Schönheit die Rede sein. In diesem (objektiven) Sinne läßt sich Schönheit definieren als Deutlichkeit des Erscheinens der Idee, und ein Gegenstand ist in dem Grade schön, als eine der (§ 183 aufgezählten) Ideen in ihm zur vollkommenen, ungehinderten Sichtbarkeit gelangt. Sofern nun, wie wir wissen, alles Seiende Erscheinung der Ideen ist, kann jeder Anblick der Natur, jede Scene des Lebens uns in jene Stimmung der ästhetischen Kontemplation versetzen, welche im Vergessen der eigenen Individualität wurzelt, und nur dasjenige ist ausgeschlossen, welches durch seine Beschaffenheit Begierde oder Ekel, d. h. Zuneigung oder Abneigung des Willens erregt, dessen völliges Schweigen die unerläßliche Bedingung der ästhetischen Anschauung ist. Abgesehen von diesen Ausnahmen erscheint uns, sobald nur unser Gemüt in der erforderlichen

Stimmung ist, alles in der Natur strahlend im Glanze der Schönheit; jedoch pflegen wir einen Gegenstand erst dann schön zu nennen, wenn er mit hervorragender Deutlichkeit eine Idee zur Erscheinung bringt, und durch die Eindringlichkeit, mit der das Überweltliche aus ihm redet, auch uns zu demselben emporzieht.

§ 217. Inzwischen ist wohl zu merken, daß wir, trotz aller Objektivität der Stimmung, dem Schönen, des die Schöpfung voll ist, nie ganz gerecht werden können, weil unser Standpunkt der Natur gegenüber ein beschränkter und einseitiger ist. Besonders ist es die Unzulänglichkeit und die spezifische (im Dienste des Willens notwendige) Bestimmtheit unserer Sinnesorgane, welche uns nur eine relative, keine absolute Beurteilung dessen, was schön oder häßlich ist, gestattet. So z. B. geben wir der Stimme der Nachtigall vor der des Raben den Vorzug, weil jene in unserem Ohre lieblicher tönt, während doch, abgesehen davon, das Krächzen für die Idee des Raben vielleicht ebenso bedeutsam und insofern ebenso schön ist wie das Flöten für die Idee der Nachtigall; so berühren die vegetabilen Sekretionen unseren Geruchssinn meist angenehm und leiten dadurch leicht zu einer ästhetischen Auffassung der Pflanzenwelt über, während bei den animalischen gerade das Gegenteil stattfindet; so halten wir das schnelle Rofs, den majestätischen Löwen, die leichtbeschwingten, buntgefiederten Vögel für schön, hingegen Kröten, Spinnen, Gewürm und Ungeziefer für unschön, weil die Zweckmäßigkeit aller Organe im Dienste des Willens, auf der, wie wir sehen werden, alle Schönheit der Organismen beruht, dort in den Bereich unserer Anschauung tritt, hier aber nicht, wiewohl sie ebenso gut vorhanden ist; so endlich erscheint uns der Affe, diese wunderbare Verkörperung



des Klettertriebes, als häßlich, blofs weil wir, von einer zufälligen Ähnlichkeit verleitet, nicht umhin können, ihn mit dem Menschen zu vergleichen. — Auf dieser Einseitigkeit unseres Standpunktes beruht es, dafs wir in vielen Fällen uns anmassen, die Idee selbst ästhetisch zu korrigieren, indem wir z. B. uns den Bart abscheren. Aber die Natur hatte nicht für Augen gearbeitet, die, wie die unseren, nur an der Oberfläche haften, als sie die feinen, sprechenden Züge um Mund und Kinn mit einem Konglomerate wenig bedeutender Haare bedeckte.

Anmerkung. Aus dem Gesagten erhellt, dafs man in Bezug auf Schönheit eigentlich nur die Individuen derselben Species untereinander, nicht aber die Vertreter einer Species mit denen einer anderen vergleichen darf. Sofern jedoch der Wille durch die Stufenreihe der Ideen empor zu immer deutlicherer Offenbarung gelangt (§ 180), kann man allerdings sagen, dafs die unorganischen Ideen von den organischen, die niedern Organismen von den höhern und alle übrigen Ideen von der des Menschen an Schönheit übertroffen werden.

§ 218. Eine besondere, jedoch nur durch unsere Subjektivität bedingte, Art des Schönen ist das Erhabene, dessen Empfindung entsteht wie folgt. Oft treten in einem Anblicke gewisse Ideen sehr deutlich hervor, ohne dafs es ihnen doch leicht gelingen will, uns unserer Individualität zu entlocken, weil eben die Gröfse oder Macht des Anblickes, in der seine Schönheit besteht, in anderer Hinsicht auf unseren Willen beängstigend wirkt, indem sie uns die Kleinheit und Ohnmacht unserer eigenen Persönlichkeit zum Bewußtsein bringt. Wenn wir nun, in einem solchen Falle, es über uns gewinnen, über die Beklommenheit des individuellen Willens uns zur objektiven Kontemplation aufzuschwingen, so zwar, dafs die persönliche Beängstigung im Hintergrunde unseres Bewußtseins stehen bleibt, ohne dafs sie uns doch von der ästhetischen Kontemplation zur Sorge um das eigene Ich herabzöge, so entsteht in uns die Empfindung des Erhabenen. Eigentlich ist jedes Schöne

ein Erhabenes, sofern es, durch sein Erhaben-Sein über das Irdische in seiner Mangelhaftigkeit, auch uns über die individuelle Existenz erhebt; aber nur dann, wenn diese Erhebung mit Bewußtsein geschieht, indem sie den Interessen des beängstigten Willens erst abgerungen werden muß. tritt das überall identische Wesen des Schönen, durch den zufälligen Umstand unseres persönlichen Widerstrebens, in den Bereich unserer unmittelbaren Wahrnehmung und wird alsdann von uns mit einem sehr bezeichnenden Namen das Erhabene genannt. Die Objekte, welche diese (das innere Wesen alles Schönen aufschließende) Stimmung in uns hervorrufen, heißen mathematisch erhaben, wenn es ihre Größe in Raum und Zeit ist, welche uns an die Beschränktheit unserer eigenen Individualität erinnert (der gestirnte Himmel, die Ewigkeit), dynamisch erhaben, wenn in ihnen Naturkräfte (d. i. Ideen) ihre Wirksamkeit entfalten, durch deren Übermacht das Gefühl der Gefährdung unserer eigenen Persönlichkeit geweckt wird (Gewitter, Seesturm, Ausbruch eines Vulkanes), oder auch, wenn sie den Willen dadurch beklemmen, daß sie das Bewußtsein der Verlassenheit von den Bedingungen unserer Subsistenz erregen (Winterlandschaft, Einöde).

Anmerkung. Das Erhabene, welches zum Losreißen vom Wollen und seiner Dürftigkeit mahnt, hat seinen geraden Gegensatz an dem Reizenden, sofern dieses, durch Aufreizen der Begierde, von der ästhetischen Kontemplation in die Sphäre des individuellen Wollens herabzieht. Da alles, was unseren Willen reizt, die Bedingung der willensfreien Anschauung aufhebt, so ist das Reizende (in dem Sinne, welchen wir mit diesem Worte verbinden) keiner rein objektiven Auffassung fähig und daher in der Kunst zu verwerfen (z. B. gemalte, den Appetit reizende Speisen und Getränke, Lüsternheit erregende Gestalten, schlüpfrige Romanscenen, Offenbachsche Musik). — Wie das Reizende die Begierde, so regt das Ekelhafte den Abscheu des Willens auf, daher es, so wenig wie jenes, die Auffassung der in ihm wie in allem Existierenden erscheinenden Ideen gestattet. Hierin finden die Bedenken, welche Platon im Parmenides (p. 130 C—E) aufwirft, ihre Erledigung.

## VII. Über das Schöne in der Natur.

§ 219. Die Ideen, in deren deutlichem Hervortreten alle Schönheit (im objektiven Sinne) besteht, sind, wie wir wissen, nichts anderes, als die physikalischen, chemischen und organischen Naturkräfte, durch welche der Wille zum Leben in allem Existierenden sich verwirklicht. So wie nun die Unvollkommenheit des Erscheinens der Ideen lediglich durch ihr Eingehen in die subjektiven Funktionen des Raumes, der Zeit und Kausalität bedingt ist, so ist auch die mehr oder weniger große Deutlichkeit ihres Hervortretens nur ein subjektives, für uns vorhandenes Phänomen: daher wir uns nicht wundern dürfen, dieselbe, und mit ihr die Schönheit der Naturdinge, zunächst an eine Reihe von Bedingungen geknüpft zu sehen, welche rein subjektiver Art sind. Zu ihnen gehört vor allem andern die rechte Objektivität der Gemütsstimmung des Beschauers, von welcher oben die Rede war; sodann auch Neuheit und Ungewöhnlichkeit der Anblicke (wie in der Jugend, auf Reisen, bei seltenen Naturereignissen), durch welche die Auffassung der in den Dingen erscheinenden Ideen gar sehr erleichtert wird; endlich auch beruht auf einer Beziehung der Objekte zum betrachtenden Subjekt und läßt sich demnach noch den subjektiven Bedingungen anreihen die richtige Anordnung und passende Abwechslung der Naturgegenstände untereinander, welche in hohem Grade die ästhetische Kontemplation befördern, sofern die Gegensätze auf einander hinweisen und eben dadurch sich gegenseitig verdeutlichen. (Man vergleiche z. B. die eiförmige Ebene mit der Gebirgslandschaft, in welcher Berg und Thal, Waldesdunkel und sonnige, blumige Auen, starre Felsen und belebte Gewässer miteinander abwechseln.)

Nächst diesen subjektiven Erleichterungsmitteln der ästhetischen Kontemplation beruht die Schönheit der Natur auf der Energie und Bestimmtheit, mit welcher die Ideen sich in der Materie abdrücken. Dieselbe tritt jedoch in verschiedener Weise zu Tage, je nachdem die Ideen als physikalische und chemische der unorganischen, oder als Typen der Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt der organischen Sphäre angehören.

§ 220. Die Körper der **unorganischen Natur**, sind, wie wir gesehen haben (§§ 183. 185. 187), die im Raume objektiv erscheinenden chemischen Ideen; diese, d. h. die in der Natur vorkommenden chemischen Elemente und Verbindungen, erscheinen überall, wo sie den Raum erfüllen, in gleichmäßiger Deutlichkeit; daher die Energie ihres Wirkens auf uns, in welcher ihre ästhetische Bedeutung liegt, im allgemeinen um so größer sein wird, je *extensiver* sie im Raume sich ausbreiten. So flößt uns der weite Ozean ganz andere Empfindungen ein, als eine Probe des Wassers, aus dem er besteht, in ein Gefäß geschöpft. — Jede dieser chemischen Ideen enthält, wie wir wahrscheinlich fanden (§§ 185. 186), in sich sämtliche physikalische Kräfte, jedoch in verschiedenen Graden der Intensität; hieraus folgt, daß die physikalischen Ideen ein um so mächtigeres ästhetisches Wirken entfalten werden, je *intensiver* sie an den Stoffen hervortreten, an welche sie gebunden sind; so erscheint z. B. die physikalische Idee der Schwere deutlicher im Steine als im Holze, ein Verhältnis, welches, wie wir sehen werden, für die Ästhetik der Architektur von Wichtigkeit ist. — In dieser Weise ist es (im Gegensatz zur organischen Welt) in der unorganischen Natur teils die Extensität, teils die Intensität ihrer Erscheinungen, mit welcher das deutliche Hervortreten der Ideen und somit

die Schönheit sich steigert. Hierauf beruht es, daß ein Gebirge, ein Wasserfall, eine Feuersbrunst mächtig auf uns wirken, während sie, hundertmal verkleinert, uns kaum einen Blick abgewinnen würden. — Ebendaraus möchte es auch zu erklären sein, daß selbst Raum und Zeit, wo sie in großen Dimensionen zur Anschauung kommen, uns zum Erhabenen stimmen, wiewohl sie gar nicht Ideen, sondern nur die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erscheinung sind: denn eben die Möglichkeit ihres Erfülltseins ist es, durch welche sie uns zur ästhetischen Kontemplation emporheben.

§ 221. Als Wesen der chemischen Kräfte erkannten wir (§§ 185. 187) die Fesselung der physikalischen Kräfte in bestimmten Durchdringungsverhältnissen an einen bestimmten Ort. Somit sind es zuletzt immer nur die physikalischen Ideen, welche durch die Körper wie durch die Körperveränderungen der unorganischen Natur zu uns reden. Jedoch dürften auch sie (deren Verzeichnis man § 183 nachsehen wolle) nicht alle geeignet sein, eine ästhetische Wirkung hervorzubringen. So am wenigsten von allen vielleicht die Wärme, weil sie sich nicht an die äußeren, objektiven Sinne, sondern an das Gemeingefühl und durch dieses unmittelbar an den Willen wendet, dessen Erregung die Bedingung der ästhetischen Kontemplation aufhebt. Unter den physikalischen Ideen, die zur willensfreien Anschauung einladen, sind zu nennen die Undurchdringlichkeit und Schwere, deren Ringen miteinander überall (in dem lastenden Berge, in der tragenden Erde u. s. w.) vor Augen tritt; die Starrheit türmt sich als Felsgebirge auf, und um so deutlicher, je schroffer daselbe herabfällt und je zerrissener seine Formen sind; die Flüssigkeit in ihrem anschaulichen Kampfe mit der Schwere kommt zur Erscheinung im Wasser, wenn daselbe als murmelnder Bach

durch die Wiesen sich schlängelt, als tobender Wasserfall steil herabstürzt, als Strom mächtige Schiffe trägt, als glatter Spiegel des Sees ruht, oder als Woge des unendlichen Meeres im *ἀνήριθμον γέλασμα* des Äschylos dahinrollt. Wie die Festigkeit als Land, die Flüssigkeit als Gewässer, so tritt der dritte Kohäsionszustand im wallenden Rauche, in den vom Stofse des Windes getriebenen Wolken vor Augen. Vor allen unorganischen Ideen aber ist es die des Lichtes (nebst seiner Reflexion in den Farben), welche, wie sie die Bedingung aller schönen Anschauung ist, so auch selbst als eine der schönsten und erfreulichsten Erscheinungen das edelste der Sinnesorgane erquickt.

§ 222. In der **organischen Natur** können wir die Schönheit mittels einer Formel Kants erklären als die Form der Zweckmäßigkeit, wahrgenommen ohne Vorstellung eines Zweckes. Wie überall, so ist auch bei den Organismen die Schönheit bedingt durch deutliches Hervortreten der Idee. Die Idee jedes Organismus ist der Wille, sofern er sich darstellt als eine Reihe räumlicher Organe und zeitlicher Funktionen, die zur Einheit der Zwecke des Willens zusammenwirken. Je deutlicher daher an einem Organismus die Zweckmäßigkeit aller seiner Formen und Bewegungen in die Augen fällt, je mehr dieselben eine bloße Verkörperung der Zwecke des Willens sind, um so entschiedener tritt durch sie die Idee des Organismus hervor, und um so schöner ist derselbe. Darum ist organische Schönheit die Form der Zweckmäßigkeit: jedoch nicht (wie in der Anatomie und Physiologie) bezogen auf einen Begriff durch abstraktes Denken, sondern intuitiv und ohne Reflexion aufgefaßt, mithin ohne Vorstellung eines Zweckes.

§ 223. Die Pflanzen sind auf die Schönheit der Formen beschränkt. Bei den Tieren und Menschen tritt zu ihr noch die Schönheit der Bewegungen, welche Grazie heisst. So wie die Schönheit im engern Sinne, d. h. die der Formen, in der Angemessenheit aller Formen an die Zwecke des Willens beruht, so besteht die Grazie in der augenfälligen Zweckmäßigkeit der Bewegungen, vermöge derer der Zweck jedesmal auf dem kürzesten, einfachsten, natürlichsten Wege erreicht wird. Diesem Gesetze sind nicht nur die Bewegungen der Glieder, sondern alle Lebensäußerungen unterworfen; demnach ist eine Handlung, eine Rede, ein Buch u. s. w. in ästhetischem Sinne um so ansprechender, je bestimmter, deutlicher und unmittelbarer der gewollte Zweck durch dieselben zum Ausdrucke kommt.

§ 224. Hierauf beruht auch die grössere oder geringere Schönheit der Kunstprodukte, z. B. der Hausgeräte, Kleidungsstücke, Gefässe u. s. w. Dieselben sind nicht Kunstwerke im eigentlichen Sinne, da sie nicht der Darstellung einer Idee, sondern praktischen Zwecken dienen. Dennoch haben sie eine von ihrem praktischen Zwecke unabhängige Schönheit, welche als solche auf nichts anderem als dem deutlichen Hervortreten einer Idee beruhen kann. Zunächst nun sprechen aus den Artefakten, wie aus der ganzen Natur, die Ideen, welche in ihrem Materiale (Gold, Silber, Seide, Wolle, Holz, Eisen) erscheinen, jedoch nur sofern die Schönheit im Stoffe, nicht sofern sie in der Form liegt. Die in der schönen Form dieser Gegenstände hervortretende Idee kann nun keine andere sein, als die Idee des Menschen, dessen Wille sich, wie in jeder Bewegung, in jedem Worte, so auch in den Formen der Kunstprodukte ausdrückt. Sie werden daher, gerade wie die Körperbewegungen, um so schöner sein, je naiver und unumwun-

dener sie ihren Zweck und durch ihn den formenden Willen des Künstlers darlegen. Demnach ist es die graziöse, unmittelbar auf den Zweck gerichtete Bewegung der Künstlerhand, welche noch heute aus den antiken Vasen zu uns spricht; denn die Schönheit des antiken Lebens, welche in der deutlichen Offenbarung der Idee des Menschen lag, erstreckte sich, wie auf alles andere, so auch auf die Thätigkeit der Handwerker, und gab ihren Produktionen eine nie wieder erreichte Schönheit, oder vielmehr Grazie; vermutlich war sie es, welche den Platon verleitete, fälschlicherweise auch Ideen der Artefakten, z. B. des Tisches und Bettes, anzunehmen (Rep. X, p. 596 B), ein Irrtum, von dem man indessen bald zurückkam (Arist. Met. XI, 3, p. 1070 A 18, I, 9 p. 991 B 6).

### VIII. Einiges über das Schöne in der Kunst.

§ 225. Kunst und Metaphysik sind nahe verwandt: beide, und (außer der Moralität) nur sie, erheben sich über das empirische Dasein und seine armseligen Interessen, beide weilen in der Betrachtung des An-sich-Seienden, welches von der Metaphysik in Begriffen, von der Kunst in unmittelbarer Anschauung aufgefaßt wird. Denn der Künstler schaut durch die Natur hindurch das, was hinter ihr steht und in ihr, wiewohl unvollkommen, erscheint. Dieses, das Ding an sich, den Willen, weiß er in seinen Erscheinungsformen, den Ideen, anschaulich zu ergreifen, aus der Natur „herauszureißen“ (wie Albrecht Dürer sagt) und abge sondert darzustellen im Kunstwerke, dessen Aufgabe allemal darin besteht, eine Idee (nicht einen Begriff) von einer bestimmten Seite aus zur reinen, ungehemmten Entfaltung und dadurch zur deutlichen Anschauung zu bringen. Hierauf beruht es, daß nicht nur, wie Aristoteles



sagt, die Poesie philosophischer als die Geschichte, sondern überhaupt die Kunst belehrender als die Wirklichkeit ist. Denn während wir in der Natur die Ideen auseinandergelogen in Raum, Zeit und Kausalität und in Folge dessen nur „durch den Nebel objektiver und subjektiver Zufälligkeiten hindurch“ erblicken, so nimmt der Künstler diesen Nebel hinweg; sodafs das wahre, an-sich-seiende Wesen der Dinge im verdeutlichenden Spiegel der Kunst auch dem blöderen Auge wahrnehmbar wird. Um dieses zu gewinnen für die willige Anschauung der Idee, in welcher allein alle Schönheit beschlossen liegt, bedient sich der Künstler gewisser Reizmittel (*lenocinia*), welche den Sinnen schmeicheln und die Teilnahme fesseln; solche sind: die Schönheit der Farbe in der Malerei, die des Tones in der Musik, Reim und Metrum, interessante Handlungen und spannende Verwicklungen in der Poesie. Die falsche Kunst spielt mit diesen Mitteln, ohne dafs sie uns durch dieselben etwas mitzuteilen hätte; der echte Künstler bedient sich ihrer allein, um durch sie (wie durch den Rahmen das Bild) die Idee hervorzuheben, deren Darstellung der einzige Zweck jeder Kunst ist. Ihr dienen Architektur, Skulptur, Malerei, Poesie und Musik (welche, wie später zu zeigen, noch tiefer geht), eine jede in ihrer besonderen Weise: wir beschränken uns darauf, in der Kürze anzudeuten, in welchem Sinne eine jede von ihnen als eine Nachbildnerin der Ideen und dadurch als eine Offenbarerin des inneren, eigentlichen Wesens der Dinge anzusehen ist.

§ 226. Die **Architektur** ist nur zur Hälfte eine schöne Kunst, sofern ihre mühsamen und kostspieligen Werke zunächst einen praktischen Zweck haben, welcher von dem künstlerischen Zwecke verschieden ist, ja häufig demselben widerstreitet; sodafs es die Aufgabe des Architekten ist,

neben dem praktischen Bedürfnisse die Anforderungen der Kunst so viel wie möglich zur Geltung zu bringen. Nur mit den letzteren haben wir es hier zu thun, um zu bestimmen, welche Ideen aus der Schönheit eines Bauwerkes zu uns reden. Dabei sehen wir von der historischen Entwicklung der Baukunst gänzlich ab, denn unsere Aufgabe ist nicht, zu erklären, wie die schönen Baustile, an der Hand des Bedürfnisses und der Technik, entstanden sind, sondern womöglich herauszufinden, warum man gewisse Formen vor den übrigen als schön erkannte und für die Folge festhielt.

Mag die Phantasie des Architekten immerhin durch Anblicke der Natur, wie Baumalleen und Zweiggewölbe, zu ihrem Schaffen angeregt worden sein: eine Nachahmung dieser oder irgend welcher Naturdinge kann nicht der Zweck der Architektur sein; denn wie sollte der Künstler mühsam und unzulänglich nachahmen wollen, was in unerreichbarer Vollkommenheit die Natur allenthalben darbietet? Auch würde in diesem Falle das Nachbild dem Vorbilde, die Säule dem Baumstamme, sehr unähnlich und dennoch an Schönheit überlegen sein.

Ebensowenig kann die Symmetrie der Zweck der Baukunst als schöner Kunst sein: erstlich, weil alsdann das Modell ähnlich wirken müßte wie die Ausführung; sodann, weil bei fehlender oder (wie in den Ruinen) gestörter Symmetrie die ästhetische Wirkung verloren gehen müßte, welches beides nicht der Fall ist; endlich, weil die Symmetrie und mathematische Falschheit aller Verhältnisse zwar sehr wichtig ist, um das Ganze von anderem kenntlich abzusondern und die Übersicht über seine gewöhnlich großen Komplexe durch symmetrische Gliederung aller Teile zu erleichtern, auch um den Verstand des Beschauers in die rechte, geordnete Stimmung zu versetzen und da-

durch für das Mitzuteilende empfänglich zu machen, — jedoch durch alles dieses sich eben erweist als die rechte Art und Form, durch die etwas zu uns redet, sodafs sie nicht dieses Etwas selbst sein kann.

Sucht man hingegen die Schönheit eines Gebäudes in der vollkommenen Zweckmäfsigkeit aller seiner Teile, so kann zunächst nicht die praktische Zweckmäfsigkeit verstanden werden, da in diesem Sinne ein Bau sehr zweckmäfsig sein kann ohne schön, sehr schön ohne zweckmäfsig zu sein. Vielmehr kann die ästhetische Zweckmäfsigkeit nur in der augenscheinlichen Bedingtheit und Notwendigkeit alles Einzelnen nicht im Dienste eines praktischen Zweckes, sondern zum Bestande des Ganzen als solchen liegen, so dafs jeder einzelne Teil durch alle übrigen gewissermassen gefordert wird. Daher sich weiter fragt, was aus diesem Ganzen, dessen Bedeutsamkeit sich durch die Unterordnung und Beherrschung alles Einzelnen ankündigt, zu uns spricht, welche Ideen in ihm hervortreten, deren Offenbarung als Zweck die Zweckmäfsigkeit aller Teile bedingt.

Wie jeder Gegenstand der Natur, so ist auch jedes Gebäude eine Manifestation der Ideen; jedoch keiner anderen als derjenigen, welche in seinem Materiale zur Erscheinung kommen. So strebt die Decke vermöge der Schwere zur Erde, während die Wände vermöge der Starrheit diesem Streben hindernd entgegenstehen. Starrheit und Schwere, diese beiden untersten Stufen der Objektivation des Willens zum Leben, gleichsam die tiefsten Grundtöne der ganzen Natur, treten uns, in eine Spannung versetzt, in einem fortwährenden Ringen gegeneinander begriffen, in jedem Bauwerke vor Augen. Je mehr nun in einem solchen dieser Kampf zur Geltung kommt, um so deutlicher offenbaren sich die ihn kämpfenden Ideen, und

um so schöner muß folglich das Gebäude sein, da Schönheit hier wie überall nur ein deutliches Hervortreten der Ideen ist (§ 216). Hierin liegt der Schlüssel, der, bei richtiger Anwendung, genügen dürfte, nicht sowohl um alles zu erklären, was die Architektur im wechselnden Geschmack der Zeiten, von dem sie mehr als jede andere Kunst abhängig ist, hervorgebracht hat, wohl aber, um den geheimen Zauber aufzuschließen, den die wirklich schönen Werke der Architektur auf unser Gefühl ganz unmittelbar ausüben und um so stärker geltend machen, je größer sie, unter übrigens gleichen Umständen, sind, weil die Deutlichkeit der hier hervortretenden Ideen im allgemeinen mit der räumlichen Ausdehnung zunimmt (§ 220); neben der Extensität ist es weiter, wie wir sahen, die Intensität, durch welche die unorganischen Ideen wirken: hieraus erklärt sich, weshalb für die Werke der schönen Baukunst nicht das Holz sich eignet, so leicht es auch alle Formen annimmt, sondern der Stein, weil in ihm jene Kräfte sich viel mächtiger offenbaren. Diese Offenbarung der Schwere und Starrheit zu verdeutlichen und dadurch zu größerer Geltung zu bringen, ist die Aufgabe des Architekten, wobei er mit den seinem Materiale einwohnenden Ideen ähnlich verfährt wie der Dramatiker mit den Typen der Menschheit, welche er uns vorführen will: so wie nämlich dieser bedeutende Handlungen nur darum erfindet, damit an Konflikten und Verhängnissen aller Art das Wesen der von ihm darzustellenden Charaktere sich vor uns enthülle, so bringt der Architekt das Wirken der im Steine verkörperten Naturkräfte dadurch zur deutlichen Offenbarung, daß er ihnen den nächsten und unmittelbarsten Weg zur Befriedigung ihres Strebens benimmt und sie zwingt, im Anringen gegen Widerstände ihr Wesen zur anschaulicheren Entfaltung zu bringen. So möchte das Gebälk vermöge

seiner Schwere unmittelbar auf die Erde drücken: es darf dieses jedoch erst auf Umwegen, vermittelt der Säule, in welcher die Starrheit des Steines, gegen die Schwere anstrebend, zur Anschauung kommt. Dieses Entgegenstreben der Starrheit scheint sich in den emporeilenden Kannelüren auszudrücken, während der Druck des Architraves durch die Erweiterung der Säule im Kapitäl, sowie wohl auch durch die Anschwellung im ersten Drittel der Höhe (*ἐντασις*) zur Anschauung kommt. Sonach ist die Säule eine Verkörperung der gegen das lastende Gebälk anstrebenden Starrheit, und die Säulenordnung der Grundtypus architektonischer Schönheit. Diese wird um so höher sein, je mehr alle Teile des Gebäudes durch den Kampf der hier sich entfaltenden Kräfte bedingt sind, so daß nirgends ein Zuviel, nirgends ein Zuwenig ist, indem jede Last ihre angemessene Stütze hat und jede Stütze durch die zu tragende Last gefordert ist: dann offenbart sich unseren Blicken, unter dem Einflusse des Lichtes, welches, von großen Steinmassen zurückgeworfen, selbst zur schönsten, wechsellvollsten Entfaltung kommt, das mächtige und doch maßvolle Streben furchtbarer, zermalmender Elementarkräfte, welche hier in majestätischer Ruhe und doch in der vollsten Energie ihres Wirkens aufeinander sich darstellen.

Ist dieser Weg zur Erklärung des ästhetischen Wirkens der Architektur der richtige, so werden wir vor allen anderen der griechischen Baukunst die Palme zuerkennen müssen, indem in ihr, durch das überall anschaulich hervortretende Ringen der Schwere und Starrheit, das Wirken der in dem Materiale gegenwärtigen Ideen zur vollsten Geltung und dadurch ihr inneres Wesen zur deutlichsten Offenbarung kommt. — Wie der antike Architravbau den Kampf zwischen Schwere und Starrheit, so zeigt die Gotik gewissermaßen den Sieg der Starrheit über die Schwere.

Letztere, von der Spitze des Bogens zur Seite abgeleitet, fließt gleichsam überall wirkungslos durch die Pfeiler zur Erde ab, während die Starrheit allenthalben, von allem Schweren sich befreiend, spitz und spitzer emporstrebt, wodurch sie zum schönen Symbole des von allem Irdischen, Lastenden sich reinigenden und andachtsvoll zum Himmel sich erhebenden Gemütes wird, übrigens aber an ästhetischer Wirkung weit hinter der Antike zurückbleibt, so sehr sie auch bemüht ist, den Mangel an eigener Energie durch äußeren, von der Skulptur und Malerei entlehnten Zierrat zu verdecken.

§ 227. Die Architektur unterscheidet sich von Skulptur, Malerei, Poesie und Musik dadurch, daß sie nicht die darzustellenden Ideen in einem fremden Material nachbildet, sondern nur die in ihrem eigenen Material liegenden Ideen zur deutlicheren Entfaltung bringt. Sie ist daher nicht wie jene eine *nachbildende*, sondern eine *verdeutlichende* Kunst. In diesem Sinne hat sie ihr Analogon an der schönen Wasserleitungskunst: so wie der Architekt die Starrheit im Kampfe mit der Schwere, so bringt der Wasserkünstler das flüssige Element in seinem Verhalten gegenüber den verschiedensten Einwirkungen vor Augen, wobei der stürzende Wasserfall mit der Antike, der emporsteigende Springbrunnen mit der Gotik verglichen werden kann. — In ähnlicher Weise bringt die Gartenkunst, sowie die Landschaftsmalerei, die Welt der Pflanzen durch geschmackvolle Anordnung (§ 219) verdeutlichend zur Geltung. Für die Idee des Menschen, sofern sie durch die äußere Gestalt sich offenbart, ließen sich als verdeutlichende Künste die Turnkunst und Tanzkunst nennen, welche uns den menschlichen Leib in der höchsten Entwicklung seiner Kraft, Gewandtheit und Grazie vor Augen führen: ihren

Höhepunkt erreicht die Tanzkunst im Ballett: doch sind es moralische Gründe, welche der Erhebung desselben zur Dignität einer Kunstgattung wohl für immer entgegenstehen werden.

§ 228. Der Wille, welcher auch in den unorganischen Kräften dumpf und einseitig strebt, in der Pflanze spriest und treibt, im Tiere unruhig und heftig begehrt, kommt zur vollkommen deutlichen Entfaltung seines Wesens im Lichte der Erkenntnis erst im Menschen: so sehr, daß die ganze übrige Natur, mit ihm verglichen, fast nur als Folie erscheint. Daher kommt es, daß die Kunst, ohne die untergeordneten Ideen auszuschließen (Landschafts- und Tier-Malerei, Tier-Bildhauerei, Naturschilderungen), in der Idee des Menschen ihr eigentliches und würdigstes Thema, in der Darstellung des menschlichen Wesens und Treibens von jeder Seite und in jedem Sinne ihre unerschöpfliche Aufgabe findet.

§ 229. Wir unterscheiden beim Menschen den Gattungscharakter und den Individualcharakter (§ 182); jeder Mensch ist zunächst ein Vertreter seiner Gattung, der Idee, des Typus der Menschheit: Annäherung an denselben macht die menschliche Schönheit aus; sodann aber hat jedes menschliche Individuum seinen eigentümlichen, individuellen Charakter: durch ihn ist das Charakteristische in den Handlungen wie in der äußeren Erscheinung bedingt. Beides soll in dem Kunstwerke zur Geltung kommen: das Schöne ohne das Charakteristische ist bedeutungslos, das Charakteristische ohne das Schöne wird zur Karikatur.

Anmerkung. Das Charakteristische ist nicht ein neues Princip neben dem Schönen: denn beides ist deutliches Hervortreten des Typus, das

eine Mal der Gattung, das andere Mal des Individuums, welches auf der höchsten Stufe der Objektivation des Willens zum Leben gewissermaßen die Bedeutung einer besonderen Idee gewinnt.

§ 230. Die **Skulptur** hat, wenn nicht zur einzigen, so doch zur wichtigsten Aufgabe die Abbildung der Idee des Menschen, soweit dieselbe zur Offenbarung kommt in der äußeren Gestalt. Diese ist, in allen ihren Teilen, durchaus bedeutsam, da, wie wir wissen, der ganze Leib nur der sich objektiv darstellende Wille zum Leben ist. Aus einem Vorgefühle dieser Wahrheit erklärt sich die Hochschätzung, die man von jeher den Werken der Plastik gezollt hat. Im Gegensatze zum Menschenleibe, welcher die Verkörperung der Idee des Menschen ist, ist das Gewand, mit dem wir ihn umhüllen, nicht sehr bedeutsam, da aus seinem Faltenwurfe nur die Ideen seines Materials, welche sehr untergeordneter Art sind, zu uns sprechen. Daher liebt die Skulptur das Nackte und duldet, wo sie frei schaffen darf, das Gewand nur, sofern es die Gestalt nicht verhüllt sondern offenbart. In diesem Sinne kann die Draperie von großer Wirkung sein, indem sie den Verstand anregt, von der Wirkung zur Ursache übergehend die angedeuteten Formen selbstthätig zu producieren und dadurch inniger aufzufassen. Die Skulptur hat den Vorzug, die Formen in plastischer Rundung und durchgängiger Bestimmtheit wiedergeben zu können: hingegen verzichtet sie, um den Schein der Wirklichkeit und das tote Leben der Wachsfiguren zu vermeiden, auf das Kolorit, von dem ein Färben einzelner Teile zu deutlicherer Hervorhebung, wie bei den Alten üblich, noch weit entfernt ist; daher liegt ihre Stärke im Ausdrücke der Gestalt, während sie im Gesichtsausdrücke, zu dem Augen und Farbe gehören, mit der Malerei nicht wetteifern kann. Da nun der Individualcharakter vor allem im Antlitze, der Gattungscharakter hingegen in der ganzen



Gestalt sich ausprägt, so hat die Skulptur vorwiegend den letzteren, wenn auch immer in einer bestimmten individuellen Richtung (als Zeus, Apollon, Hermes, Hera, Artemis, Aphrodite u. s. w.) zur Anschauung zu bringen: daher in ihr das Schöne über das Charakteristische das Übergewicht hat (§ 229), und Schönheit der Gestalt bei Werken der Plastik weit weniger erlässlich ist als in der Malerei.

§ 231. Die **Malerei** verzichtet auf plastische Rundung und schränkt sich auf die Fläche ein; zum Ersatze hat sie die Möglichkeit freierer Bewegung und reicherer Entfaltung, sowie den Vorzug, durch den Reiz der Farben die herrlichsten Effekte hervorzubringen. Diese Mittel erlauben ihr, im Gegensatze zu den engen Schranken, welche der Plastik gesetzt sind, alles Seiende in ihren Bereich zu ziehen, um bald durch die Annäherung der Objekte an die aus ihnen sprechenden Ideen, bald durch wohlberechnete, zur innigeren Auffassung anleitende Gruppierung, bald auch durch die bloße Ablösung des auf die Leinwand geworfenen Gegenstandes von dem Zusammenhange der Wirklichkeit und ihren Interessen uns zu jener Objektivität emporzuheben, in welcher wir alles schön, weil alles nur als Abspiegelung der Ideen sehen. Hierdurch wird die Malerei eine Erzieherin zur ästhetischen Auffassung der Natur; welches man inne wird, wenn man aus einer Gemäldesammlung ins Freie tritt und nun auch dort alles durch Schönheit verklärt, weil mit objektiven Augen, sieht. Unerschöpflich ist der Reichtum des Gebietes, welches dem Maler offen steht: doch bleibt der höchste Gegenstand seiner Wahl die Idee des Menschen, soweit sie nur irgend im äußern Sein und Treiben dem Auge ergreifbar ist. Zwar in Wiedergabe der menschlichen Gestalt kann es die Malerei den plastischen Künsten nicht wohl gleichthun: dafür liegt ihre, keiner

anderen Kunst erreichbare, Stärke in Nachbildung des Angesichtes, durch welches der Wille des Menschen, von der Erkenntnis beleuchtet, in den mannigfachen Bestrebungen und Empfindungen, als welche er zu Tage tritt, zum schönsten, deutlichsten Ausdrucke gelangt. Und nicht nur die Bejahung des Willens zum Leben stellt uns der Maler in den verschiedensten Szenen des durchweg bedeutsamen und wo man es packt interessanten Menschenlebens vor Augen, sondern er vermag auch, in der überirdischen Verklärung der Angesichter der Heiligen, den Abglanz jener Wendung des Willens zur Verneinung wiederzugeben, welcher uns zuzurufen scheint: „Es giebt eine bessere Welt!“

§ 232. Eine Handlung, ein Vorgang, eine Scene des Lebens ist äußerlich bedeutsam, wenn sie in dem das Dasein beherrschenden Kausalnexus eine wichtige Stelle einnimmt (z. B. als That oder Wort eines Fürsten); sie ist innerlich bedeutsam, wenn in ihr das menschliche Wesen von irgend einer Seite her zum deutlichen, charakteristischen Ausdrucke kommt. Hieraus folgt, daß für die Darstellung der Idee des Menschen nicht sowohl die äußere, als die innere Bedeutsamkeit einer Handlung in Betracht kommt, daß mithin nur diese und nicht jene dem Kunstwerke seinen eigentlichen Wert verleiht. Wenn gleichwohl der Historienmaler mit Vorliebe seine Gegenstände den auch äußerlich bedeutsamen Momenten der Geschichte und Sage entnimmt, so geschieht es aus demselben Grunde, aus welchem der Dramatiker lieber gekrönte Häupter als bürgerliche Personen zu Helden seiner Stücke wählt, wovon demnächst die Rede sein wird.

§ 233. Freier in ihren Bewegungen als die Skulptur ist die Malerei, freier als die Malerei ist die **Poesie**: — sie

ist es um den Preis, daß sie auf die Anschauung und ihre eindringliche Sprache ganz verzichtet und als Material für die Darstellung der ihrem Wesen nach anschaulichen Ideen die Worte der Sprache, also die Vertreter abstrakter Begriffe, wählt. Diese sind jedoch nur in sofern geeignet zum Mittel der künstlerischen Darstellung, als es dem Dichter gelingt, durch seine Worte die Phantasie des Hörers so ins Spiel zu setzen, daß sie die beabsichtigte Anschauung, in welcher die Idee zu Tage tritt, selbstthätig erzeugt, wodurch denn dieselbe inniger und der Individualität jedes Hörers angemessener ausfällt, als es bei den bildenden Künsten möglich ist, welche eine fertige Anschauung allen gleichmäÙig aufnötigen. Diese Umsetzung seiner Begriffe in Anschauungen durch die Phantasie des Hörers erreicht der Dichter mit Hilfe verschiedener, ihm eigener Kunstmittel: zunächst wird er sehr weite, allgemeine, der Anschauung fernstehende Begriffe möglichst vermeiden; sodann bringt er einen allgemeinen Begriff der Anschauung dadurch näher, daß er seine Sphäre durch ein beigefügtes Epitheton einschränkt; endlich zwingt er zu innigerer, der Anschauung entgegenkommender, Auffassung der Begriffe, indem er den Hörer nötigt, dieselben aus Anschauungen herauszuziehen, auf die der Dichter an Stelle oder zur Erläuterung der Begriffe verweist. Letzteres erreicht er vermittelst der Allegorie, worunter wir hier (nach der Etymologie von *ἄλλος* und *ἀγορεύειν*) ganz allgemein die Kunst verstehen, eines durch ein anderes, d. h. einen Begriff durch eine (in der Phantasie des Hörers zu erzeugende) Anschauung auszudrücken, sodafs wir alle bildlichen Ausdrücke, Metaphern, Gleichnisse, Parabeln u. s. w. den Allegorien zuzählen. So macht Platon im Phaedrus (p. 253 c sq.) den Begriff der Seele dadurch anschaulich, daß er sie mit einem Wagenlenker und zwei Rossen (einem Vorspiel der

Einteilung in Intellekt, bewußten und unbewußten Willen) vergleicht, eine Allegorie, welche sich, mit geringen Abweichungen, in der indischen Philosophie wiederfindet (*Kāthaka-Up.* 3, 3). — Sonach leitet die Allegorie in den *redenden* Künsten vom Begriffe auf die Anschauung und damit auf den Urquell echter Erkenntnis hinüber; umgekehrt führt sie von der Anschauung zum Begriffe und somit auf ein Geringeres, weil Sekundäres, hin in den *bildenden* Künsten, wo sie auftritt in Gestalt allegorischer Figuren, durch die ein abstrakter Begriff, eine allgemeine Wahrheit veranschaulicht werden soll; nun ist letzter Zweck der Kunst Darstellung der Idee und nicht des Begriffes: daher die allegorischen Gestalten in den bildenden Künsten, sofern sie den Begriff veranschaulichen, keinen Kunstwert haben, sondern nur, sofern in ihnen nebenher die Idee des Menschen nach irgend einer Richtung hin zum deutlichen und schönen Ausdrucke gelangt.

Als weitere Kunstmittel finden wir in der Poesie das Metrum und den Reim. Es ist nicht zu leugnen, daß auch bei den besten Dichtern die Klarheit und der einfache Ausdruck des Gedankens ihnen mehr oder weniger zum Opfer fällt. Somit wird der Silbenfall des Versmaßes, der Klingklang des Reimes teuer erkaufte: woraus zu schließen, daß ihr Wert ein hoher ist. Derselbe scheint besonders darin zu liegen, daß unser Ohr, ihrer gesetzmäßigen Wiederkehr folgend, das zu Sagende seiner Form nach antizipiert, wodurch es als ein nicht schlechthin Neues, sondern durch das Gesagte Vorbereitetes und als gesetzmäßig und notwendig Eintretendes sich ankündigt, sodaß wir ihm williger zustimmen. Sodann dienen Metrum und Reim, ähnlich wie das mangelnde Kolorit in der Skulptur, die Fläche in der Malerei, um uns das Bewußtsein zu erhalten, daß wir es nicht mit einem Gegenstande der em-

pirischen Realität, sondern mit einem Kunstgebilde zu thun haben: wodurch die Objektivität der Stimmung aufrecht erhalten wird, welche Bedingung des künstlerischen Genusses ist.

§ 234. So viel von den Mitteln der Dichtkunst. Zweck derselben, wie aller Kunst, ist Darstellung der Ideen und zuhöchst der Idee des Menschen. Zwar ist kein Gebiet des Seienden von der Poesie auszuschliessen; doch steht ihr bei Naturschilderungen die mangelnde Anschauung entgegen: ein Übelstand, dem (wie Lessing im Laokoon gezeigt hat) die Kunst des Dichters nur teilweise abhelfen kann. Hingegen feiert sie ihre höchsten Triumphe in der Darstellung menschlichen Seins und Treibens, indem sie, nicht mehr wie die bildenden Künste auf Wiedergabe des Äusseren beschränkt, das ganze innere Getriebe des Charakters vor unseren Blicken so blofs legt, wie der Plastiker die äufere Gestalt. Da der Mensch sein Wesen nur durch eine Vielheit räumlich und zeitlich auseinanderliegender Äußerungen zur vollen Offenbarung bringt, so kann auch deswegen die Idee des Menschen von den auf einen einzelnen wohlgevählten Moment beschränkten bildenden Künsten nicht so vollständig zur Darstellung gebracht werden wie von der Poesie, welche das im Leben Zerstückelte zum Ganzen vereinigt, indem sie die Wirklichkeit idealisiert: hierunter nämlich ist nicht etwa zu verstehen, dafs der Dichter die Menschen anders (besser oder schlechter) darstellt, als sie in Wirklichkeit sind, wodurch er nur ein falsches Bild des Lebens liefern würde, sondern dafs er das, was in Wirklichkeit zeitlich und räumlich auseinanderliegt, in der poetischen Darstellung, zumal im Drama, zusammenrücken darf (wenn auch nicht mufs, wie die Franzosen glaubten), wie er denn überhaupt mit Verhältnissen des Raumes und

der Zeit, deren Nichtigkeit er vermöge seines metaphysischen Instinktes durchschaut, es nicht so genau nimmt: daher Helena und Penelope auch nach zwanzig Jahren noch schön und begehrenswert bleiben, und Agamemnon in Argos eintrifft, nachdem kaum die Einnahme Trojas durch Feuerzeichen gemeldet worden ist. Je leichter sich aber der Dichter über die formalen Bedingungen der Wirklichkeit hinwegsetzt, um so sorgsamer wird er den materialen Teil derselben behandeln, als welcher die Idee enthält: hier wird er bedacht sein, alles Unbedeutende und Widersprechende auszuscheiden, wodurch im wirklichen Leben die deutliche Offenbarung eines Charakters verunreinigt wird, indem jeder von uns sehr oft durch Laune, Irrtum und andere zufällige Einwirkungen anders handelt, als es seiner Individualität angemessen ist; während wir daher in Wirklichkeit sehr oft gleichsam aus unserer Rolle fallen, so müssen die Charaktere in der Poesie gehalten sein, worunter zu verstehen ist, daß der Dichter nur solche Züge hervorheben soll, welche für das Individuum charakteristisch sind, sodafs wir genötigt werden, aus den wenigen Pinselstrichen, mit denen z. B. ein Shakspeare seine Figuren ausstattet, ein bestimmtes und konsequent zusammenhängendes Charakterbild in unserer Phantasie zu erzeugen. Hierbei wird der Dichter unterstützt durch das ihm zustehende Recht, seinen Personen schöne und beredte Worte zu leihen, sodafs alle Gemütsregungen ihre deutliche Äußerung finden, während in Wirklichkeit der tiefste Schmerz, die höchste Freude oft stumm sind.

Indem die Poesie unseren Blick für die Auffassung des Menschlichen übt und schärft, wird sie ein vorzügliches Mittel zur Erlangung von Menschenkenntnis: sodafs für den, welcher seinen Shakspeare fleißig treibt, nach und nach alle Menschen eine gewisse Durchsichtigkeit gewinnen.

Hierin leistet die Poesie viel mehr als die Geschichte, welche, von Lüge durchsetzt, das Geschehene unvollständig und in unzulänglicher oder problematischer Motivierung vorführt, dazu die äußere Bedeutsamkeit (§ 232) der Handlungen für den Fortgang der Geschichte und nicht die innere Bedeutsamkeit derselben für die Offenbarung des Menschlichen im Auge hat: *διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν*, wie Aristoteles (poet. 9) mit Recht bemerkt.

§ 235. Vollkommene Objektivität des Geistes ist die Wurzel, wie aller Kunst, so auch der Poesie. Wenn wir daher (um nur der Hauptarten Erwähnung zu thun) dem Epos und Drama, als den *objektiven* Gattungen der Dichtkunst, die Lyrik als die *subjektive* Poesie gegenüberstellen, so geschieht es nur in dem Sinne, daß in ihr das eigene Subjekt mit seinem Leiden und Freuen ebenso Gegenstand der objektiven Kontemplation des Dichters ist, wie im Epos und Drama die Außenwelt. Was der Lyriker schildert, das erleben wir alle: aber während der Mensch in seiner Qual verstummt, gab dem Dichter ein Gott, zu sagen was er leidet, d. h. nur er hat die Kraft des Geistes, auch den Leiden des eigenen Willens gegenüber jene Objektivität des Geistes aufrecht zu halten, in der wir die Bedingung aller ästhetischen Anschauung erkannten, und welche vielleicht nirgendwo schwerer ist, als wo es sich um Abspiegelung des eigenen, vom Sturm der Leidenschaften bewegten Innern handelt. Daher sie, wie es scheint, auch dem Lyriker nicht ohne weiteres gelingt, sondern erst, nachdem sein Geist an der Betrachtung der Außenwelt zu jener Beschaulichkeit erstarkt ist, die ihm die Kraft giebt, nun auch den eigenen Zustand als objektives Bild von sich loszulösen, und dadurch, wie Goethe durch seine Lieder,

sich davon zu befreien. Hieraus erklärt es sich, warum der lyrische Dichter seinen Blick abwechselnd bald auf das eigene, bewegte Innere, bald auf die umgebende Außenwelt richtet, wie sich dies in vielen Goetheschen Liedern beobachten läßt; sehr deutlich tritt es z. B. hervor in dem Liede „an den Mond“, wo der Anblick des Busch und Thal mit Nebelglanz füllenden Mondes den Dichter in die kontemplative Stimmung versetzt, welche ihn befähigt, nun auch das eigene Innere objektiv aufzufassen: daher er sagt, der Mond „löse seine Seele“ und ihn einem Freunde vergleicht, welchem man sein Leid vertraut, um sich Erleichterung zu verschaffen.

Der subjektiven Poesie der Lyrik steht das objektivere Epos entgegen, welches, nach Abwerfung der Fesseln des Metrums, als Roman freiere Bewegung gewann und dadurch dem mannigfaltigeren Inhalte einer reicher entwickelten Zeit gemäß sich umgestaltete. Beide sind noch bis zu einem gewissen Grade subjektiv: wir sehen zwar die Begebenheiten — denn nur der liest Homer würdig, welcher allem, was er schildert, mit den Augen folgt —, aber wir verlieren auch den erzählenden Dichter nicht aus dem Gesichte. Im Drama tritt derselbe völlig hinter sein Werk zurück: es ist die objektivste und darum höchste und schwerste Gattung der Poesie, deren ursprüngliche Schöpfung (in ganz verschiedener Weise) nur zwei Völkern, den Indern und den Griechen, gelang.

Der Zweck des Dramas kann kein anderer sein, als verdeutlichende Darstellung der Idee des Menschen durch Vorführung einer Reihe von Charakteren; um diese uns aufzuschließen erfindet der Dramatiker eine bedeutende Handlung, welche das Interesse der beteiligten Personen gewaltig erregt und durch diese Erregung sie zwingt, ihr Innerstes vor uns zu offenbaren. Denn gleichwie Wasser



sein Wesen nicht offenbart, so lange es ruhig im Teiche staut, wohl aber, wenn es als Bach Mühlen treibt, als Fluß Schiffe trägt, als Wasserfall herabstürzt und als Springbrunnen emporsteigt, oder in der Brandung des Meeres hoch aufspritzt, so erschließen Menschen ihr Innerstes selten bei den alltäglichen Ereignissen des gewöhnlichen Lebens, wohl aber, wenn irgend ein ungeheueres Schicksal, oder eine das Maß des Gewöhnlichen übersteigende Bosheit, oder endlich eine zufällige Verkettung von Umständen Situationen herbeiführt, welche alle Kräfte der Seele, alle Leidenschaften des Innern zur stürmischen Entfaltung bringen.

Diesen Kampf sehen wir in der Tragödie zu einer Heftigkeit entbrennen, die keinen Ausweg mehr gestattet als durch den Untergang der Kämpfenden, die wir, auch wenn sie die Waffen nicht führen, bezeichnend genug, die Helden des Stückes nennen. Sie wählt der Dichter mit Vorliebe aus der Reihe der Fürsten und hochgestellten Häupter, weil der Fall aus der Höhe erschütternder wirkt, während die Nöte der Armen meist auf Anlässe hin entstehen, die dem Reichen gering erscheinen und oft durch eine Kleinigkeit zu heben gewesen wären. Der Tragiker aber hat zu zeigen, wie über diesem Dasein Mächte walten, denen nicht hohe Geburt, nicht Reichtum, nicht Macht widersteht: so stirbt der König, der Gewaltige, der Held, aber vor seinem Leben sehen wir oftmals in ihm den Willen zum Leben selbst erlöschen, indem ihm durch das Übermaß des Leidens die rechte Belehrung über Sinn und Bedeutung dieses Daseins geworden ist. Während so die Tragödie uns zum Erhabenen (§ 218) stimmt, indem sie zeigt, zu welchen unheilbaren Konflikten das Dasein, dem wir alle angehören, führen kann, und dadurch mit ernster Stimme Abwendung vom Wollen und seiner Unseligkeit

predigt, so scheint die Komödie (soweit sie nicht satirische oder politische, der Poesie fremde, Zwecke verfolgt) zur Fortsetzung der Bejahung des Willens zum Leben aufzumuntern, indem sie durch Hindernisse und Intriguen aller Art zu einer glücklichen Lösung führt, — wobei sie freilich sich beeilen muß, den Vorhang zur rechten Zeit fallen zu lassen.

§ 236. Die **Musik** ist, wie der Name besagt, das Werk der Musen, die Kunst *κατ' ἐξοχήν*, und schon der ganze Zusammenhang unserer Betrachtung weist uns darauf hin, in ihr den Gipfel aller Kunst, weil die unmittelbarste Anschauung des An-sich-Seienden, welcher jede Kunst dient, zu erkennen. Diese Würde sichert ihr nicht allein die unvergleichliche Innigkeit ihrer Sprache, sondern auch die Bedeutsamkeit dessen, was sie uns durch dieselbe mitteilt. Was aus den Tönen der Musik zu uns redet, das sind, wie längst erkannt und oft gesagt worden ist, die Empfindungen, Gefühle, Affekte, Leidenschaften des Menschenherzens: diese aber sind nichts anderes als der von innen im Intellekte sich abspiegelnde Wille, welcher, wie wir wissen, das Ding an sich, das Princip alles Seins ist. Indem daher die Musik die Welt der Gefühle des eigenen Innern abbildet, erschließt sie zugleich das Inneré der ganzen Natur: denn was in uns, vom unmittelbaren Lichte der Erkenntnis getroffen, als Empfindung flutet und wallt, was sich in Seufzern, Worten, Tönen von der Seele löst und zum objektiven, Erleichterung schaffenden Bilde gestaltet, das seufzt und tönt, als unbewusstes Leiden, als ungefühltes Gefühl in allen Lauten und Tönen der Schöpfung: und nichts anderes ist es, was im Donner dröhnt und im Wasser rauscht, was in der Achse des Rades ächzt und aus den Blättern des Baumes lispelt, was als Wolf heult, und was

als Taube girrt, als der eine, auch uns erfüllende Wille zum Leben: *aitad-âtmyam idam sarvam, tat satyam, sa atmâ, tat tvam asi, Çvetaketo!* — „Dessen Wesens ist dieses Weltall, Das ist das Reale, Das ist die Seele, Das bist Du, o Çvetaketu!“ (*Chândogya-Upanishad* VI, 8—16).

Zwei Wege führen zur Erkenntnis des An-sich-Seienden, welches der Wille ist: der äußere der Vorstellung und der innere des Gefühls. Alle anderen Künste gehen den äußeren Weg, indem sie den Willen in seinen Vorstellungsformen, den Ideen, ergreifen und abbilden, und auch die Poesie, welcher das Innere sich öffnet, vermag doch was sie dort schaut nur auf dem Umwege der Vorstellung, durch Begriffe, mitzuteilen; die Musik allein schiebt die Ideen und die ganze Vorstellungswelt bei Seite, um vom Ohre, am Intellekt vorbei, ganz unmittelbar ihren Weg zum Herzen zu nehmen und ihre Offenbarungen sofort in der Empfindung des Hörers, jedoch ohne alles Leiden desselben, als objektives Schauspiel, auszubreiten; — und immer wieder ergreift uns Verwunderung, wie nur ein solcher Weg, ganz unmittelbar und doch ganz objektiv das An-sich-Seiende zu schauen, uns möglich ward.

Das alleinige Thema der Musik ist der Wille, in all seiner Lust und all seinem Leide: demnach ist es lauter Wohl und Wehe, was aus dem schmeichelnden Wohllaute und dem hohen Pathos ihrer Töne zu uns redet; mag sie nun in kurzen, lustigen Weisen das freudige Aufstreben und zu schneller Befriedigung eilende Wollen wiedergeben, den Flug der Hoffnung, das feurige Ringen, den Jubel des Sieges und der Festfreude, oder mag sie in schwermütigen Klängen, vom Grundtone abirrend und durch mannigfach verworrene Gänge und schmerzliche Dissonanzen sich durchwindend, ein Abbild des Schmerzes werden, sei es daß er in wütendem Ausbruche tobt, oder in nagender, leise ver-

zehrender Sehnsucht dahinschleicht, oder in trostloser, in sich zerfallender Verzweiflung alle Hoffnung des Lebens dahingeschwunden sieht, bis endlich, in der Rückkehr zum Grundton, das größte Herzeleid seine Ruhe, und wäre es die des Grabes, findet.

Der Grundcharakter des Wollens, durch dessen Abbildung die Musik das Innere des Menschenherzens und mit ihm das Innere der Welt erschließt, besteht im Kleinsten wie im Größten darin, daß der Wille mit den ihn umgebenden Verhältnissen sich bald entzweit und bald wieder versöhnt. Versuchen wir es, zu verstehen, wie diese abwechselnde Entzweiung und Versöhnung des Gemütes mit der Welt von der Musik durch ihre Mittel, Melodie, Rhythmus und Harmonie, zur Darstellung gebracht wird. Die Seele des Tonbildes ist die Melodie, in der man leicht das Auf- und Absteigen des Wollens wiedererkennt, dessen Intensität in der Dynamik des Tones ihren Ausdruck findet. So wie nun dem Willen im empirischen Dasein zwei Elemente gegenüberstehen, mit denen er zu rechnen und zu ringen hat, in deren Übereinstimmung mit ihm alle Befriedigung, aus deren Entgegenstehen den Wünschen des Herzens aller Schmerz hervorgeht, nämlich einerseits die *a priori* gegebene Weltordnung in Raum, Zeit und Kausalität, anderseits die *a posteriori* hinzutretenden, dem Willen verwandten, unorganischen und organischen Naturkräfte, welche mit ihm das Feld teilen, bald seine Bestrebungen begünstigend und fördernd, bald ihm widerstrebend und Kampf und Not bereitend, — so steht der Folge von Tönen, welche wir Melodie nennen, einerseits der Rhythmus mit seiner apriorischen Gesetzmäßigkeit gegenüber, welcher die zur Ruhe des Grundtones strebende Melodie weiter treibt und kein Weilen erlaubt, bis die Tonika (oder doch eine harmonische Stufe) mit dem Accente des Rhyth-

mus zusammentrifft, anderseits die der Melodie wesensverwandte Harmonie, welche sie auf ihrem Gange begleitet wie den Willen alle umgebenden Naturkräfte, theils fördernd, theils hemmend, wobei die Dissonanz durch ihren schmerzlichen, keine Beruhigung bietenden Ausdruck ganz von selbst zum objektiven Bilde nicht überwundener Hindernisse, nicht befriedigten Strebens, die Konsonanz hingegen zum Abbild der Harmonie des menschlichen Wollens mit den umgebenden und begleitenden Mächten der Außenwelt wird, in welcher eben alle Befriedigung beruht. — Tief-sinnig werden von Schopenhauer, dem Fürsten der Geister, welchem wir auch diese Aufschlüsse verdanken, der Grundbaß und die tieferen Stimmen mit den Ideen der unorganischen Natur, die höheren Mittelstimmen mit den Ideen der Pflanzen- und Tierwelt in Parallele gestellt.

Nicht bestimmte Vorgänge, nicht einzelne Scenen des Lebens sind der Gegenstand der Musik, sondern allein das Wollen, welches allem äußern Sein und Treiben zu Grunde liegt und in ihm sich offenbart: die Freude, der Schmerz, die Sehnsucht, die Angst, die Hoffnung und alle anderen Regungen des Herzens, herausgehoben aus der Vorstellungswelt, in welcher sie zum Ausdrucke kommen, und rein für sich, in völliger Allgemeinheit und doch in durchaus anschaulicher Bestimmtheit ausgesprochen. Hierdurch verhält sich die Musik zum Texte eines Liedes, einer Oper, wie das Innere zum Äußeren, die Seele zum Leibe; der Text führt uns irgend eine bedeutsame Begebenheit, irgend eine leidenschaftliche Stimmung des Gemütes in Worten vor, die Musik schildert die Empfindungen und Bestrebungen des Willens, welche in ihnen sich ausdrücken, selbst und an sich: daher jede einzelne Musik das Innerste der Vorgänge, welche sie begleitet, ebenso aufschließt, wie die Musik als Ganzes den als diese ganze Welt sich objekti-

vierenden Willen in all seinem Irren und Streben, seinem Leiden und seiner Befriedigung abbildet und dadurch das tiefste Geheimnis des Seins, das Herz der Welt, den letzten Grund alles Endlichen ganz unmittelbar erschließt und offenbart.

---

§ 237. So sehen wir die Musik, so alle Kunst bemüht, diese ganze Welt ihrem innersten Wesen nach zu entschleiern und zu deuten; aber immer ist es nur diese Welt, von der sie in allen ihren Gestalten, Worten und Tönen uns erzählt: über sie hinaus trägt keinen Künstler der Flug seiner Phantasie, ihr mußten auch ein Dante und Milton alle Farben zu ihren Gemälden entlehnen. Zwar sind es nicht die Dinge selbst, sondern die Ideen der Dinge, welche der Künstler abbildet; aber was die Dinge dieser Welt von ihren Ideen unterscheidet, das ist nur ihre empirische Realität, ihr Dasein in Raum, Zeit und Kausalität nebst den Folgen eines solchen Daseins. Von diesen Hemmnissen, die in unserm eigenen Innern wurzeln, befreit der künstlerische Genius die Dinge: nicht so sehr das Objekt der Betrachtung wird dabei verändert, als vielmehr die Art seiner Betrachtung und durch sie der Betrachtende selbst. Wie aus Vorgängen im eigenen Innern, aus einer Selbstentrückung des schauenden Subjektes, das Phänomen des Schönen sich erklärt, das hat uns Schopenhauer gelehrt, aber man hat es auch vor ihm gewußt. *"Ὅταν τι τῶν ἐκεί ὁμοίωμα ἴδωσιν*, heißt es bei Platon (Phaedr. p. 250 A), *ἐκπλήττονται καὶ οὐκέθ' αὐτῶν γίγνονται*, — und auch Goethe sagt (Faust II, p. 258): „Von Schönheit ward von jeher viel gesungen, — Wem sie erscheint, wird aus sich selbst entrückt.“ Diese Entrückung aus sich selbst ist aber vielmehr eine Rückkehr zu sich selbst, eine Rückkehr

aus der Fremde, in der wir weilen, zu unserer wahren Heimat hin. Denn es ist ja nur das empirische, nicht-seiende, nicht-sein-sollende Dasein, über welches sich der Beschauer hinausgehoben fühlt, wenn ihm sein Ich wie ein Schatten verblasst vor dem Lichte der Schönheit, wenn seine ganze Individualität sich gleichsam auflöst in Kontemplation. — Diese Auflösung seiner individuellen Existenz ist die Quelle der Wonne, welche den Schauenden erfüllt: sie deutet darauf hin, daß das Ziel unseres Daseins, daß das eigentlich Positive und Seiende jenseits der Individualität zu suchen ist. Zu ihm emporhebend gewährt die Anschauung des Schönen eine Befriedigung ohne Maß, nicht durch Erfüllung aller Wünsche, sondern indem sie zeitweilig die ganze Möglichkeit derselben aufhebt; — aber immer wieder zieht den im Schauen Verlorenen die Wirklichkeit in ihren Bann herab; er erwacht, einem Gefangenen vergleichbar, der, im Kerker schlummernd, Befreiung träumte.

Ist aus diesem Kerker der Existenz ein Entkommen möglich ohne Wiederkehr? Giebt es aus den Banden der empirischen Realität, in der wir vom Leben zum Tode, vom Tode zu neuem Leben in unaufhörlichem Kreislaufe getrieben werden, eine ewige Erlösung? —

Diese Frage deutet auf den letzten, ernstesten Gegenstand unserer Betrachtung hin, dem wir nunmehr uns zuwenden.

---

Des Systemes der Metaphysik vierter Teil:

## Die Metaphysik der Moral.

### I. Vorbereitendes.

§ 238. Es giebt zwei entgegengesetzte Thätigkeiten des Menschen: die eine, von außen nach innen gehend, ist das Erkennen, die andere, von innen nach außen gerichtet, heißt das Handeln. Zwiefach ist das Erkennen: abstrakt oder intuitiv. So gelangen wir zu drei Grundfunktionen: Denken, Anschauen, Handeln.

§ 239. Diese drei Funktionen sind ursprünglich und wesentlich physisch, d. h. sie setzen voraus die Realität des Raumes, der Zeit und der Kausalität. Unter dieser Voraussetzung ist das Denken empirisch und führt, wie wir bewiesen haben, zum Materialismus, das Anschauen individuell und faßt die Dinge nach ihren (näheren oder ferneren) räumlichen, zeitlichen und kausalen Beziehungen zum anschauenden Subjekte, nicht aber ihrem an-sich-seienden, objektiven Wesen nach auf; das Handeln endlich ist egoistisch oder die Ichheit, d. h. den Willen zur individuellen Existenz, bejahend; wie aus Folgendem erhellt.

Handeln ist Übergehen aus einem Zustande in einen andern vermittelt eines Aktes des Willens; ein solcher ist nur möglich dadurch, daß der folgende Zustand lieber



gewollt wird als der vorhergehende; dieses wiederum setzt voraus, daß durch den Übergang Unlust vermindert oder Lust vermehrt wird. Nun beschränken Raum, Zeit und Kausalität mein Sein, und mit ihm die Möglichkeit, Lust oder Schmerz zu empfinden, auf meine Individualität (und was ich als zur Sphäre meines Ich gehörend betrachte, wie Familie, Besitz, Ehre u. s. w.). Folglich können, auf physischem Standpunkte, Lust und Schmerz nur in so weit Motive des Handelns sein, als sie die eigene Individualität betreffen: d. h. alles Handeln ist ein egoistisches, die Individualität bejahendes.

§ 240. Wir wissen, daß die physische Weltordnung im tiefsten Grunde auf einem Irrtume beruht, da Raum, Zeit und Kausalität, in denen sie gegründet ist, nicht, wie wir von Natur glauben, *aeternae veritates*, d. h. eine in den Dingen selbst liegende, ewige, unabänderliche Ordnung des Seins sind, sondern nur die aus unserem Intellekte entspringenden Funktionen, in welchen wir das An-sich-Seiende, den Willen, die Ideen, auffassen und eben dadurch als Welt anschauen. Daher tritt dem uns angeborenen Bewußtsein der physischen Weltordnung in Raum, Zeit und Kausalität gegenüber als wahrer, besser, seiender das Bewußtsein der metaphysischen Weltordnung ohne Raum, Zeit und Kausalität, und die ganze Aufgabe der Metaphysik liegt darin beschlossen, nachzuweisen, wie dieses Bewußtsein der metaphysischen Weltordnung auf den drei Gebieten des Denkens, Anschauens und Handelns sich geltend macht, und wie hieraus die drei metaphysischen Phänomene der Philosophie, der Kunst und der Moralität (welcher Begriff, wenn man ihn nur tief genug faßt, mit dem der Religion zusammenfällt) wie drei Stämme aus einer Wurzel entspringen.

§ 241. Raum, Zeit und Kausalität werden als die Grundlagen der physischen, d. i. individuellen Weltordnung das **Princip der Individuation** genannt. Durch angeborenes Befangensein in ihm und seiner Täuschung ist unser Denken empirisch, unser Anschauen individuell, unser Handeln egoistisch, d. h. zwischen Ich und Nicht-Ich unterscheidend, die Individualität bejahend. Auf einem Durchschauen des Principes der Individuation beruht es, daß unser Denken nicht mehr *empirisch*, sondern *transcendental*, unser Anschauen nicht mehr *individuell*, sondern *ästhetisch*, unser Handeln nicht mehr *bejahend*, sondern *verneinend* wird. — Folgendes Schema wird, richtig verstanden, die Einsicht in den Zusammenhang unserer ganzen Metaphysik gar sehr erleichtern und zugleich, dem Gedächtnisse eingeprägt, dazu dienen, das Bewußtsein der organischen Einheit unserer Weltanschauung gegenwärtig zu halten, welches zum Verständnisse auch aller Einzelheiten unerläßlich ist.

	<b>Physik (Welt)</b>	<b>Metaphysik (Gott)</b>
1) Denken:	<i>empirisch</i>	<i>transcendental</i> —Philosophie.
2) Anschauen:	<i>individuell</i>	<i>ästhetisch</i> —Kunst.
3) Handeln:	<i>bejahend</i>	<i>verneinend</i> —Religion.

§ 242. Erläuterung dieses Schemas. So wie *erstlich* für die denkende Forschung dem empirischen, in Raum, Zeit und Kausalität befangenen, im Materialismus gipfelnden Standpunkte (§§ 7—30) der transcendente gegenübertritt, welcher die Subjektivität von Raum, Zeit und Kausalität nachweist (§§ 47—68), dieselben von der Welt in Abzug bringt (§§ 69—77. 86—88), das Übrigbleibende, die Kraft (§§ 135—136), als Wille entziffert (§§ 146—153. 159—166) und dadurch das letztmögliche Verständnis der Natur erreicht, — ebenso erhebt sich *zweitens* die anschauende Betrachtung der Dinge von der indivi-

duellen Betrachtungsweise, die in ihnen einen Komplex räumlicher, zeitlicher und kausaler Beziehungen zu einander und zum betrachtenden Subjekte sieht (§§ 198—201), zur ästhetischen Intuition, welche, durch jene Beziehungen hindurch und an ihnen vorübergehend, das wahre innere Wesen dessen, was hier erscheint, d. h. die Idee, ergreift (§§ 202—224) und sie im Kunstwerke verkörpert darstellt (§§ 225—236), — und eben diese Duplicität des Bewußtseins läßt sich *drittens und letztens* nachweisen in den Handlungen der Menschen als zwei polarisch entgegengesetzte Grundrichtungen des in ihnen zur Erscheinung kommenden Willens, sofern den natürlichen, egoistischen, den Willen zum Leben, d. i. zur individuellen Existenz bejahenden Handlungen, entgegenstehen gewisse andere Handlungen, welche, äußerlich von jenen ersteren oft nicht unterscheidbar und mit ihnen verfließend, innerlich ein denselben diametral entgegengesetztes Streben zeigen, das, je nach den verschiedenen Standpunkten, als gut, moralisch, heilig, christlich u. s. w., am treffendsten aber als den Willen zur individuellen Existenz verneinend bezeichnet wird, sofern jene Handlungen sich nur daraus erklären lassen, daß der Handelnde seine eigene, individuelle, begrenzte Existenz gewissermaßen aufhebt und verneint, indem er, sein Ich gleichsam über die Grenzen seiner Individualität hinaus erweiternd, sich selbst im anderen wiedererkennt, und mithin die Schranken des Raumes, der Zeit und der Kausalität gerade so in *praktischer* Hinsicht durchbricht, wie es der Künstler in *intuitiver* und der Philosoph in *abstrakter* Hinsicht thut.

§ 243. Nach diesem Zusammenhange, der im Folgenden seine weitere Erläuterung finden wird, wäre es nichts anderes, als das Durchschauen des Principes der Individua-

tion (§ 241) und somit die Erkenntnis, auf welcher die Verneinung des Willens zum Leben und mit ihr alle Tugend und Heiligkeit beruhte: jedoch eine Erkenntnis ganz eigentümlicher Art, welche sich zur Lehre von der Subjektivität des Raumes, der Zeit und der Kausalität in metaphysischer Hinsicht verhält, wie in physischer Hinsicht die Anschauung zum Begriffe, die intuitive Einsicht zum abstrakten Wissen. So wie nun keine physisch-abstrakte Lehre jemals die physisch-anschauliche Erkenntnis der Welt ersetzen kann, so vermag auch unsere metaphysisch-abstrakte Betrachtung (so unwiderleglich sie ist) wohl schwerlich jene metaphysisch-intuitive Einsicht zu erzeugen, auf der das moralische Handeln beruht. Ja, wir werden uns weiterhin zu dem Geständnisse gedrängt sehen, daß die metaphysische Erkenntnis von der Apriorität des Raumes, der Zeit und der Kausalität, welche, als eine dem Wesen unseres Intellectes widersprechende, in abstrakter Form nur auf den schwierigsten Umwegen erreicht werden konnte, in der intuitiven Form, in welcher sie den Phänomenen der Moralität zu Grunde liegt, gar kein intellektueller Akt mehr sei (da der Intellect nichts weiter als eine Durchdringung von Raum, Zeit und Kausalität ist, welche sämtlich hier aufgehoben sind), sondern ein tiefer liegender Vorgang, eine (partiale oder totale) Umwandlung des Willens selbst, welcher in den moralischen Phänomenen sich von der Welt und ihrer Ordnung abwendet, und daß diese Wendung des Willens zur Verneinung nur für uns, die wir keine intellektuelle Form haben, dieselbe zu begreifen, und sie daher notgedrungen in die ihr heterogenen Formen der Bejahung kleiden müssen, als eine unbewusste Aufhebung derselben, als eine intuitive Durchbrechung der Erscheinungsformen der Bejahung, Raum, Zeit und Kausalität, sich darstellt. — In diesem Punkte, auf welchen unsere Betrachtung wiederholt

zurückkommen wird, liegt die eigentliche, in keiner Wissenschaft ihresgleichen habende Schwierigkeit der Metaphysik der Moral: die Thaten der Verneinung, obwohl sie sich täglich vor unseren Augen begeben, sind unserem Intellekte, welcher ein bloßes Organ der Bejahung ist, ihrem eigentlichen Grunde nach so wenig begreiflich, wie die Freiheit (d. i. Kausalitätslosigkeit), in der sie wurzeln: daher unser Unternehmen, dieselben in den Formen unserer Erkenntnis abzuzeichnen, in ähnlicher Weise unvollkommen bleiben wird, wie die Abbildung eines körperlichen Gegenstandes auf einer Fläche, wobei alle seine Verhältnisse zwar genau, jedoch in bestimmter, nach den Gesetzen der Perspektive geregelter Verzerrung sich darstellen.

§ 244. Anordnung. Der Wille ist, als Ding an sich, kausalitätslos und mithin frei (§ 168,<sup>a</sup>); daher ihm, in Bezug auf die individuelle Existenz, beides gleich möglich ist: das **Wollen**, welches, als die Bejahung des Willens zum Leben, angeschaut durch die Formen unseres Intellektes, sich darstellt als diese, in Raum und Zeit unendlich sich ausbreitende, im Kleinsten wie im Größten von der Kausalität geregelte Welt, und das **Nicht-Wollen**, dessen Erscheinung, als die der Verneinung des Willens zum Leben, jenseits der Formen unseres Erkennens liegt und daher für uns gänzlich unfafsbar und verschlossen bleibt. Hierauf beruht es, daß wir die Verneinung des Willens zum Leben nur kennen, sofern sie in dieser Welt der Bejahung zum Durchbruche kommt in den moralischen Handlungen, welche sich eben deswegen mit der physischen Weltordnung und ihren (im Intellekte begründeten) Gesetzen in Widerspruch befinden. Sie ragen herein in die Finsternis des Daseins als der Lichtschimmer einer anderen, einer besseren Welt: doch haben wir keine Augen, um

dieses Licht anders als an seinem Abglanze zu ergreifen; daher wir uns darauf beschränken müssen, an der Hand der Erfahrung beides, die Bejahung wie die Verneinung im Handeln der Menschen aufzuzeigen und damit den letzten Schritt zu thun, welcher einem Intellecte wie dem menschlichen redlicher Weise möglich ist. Zu diesem Zwecke haben wir zunächst nachzuweisen, daß dem sich bejahenden Willen das Dasein, dem Dasein die Gegenwart gewiß ist (Unsterblichkeit der Seele); sodann, daß die Notwendigkeit, als die bloße Erscheinungsform der Freiheit, die Verantwortlichkeit für unser Thun und Lassen nicht aufhebt (Freiheit des Willens). Hierauf werden wir diese Welt als den Schauplatz der Bejahung des Willens zum Leben ins Auge zu fassen haben, um zu erkennen, daß einerseits alles Böse, andererseits alles Übel, des die Welt voll ist, mit Notwendigkeit hervorgeht aus dem Egoismus, welcher, wie sich zeigen wird, die Grundform der Bejahung und mit ihr unzertrennlich verknüpft ist: sodaß eine Erlösung vom Bösen und Übel nur möglich ist durch eine völlige Umwandlung unseres Wesens, bestehend in einer Wendung des Willens, in welcher wir, übereinstimmend mit den Grundlehren der christlichen und indischen Religion, das eigentliche moralische Ziel und den letzten Endzweck dieses Daseins erkennen werden. Das Wesen dieser Wendung des Willens zur Verneinung, die Wege, welche sie einschlägt, und das Princip, welches in ihr zu Tage tritt, werden die Gegenstände der letzten Fragen sein, die wir aufzuwerfen und, soweit es die Beschaffenheit unseres Intellectes zuläßt, zu beantworten haben.

## II. Von der Unsterblichkeit der Seele.

§ 245. Die Unsterblichkeit der Seele, diese dem Menschen vor allen anderen teure Wahrheit, steht und fällt mit der Grundlehre Kants (§ 92). Aus Kants Lehre folgt die Unsterblichkeit der Seele, aus der Unsterblichkeit der Seele die Lehre Kants.

§ 246. Wir zeigten schon oben (§§ 155—157), wie die Unsterblichkeit der Seele eine unabweisbare Folgerung aus der Apriorität des Raumes, der Zeit und der Kausalität ist. Daher, wer unserer Betrachtung gefolgt ist, uns nicht mißverstehen wird, wenn wir, um diese wichtige Wahrheit zugleich mit ihrem Beweisgrunde dem Gedächtnisse einzuprägen, sie in folgenden Syllogismus zusammenfassen:

Die Zeit ist nur in unserem Bewußtsein vorhanden.

Anfang und Ende sind nur in der Zeit.

Folglich sind Anfang und Ende nur in unserem  
Bewußtsein vorhanden:

d. h. sie gehören nur zu der Form, wie wir die Dinge auffassen, nicht aber wie sie an sich sind. — So folgt aus der Idealität der Zeit die Unsterblichkeit.

§ 247. Umgekehrt muß, wer aus irgend welchen Gründen an der Unsterblichkeit der Seele festhält, als notwendige Konsequenz seines Glaubens den transcendentalen Idealismus anerkennen. Denn von empirischem Standpunkte aus befragt, sagt die Natur nicht die Unsterblichkeit, sondern gerade das Gegenteil aus. Offen und naiv predigt sie in ihrer nicht mißverstehbaren Sprache die Wahrheit, daß der Mensch durch die Zeugung aus dem Nichts in das Da-

sein, durch den Tod aus dem Dasein in das Nichts eingeht. Soll daher der Glaube an die Unsterblichkeit aufrecht erhalten bleiben, so müssen wir den Ausfagen der Natur die objektive und absolute Gültigkeit absprechen: hierzu aber gewinnen wir ein wissenschaftliches Recht allein durch Kants Lehre, daß die Natur nur Erscheinung, nicht Ding an sich, daß mithin die Wahrheit ihrer Ausfagen nur eine subjektive — für Intellekte wie den unseren gültige — und relative ist.

§ 248. Zu einer unmittelbareren Einsicht in die Unsterblichkeit, als sie auf den Umwegen abstrakter Schlüsse erreichbar ist, werden wir gelangen in dem Grade, wie wir es vermögen, uns den tiefsinnigen Ausspruch Schopenhauers zum Verständnisse zu bringen, daß dem Willen das Leben, dem Leben die Gegenwart gewiß ist.

1) Der Wille (im Stande der Bejahung) verhält sich zum Leben, als welches er erscheint, nicht zufällig, wie zu einer Sache, die er ergreifen oder auch loslassen könnte, sondern ist mit ihm notwendig verknüpft: denn das Leben ist ja nichts anderes als der Wille selbst, wie er auf den höheren Stufen seiner Objektivierung in den Formen unseres Intellektes sich abzeichnet; so ist das Leben die Sichtbarkeit des Willens zum Leben, welche ihn begleitet, wie den Körper sein Schatten, und sich, wie dieser, zeigt, wo nur immer das Licht des Intellektes leuchtet. Wo daher Wille zum Leben ist, da ist auch Leben, so lange die Formen des Intellektes bestehen, d. h. so lange Raum, Zeit und Materie da sind, — mithin in alle Ewigkeit hinein. Wohl mögen im Naturleben bisweilen Äonen vergehen, in denen nichts Organisches, Lebendiges existiert; aber in ihnen ist kein Intellekt, folglich keine Zeit, folglich keine Welt; sie sind nur ein wesenloses Schema der empirischen Betrachtung.



tung. — Darum sagt Schopenhauer mit Recht: dem Willen zum Leben ist das Leben gewifs; oder, wie ein indischer Vers (*Ashṭāvakraḡitā* 10, 3) lautet:

*Yatra yatra bhavet tṛishṇā, saṃsāraṃ viddhi tatra vai.*

„Wo immer Begierde ist, da wisse, dafs wahrlich auch der *Saṃsāra* ist.“

2) Noch mehr. Wir zwar teilen die Zeit ein in die unendliche Vergangenheit, die unendliche Zukunft und die beide schneidende, ausdehnungslose Gegenwart. In Wirklichkeit aber giebt es keine Vergangenheit und keine Zukunft, hat nie eine gegeben und wird nie eine geben; beide sind nur Abstraktionen; die einzige Form des Daseins ist die Gegenwart. So hinfällig diese ist, so wenig kann sie doch verloren gehen; auf Schritt und Tritt begleitet sie das Dasein als seine nie ausgehende Erscheinungsform. Weil es denn heute immer noch heute ist, und dieser Satz nie seine Gültigkeit verlieren wird, so können wir als ein Ergebnis der unmittelbarsten, nie widersprochenen, jeden Augenblick zu machenden Beobachtung den Satz Schopenhauers aussprechen: dem Leben ist die Gegenwart gewifs.

§ 249. Die Unsterblichkeit der Seele ist die Unabhängigkeit unseres an-sich-seienden Wesens, des Willens, von der Zeit: daher sie kein eigentliches Fortleben nach dem Tode, sondern eine Unzerstörbarkeit ohne Fortdauer ist. Vergebens martern wir uns, diesen abstrakten, im empirischen Sinne sich widersprechenden Begriff durch eine Anschauung zu realisieren, weil er eben die Formen des Intellektes, durch die allein Anschauung möglich ist, bei Seite setzt. Wollen wir daher den Begriff der Unsterblichkeit uns näher bringen und faßlicher machen, so müssen

wir uns entschließen, der Wahrheit Gewalt anzuthun, und, ähnlich wie man die Seele selbst als Substanz, d. h. mittels der Form der Räumlichkeit, betrachtet hat, so ihre Unsterblichkeit anschauen durch die Brille der Zeitlichkeit: unter dieser Voraussetzung erscheint sie als die Seelenwanderung, ein Mythos, der sich von der Wahrheit nur in so weit entfernt, als er zeitlich anschaut, was zeitlos ist: daher er nicht nur als ein Urglaube vielleicht aller Völker sich vorfindet, sondern auch für die Weisesten aller Zeiten ein Gegenstand bewundernder Meditation gewesen ist, auch in der Bibel einige, jedoch nur spärliche und unsichere Spuren zeigt (Psalm 90, 3. Matth. 11, 14. 16, 14. Joh. 9, 2). Seine eigentlichste Heimat ist Indien, wo er seit alten Zeiten die Grundlage des Glaubens und von unglaublich großer praktischer Wirkung ist. Dem Inder erscheint diese ganze Welt als der *Samsâra* (§ 176), d. h. als der Wanderungs-Umlauf der Seelen, welche aus einem Leibe in den andern übergehen, um Strafe und Lohn zu empfangen für die Thaten in einem früheren Lebenslaufe, von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hinein, es sei denn, daß einem die vollkommene Erkenntnis (*samyag-darçanam*) aufginge, worauf seine Seele aus dem Kreislaufe des empirischen Daseins austritt, um einzugehen in das *Nirvânam*, welches die Heimat, die Ruhe, die Seligkeit ist.

§ 250. Wer sich entschließen könnte, einzugehen auf die immerhin bildliche, aber der Wahrheit am nächsten kommende Vorstellung der Unsterblichkeit als einer Seelenwanderung, für den liefse sich die Frage nach der Fortdauer der Individualität vielleicht dahin beantworten, daß unsere Individualität zwar über den Tod hinaus, jedoch nur so lange besteht, wie die Bejahung des Willens, deren Ausdruck sie ist. — Die Tiere, abgesehen von den obersten,

haben nur Gattungscharakter, nicht Individualcharakter (§ 182. 229). In dem Maße wie bei ihnen die ganze empirische Erscheinung in der Idee der Gattung, und alle Varietäten in der Anpassung dieser Idee an die verschiedenartigen äußeren Verhältnisse ihre Erklärung finden (§§ 182. 189), ist die Erscheinung des einzelnen Tieres ein bloßer Ausdruck der Idee: daher an ihrer Ewigkeit das Tier seine Unsterblichkeit hat. Hingegen läßt sich die Erscheinung des Menschen nicht aus dem Gattungscharakter allein erklären, indem diesem ein (gleichfalls angeborener, durch das ganze Leben zur Erscheinung kommender) Individualcharakter zur Seite tritt. Daher letzterer ebenso gut wie die Idee der Gattung ein Princip der Erklärung der Erscheinung ist, mithin hinter ihr liegt, folglich durch Auflösung der Erscheinung nicht aufgelöst wird.

Die Individualität ist die angeborene Bestimmtheit des Willens; der Lebenslauf ist ihre Ausbreitung im Lichte des Intellectes, durch welche entweder Annäherung an die Verneinung, oder auch Verhärtung in der Bejahung erreicht wird. Beide sind die eigentliche Frucht des Lebens; denn als diese haben wir die Modifikation des Wollens anzusehen, welche das Individuum aus dem Leben in den Tod mit sich hinübernimmt. Ist nun Schopenhauers Hypothese richtig, daß der (individuell bestimmte) Wille als das Radikale vom Vater, der Intellect als das Sekundäre von der Mutter erbt, so entschleiert sich das Geheimnis der Zeugung (dieses denkwürdigsten Punktes in der ganzen physischen Weltordnung): der Wille, im Vater mit einem Intellecte verbunden, der zum Aufgeben der Bejahung (und mit ihr der Zeugung) nicht hinreicht, sucht nach einem neuen Intellecte, den ihm die Mutter giebt, d. h. er eilt von Generation zu Generation zu einer immer neuen Ausbreitung seines Wesens durch den Lebenslauf im Lichte eines anderen Intel-

lektes hin, bis er, zur vollkommenen Selbsterkenntnis gelangend, sich selbst frei verneint und in die Erlösung ein-  
geht. Zu einer Beschreibung dieses Vorganges kann man  
die Worte Goethes umdeuten:

Alles Vergängliche

Ist nur ein Gleichnis (ist Erscheinung, nicht Ding an  
sich);

Das Unzulängliche

Hier (bei der Verneinung) wird's Ereignis (sie ist ge-  
wissermassen der einzige reale Vorgang in dieser  
Erscheinungswelt);

Das Unbeschreibliche (welches zu denken wir keine  
intellektuelle Form haben),

Hier ist es gethan (praktisch vollbracht);

Das Ewig-Weibliche (der stets von der Mutter erbende  
Intellekt)

Zieht uns hinan (zur Erlösung).

Gegen diese Bedeutung der Zeugung für den Heilsplan  
liesse sich einwenden, daß dem Willen, wenn durch zufäl-  
lige Hindernisse die Zeugung unterbleibt, oder sofern er  
im Weibe ausläuft, ein Fortgang der Erlösung abgeschnitten  
sei. Doch besagen Bedenken dieser Art nur, daß wir es  
hier mit einem transcendenten Vorgange zu thun haben,  
dessen Zusammenhang sich der empirischen, an der Ober-  
fläche der Natur haftenden Betrachtung theils enthüllt, theils  
wieder verbirgt, — ähnlich, wie die Fäden eines Knäuels,  
von außen betrachtet, bald den innern Zusammenhang  
verfolgen lassen, bald wieder unentwirrbar durcheinander  
fließen.

### III. Von der Freiheit des Willens.

§ 251. Die Antinomie zwischen dem empirischen und dem transcendentalen Standpunkte, welche als ein fortlaufender Widerspruch beider Betrachtungsweisen durch unser ganzes System sich hindurchzieht, tritt nirgendwo so deutlich hervor wie an dem Punkte, wo wir, den Blick nach innen wendend, durch den dünner werdenden Schleier der Erscheinungswelt fast unmittelbar das An-sich-Seiende selbst als den Willen in uns gewahren. Hier hat der große, alle Rätsel des Daseins lösende, alle Gegensätze in sich beschließende und versöhnende Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich lange vor Kant und Schopenhauer dem denkenden Menschengenoste sich aufgedrungen und Anlaß gegeben zu der alten Streitfrage: ob der Wille des Menschen frei, oder in allen seinen Äußerungen durch die Motive mit Notwendigkeit bestimmt und somit nicht frei sei? — eine Frage, welche auf einem begrenzten, aber ganz besonders wichtigen Gebiete den Gegensatz als möglich anerkennt und untersucht, welchen über das Ganze des Daseins auszubreiten Kant und Schopenhauer berufen waren: so daß ihrer Philosophie (wie der Sonne das Morgenrot) die Frage nach der Freiheit des Willens vorausging, welche schon Jahrhunderte lang vor ihnen die Gemüter auf philosophischem wie auf theologischem Gebiete beschäftigte, quälte und entzweite.

§ 252. Notwendig sein heißt nichts anderes als: aus einem gegebenen Grunde folgen. Daher ist jede Veränderung in der Natur notwendig, indem eine jede nur eintreten kann, sofern sie ein Glied in der Kette der Kausalität bildet. Dies schließt nicht aus, daß sie in anderer

Hinsicht das Gegenteil von notwendig, also zufällig ist. Denn zufällig sein heißt eben nur: aus einem gegebenen Grunde nicht folgen. Demgemäß ist jedes Ereignis in der Welt notwendig und zufällig zugleich: notwendig in Hinsicht auf die Verkettung von Ursachen, aus der es hervorgeht, zufällig in Hinsicht auf jede andere Kausalitätsreihe, mit der es in Raum und Zeit zusammentrifft, ohne doch durch sie bedingt zu sein. Zufall heißt sonach jedes Sich-Durchkreuzen zweier von einander unabhängiger Kausalitätsreihen, indem sie, in Raum und Zeit zusammentreffend, sich zu einem neuen Ereignisse verbinden.

Anmerkung. So ist es notwendig durch Motive veranlaßt, daß jemand zu einer gewissen Zeit an einem Hause vorübergeht; ebenso ist es notwendig durch Ursachen bedingt, daß im selben Augenblicke ein Ziegel sich vom Dache löst und herabfällt: aber das unglückliche Zusammentreffen beider Ereignisse ist ein Zufall.

§ 253. Wie Zufälligkeit die Negation einer bestimmten Kausalverbindung, so ist nun aber Freiheit (in dem Sinne, welcher hier in Betracht kommt) die Negation aller Kausalität. Sonach bedeutet die Frage nach der Freiheit des Willens: ob auch die Handlungen, in denen der Wille des Menschen sich äußert, das notwendige und unvermeidliche Produkt des Charakters und der auf ihn einwirkenden Motive sind, — oder ob das Naturgesetz der Kausalität hier eine Ausnahme erleidet, dergestalt, daß einem bestimmten Menschen in einer bestimmten Lage (d. h. unter dem Einflusse bestimmter Motive) zwei entgegengesetzte Handlungen möglich sind, so daß er z. B., an einem Scheidewege angekommen, sich ebenso gut entschließen kann, rechts wie links zu gehen. — Daß ein Mensch, abgesehen von physischer Unmöglichkeit, thun kann was er will, das ist gar nicht zu bezweifeln; ob er aber auch anders wollen kann als er will: ob er in einer gegebenen Lage von

dem, was er will und sonach thut, ebensowohl das Gegenteil wollen und sonach thun könne, — ob er z. B. im obigen Falle, wo er rechts gehen kann, wenn er will, und links, wenn er will, ebensowohl rechts wie links gehen wollen könne, — das ist hier die Frage.

§ 254. Alles was in den Bereich unseres Erkennens tritt und treten kann, mithin alles Existierende (§ 76), unterliegt dem Zwange der Kausalität, weil diese eine angeborene Form unseres Intellectes ist, von der wir daher unter keinen Umständen abgehen können. Hieraus folgt für das Handeln der Menschen, welches wie alles andere zu dem vom Intellect abhängigen Komplexe der empirischen Realität gehört, daß daselbe durchaus nur das notwendige Produkt der innern, den empirischen Charakter bildenden Triebfedern und der dieselben von außen in Thätigkeit setzenden Motive ist, so daß, wenn uns nur diese beiden Faktoren völlig bekannt wären, das zukünftige Thun eines Menschen (nach Kants Ausdruck) sich mit derselben Sicherheit vorausberechnen ließe wie eine Sonnenfinsternis. — Dies wird uns weniger paradox erscheinen, wenn wir erwägen, daß die Handlungen eines Menschen nur die Sichtbarkeit seines Willens, d. h. nur die Abspiegelung seines angeborenen Charakters in dem aus Raum, Zeit und Kausalität gewobenen Intellecte sind. Was an sich Wille ist, das erscheint im Raume als Leib, in der Zeit als Leben, in der Kausalität als die den Lebenslauf konstituierenden Handlungen ausgebreitet: daher können die Handlungen unmöglich anders ausfallen, als der Wille ist, dessen bloße Sichtbarkeit sie sind: das heißt, sie müssen aus der Beschaffenheit des Willens, der durch die von außen herantretenden Motive zur Äußerung gereizt wird, notwendig so, wie sie sind, und nicht anders hervorgehen.

§ 255. Die Lehre von der Unfreiheit des Willens ist ein Korollarium des Kausalitätsgesetzes und somit die einfache Anwendung eines Satzes, der *a priori*, d. h. vor aller Erfahrung, feststeht, auf einen Fall, der gewifs von allen möglichen der am nächsten liegende ist. Unter diesen Umständen ist es sehr merkwürdig, daß nicht nur der gewöhnliche Kopf sich durchaus nicht mit dieser Lehre befreunden kann, sondern daß auch scharfe und tiefe Denker (wie Spinoza, Priestley, Voltaire) nur nach langem Widerstreben dazu gelangt sind, diese *a priori* (d. h. mit der Sicherheit der Mathematik) erweisbare Wahrheit anzuerkennen. Aber sie alle mochten wohl erfahren, was ein jeder von uns der Frage von der Freiheit des Willens gegenüber erfährt: blicken wir durch den Apparat unseres Intellektes, d. h. nach außen, auf unsere Handlungen, so sehen wir sie als Wirkungen aus den Motiven, welche als Ursachen den Willen bestimmen, mit Notwendigkeit hervorgehen; sobald wir aber unsere Aufmerksamkeit nach innen richten, d. h. auf den einzigen Punkt, wo es uns (nach § 148 und mit der dort angegebenen Beschränkung) vergönnt ist, die Formen des Intellektes auf die Seite zu schieben und das Ding an sich als den Willen in uns zu erfassen, so erfüllt uns wiederum das keiner logischen Argumentation weichende Bewußtsein, daß unser Wille frei ist, nicht nur, sofern wir thun können was wir wollen, sondern auch, sofern es nur auf uns ankommt, in jedem Augenblicke und unter jeglichen Umständen so oder auch anders zu wollen. Daher auch kein Missethäter je anders als zum Scheine und ohne eigenen Glauben an seine Worte auf die Notwendigkeit seiner Thaten entschuldigend hinweisen wird, auch kein Beweis für die Unfreiheit des Willens je bündig und zwingend genug geführt werden wird, um zu verhindern, daß die Freiheit des Willens immer



wieder von neuem als eine Thatsache des innern Bewußtseins proklamiert werde. Dieses Bewußtsein der Freiheit unseres Willens, welches nichts Geringeres bedeutet als den in jedem Augenblicke offen stehenden Weg zur Erlösung, kann unmöglich (mit Schopenhauer) erklärt werden als eine Selbsttäuschung, hervorgehend daraus, daß der Intellekt die Entschlüsse des Willens erst durch die Ausführung erfährt und daher vor derselben entgegengesetzte Entscheidungen für gleich möglich hält: denn dann würde, im Laufe des Lebens, nachdem der Intellekt den Willen, welchem er dient, kennen gelernt hätte, jenes Bewußtsein der Freiheit sich verlieren, — vielmehr spricht sich in der Duplicität des Bewußtseins von der Notwendigkeit und Freiheit unseres Thuns der Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich aus, welcher, wie sich zeigen wird, eine tiefgehende moralische Bedeutung hat und hier, gerade an dem Punkte, auf den es in diesem Sinne ankam, so deutlich hervortritt, daß er auch dem gemeinen, von keiner Philosophie berührten Bewußtsein sich fühlbar macht. — Sonach könnte man die allen eingepflanzte Überzeugung von der Freiheit des Willens ein (als unentbehrlich) jedem Menschen angeborenes Kapitel der Metaphysik nennen.

§ 256. Demnach giebt es drei große Transcendental-Wahrheiten, die sich gegenseitig fordern, stützen und ergänzen:

- 1) Alles, was zur Erscheinungswelt gehört, liegt in den Banden des Raumes, der Zeit und der Kausalität, — hingegen ist das als Wille nachgewiesene Ding an sich frei von diesen Formen des Intellectes, in denen sich die Welt aufbaut.
- 2) Blicke ich nach außen, so sehe ich alles durch das

Medium von Raum, Zeit und Kausalität, — blicke ich in mein Inneres, so gewahre ich (unter gewissen Einschränkungen) das unabhängig von jenen Formen des Intellektes Vorhandene, den Willen, welcher das An-sich-Seiende ist, über das hinaus es kein Sein mehr giebt.

- 3) Blicke ich nach außen, auf meine Thaten, so erkenne ich, daß sie alle ohne Ausnahme, durch die Motive mit Notwendigkeit bedingt, so und nicht anders als sie sind sein mußten, — blicke ich nach innen, so finde ich mich frei und gleich befähigt, eine Handlung oder auch ihr Gegenteil zu wollen, und in diesem Bewußtsein der Freiheit wurzelt das der Verantwortlichkeit für mein Thun und Lassen, dessen Beschaffenheit mir, unter Umständen, Gewissensqualen bereiten kann, welche durch keine Deduktion *a priori* sich hinwegvernünfteln lassen.

Anmerkung. Fragt nach allen diesen Erörterungen noch jemand: bin ich denn nun eigentlich frei in meinem Handeln oder bin ich es nicht? so ist die präzise Antwort diese: du bist es nicht; denn deine Handlung ist das notwendige Produkt von Faktoren, welche als Ursachen zeitlich vorhergehen, folglich im Augenblicke des Handelns der Vergangenheit angehören, folglich nicht mehr in deiner Hand sind und doch unerbitlich die Gegenwart bedingen; du bist nicht frei, das ist ganz ebenso gewiß, wie es gewiß ist, daß dieser Tisch vor dir steht, ganz ebenso gewiß, — aber auch nicht gewisser! Und so wie dieser Tisch in Raum und Zeit nur empirische Realität hat, als Ding an sich aber zugleich raumlos und zeitlos ist (so wenig wir es begreifen), so ist deine Handlung nur in der Erscheinung durch die Kausalität determiniert, hingegen ihrem an-sich-seienden Wesen nach zugleich kausalitätlos, d. i. frei (so wenig wir es begreifen), also: du bist doch frei.

§ 257. So hat ein jeder an sich und in seinem eigenen Innern den Knotenpunkt, der zwei Welten verknüpft, deren moralische Diversität der weitere Gegenstand unserer Betrachtung sein wird. Denn der Gegensatz zwischen *Erscheinung* und *Ding an sich* ist im Grunde kein anderer als der zwischen *Bejahung* und *Verneinung* des Willens

zum Leben: indem Raum, Zeit und Kausalität wie einerseits die Erscheinung vom Ding an sich, so auch andererseits die Bejahung von der Verneinung unterscheiden, sofern eben sie die Formen der Bejahung sind, auf denen die individuelle Existenz und mit ihr alle Sünde — zwar nicht beruht (denn dann wäre der Intellekt das Sündige), aber doch für unsere Auffassung zu beruhen scheint, sodafs jede That der Verneinung als eine praktische Durchbrechung dieser Formen, als ein unbewusstes Hinausgehen über dieselben sich darstellt. — Schon hier erhellt, dafs nur die Thaten der Bejahung *notwendig*, hingegen die der Verneinung *frei* sind, und dafs eine Handlung gerade so viel Freiheit, d. i. Kausalitätslosigkeit und mithin Unbegreiflichkeit, in sich enthalten wird, wie sie Verneinung, d. i. Moralität, enthält. Da inzwischen die Werke der Verneinung schon auf dem Schauplatze dieser Welt auftreten, so müssen sie notgedrungen auch in ihre Formen eingehen und somit in die Farbe der Bejahung gekleidet erscheinen: daher auch sie, obwohl einer Weltordnung ewiger Freiheit angehörend, dennoch, für unser Erkennen, durch die Brille der Kausalität angeschaut, in gewissem Sinne als notwendig und durch Motive bedingt sich darstellen müssen, freilich in einer Weise, welche sie auf den ersten Blick von den der entgegengesetzten Richtung des Willens entspriessenden Thaten der Bejahung unterscheidet und weiterhin der Gegenstand unserer Untersuchung sein wird.

#### **IV. Der heidnische Standpunkt der Bejahung und der christliche der Verneinung des Willens zum Leben.**

§ 258. Dem Standpunkte der Bejahung oder dem *heidnischen* steht der der Verneinung gegenüber, welcher der

*christliche* ist. Allerdings werden hierbei die Begriffe Heidentum und Christentum nicht in dem historisch überkommenen und allgemein üblichen, sondern in einem etwas anderen, aus dem weiteren Verlaufe unserer Betrachtung zu entnehmenden Sinne gebraucht. Doch wollen wir, in einem für occidentalische Leser bestimmten Buche, auf diese beiden Namen nicht verzichten: erstlich, weil man bei Darstellung der Lehre von der Verneinung des Willens anknüpfen soll an die historische Form, unter der wir sie überkommen haben, und diese ist, für unseren Weltteil, das Christentum; sodann, weil es darauf ankommt, unsere Theologie mit allem Nachdrucke auf den Weg hinzuweisen, den sie, zu ihrer Rettung, einzuschlagen hat und früher oder später ganz gewiß einschlagen wird, wenn sie auch augenblicklich noch zaudert, ihre irdenen Gefäße zu zerschlagen, nicht wissend, daß deren Inhalt, unter Ausscheidung fremdartiger Stoffe, sich krystallisiert hat und keiner Umhüllung mehr bedarf.

Anmerkung. Die ewige Heilslehre der Verneinung stellt sich im Christentum dar als Hingabe des eigenen, sündlichen Willens an einen heiligen, **persönlich** gedachten Willen: diese Auffassung ist eine anthropomorphische, mit der Wissenschaft nicht versöhnbare, welche dazu das Bedenkliche hat, von der Hauptsache abzulenken und (was das Schlimmste ist) dem Eudämonismus Vorschub zu leisten: auf der andern Seite jedoch dürfen wir nicht hoffen, eine Form zu finden, welche das Gemüt tiefer ergriffe und den Geist echter Religiosität mehr förderte als die biblische. Daher es wohl auch in Zukunft für das Volk bei der exoterischen Lehre sein Bewenden haben wird: — *ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται* (Ev. Marci 4, 11); — glücklich genug, wenn es gelingt, den denkenden Teil der Menschheit durch Wissenschaft nicht, wie bisher, von der Sache ab, sondern tiefer in dieselbe hineinzuführen, nämlich aus dem exoterischen in das esoterische Christentum, welches die Metaphysik Schopenhauers ist.

§ 259. Wir haben alles Werden und alles Sein in der Natur auf ein Wirken, alles Wirken auf ein Wollen zurückgeführt und das Princip dieses Wollens, welches sich

in mannigfachen Formen in der erkennenden und erkenntnislosen, belebten und leblosen Natur zeigt, mit dem Worte **Wille** bezeichnet. Hierbei ergab sich, daß wir den Willen, welcher das Ding an sich und damit das letzte Princip alles Seins ist, nicht kennen wie er selbst und an sich ist, sondern nur von einer bestimmten Seite her, nämlich, sofern er, das individuelle Dasein wollend oder bejahend, in den Erscheinungsformen der Bejahung, Raum, Zeit und Kausalität, als diese ganze Welt sich objektiviert.

Nun ist es gewissermaßen *a priori* einzusehen, daß dem Willen, da er als Ding an sich nicht der Kausalität unterworfen ist und mithin außer dem Bereiche alles Zwanges liegt, nicht nur ein **Wollen**, sondern auch das Gegenteil desselben, also ein **Nicht-Wollen** möglich ist; daß es ihm mithin ursprünglich gleich nahe liegt, das individuelle Dasein *zu wollen*, das heißt *zu bejahen* und somit in Raum, Zeit und Kausalität als Welt zu erscheinen, — oder aber auch daselbe *nicht zu wollen*, das ist *zu verneinen*: wobei es uns jedoch durch die Beschaffenheit unseres Intellectes ein für allemal abgeschnitten ist, einzusehen, ob und in welcher Weise dem Reiche des Wollens oder der Bejahung, welches diese unendliche Welt ist, entgegenstehen mag ein Reich des Nicht-Wollens oder der Verneinung; denn da mit den Formen unseres Intellectes die Individuation, mit dieser aber die Bejahung notwendig gesetzt ist, so kann ein Reich der Verneinung sich nie in diesen Formen darstellen, mithin niemals das Objekt einer Erkenntnis, wie die unsere ist, werden. — Ja, für ein solches Reich der Verneinung (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) schien überhaupt kein Platz zu bleiben, nachdem Copernicus durch seine Entdeckung den Himmel weggenommen hatte, so daß der unendliche Raum, die unendliche Zeit und die anfang- und endlose Kette der Kausalität, welche drei die Principien

der materiellen, individuellen, sündlichen Existenz sind, alles erfüllten, — bis ein Stärkerer kam, welcher wiederum Raum, Zeit und Kausalität wegnahm, indem er sie als subjektive Formen der Anschauung erwies und dadurch Platz schuf auch für eine andere Ordnung der Dinge, als die unsere ist.

§ 260. Aus dem Gesagten geht unzweifelhaft hervor, daß die Theologie, so weit sie irgend als Wissenschaft bestehen will, auf Kants Lehre sich gründen muß, und daß sie dies um so eiliger thun wird, je eher sie sich, in der Zeit äußerster Bedrängung durch historische Kritik und Naturwissenschaften, auf ihren wahren Vorteil besinnt. — Im Gegensatze zu ihr betrachtet es die Philosophie als ihre Aufgabe, das in der Natur Gegebene zu analysieren, auf seine letzten Elemente zurückzuführen und hierbei stehen zu bleiben. Sie würde daher sich begnügen müssen, an dem Punkte, wo unsere Betrachtung angelangt ist, auf die Nicht-Unmöglichkeit eines dem Reiche der Natur entgegenstehenden Reiches der Verneinung hinzuweisen, sodafs weiterhin von Verneinung des Willens keine Rede sein würde, böte nicht die Natur selbst eine Reihe von Phänomenen dar, welche aus dem Naturprincip der Bejahung des Willens zum Leben schlechthin unerklärbar sind. Indem wir nämlich, an der Hand der sichersten Erfahrung, das Handeln der Menschen untersuchen, welches im allgemeinen, wie die ganze übrige Natur, ein Ausdruck der Bejahung des Willens zum Leben ist, stoßen wir auf eine Reihe von Handlungen, welche aus der physischen Weltordnung sich nicht begreifen lassen, indem sie dieser Welt und ihren Gesetzen diametral entgegenstehen, ihnen in jedem Sinne widersprechen und sie gewissermaßen völlig aus den Angeln heben: diese Phänomene, welche sich nur als ein Durchbruch der Verneinung innerhalb der Sphäre der Be-

jahung begreifen lassen, sind die Thaten echter Moralität. Sie werden als das Evangelium einer besseren Weltordnung täglich vor unseren Augen gepredigt in einer Weise, der nicht widersprochen werden kann; sie sind im eigentlichen und strengsten Sinne des Wortes Wunder, die sich immer neu um uns her begeben; und wenn alle andern Wunder dahinfallen, diese werden bleiben, — und es ist genug an ihnen.

Die Thaten der Moralität sind Wunder, weil sie (so seltsam es klingt) unmöglich und doch wirklich sind: das ist der Widerspruch, den sie in sich tragen, das ist das schwere Problem, welches sie dem denkenden Menschengenoste auflegen. Hierauf beruht es, daß moralische Untersuchungen, wie die wichtigsten, so auch die schwierigsten in der ganzen Philosophie sind. Um in ihnen nicht irre zu gehen, müssen wir das gesamte, dem Menschen mögliche Handeln in Untersuchung ziehen; hierzu aber ist die Einteilung deselben nach einem Principe erforderlich, welches uns die Vollständigkeit unseres Verfahrens verbürgt. Nach einem solchen also haben wir uns zunächst umzusehen.

§ 261. Der Gesetzgebung, deren Zweck Beschützung vor Unbill ist, ist alles daran gelegen, daß gewisse Handlungen geschehen und gewisse andere unterbleiben. Aus welchen Gründen dieses Geschehen und Unterbleiben hervorgeht, ist ihr gleichgültig, weil es außerhalb ihrer Aufgabe liegt. — Gerade entgegengesetzt ist der Standpunkt der Moral. Für sie hat die äußere Handlung nur Bedeutung, sofern sie Symptom eines Innern, der Gesinnung, ist. Daher sie, um Wert oder Unwert einer Handlung zu bestimmen, nicht auf den äußern Erfolg, sondern lediglich auf die Absicht, den bei ihr gewollten Zweck sieht. Nach

dem Zwecke der Handlungen haben wir mithin unsere Einteilung derselben zu treffen.

Zweierlei und nicht mehr kann zu der Äußerung unseres Willens bestimmen, welche wir Handlung nennen: entweder der Wunsch, Wohlsein zu fördern, oder die Absicht, Wehe zu bereiten. Nun bezieht sich andererseits das beabsichtigte Wohl oder Wehe, welches als Zweck jeder Handlung im kleinsten wie im größten zu Grunde liegt, notwendigerweise entweder auf unsere eigene Person oder auf einen anderen. Somit verfolgt jede dem Menschen nur mögliche That als Zweck entweder eigenes Wohl, oder fremdes Wohl, oder eigenes Wehe, oder fremdes Wehe: hiernach läßt sich das gesamte menschliche Handeln in vier Klassen einteilen, deren einer jede Handlung unumgänglicher Weise angehören muß. Diese vier Klassen gehen auf eben so viele allein mögliche Triebfedern zurück, welche, wie sich zeigen wird, den moralischen Wert oder Unwert der Handlungen bestimmen, sofern zweien derselben die Bejahung des Willens zum Leben, den beiden andern die Verneinung zu Grunde liegt, gemäß folgendem Schema:

Zwecke:	Triebfedern:	
1. fremdes Wehe — <i>Bosheit</i>	}	<b>Bejahung</b> (Heidentum).
2. eigenes Wohl — <i>Egoismus</i>		
3. fremdes Wohl — <i>Mitleid</i>	}	<b>Verneinung</b> (Christentum).
4. eigenes Wehe — <i>Askese</i>		

Da es nicht mehr Zwecke des Handelns als die aufgezählten geben kann, so sind auch die vier genannten Triebfedern die einzig möglichen. Doch lassen sie sich noch weiter auf zwei zurückführen, sofern, wie sich zeigen wird, alle *Bosheit* auf *Egoismus* beruht, und jede That des *Mitleides* als Kern einen Akt der *Askese* einschließt: sodafs die Gesamtheit des menschlichen Handelns sich darstellt als



der Ausdruck zweier entgegengesetzter Strömungen, einer *egoistischen, bejahenden, weltlichen*, und einer *asketischen, verneinenden, überweltlichen*, welche beide in Wirklichkeit oft ununterscheidbar in einander verfließen, deren deutliche und strenge Sonderung aber und Zurückführung auf zwei entgegengesetzte Principien die höchste, wie die letzte Aufgabe der Philosophie bildet.

### **V. Der Egoismus als allgemeine und notwendige Erscheinungsform der Bejahung des Willens zum Leben.**

§ 262. Die Bejahung des Willens zum Leben ist sein Dasein in Raum, Zeit und Kausalität. Ein solches Dasein ist notwendiger- und unumgänglicher Weise ein egoistisches, sodafs der Egoismus als die allgemeine Erscheinungsform der Bejahung des Willens sich erweist.

Beweis: Jedes Dasein, welches als Leib einen gewissen Raum und als Leben eine gewisse Zeit ausfüllt, ist notwendigerweise ein begrenztes. Denn so groß auch der Raum und die Zeit sein mag, darin es ist, immer wird noch Raum und Zeit genug übrig bleiben, darin es nicht ist, weil, wie wir bewiesen haben (§§ 7. 9), Raum und Zeit unendlich sind. In dem Begriffe der Begrenzung eines Daseins aber liegt es, daß ihm diesseits der Grenze Ich, jenseits derselben Nicht-Ich ist. Das Bewußtsein dieses durch Raum und Zeit unvermeidlich gesetzten Unterschiedes von Ich und Nicht-Ich ist eben der Egoismus. Folglich ist er mit den Formen der Bejahung, Raum und Zeit, notwendigerweise gesetzt.

Aus diesem Satze ergeben sich zwei Folgerungen, welche für die Metaphysik der Moral von größter Tragweite sind:

- 1) Ist der Egoismus die allgemeine Erscheinungsform der Bejahung des Willens zum Leben, so folgt, daß alle Thaten, deren Triebfeder nicht der Egoismus (oder die aus ihm, wie alsbald zu zeigen, hervorgehende Bosheit) ist, der Weltordnung der Bejahung widersprechen, über sie hinausweisen und Zeugnis ablegen von einer anderen Ordnung der Dinge, als die unsere ist.
- 2) Ist der Egoismus der Bejahung, den wir weiterhin als die nie versiegende Quelle alles Bösen und alles Übels und somit als das eigentlich Sündhafte in uns erkennen werden, mit dem empirischen Dasein notwendigerweise gesetzt, so kann er, und mit ihm die Sünde, nur aufgehoben werden durch Aufhebung des empirischen Daseins selbst. Eine solche aber ist, da dem Willen das Dasein gewiß ist (§ 248), nicht erreichbar indem das Leben, sondern indem der Wille zum Leben aufgehoben wird.

§ 263. Alles empirische Dasein, vom Steine an bis zum Menschen hinauf, ist eigentlich ein egoistisches, denn alles, was existiert, scheidet zwischen Ich und Nicht-Ich. So schon jeder unorganische Körper: der Felsblock, wenn er herabstürzend zertrümmert, was auf seinem Wege sich vorfindet, die Maschine, wenn sie zermalmt, was ihrer Bewegung entgegensteht, die Kugel, wenn sie, den Leib durchbohrend, die scharfbegrenzten Spuren ihres Ich zurückläßt. Doch sprechen wir, im engern Sinne, von Egoismus nur bei demjenigen Dasein, welches nicht durch seine bloße Aktion, sondern mit Bewußtsein Ich und Nicht-Ich unterscheidet, also dem tierischen und menschlichen. Indes ist auch das Tier sich seines Egoismus nicht *in abstracto*, mithin nur subjektiv, nicht objektiv (§ 115,4) und also nicht

mit voller Deutlichkeit bewußt; letztere stellt sich erst beim Menschen ein und mit ihr das Bewußtsein der Sündlichkeit der Existenz selbst, auf welches die Möglichkeit einer Bekehrung des Willens zur Verneinung und Erlösung sich gründet.

§ 264. Neben dem Egoismus, der das eigene Wohl bezweckt, haben wir oben als zweite Triebfeder der Bejahung die Bosheit genannt, deren Endabsicht darin liegt, fremdes Leiden zu veranlassen. Ihr ist der Schmerz des andern nicht mehr, wie dem Egoismus, das Mittel, um zu eigenem Wohlergehen zu gelangen, sondern Zweck und unmittelbare Befriedigung. Daher man versucht wäre, dieselbe auf ein Einwirken übernatürlicher, dämonischer Mächte zurückzuführen, liefse sich nicht psychologisch nachweisen, daß sie nur die Äußerung eines sehr hohen Grades von Egoismus ist, welcher demnach die einzige Triebfeder der Bejahung bleibt, als deren notwendige Erscheinungsform wir ihn erkannt haben. — Alles Wollen nämlich schließt ein Nicht-haben, folglich Entbehren, folglich Leiden ein. Hieraus folgt, daß einem intensiveren Wollen auch ein stärkeres Leiden entspricht, daß sonach mit dem Grade des Egoismus im allgemeinen auch der Grad des mit dem Dasein verknüpften Leidens sich steigert. Nun sieht der sehr Egoistische um sich her andere, welche weniger heftig am Dasein und seinen Genüssen hängen, weniger stark am Egoismus kranken und demgemäß weniger leiden als er selbst. Ihr bloßer Anblick schon ist für ihn eine Kränkung, weil er fortwährend an die eigene Entbehrung erinnert und sie durch den Gegensatz erst recht fühlbar und schmerzlich macht. Hieraus entspringt ein Übelwollen gegen sie, welches sich, solange sie glücklich sind als Neid, bei einem sie treffenden Unglücke als Schadenfreude äußert,

zwei sehr bekannte Empfindungen, da nicht leicht irgend einer von ihnen ganz frei ist. Von der Schadenfreude aber, die an fremdem Leiden sich weidet, ist nur noch ein kleiner Schritt zur eigentlichen Bosheit, welche selbstthätig fremdes Leid anstiftet, um an seinem Anblicke Linderung der eigenen Qual zu finden. Denn immer entspringt die Bosheit aus eigenem schwerem Leiden, mag daselbe nun, wie gezeigt, aus einem Übermase des Egoismus, oder auch aus harten Schickungen hervorgehen. Daher soll man nie vergessen, wo man Bosheit bemerkt, dafs wer sie ausübt sehr unglücklich sein mufs, und dafs das sicherste Mittel, ihn im tiefsten Innern heilsam zu verwunden, Vergeltung seines Bösen mit Gutem ist. Denn auch er, und wäre er noch so tief in die Bejahung verstrickt, — ist ein Mensch: in jedem Menschen aber schlummert der Geist der Verneinung, und keiner ist, in dem er nicht geweckt werden könnte. Dies geschieht nicht, indem man Moral predigt (als welches in der Regel nur lächerlich macht), sondern indem man sie übt. Denn die Liebe ist ein Feuer, welches zündet wohin es reicht und, wofern es nur heifs genug brennt, Eisen und Stein zu schmelzen vermag.

Anmerkung. Wie die Bosheit, so verfolgt auch die ihr verwandte Rachsucht als letzten Zweck fremdes Leiden: nur dafs sie viel verzeihlicher ist, weil bei ihr nicht ein hoher Grad des Egoismus, sondern das vom andern zugefügte Unrecht dazu treibt, die Glut des eigenen Leidens durch den Anblick der Qualen dessen, der es verschuldet hat, zu kühlen; daher sie auch im Augenblicke der Ausführung oft vom Mitleide überwältigt wird, welches bei der Bosheit nicht so leicht der Fall ist, weil sie im Egoismus wurzelt, der das Mitleid, als seinen Gegenpol, ausschließt. — Sehr verschieden von der Rache ist die Strafe: erstere will schaden, letztere hingegen bessern und folglich nützen, dem Arzte gleich, dessen Hand wir segnen, auch wo sie schneidet, auch wo sie brennt. — Von ihr wird noch weiter unten die Rede sein.

§ 265. Wie aus der Kausalität die Notwendigkeit alles unseres Thuns, so entspringt aus Raum und Zeit der Egoismus, in dem es wurzelt. So wenig wir daher eine freie,

d. h. nicht durch Motive bedingte Handlung auch nur vorstellen können, ebenso wenig ist auf empirischem Standpunkte eine andere Triebfeder des Handelns auch nur denkbar, als der Egoismus.

Dies geht so weit, daß auch die Handlungen reiner Moralität, in denen die Verneinung des Willens zum Leben, d. h. die Aufhebung des natürlichen Egoismus, zur Erscheinung kommt, um nur in den Formen unseres Intellektes aufgefaßt werden zu können, wie einerseits als notwendig (§ 257), so auch andererseits als egoistisch erscheinen; doch ist der Egoismus dieser Thaten nicht mehr der individuelle, sondern ein solcher, welcher das Ich über die Gesamtheit des Seienden ausbreitet, womit sein eigentliches Wesen gänzlich aufgehoben ist, so daß er nur als eine unabstreifbare, weil dem Intellekt anhaftende, Auffassungsform stehen bleibt, der wir hier sogar einordnen, was ihr Aufgehoben sein voraussetzt. Von diesem scheinbaren oder moralischen Egoismus, in dessen Gestalt die sonst nicht falsbaren Thaten der Verneinung gekleidet erscheinen, wird später die Rede sein. Gegenwärtig haben wir es noch mit dem wirklichen oder individuellen Egoismus, als der Naturform alles empirischen Daseins, zu thun, um zu zeigen, wie aus ihm, der, wie wir sahen, die Bosheit in sich begreift, einerseits alles Böse, andererseits alles Übel in der Welt mit Notwendigkeit entspringt.

## **VI. Der Egoismus der Bejahung als Quelle des Bösen.**

§ 266. Die beiden Grundbestrebungen des zum organischen Dasein emporgestiegenen Egoismus sind, auch wo er als Mensch verkörpert ist, Ernährung und Fortpflanzung, welche, wie im zweiten Teile (§§ 162. 189) von der physischen, so hier von der moralischen Seite in Betracht kommen.

1) Wir erkannten, daß der Leib nichts anderes ist, als der objektiv, im Raume, sich darstellende Wille zum Leben selbst, so daß wir anstatt Bejahung des Willens auch sagen können Bejahung des Leibes. Die Bejahung des Leibes ist nur möglich durch die Ernährung: d. h. wir können unser eigenes Dasein nicht anders bejahen, als indem wir ohne Unterlaß fremdes Dasein (von Pflanzen und Tieren) vernennen. Wollen wir nicht selber zu Grunde gehen, so müssen wir uns entschließen, anderen Wesen, die das Leben nicht weniger heftig als wir begehren, und welche sich eben so gut Selbstzweck sind, wie wir, fortwährend dasjenige anzuthun, was wir, wenn es uns selbst geschähe, als das größte Unrecht ansehen würden: hieran wird deutlich, wie die Sündlichkeit mit dem Dasein selbst gesetzt ist, folglich nur mit diesem aufgehoben werden kann.

2) Alles Dasein in der Zeit geht früher oder später zu Ende: endlos ist allein die Zeit selbst. Aber der Wille zum Leben, dessen Verkörperung ein jeder unter uns ist, geht nicht auf ein Dasein zu einer gewissen Zeit, sondern auf das Dasein schlechthin, mithin, da die Zeit nur die Erscheinungsform dieses Daseins ist, auf ein Dasein zu aller Zeit. Hieraus entspringt der Trieb, das Dasein über das eigene Leben hinaus fortzusetzen, welcher sich bethätigt in der Zeugung. Durch sie schürzt sich immer wieder neu der Knoten des Daseins: sowohl durch das in ihr zu seinem Höhepunkte gesteigerte Lebensgefühl, als auch durch die an sie geknüpften Folgen, noch mehr aber durch das Schuldbewußtsein, welches sie begleitet, kündigt sie sich als den schärfsten Ausdruck des Wollens, als den Brennpunkt der Bejahung des Willens zum Leben an. — Dem Willen, welcher in der Zeugung sich bejaht, eröffnen sich im Kinde aufs neue die Pforten der Erlösung, während daselbe für die Eltern, durch die Opfer, die es ihnen auferlegt,

ein Zuchtmeister zur Verneinung wird. In diesem Sinne gilt (nicht nur vom Weibe, sondern auch vom Manne) das paradoxe Wort der Schrift (1 Timoth. 2, 15): *σωθήσεται διὰ τῆς τεκνογονίας*.

Erweist sich nun schon das durch Ernährung und Fortpflanzung sich erhaltende Dasein als eine Schuld, so noch viel mehr die Steigerung dieser Bestrebungen über das Natürliche und Notwendige hinaus, woraus Schlemmerei, Unzucht, Geiz und andere Laster hervorgehen, welche nicht nur unser moralisches Gefühl (die Stimme der Verneinung in uns) unmittelbar verwirft, sondern auch die Natur (das Princip der Bejahung) als ihren Zwecken zuwider mißbilligt und an dem Thäter heimsucht.

Anmerkung. Darauf, daß der Leib die bloße Sichtbarkeit der Bejahung ist, beruht es, daß wir uns deselben schämen, und am meisten der Teile, welche der Ausdruck des Brennpunktes der Bejahung sind; wiewohl erst, nachdem die Unschuld (welche ein bloßes Unbewußt-Sein der Schuld ist) der „Erkenntnis des Guten und Bösen“, und mit ihr dem Bewußtsein, daß das leibliche Dasein selbst eine Schuld sei, gewichen ist (1 Mose 2, 25. 3, 7). Hingegen schämen wir uns nicht des Angesichtes, aus welchem die Möglichkeit der Erlösung winkt; — und doch erträgt es niemand gern, daß man ihn lange und aufmerksam betrachtet.

§ 267. Es sind zwei Arten nicht-sein-sollender Handlungen möglich, sofern dieselben sich entweder auf einen andern als den Thäter, oder aber auf diesen selbst beziehen. Im letzteren Falle können solche Handlungen zwar, wie gezeigt, höchst verwerflich sein (welches allemal seinen Grund darin hat, daß sich in ihnen ein starker Grad der Bejahung zu erkennen giebt), aber sie sind nicht eigentlich Unrecht, weil es im Begriffe des Unrechtes liegt, daß man daselbe von einem andern, weil wider den eigenen Willen, erleidet: *volenti non fit injuria*. Daher der Name Unrecht für diejenigen Handlungen aufbehalten werden muß, in welchen der Grad der Bejahung des eigenen Egoismus so

weit geht, daß er über seine Sphäre hinaus in die eines fremden Egoismus einbricht, um diesen zu verneinen.

Anmerkung. Aus demselben Grunde kann es auch keine Pflichten gegen uns selbst geben; denn alle Pflicht (auch die der Eltern gegen ihre Kinder) beruht auf einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Verträge, vermöge dessen ich gewisse Leistungen freiwillig übernehme; erfülle ich sie nicht, so thue ich Unrecht, es sei denn, daß der andere mich von meiner Verpflichtung losgesprochen hätte; bin ich nun dieser andere selbst, so bedarf es eines Lossprechens nicht. Hieraus erhellt, daß die Begriffe Unrecht, Recht und Pflicht nur in unserer Beziehung auf andere eine Bedeutung haben können.

§ 268. Jedes Ich beherrscht einen gewissen Umkreis: dieser heißt die Sphäre des Egoismus. So besitzen unorganische Körper den Ort, welchen sie im Raume einnehmen; gleich ihnen ist auch der Egoismus der Pflanze an einen bestimmten Ort gefesselt; doch streckt schon sie begehrllich ihre Wurzeln nach unten, ihre Zweige nach oben. Das Tier bringt, losgelöst vom Boden, in näherem oder weiterem Umkreise seinen Egoismus zur Geltung; aber erst beim Menschen gesellt sich zur Übermacht der Begriff des Eigentums und somit die Fähigkeit zu besitzen: er erklärt alle andern Wesen der Natur für rechtlos und besitzlos, für Sachen zu seinem Gebrauche. Demgemäß haben die Menschen sich die ganze Erde zugeeignet und unter einander geteilt; — auch würden sie nicht anstehen, sich den Mond zu teilen, wenn sie ihn nur zu erreichen wüßten.

§ 269. Der Egoismus jedes Menschen erstreckt sich auf dreierlei: erstlich auf das *was er ist*, zweitens auf das *was er hat*, drittens auf das *was er vorstellt*. Hiernach kann man beim Menschen drei Sphären des Egoismus unterscheiden, denen sich alle Güter des Lebens, alle Ziele irdischen Begehrens einordnen lassen: daher diese Dreiteilung die Grundlage der Lehre von der Glückseligkeit oder Eudämonologie, richtiger Egoismologie genannt, bildet,



wie sie Schopenhauer, von der Höhe seiner christlichen Weltanschauung zum Standpunkte der antiken Ethik herabsteigend, in den „Aphorismen zur Lebensweisheit“ aufstellt.

Erste Sphäre des Egoismus: *was einer ist.*

Zunächst hat jeder ein ursprüngliches Anrecht auf den eigenen Leib und das eigene Leben, sowie auf die (intellektuellen und physischen) Kräfte seines Leibes und die Arbeit, welche ihr Produkt ist. — Schon hier erhellt, daß der Selbstmord, obwohl, wie später zu zeigen ist, in hohem Grade verwerflich, doch (abgesehen von etwaigen Verpflichtungen, denen man sich dadurch entzieht) nicht eigentlich Unrecht heißen darf.

Zweite Sphäre des Egoismus: *was einer hat.*

Nächst dem eigenen Leib und Leben dehnt jeder seinen Egoismus über einen größeren oder kleineren Umkreis von Gegenständen aus, die er sein eigen nennt. Man kann streiten, ob das Eigentumsrecht auf erste Besitzergreifung oder auf Bearbeitung einer Sache sich gründet: in Wirklichkeit fließen beide meist ineinander, da die Besitzergreifung in der Regel Arbeit erheischt, und die Bearbeitung einer Sache sich häufig darauf beschränkt, das von der Natur Dargebotene in Besitz zu nehmen.

Dritte Sphäre des Egoismus: *was einer vorstellt.*

Außer Leib und Leben, Hab und Gut giebt es noch ein Drittes, welches wir unser nennen: es ist die Meinung der andern über uns, auf welcher Ehre, Rang und Ruhm beruhen. So ideell diese in der bloßen Vorstellung anderer über uns gegründeten Besitztümer sind, so wichtig werden

sie durch die nahen Beziehungen der Menschen zu einander, vermöge deren sie alle vielfach von einander abhängig sind; daher der nach Rang und Ruhm trachtende Ehrgeiz ein so mächtiger Sporn auch edlerer Naturen ist, und anderseits die Ehre, welche nicht erworben, sondern nur bewahrt zu werden braucht, für so wertvoll gilt, daß mit ihrem Verluste (nach dem Sprichworte) alles verloren ist. Das Streben, durch äußereres Gebahren die günstige Meinung anderer zu erwerben, um sich in ihrem Beifalle, dem man mehr als dem eigenen Urtheile über sich selbst vertraut, zu spiegeln, heißt Eitelkeit; ihr gerades Gegenteil ist der Stolz, welcher das feste Bewußtsein eigenen Wertes, gepaart mit einer gewissen Geringschätzung des Urtheils anderer über denselben ist und sich gar wohl verträgt mit der echten Demut, als der Erkenntnis von der Nichtigkeit alles Irdischen, angewendet auf uns selbst, welche mit Recht als eine christliche, der Verneinung verwandte Tugend gilt.

Anmerkung. Die Ehre wird weiter eingeteilt in die bürgerliche Ehre, welche auf Rechtlichkeit im Handel und Wandel, die Amts-Ehre, welche auf Befähigung und Pflichttreue hinsichtlich eines anvertrauten Amtes, und die Sexual-Ehre, welche auf den Verkehr der Geschlechter sich bezieht und besonders für das weibliche Geschlecht von großer Bedeutung ist. — Eine lächerliche Abart der Ehre ist die ritterliche Ehre, sofern dieselbe die Achtung anderer nicht durch geziemendes Betragen zu verdienen, sondern vielmehr zu ertrotzen sucht, mit Gewalt, die Waffen in der Hand, indem sie das Urtheil der anderen durch Zwang lenken zu können vermeint, da doch die Freiheit desselben die notwendige Voraussetzung der als Ehre zu zollenden Anerkennung ist.

§ 270. Das **Unrecht** ist der Einbruch in den Bereich eines fremden Egoismus; es ist daher, je nachdem es sich in einer der drei Sphären des Egoismus geltend macht, dreifach:

- 1) Unrecht gegen den Leib, sei es durch Schädigung desselben (Kannibalismus, Mord, Verstüm-

melung, Verletzung, Peinigung jeder Art), sei es durch rechtswidrige Aneignung seiner Kräfte (Sklaverei, Zwangsdienste, Vorenthaltung des Lohnes);

- 2) Unrecht gegen das Eigentum (Raub, Diebstahl, Betrug);
- 3) Unrecht gegen die Ehre (Beschimpfung, Verleumdung).

Die Anerkennung der Sphäre des fremden Egoismus beruht vielfach auf Konvention. Hierdurch wird auch der Begriff des Unrechtes, als der des Einbruches in diese Sphäre, ein konventioneller. Daher, je nach Zeit, Land und persönlicher Auffassung des Thäters, eine That für einen Beweis von Edelmut und Opferwilligkeit gelten muß, welche unter andern Umständen als ein schweres Verbrechen anzurechnen sein würde. Denn die moralische Beurteilung, welche sich nicht auf die That, sondern auf die in ihr sich manifestierende Gesinnung bezieht, hat als Maßstab anzulegen nicht was Unrecht ist, sondern was in jedem einzelnen Falle als solches angesehen wurde.

Der Mittel, Unrecht zu thun, sind zwei: Gewalt und List. Letztere ist schimpflicher, weil sie das Bekenntnis der eigenen Schwäche einschließt; auch wohl, weil sie stets auf Überlegung beruht und bedingt wird durch intellektuelle Superiorität, welche gerade zur Aufhebung der Ungerechtigkeit führen sollte. Im übrigen sind, vom moralischen Standpunkte aus, beide, Gewalt und List, wo sie im Dienste des Unrechtes stehen, gleich verwerflich, und es bleibt ebenwohl Unrecht, den Leib des Nächsten durch offenen Angriff oder durch Gift, sein Eigentum durch Raub oder Diebstahl, seine Ehre durch offene Beschimpfung oder durch üble Nachrede hinter seinem Rücken zu kränken.

§ 271. Alles Unrecht besteht darin, daß man das eigene Wohl auf Kosten des fremden sucht, beruht somit auf Egoismus. Aus ihm, der unter Umständen zur Bosheit sich steigern kann (§ 264), geht alles Böse in der Welt, nach dem Kausalitätsgesetze, mit Notwendigkeit hervor.

Nun ist es klar, daß dasjenige, welches verwerflich wird, wenn es, sich zufällig mit fremden Interessen durchkreuzend, das Böse einerseits, das Übel andererseits hervorbringt, auch dann noch verwerflich bleibt, wenn diese zufällige Durchkreuzung nicht stattfindet; sonach liegt das Sündliche nicht in den Thaten, durch die es sich, an der Hand zufälliger Umstände (der Motive), äußert, sondern in dem Egoismus und mithin in unserer natürlichen Existenz selbst. Diese nämlich ist durchaus nichts anderes als die Verkörperung des Willens zum Leben, wie er sich in dem einen mehr, in dem andern weniger heftig bejaht. Die Intensität dieser Bejahung läßt unendlich viele Abstufungen zu, welche zusammen eine Scala, als Gradmesser des moralischen Wertes oder Unwertes, bilden, vom Gefrierpunkte des absoluten Egoismus an bis hinauf zum Siedepunkte, auf welchem unser Ich in selbstverleugnender Liebe zu andern sich verflüchtigt. Jeder von uns nimmt auf dieser Scala von Natur an einen festen, durch kein willkürliches Einwirken verrückbaren Punkt ein, durch welchen der jedem angeborene Charakter bezeichnet wird. Dieser entfaltet sich zu Thaten, auf Grund der Motive, deren Herantreten vom Zufall bedingt ist, und von welchen es z. B. abhängen kann, daß ein bestimmter Charakter, d. h. ein bestimmter Grad der Heftigkeit der Bejahung, sich das eine Mal zu einem friedlichen, geordneten Leben im Kreise der Mitbürger, das andere Mal zu einer Verbrecherlaufbahn gestaltet. Eine poetische Erläuterung dieser Wahrheit kann man in vielen Romanen finden. Noch unmittelbarer ergreift

sie uns, wenn wir, die Physiognomien berühmter Verbrecher betrachtend, dieselben, zu unserer Verwunderung, denen gewöhnlicher Menschen ganz ähnlich finden.

Die Lehre von dem Angeboren-sein der Sünde ist eine der tiefstinnigsten Wahrheiten der Heiligen Schrift. Schon im Alten Testamente, dessen ursprünglichem Geiste sie widerspricht (§ 177), sehen wir dieselbe hin und wieder (z. B. 1 Mose 6, 5. 8, 21. Psalm 51, 7) wie einen lebendigen Quell aus hartem Gesteine sprudeln, während sie im Christentume sich zum See ausbreitet, der uns die Überfahrt zum andern Ufer der Erlösung ermöglicht. *Οἶδα γάρ*, sagt der Apostel (Röm. 7, 18), *ὅτι οὐκ οἰκῶ ἐν ἑμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν*. Diese Worte, welche wir uns ganz und gar aneignen können, besagen erstlich, dafs das (empirische) Ich identisch ist mit dem Leibe, den wir als seine Objektität nachgewiesen haben (§ 156), zweitens, dafs das Nicht-sein-Sollende unser Ich, d. i. unsere empirische Existenz selbst ist.

Aus den von uns angestellten Betrachtungen über die letzte Wurzel der Menschennatur, wie auch aus den erwähnten Schriftstellen, welche auf ähnlichen Betrachtungen beruhen mögen, folgt unweigerlich, dafs die Sünde nimmermehr durch Änderung an den Werken, welche nur ihre äufseren Symptome sind, sondern allein durch eine Wendung des innersten Grundes der Existenz, durch eine Umschaffung des egoistischen Willens selbst ausgetilgt werden kann. Im Gefühle dieser Wahrheit betet schon der Psalmist (51, 12): „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz, und einen festen Geist bilde neu (*chaddêsch*) in meinem Innern!“ — Wenn er, in diesen Worten, die erbetene Umschaffung seines Herzens als eine von seinem eigenen Wirken nicht abhängende betrachtet, so müssen wir ihm auch hierin beistimmen.

Ehe wir jedoch dem Zuge dieser Gedanken weiter nachgehen, haben wir den Egoismus der Bejahung noch von der Kehrseite ins Auge zu fassen, um uns zu überzeugen, daß aus ihm, wie einerseits das Böse der Welt, so auch andererseits das unendliche Leiden derselben mit Notwendigkeit hervorgeht.

## VII. Der Egoismus der Bejahung als Quelle des Übels.

§ 272. Die Lehre von der Nichtigkeit des Daseins und dem Leiden der Welt nimmt in den Gedankenkreisen der erhabenen Meister, Buddha und Schopenhauer, eine hervorragende Stelle ein. Denn es ist, nach ihnen, das Leiden, welches, sei es als eigenes, selbstempfundenes, sei es als fremdes, erkanntes, die Ursache ist jener Abwendung des Willens vom Leben, in der wir, übereinstimmend mit den Höchsten unter den Menschen, das letzte Ziel, die eigentlichste Bestimmung dieses Daseins erkennen werden. Indes lehrt eine genaue Betrachtung, daß die Begründung der Verneinung durch das vom Dasein unabtrennbare Leid doch nur zu den Versuchen gehört, durch das Medium unseres Intellektes vorzustellen, was für ihn unvorstellbar ist. — Die Wendung des Willens ist ein Vorgang, der der Ordnung der Dinge an sich angehört; daher gestattet sie nicht die Anwendung des Gesetzes der Kausalität: folglich kann von einer Ursache, einem Motive der Wendung des Willens keine Rede sein (auch nicht, wenn man es Quietiv nennt). Hierzu kommt, daß die Verneinung des Willens, wenn wir in ihr nur eine Flucht vor den Leiden des Daseins sehen, vom Selbstmorde, von welchem sie, wie später einleuchten wird, grundverschieden ist, sich nur durch die zweckmäßsigere Wahl der Mittel unterscheiden

würde (da der Selbstmord, nach § 248, ein seinen Zweck verfehlendes Beginnen ist), daß sie ferner unter den allgemeinen Begriff des Strebens nach Glückseligkeit und mithin ganz und gar in die Sphäre der Bejahung fallen würde, deren Ausschließung gerade das Wesentliche an ihr ist. — Wir werden später sehen, wie die Bedingtheit der Verneinung durch das Leiden nur zu der Farbe der Bejahung gehört, in welche gekleidet die Thaten der Verneinung, um nur von uns aufgefaßt werden zu können, erscheinen müssen. — Hier kommt es allein darauf an, zu zeigen, wie sowohl die Nichtigkeit, als auch das Leiden des Daseins in der Bejahung des Willens zum Leben notwendig begründet ist und daher nur mit ihr aufgehoben werden kann (denn wo Verneinung ist, da ist, wie später erhellen wird, die ganze Möglichkeit des Leidens verschwunden), wenn auch die Aufhebung des Leidens nicht als eigentlicher Zweck der Verneinung vorgestellt werden darf, ohne sie zu verfälschen.

§ 273. Die Bejahung des Willens zum Leben ist das Wollen, wie es, in Raum, Zeit und Kausalität, als Welt sichtbar wird. Wir haben jetzt zu zeigen, wie in und mit diesen ersten Ur-Elementen des Daseins alles Leiden desselben unvermeidlich gesetzt ist.

Jedes Dasein in Raum und Zeit ist ein begrenztes, folglich, so groß es auch ist, im Vergleiche zur Unendlichkeit des Raumes und der Zeit ein unendlich kleines und somit nichtiges. Diese Nichtigkeit tritt besonders deutlich in das Bewußtsein, wenn wir uns der zeitlichen Grenze unseres Daseins, d. i. dem Tode nähern: dann erst verstehen wir, auf das Leben zurückblickend, bis auf den Grund die Worte, mit welchen auf den Lippen Buddha starb: „Alles ist ohne Dauer.“

Auf der andern Seite unterliegt unser Dasein dem Zwange der Kausalität, woraus die notwendige Vorausbestimmtheit alles unseres Thuns wie unseres Leidens hervorgeht, sodaß wir weder dem einen noch dem andern entrinnen können. Wie daher durch Raum und Zeit die Nichtigkeit, so ist durch die Kausalität die Hoffnungslosigkeit unseres Erdendaseins bedingt.

Dieses Dasein ist seinem Wesen nach ein Wollen; es ist wichtig, einzusehen, wie alles Leiden nur möglich ist unter Voraussetzung des Wollens, ja eigentlich allein in diesem besteht, während hingegen, wie sich uns später ergeben wird, das Nicht-Wollen, welches die Verneinung ausmacht, vom Leiden so wenig berührt werden kann, wie vom Sturmwinde der Sonnenstrahl: so daß man, wie die Inder, als wirksamstes Mittel gegen die Schmerzen des Daseins die Verneinung anpreisen möchte, wäre nicht mit Bestimmtheit vorauszusagen, daß diejenigen, welche dieselbe als solche suchen, sie so wenig finden werden, wie die Dunkelheit durch angezündete Lichter.

Jedes einzelne Wollen hat einen Zweck; das Wollen als Ganzes hingegen entbehrt des Zieles: „Alles ist eitel“, —

*H<sup>a</sup>bél h<sup>a</sup>bâlim! âmar Koheleth,  
H<sup>a</sup>bél h<sup>a</sup>bâlim, hakkol hâbel!*

wie es, mit unübertragbarem Pathos, der hebräische Weise predigt.

Diese Ziellosigkeit des Wollens zeigt sich in der ganzen Natur, von dem Laufe der Planeten an, welche ohne Rast und Endziel in unermüdlicher Arbeit ihren Fixstern umkreisen, bis hinauf zum Leben des Menschen. Man betrachte z. B. die Pflanze: langsam und mühsam steigert sie ihr Wesen vom Samenkorn zu Blatt und Stengel, vom



Blatt zur Blüte, von der Blüte zur Frucht, um endlich aufzuhören damit, womit sie anfang — mit dem Samenkorn. Wie die Pflanze, so das Tier, so der Mensch. Im ersten Drittel des Daseins lebt er der Ernährung; mühselig bereitet er sich vor auf einen Beruf; im zweiten ist er auf Fortpflanzung bedacht: er gründet eine Familie; und im dritten kann er beobachten, wie seine Nachkommen daselbe Spiel wieder von vorn anfangen, während er selbst, dem Genusse und der Arbeit absterbend, sich mehr und mehr zurückgesetzt und aus dem Kreise des blühenden Lebens ausgeschlossen fühlt. Dies ist der Wermut, welcher den Menschen zurückbleibt, wenn sie den Kelch des Lebens bis zur Neige geleert haben; der Philosoph allein (in dem Sinne, in welchem es jeder sein kann) rührt den Trank um — und trinkt Genesung.

Das Wollen, dessen Sichtbarkeit das Leben ist, rollt unaufhaltsam ab durch zwei wechselnde Zustände: vom Begehren eilt es zum Erreichen, vom Erreichen zu neuem Begehren. Nun schließt alles Begehren ein Bedürfen und folglich ein Leiden ein. Alles Erreichen hingegen erweist sich als eine Enttäuschung, sofern das errungene Ziel uns nicht erlaubt, wie wir hofften, bei ihm stehen zu bleiben, ohne das Gefühl der Leere, Stagnation, Unbefriedigung. —

So tauml' ich von Begierde zu Genufs,  
Und im Genufs verschmacht' ich nach Begierde.

Zwischen der Not der Arbeit und der Langeweile der Ruhe werden wir hin und her geworfen, und Weisheit ist es, dem Besitzen das Streben, dem Genusse Mühe und Arbeit vorzuziehen (Psalm 90, 10).

§ 274. Das Sāṅkhya-System unterscheidet drei Arten von Leiden, *ādhi-ātmika*, *ādhi-bhautika*, *ādhi-daivika*, — von

uns selbst, von anderen, vom Schicksal verhängtes: eine Einteilung, welche wir, wenn auch nicht durchaus in der Auffassung der Scholiasten, uns aneignen können.

Die erste Klasse der Leiden (*âdhi-âtmika*) entspringt aus uns selbst (*âtman*): wir sahen bereits, wie das individuelle Dasein als solches schon eine nie versiegende Quelle des Leidens ist.

Die zweite Klasse (*âdhi-bhautika*) umfaßt die Leiden, welche die verschiedenen Wesen (*bhûtâni*), in denen der Wille als Vielheit erscheint, übereinander verhängen, indem sich ihr Egoismus gegenseitig durchkreuzt: woraus der unablässige Kampf und Streit der Wesen gegeneinander hervorgeht, der durch alle Kultur und Humanität, durch Staat, Gesetze, Erziehung u. s. w. nur eine andere, mildere Form annimmt, seinem Wesen nach aber derselbe bleibt.

Sofern alles Leiden entweder von innen oder von außen kommt, scheint es insgesamt einer dieser beiden Kategorien eingeordnet werden zu können. Doch unterscheidet der Inder wohl mit Recht neben ihnen noch eine dritte Klasse von Leiden (*âdhi-dâivika*), welche weder aus der Natur der individuellen Existenz entspringen, noch aus bewußter Selbstsucht und Bosheit anderer Wesen über uns kommen, sondern von den Göttern (*deva*) oder dem Schicksale (*dâiva*), d. i. vom Zufalle über uns verhängt werden. Denn nicht allein in den Schicksalstragödien der Alten (z. B. dem König Oedipus des Sophokles), sondern auch im täglichen Leben läßt sich oft genug beobachten, wie aus den besten Absichten, welche andere für uns hegen, aus den emsigsten Veranstaltungen, die wir selbst zu unserem Glücke treffen, durch Zufall, Irrtum und Mißverständnisse aller Art das größte Unheil hervorgeht. So scheint jedes Dasein, auch das glücklichste, fortwährend von unheilvollen Mächten umlagert zu sein, welche jeden

Augenblick drohen, ihr Anrecht auf daselbe geltend zu machen; daher, wie Schopenhauer sagt, alles Erdenglück auf untergrabenem Boden wandelt.

§ 275. Kalte und gelassene Erwägungen wie diese mögen als Maßstab dienen, um den Wert eines Daseins wie das unsrige zu beurteilen, und in einer Frage, deren aufrichtige und vollgültige Beantwortung je nach den individuellen Erlebnissen eines jeden sich richten wird, eine allgemeine und abstrakte Norm zu liefern, wie sie die philosophische Forschung erheischt. Wollten wir uns nun noch von ihnen weg zur unmittelbaren Erfahrung wenden, um zu sehen, wie sie fast überall Mangel, Not und Elend als Grundtypus dieses Daseins aufweist, wollten wir, von unserer eigenen, vielleicht erträglichen Stellung aus, wie von einer Oase auf die ringsum unbegrenzte Wüste blickend, die Schicksale der Menschen in weniger bevorzugten Verhältnissen oder in weniger geordneten Zeiten und Ländern ins Auge fassen, um die zahllosen Bilder des Elendes, um Hungersnot und Seuche, Schlachtfelder, Lazarete, Gefangenschaft, Sklavenhandel und Folter vor unserer Phantasie vorüberziehen zu lassen, oder wollten wir nur einen Blick in die dunkeln Gassen und engen Häuser unserer Städte, und wiederum einen Blick in die Paläste und Villen der Reichen werfen, um überall Unfrieden, Mißgunst, Laster, und in ihrem Gefolge Jammer und Elend zu erblicken, — da möchten wir wohl einstimmen in die melodische Weheklage des Sophokles:

μη φῦναι τὸν ἅπαντα νι-  
κᾶ λόγον τὸ δ', ἐπεὶ φανῆ,  
βῆναι κείθεν ὅθεν περ ἦ-  
κει, πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα\*, —

\* Nicht geboren zu sein, ist unter allem das Beste; bei weitem das Zweit-

ja wir möchten mit Shakspere die frevelnde Frage aufwerfen:

*Whether 't is nobler in the mind, to suffer  
The slings and arrows of outrageous fortune; —  
Or to take arms against a sea of troubles,  
And by opposing end them?\** —

— ertönte nicht, aus anderer Region, uns eine Stimme, überweltlich stark, und doch unbeschreiblich milde und trostreich: „In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, — Ich habe die Welt überwunden!“

Wer so spricht, das ist der Wille zum Leben, der die Welt überwand, indem er sich selbst überwand: — wer so spricht, das bist Du, — — sobald Du willst.

### **VIII. Zeitliche Vorkehrungen gegen das aus dem Egoismus entspringende Böse und Übel.**

§ 276. Alles Unrecht besteht, wie wir sahen, in einem Einbruche in die Sphäre eines fremden Egoismus, mag dasselbe nun den Leib, oder das Eigentum, oder die Ehre des Nächsten antasten. Das Unrecht ist der Ursprung des Rechtes: Jedem nämlich ist es erlaubt, sich selbst zu schützen, das Eindringen eines anderen in die Sphäre der eigenen Willensbejahung zurückzuweisen, selbst wenn damit ein Einbruch in die Willenssphäre des Angreifers, eine Beschädigung des Beschädigers, verbunden sein sollte. Diese

---

beste aber ist, wenn man geboren, dorthin zu gehen, woher man gekommen, so schnell als möglich. (*Oedipus Col. v. 1224 sq.*)

\* Ob's edler im Gemüte ist, die Schleudern und Pfeile des wütenden Geschickes zu ertragen; — oder Waffen zu ergreifen gegen eine See von Plagen und durch Widerstand sie enden? — (*Hamlet 3, 1.*)

Abwehr des Unrechtes ist das jedem von Natur zustehende Recht. Daher, wenn es kein Unrecht gäbe, so wenig von Recht die Rede sein würde, wie von Licht, wenn wir die Finsternis nicht kennten. Wie das Unrecht, so kann auch die Abwehr desselben, welche Recht heißt, auf zwei Wegen geübt werden: erstlich durch Gewalt, zweitens durch List. Hieraus mag man sich die Frage beantworten, in wie weit es ein Recht zu lügen geben kann.

§ 277. Im Naturzustande ist es jedem unbenommen, den andern nach Kräften zu schädigen: dafür muß er seinerseits der Schädigung durch jeden andern gewärtig sein. — Sehr bald mochten die Menschen zu der Einsicht gelangen, daß in einem solchen Zustande der Genuß des Unrechtthuns im ganzen weitaus überwogen werde durch den Schmerz des Unrechtleidens: so kamen sie überein, durch Verzichtleistung auf das gegenseitige Ausüben des Unrechtes die Freiheit vom Erleiden des Unrechtes zu erkaufen und diese Maxime den egoistischen Gelüsten des Einzelnen gegenüber mit vereinten Kräften aufrecht zu erhalten; eine solche Vereinigung der Menschen heißt **Staat**: er ist seinem Wesen nach eine Schutzanstalt gegen das Unrecht, womit nicht ausgeschlossen ist, daß eine derartige, jedem Widerstande des Einzelnen überlegene Gemeingewalt, wenn sie einmal da war, auch in weiterem Sinne zur Vertretung und Förderung der gemeinsamen Interessen verwandt werden konnte und thatsächlich verwandt wird.

Anmerkung. Dem Staate als einer Schutzanstalt liegt dreierlei ob: 1) Beschützung nach außen, 2) Beschützung nach innen, 3) Beschützung gegen den Beschützer.

Erste Aufgabe des Staates: Schutz nach außen. •

Die innerhalb der Staaten verdrängte Maxime des Rechtes des Stärkeren ist bis jetzt noch zwischen Staat und Staat die allein gültige: woraus sich

abnehmen läßt, wie unreif unser Geschlecht noch ist. Denn mit Sicherheit läßt sich doch wohl vorausagen, daß die Zeit kommen wird, wo man auf den Krieg als auf eine längst verschwundene entsetzliche Barbarei vergangener finsterner Zeiten zurückblicken wird.

#### Zweite Aufgabe des Staates: Schutz nach innen.

Egoist zu sein ist nach menschlichen Begriffen erlaubt, solange man es nicht in einem Grade ist, welcher andere schädigt. Demnach betrachtet es der Staat als seine Aufgabe, nicht den Egoismus der Unterthanen, sondern die Äußerungen des Egoismus zum Nachteile der Mitmenschen niederzuhalten. Er löst dieselbe, indem er den Motiven zum Unrechthun eine Reihe stärkerer Motive zum Unterlassen derselben, in Gestalt der angedrohten Strafen, gegenüberstellt. Sonach ist das Strafgesetzbuch nichts anderes als ein Verzeichnis von Gegenmotiven gegen das Verbrechen, und das Strafrecht des Staates beschränkt sich darauf, durch die Strafe vom Verbrechen abzuschrecken, nicht aber, dasselbe zu sühnen: schon deshalb, weil es ganz außerhalb der Fähigkeit des Richters liegt, Herzen und Nieren zu prüfen und demgemäß den wahren Wert oder Unwert einer That festzustellen. — Diese, von Platon ausgehende, Begründung des Strafrechtes wird von Schopenhauer kurz und trefflich in die Worte des Seneca (*de ira* 1, 19, 7) zusammengefaßt: „*Nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur.*“

#### Dritte Aufgabe des Staates: Schutz gegen den Beschützer.

Die Allgewalt des Staates, in die Hand eines Einzelnen gelegt, kann leicht zu Mißbrauch führen; hieraus entspringt einerseits die Notwendigkeit, derselben gewisse konstitutionelle Schranken anzulegen, anderseits die Berechtigung, den Herrscher durch Besitz, Ehre u. s. w. so hoch über alle anderen zu stellen, daß sein Egoismus, durch unmittelbare Befriedigung aller Wünsche paralytisch, nicht zum Verderben der Unterthanen ausschlagen kann. Auf dem Egoismus des Herrschers beruht auch der Vorzug, welchen die erbliche Monarchie vor anderen Staatsformen hat: durch sie wird das Wohl der Fürstenfamilie mit dem Wohle des Landes unzertrennlich verknüpft und in gewissem Sinne von ihm abhängig gemacht, während die Wahlmonarchie, obwohl sie den Vorzug hat, jedesmal den Tüchtigsten an die höchste Stelle zu setzen, dennoch weniger sich bewährt, indem sie der Versuchung, die eigene Familie zu bereichern, eine Hausmacht zu gründen u. s. w., Vorschub leistet und dadurch, wie die Erfahrung gezeigt hat, zum Verderben des Landes führt.

§ 278. Neben und in dem Staate giebt es noch ein zweites, wichtiges Mittel, den Egoismus an die für ein erträgliches Zusammenleben erforderlichen Schranken zu gewöhnen: es ist die **Erziehung**, welche (abgesehen davon,

daß sie auf den künftigen Beruf vorbereitet) zwei Zwecke verfolgt, erstlich *Bildung des Intellektes*, zweitens *Bildung des Willens*. — 1) In intellektueller Hinsicht kann der Zweck der Erziehung nur der sein, den Zögling mit der wahren Beschaffenheit der Welt und des Lebens bekannt zu machen, indem man ihm die Erfahrungen, welche andere vor ihm gemacht haben, zugute kommen läßt, um ihm, soweit wie möglich, die eigene, oft bittere, Erfahrung zu ersparen. — 2) Auf der anderen Seite ist es die Aufgabe der Erziehung, den Willen zu bilden. Doch ist ihr Einfluß auf diesen ein beschränkter. Jedes Einwirken nämlich geschieht auf dem Wege der Kausalität, durch Motive. Diese setzen, um wirken zu können, eine bestimmte Beschaffenheit des Willens schon voraus, können sie mithin nicht erzeugen; hieraus folgt, daß eine eigentliche Änderung des Willens, eine Umwandlung des angeborenen (in einem bestimmten Grade der Heftigkeit der Bejahung bestehenden) Charakters auf dem Wege der Erziehung nicht möglich ist. Die Tugend, im moralischen Sinne, ist somit nicht lehrbar: *velle non discitur*, wie der Erzieher des Nero gesagt hat. Dennoch ist der Wert der Erziehung für die Bildung des Willens unberechenbar groß, indem es oft nur von ihr abhängt, ob ein bestimmter Mensch entweder die abschüssige Bahn des Lasters und Verbrechens einschlägt oder aber sich daran gewöhnt, durch friedliche, achtbare Thätigkeit in den geordneten Verhältnissen des Lebens diejenige Befriedigung seines Egoismus zu erarbeiten, welche den angeborenen Anforderungen desselben entspricht. — Dieses erreicht die Erziehung, indem sie den Willen, dessen Umwandlung außerhalb ihres Bereiches liegt, mittelst richtig gewählter Motive bestimmt, einen unschädlichen Weg seiner Befriedigung einzuschlagen, auf dem sie ihn, durch Beispiel, Belehrung und Zwang, so

lange erhält, bis er zur Gewohnheit und so zur anderen Natur wird. Sonach ist es die Trägheit des menschlichen Wesens, auf welche bauend die Erziehung aus übel angelegten Charakteren noch leidliche Menschen macht.

§ 279. Trotz Recht, Gesetz und Staat würde unser Egoismus sich oft unsanft an dem Egoismus unserer Mitmenschen reiben und das Dasein zu einem unerquicklichen machen, wäre es nicht als ein durch die Erziehung einzuprägender Grundsatz aufgenommen, daß ein jeder den eigenen Egoismus, so viel als möglich, und wo immer kein ernstes Interesse auf dem Spiele steht, verleugnet und sich den Anschein giebt, ganz dem Egoismus anderer zu Diensten zu stehen. Diese allgemein geübte, von jedem Verständigen durchschaute und daher, weil die Absicht des Betrugés wegfällt, erlaubte Heuchelei ist die Höflichkeit. — Das, was wirklich zu erreichen die höchste und schwerste moralische Aufgabe ist, die Verneinung des eigenen Willens zu Gunsten des fremden, bringt die Höflichkeit zum Scheine hervor, — um das Auge zu erfreuen. Doch ist sie immerhin eine vorgezeichnete Richtung des Handelns, ein gegrabener Kanal, welcher allerdings von dem Strome des Willens bergaufwärts führt und daher nimmermehr von ihm ausgefüllt werden kann, — so lange er den natürlichen Gesetzen des wie die Schwere erdwärts ziehenden Egoismus folgt: — aber von dem Wirken überweltlicher Mächte hängt es ab, diese Naturgesetze in einer bald näher zu besprechenden Weise aufzuheben, und dasjenige, was als bloße Höflichkeit Schein und Heuchelei ist, allmählich in herzliches Wohlwollen und aufrichtige Nächstenliebe zu verwandeln.

So ist die Höflichkeit zwar keine Tugend, wie die Chinesen meinen, wohl aber ein Wegweiser zur Tugend,



dem der Wille folgen oder nicht folgen kann, und einstweilen ein schätzbares Surrogat derselben.

### **IX. Legalität und Moralität.**

§ 280. Nehmen wir an, es gelänge, sei es durch religiöse Schreckmittel, sei es durch Vervollkommnung der zeitlichen Vorkehrungen gegen den Egoismus, jedes Ausschreiten deselben bis zu dem Grade zu verhindern, daß dadurch die Ungerechtigkeit auf Erden vollständig aufgehoben wäre: so würde ein solcher Zustand vollkommener Legalität äußerlich einer Ordnung der Dinge ganz ähnlich sehen, in der das Rechte unverbrüchlich geschähe aus Moralität; innerlich hingegen würden beide von Grund aus verschieden sein, und so viel durch Legalität ohne Moralität für die Kultur gewonnen wäre, so wenig würden die ewigen Zwecke unseres Daseins dadurch gefördert sein. Denn alle jene Bemühungen, durch Polizei, Justiz und Superstition das Böse aus der Welt zu schaffen, wären doch immer nur einem Heilverfahren zu vergleichen, welches die Symptome der Krankheit beseitigte, diese selbst aber unangetastet ließe: man würde es im günstigsten Falle vielleicht dahin bringen, die Abbildung des Egoismus durch das Leben zu hemmen, nimmermehr aber, diesen selbst zu unterdrücken. Alle derartige Einwirkungen von außen nämlich müssen, als solche, notwendigerweise den Weg der Kausalität einschlagen: es giebt gar keine Möglichkeit, einen Menschen anders zu beeinflussen, als indem man ihm (sei es durch Drohungen und Versprechungen, sei es durch Belehrung und Beispiel) Motive seines Thuns übermittelt. Diese sind, ihrer Natur nach, nichts anderes als intellektuelle Bilder; als solche treten sie ein in den Bereich der Erkenntnis, können diese aufhellen, berichtigen, umgestal-

ten, und von hier aus, je nachdem sie gestellt sind, den Willen in sehr verschiedener Richtung zur Äußerung treiben. Am Willen aber haben sie ihre natürliche Schranke; und gleichwie die Lichtstrahlen, von den Körpern zurückgeworfen, diese sichtbar machen, ohne das Wesen derselben zu ändern, so bringen die Motive, indem sie sich an dem Willen brechen, dessen inneres Wesen in den Thaten zur Offenbarung, keineswegs aber vermögen sie, den Kern unseres Wesens, d. h. die uns einwohnende Intensität der Bejahung des Willens zum Leben irgendwie zu modificieren. Aus dieser uns angeborenen Bestimmtheit unseres Willens gehen alle Thaten, als ihre bloße Abspiegelung in Raum, Zeit und Kausalität, ebenso notwendig hervor, wie aus dem Baume seine Früchte, und haben daher in moralischer Hinsicht keine andere Bedeutung als die, daß sie die Sichtbarkeit unseres Willens sind. Aus dieser Wahrheit, welche durchaus schriftgemäÙ ist (Matth. 12, 33—35), folgt unerbittlich, daß auch die guten, dem Gesetze konformen, d. i. legalen Handlungen in moralischer Hinsicht ganz ebenso wertlos und verwerflich sind, wie die bösen, so lange sie, wie diese, aus dem Boden unserer natürlichen Existenz entsprossen, welche, wie wir gezeigt haben, durch und durch nichts anderes als Bejahung des Willens zum Leben, d. h. Egoismus und mithin Sünde ist. Kurz und trefflich spricht sich diese Folgerung in dem Bibelworte (Ev. Joh. 3, 6) aus: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν.* — So niederschlagend diese Betrachtungen für alle diejenigen sein mögen, deren Gesichtskreis über das physische Dasein in Raum, Zeit und Kausalität nicht hinausreicht, so wenig werden sie uns entmutigen, wenn wir von Religion, d. i. von dem Bewußtsein beseelt sind, daß der bessere Teil unseres Wesens, daß unser ureigenstes Selbst gar nicht in dieser Welt, sondern jenseits derselben, nicht in unserer natürlichen

Existenz, sondern in dem zu suchen ist, was hinter ihr liegt und nach Aufhebung derselben übrig bleibt. Daher auch die hier aus Beobachtung und Untersuchung des Thatbestandes gewonnenen Sätze, so wenig populär sie sind, dennoch den Angelpunkt der beiden großen Religionen der Menschheit bilden, der christlichen, welche die Wertlosigkeit, der indischen, welche sogar die Verwerflichkeit der guten Werke behauptet, wie folgender Blick auf dieselben bestätigt.

§ 281. In der *biblischen Theologie* entspricht dem Gegensatz zwischen Legalität und Moralität der zwischen *Gesetzesgerechtigkeit* und *Rechtfertigung durch den Glauben*, welcher im allgemeinen der zwischen dem Alten und Neuen Testamente ist. Das alttestamentliche Gesetz begleitet seine Gebote und Verbote mit Androhung von Strafe und Verheißung von Lohn. Es wendet sich sonach an den Egoismus des Menschen: denn nur für diesen haben Strafe und Lohn Bedeutung. Daher es, wenn erfüllt, Legalität ohne Moralität zur Folge haben würde. — Die Unzulänglichkeit dieses ethischen Standpunktes, welche im Alten Testamente nur stellenweise empfunden wird, tritt im Neuen Testamente (so wenig daselbe übrigens frei von Rückfällen in den Eudämonismus ist) allenthalben deutlich hervor. Jesus weist (Matth. 5, 20—30) mit großem Nachdrucke von der äußeren That auf die innere Wurzel derselben zurück und dringt auf Reinheit des Herzens und der Gesinnung; der vierte Evangelist legt ihm (Joh. 3, 3) die Forderung einer Wiedergeburt in den Mund, welche *ἀνωθεν*, d. h. nicht aus physischen, sondern metaphysischen Einflüssen erfolgt; Paulus stellt der Gerechtigkeit durch die Werke des Gesetzes entgegen die Rechtfertigung durch den Glauben *χωρὶς ἔργων νόμου*, an welche eine Erneuerung des ganzen

Menschen sich knüpft, und aus der die tugendhaften Werke mit Notwendigkeit hervorgehen. Was Glaube sei, werden wir weiter unten zu fragen haben. Hier aber schon können wir ihn bestimmen als dasjenige, welches die Moralität zur unausbleiblichen Folge hat. Unmöglich kann der Glaube, in diesem Sinne, in einem Für-wahr-Halten äußerer Thatsachen bestehen.

Tiefer, reiner, entwickelter treffen wir dieselben Gegensätze auf dem Boden der *indischen Theologie* an. So unterscheidet Çaṅkara (in dem Überblick über die Vedāntalehre, welchen er seinem Kommentar zur *Bṛihad-āranyaka-upanishad* vorausschickt) zwei Teile des Veda, den Abschnitt von den Werken (*karma-kāṇḍa*) und den Abschnitt von der Erkenntnis (*jñāna-kāṇḍa*), welche den beiden Teilen der Bibel analog sind. Über ihren Zusammenhang äußert sich Çaṅkara im wesentlichen wie folgt. Der tiefste Grund, weshalb die Welt der Seele „aufgebürdet“ wird, ist das Nichtwissen (*ajñānam*) derselben, „welches als Merkmal den von Natur eigenen Wahn hat, Handelnder zu sein und Genießender zu sein (*karṣṭritva-bhokṣṭritva-svarūpa-abhimāna-lakṣaṇam*)\*, d. h., in unserer Sprache ausgedrückt, Individuum zu sein, sodafs im Grunde das Nichtwissen daselbe ist, was wir die Befangenheit im Principe der Individuation (§ 241) nennen. Aus diesem Nichtwissen entspringt „das Verlangen, Erwünschtes zu erreichen, Unerwünschtes zu vermeiden“ (*iṣṭā-anīṣṭā-prāpti-parihāra-icchā*), oder, wie wir sagen würden, der

\* Man vergleiche mit unserer wortgetreuen Übersetzung dieses Epithetons die von Frank: *quae designatur per cupidinem et arrogantiam, qua agens et fruens in propriam fertur naturae formam*“, oder die von Röer: „*which by its nature prides itself in the feelings of self, dominion and possession*“, und frage sich, ob die tiefsinnigen Philosopheme der Inder bei uns Wurzeln schlagen können, solange man auf Übersetzungen dieser Art angewiesen ist.

Egoismus: aus ihm aber gehen alle Werke, die guten wie die bösen, ohne Unterschied hervor, welche zu ihrer Sühnung eine abermalige Aufbüdung der Welt auf die Seele, d. h. den nächstfolgenden Lebenslauf notwendig machen und seine Beschaffenheit bedingen. Wer nun von jenem egoistischen Verlangen nach Wohlsein beseelt ist, für den ist der Veda-Abschnitt von den Werken bestimmt. Er lehrt die Mittel kennen, durch welche man sich für die folgende Geburt eine bessere Stelle im *Samsâra* sichert: Überwiegen der Sündlichkeit führt abwärts in Tier- und Pflanzenleiber, Gehorsam gegen das Schriftgesetz hebt empor zur Väterwelt, Götterwelt, Brahmanwelt, Gleichgewicht von Tugend und Untugend führt wieder zu menschlichem Dasein. So vermögen zwar die Werke, einen höheren Rang im Wanderungsumlaufe der Seelen zu erwerben, nicht aber über diesen hinaus zu einer ewigen Vereinigung mit dem *Brahman* zu führen. Dies vermag allein die Erkenntnis (*jñânam*), welche im Abschnitte von der Erkenntnis, d. h. in den Upanishaden, gelehrt wird: sie entspricht im indischen Systeme dem, was das Christentum den Glauben nennt; ihre Folge ist Vernichtung der Werke, Stillstand der Wanderung und ewige Erlösung; und während es noch im Neuen Testamente von den Toten, die in dem Herrn sterben, heisst: τὰ δὲ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν (Apokal. 14, 13), so lautet ein wundervoller, vielcitierter Vers des Veda:

*Bhidyate hridaya-granthiç, chidyante sarva-saṃçayâh,  
Kshiyante ca asya karmâṇi, tasmin drishhte para-avare.*

— „Wer jenes Höchst-und-Tiefste schaut, — Dem spaltet sich des Herzens Knoten, — Dem lösen alle Zweifel sich, — Und seine Werke werden Nichts.“ (*Muṇḍaka-upani-shad* 2, 2, 8.)

§ 282. An dem Wendepunkte, zu welchem unsere Betrachtung gelangt ist, wollen wir die Hauptergebnisse derselben kurz zusammenfassen.

- 1) Der Wille ist, in empirischem Sinne, nicht frei: wie der Baum, so seine Früchte, wie der Mensch, so seine Thaten. Sie alle entspringen, hervorgerufen von den Motiven, deren Herantreten vom Zufalle bedingt ist, aus dem innern Charakter mit unbeugsamer Notwendigkeit.
- 2) Dieser innere Charakter ist Wille, und zwar sich bejahender Wille, dessen Wesen, wie wir bewiesen haben, Egoismus ist. Aus ihm, der als der Kern unserer natürlichen Existenz uns alle in gröfserer oder geringerer Intensität beseelt, gehen alle Laster und Verbrechen, ebenso wie die ehrliche Arbeit und der maſsvolle Genufs des gesetzlichen Wandels mit gleicher Notwendigkeit hervor. Ist daher irgend etwas an uns sündlich und verwerflich, so ist es unser ganzes natürliches Dasein.
- 3) Hieraus folgt unweigerlich, dafs eine moralische Besserung nicht erreichbar ist durch Änderung an unserem Thun und Lassen, sondern, wenn überhaupt, dann nur durch eine Wendung des Willens, welcher den Grund unserer Existenz bildet, durch eine Umwandlung des angeborenen Charakters, eine Wiedergeburt des ganzen natürlichen Menschen.
- 4) Eine solche Umwandlung ist weder von irgend einem Einwirken anderer von aussen, noch von selbstgefaſsten Vorsätzen der Besserung abhängig: denn alle Motive haben an dem angeborenen Charakter ihre Schranke; sie können ihn zu Thaten entfalten und so offenbar machen, nimmermehr aber ändern. —

Dieses (und nicht mehr) bedeutet der Satz Schopenhauers, daß der angeborene Charakter konstant und unveränderlich sei.

Diesen empirischen Thatsachen und der trostlosen Aussicht, die sie eröffnen, steht entgegen die Anforderung der Religion, welche auf moralische Besserung dringt und sich dabei an uns selbst wendet, steht entgegen die Stimme des Gewissens, welche, durch alle jene Reflexionen unbeirrt, über das Böse ihr unerbittliches Verwerfungsurteil ausspricht, steht entgegen die Erfahrung selbst, welche, allen Deduktionen des empirischen Erkennens zum Trotze, Beispiele aufzeigt sowohl einer plötzlichen und totalen Wendung des Willens, als auch eines stufenweisen Fortschreitens zum Guten, einer allmählichen Läuterung des innern Charakters im Verlaufe des Lebens. — Diese Phänomene, welche uns weiterhin beschäftigen werden, sind aus den oben dargelegten Principien des natürlichen Seins, aus der Unfreiheit des Willens und der Unveränderlichkeit des Charakters, nicht erklärbar: daher es ist, als würden wir zum Guten gezogen durch eine Kraft, welche außer uns liegt und hereingreift aus der Überwelt in diese Welt; — aber jeder fühlt, daß das Gute nicht mehr ein solches sein würde, wenn es in uns gewirkt würde durch einen andern als wir selbst sind. Sonach ist unsere moralische Besserung in gewissem Sinne gänzlich von uns unabhängig, und wiederum in gewissem Sinne ganz und gar unser eigenes Werk. In der Bejahung des Willens, deren Verkörperung unser natürliches Dasein sowie diese ganze unendliche Welt ist, liegt die Wendekraft nicht. Aber die Bejahung ist nur ein Teil von uns, ist nur der eine Pol unseres Wesens, dessen anderer Pol in der Ewigkeit liegt und doch einem jeden von uns im innern Herzen unmittelbar nahe und erreichbar ist. Hier ist der Punkt, wo Notwendigkeit und

Freiheit, Gnadenwirkung und Besserung aus eigener Kraft, Augustinus und Pelagius sich die Hand reichen, wo der Streit der Jahrhunderte zum versöhnenden Abschlusse kommt in Schopenhauers Philosophie.

Diese Andeutungen werden verständlicher werden, wenn wir nunmehr dazu schreiten, die Verneinung des Willens zum Leben zu betrachten, indem wir zunächst, an der Hand der Erfahrung, ihr Wesen feststellen, sodann die Wege, welche zu ihr führen, aufzeigen, endlich dem neuen Princip, welches in ihr zu Tage tritt, nachforschen.

## **X. Vom Wesen der Verneinung des Willens zum Leben.**

§ 283. Wir haben oben sämtliche dem Menschen mögliche Handlungen nach ihren vier Grundrichtungen in vier Klassen eingeteilt, sofern sie alle ohne Ausnahme entweder eigenes Wohl oder fremdes Wohl oder eigenes Wehe oder fremdes Wehe bezwecken. Wir zeigten dann, wie der nach eigenem Wohl strebende Egoismus der Grundtypus und die notwendige Erscheinungsform der Bejahung des Willens zum Leben ist; wie ferner er es ist, welcher sich unter Umständen bis zur Bosheit steigern kann, die ohne eigenen Nutzen fremdes Leiden veranlaßt. So lassen sich alle Thaten, in denen die Bejahung des Willens zum Leben zum Ausdrucke kommt, auf den Egoismus zurückführen. Eine andere Triebfeder neben ihm ist für den Willen im Stande der Bejahung nicht einmal denkbar, was oben (§ 262) aus der Begrenzung des Daseins in Raum und Zeit abgeleitet wurde, aber auch ganz unmittelbar in folgender Weise eingesehen werden kann. Alles Wehe nämlich ist Hemmung des Wollens, alles Wohlsein ein ungehemmtes Wollen. Nun ist die Bejahung ihrem ganzen Wesen nach nichts anderes



als Wollen. Daher es in ihrer eigensten Natur liegt, ein fortwährendes Anringen gegen die Hemmnisse des Wollens, mithin ein unausgesetztes Streben nach eigenem Wohlergehen zu sein.

Seltsamer, ja wunderbarer Weise bietet nun aber die sicherste Erfahrung eine Reihe von Handlungen dar, deren letzter Zweck nicht eigenes Wohlsein, sondern teils fremdes Wohl auf Kosten des eigenen, teils sogar eigenes, ohne weiteren Zweck mit Bewußtsein und Absicht herbeigeführtes Wehe ist. Diese Handlungen, in deren Kreise alles, was man Herzensgüte, Moralität, Tugend und Heiligkeit genannt hat, beschlossen liegt, stehen mit der ganzen, auf den Egoismus gegründeten, physischen Weltordnung in Widerspruch, sofern sich in ihnen allemal, wenn sie echt sind, ein mehr oder weniger starker Grad der Entsagung, Resignation, Verleugnung des eigenen Selbst und seiner Interessen kund giebt, welcher eben denselben ihren überirdischen, dem Gefühle unmittelbar sich aufdrängenden Wert verleiht, und demzufolge wir als Princip dieser Handlungen eine Aufhebung der Bejahung, in der alle Sündlichkeit beruht, eine **Verneinung** des Willens zum Leben erkennen. Dieser Ausdruck, wiewohl durch seine scheinbare Negativität anstößig und dem Mißverstehen ausgesetzt, muß beibehalten werden, weil er allein dasjenige kennzeichnet, was als allgemeines und wesentliches Merkmal jene Handlungen vor allen übrigen auszeichnet, übrigens auch auf keine geringere Autorität zurückgeht als Jesum Christum selbst, welcher sagt: „Will mir jemand nachfolgen, der verleugne, verneine sich selbst, ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν“ (Matth. 16, 24).

Wir haben jetzt nachzuweisen, wie ein solcher Akt der Selbstverleugnung als Kern jeder moralischen Handlung einwohnt.

§ 284. Alle Handlungen, also auch die moralischen, beziehen sich entweder auf den Thäter selbst, oder auf einen andern. Im ersteren Falle sind die egoistischen, das eigene Wohl bezweckenden Handlungen aus dem Kreise der Moralität ausgeschlossen: sie können *klug* (zweckmäfsig in Bezug auf eine bestimmte Absicht), ja mitunter *weise* (zweckmäfsig in Bezug auf das Ganze des Daseins) genannt werden, aber *gut* dürfen sie nicht heifsen, weil ihnen die Triebfeder der Eigenliebe zu Grunde liegt, welche, wie jeder fühlt, der Handlung ihren moralischen Wert benimmt. So können von den auf das eigene Selbst bezüglichen Thaten nur diejenigen moralisch heifsen, welche durch einen Akt der Entsagung das eigene Wehe als Zweck verfolgen, d. h. die asketischen Handlungen, deren moralische Bedeutung später erhellen wird. Hier wenden wir uns von ihnen, deren selbstverneinender Charakter aufer Frage steht, zunächst zu denjenigen Handlungen, welche als letzten Zweck fremdes, nicht eigenes Wohl im Auge haben, um zu zeigen, dafs auch bei ihnen dasjenige, was ihnen den moralischen Wert verleiht und unsere Anerkennung und Bewunderung sichert, allemal ein Akt der Verleugnung des eigenen Selbst, d. i. der Verneinung des Willens zum Leben ist.

§ 285. Eine That, deren letzter Zweck die Förderung fremden Wohlergehens ist, enthält in der Regel zwei Elemente: ein *eudämonistisches*, sofern das Glück des andern dadurch befördert wird, und ein *asketisches*, sofern diese Beglückung anderer für den Thäter jedesmal mit einem gröfseren oder geringeren Opfer verbunden ist, sofern er also, um fremdes Wohl zu fördern, das eigene schmälert und verneint. Es fragt sich, ob diese Elemente beide für eine gute That wesentlich sind, und, wenn nicht, welches

von beiden den eigentlichen Kern derselben ausmacht und den moralischen Wert ihr verleiht.

Setzen wir, das eudämonistische Element käme in Wegfall, indem etwa das mit aufrichtiger Absicht dargebrachte Opfer durch zufällige Umstände seinen Zweck verfehlte, des Nächsten Wohl nicht förderte, ja vielleicht gerade das Gegenteil herbeiführte, — so würde eine solche Handlung für unser Gefühl dennoch ihren vollen Wert behalten.

Nehmen wir umgekehrt an, daß eine Wohlthat zwar im höchsten Grade beglückend und segensreich wirkte, so jedoch, daß in ihr das asketische Element fehlte, indem mit derselben keinerlei Entsagung für den Spender verbunden war, oder indem ihr etwa ein egoistisches Motiv zu Grunde lag, mochte daselbe in Ehrgeiz, Eitelkeit, Hoffnung auf Vergeltung, sei es hier, sei es jenseits des Lebens, kurz in irgend einem auf eigenes Wohl gerichteten Streben begründet sein, — so würde eine solche Handlung, in dem Maße, wie wir die wahre, egoistische Triebfeder derselben entdeckten, sofort und unausbleiblich alles moralische Verdienst in unseren Augen verlieren; denn in der That haben alle guten Werke, die mit egoistischen Hintergedanken unternommen wurden, ihren Lohn dahin, und nur solche Thaten haben ihren Lohn nicht dahin, welche ohne alle Hoffnung noch Wunsch eines Lohnes, ohne alle Vorstellung einer möglichen Vergeltung geübt wurden, indem sie begleitet sind von dem, was der Inder als Bedingung der Moralität durch das schöne Compositum ausdrückt: *ihā-amutra-phala-bhoga-virāga*, d. i. „Verzichtung auf Genuß des Lohnes hier und im Jenseits“.

Aus diesen Erwägungen folgt unweigerlich, daß dasjenige, was wir an einer moralischen Handlung als wertvoll und bewunderungswürdig, nicht selten mit dem Gefühle

eigener Beschämung und also gleichsam widerwillig, anerkennen, nichts anderes ist, als das in ihr enthaltene asketische Element, d. h. der Akt der Selbstverleugnung, der Verneinung des eigenen Willens, der in ihr sich kundgiebt.

Diese Verneinung des Willens hat drei Grade: entweder sie geht nur so weit, daß wir uns enthalten, dem andern zu schaden, indem wir, auch wenn wir könnten, unser eigenes Wohl auf seine Kosten nicht befördern wollen; oder sie bestimmt uns, eigene Opfer zu bringen, damit dem andern in seiner Not geholfen werde; oder endlich sie setzt als ihren Endzweck eigene Entsagung, ohne andere Absicht als die, dem von Natur uns eingepflanzten Streben nach Wohlsein und Glück entgegenzuarbeiten, weil es von uns als sündlich und nicht-sein-sollend erkannt worden ist. — Hieraus ergeben sich alle die drei allein möglichen Tugenden: Gerechtigkeit, Liebe und Askese; sie sind die drei Stufen, durch welche, in allmählicher Steigerung, der Weg zur Verneinung führt. Doch giebt es eben dorthin noch einen zweiten Weg, ohne Stufen, jäh und rauh; beide Wege haben wir nunmehr näher ins Auge zu fassen.

## **XI. Die beiden Wege zur Verneinung.**

§ 286. Wir alle, so lange wir fortfahren, durch Geburten uns einzudrängen in diese Welt der Schmerzen, befinden uns im Stande der Bejahung, d. i. der Sünde; aber wir alle auch sind berufen, einzugehen zur Erlösung aus diesem Dasein durch die enge Pforte der Verneinung. Zu dieser führen zwei Wege, deren einen jeder von uns früher oder später gehen wird, ein sehr sanfter und freundlicher: der Weg der Tugend, und ein sehr schwerer und schrecklicher: der Weg des Leidens. Zwar ist in beiden Fällen die große Führerin zum Heile das Leiden, welches, wie

gezeigt, diesem Dasein wesentlich ist und die Bestimmung hat, von demselben weg auf das Bessere hinzuweisen; jedoch ist der Unterschied, daß es im ersteren Falle das fremde, erkannte Leiden ist, welches als Mitleid, wie sogleich zu zeigen, die Quelle aller Tugend wird, im andern Falle hingegen das eigene, empfundene Leiden, welches zuletzt auch den härtesten Willen bricht und der Erlösung in die Arme führt. — So redet das ewige Erbarmen, welches keinen unter uns jemals aufgibt, zuerst lindiglich zu uns durch den Umweg des Intellectes, dann rauh und fürchterlich, indem es unmittelbar den Willen in uns, d. h. uns selbst anfaßt.

§ 287. Ehe wir diese beiden Wege zur Verneinung, den durch fremdes und den durch eigenes Leiden, näher betrachten, ist es von großer Wichtigkeit, folgende Betrachtung recht klar einzusehen, welche schon wiederholt angedeutet wurde, hier aber erst im Zusammenhange entwickelt werden kann.

Der physischen Weltordnung steht eine metaphysische, dem Reiche der Bejahung ein Reich der Verneinung gegenüber, welches jedoch unserem, nur für die Bejahung berechneten Intellecte völlig verschlossen und unfafsbar bleibt. Unser Intellect ist nur der Spiegel des Wollens, welcher daselbe (da es an sich kein intellektuelles Phänomen, kein Erkennbares ist) auseinanderzieht in seine Formen, Raum, Zeit und Kausalität, und so als Welt sichtbar macht. In diesem Sinne ist er der *νοῦς* des Anaxagoras, welcher (in jedem von uns immer wieder neu) weltschaffend wirkt und die teleologische Beschaffenheit der Dinge bedingt (§§ 158. 192); auch ist er recht eigentlich das Licht, mit dessen Entstehen nach der Genesis die Schöpfung der Welt beginnt, — aber er ist nur ein natürliches Licht, bestimmt,

die Ausbreitung des Wollens, d. h. die Natur zu durchforschen, aber ohne alle Organe, um die Übernatur zu fassen und zu begreifen, daher wir dieselbe auch nur als Nicht-Wollen, Verneinung des Willens, *Nirvânam* (d. i. Erlöschen), Himmel (d. i. die unendliche Leere des Weltraumes), — also mit lauter negativen Ausdrücken bezeichnen und beschreiben können, wiewohl sie vielmehr gerade das eigentlich Positive und Seiende sein muß, im Vergleich mit welchem diese ganze herrliche und große Welt ein bloßer Traum, ein Schatten, ein Hauch, ein Nichts ist.

So wie nun das Reich der Verneinung uns unfassbar ist, indem wir gerade durch unsere intellektuellen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, genötigt sind, dasselbe aus der Sphäre dessen, was wir von unserem Standpunkte aus das Seiende nennen, auszuschließen, so sind auch die diesem Reiche entspriessenden und von ihm Zeugnis ablegenden Thaten der Verneinung, obwohl sie sich täglich vor unseren Augen begeben, ihrem eigentlichen Wesen nach schlechterdings unbegreiflich. Dieses meint Jesus, wenn er den in diesen Thaten sich kundgebenden Geist der Verneinung, d. i. den heiligen Geist, der die Wendung des Willens, die Wiedergeburt vollbringt, mit dem Winde vergleicht, dessen Sausen wir hören, dessen Woher und Wohin aber uns unbekannt ist. Unbegreiflich sind diese Thaten, weil sie als frei über die Kausalität, als nicht-egoistisch über Raum und Zeit hinausliegen, an welche unsere Erkenntnis unänderlich gebunden ist. Inzwischen reihen sich doch die Thaten der Verneinung, indem sie die physische Weltordnung durchbrechen, zugleich als integrierende Glieder derselben ein, sind, wie alle Begebenheiten dieser Welt, ein mögliches Objekt der Erkenntnis und müssen als solche in die Livree des Fürsten dieser Welt, in Form und Farbe der Bejahung, d. h. in Raum, Zeit und Kausalität gekleidet

erscheinen, welches nun in folgender, absonderlicher Weise geschieht.

Die allgemeine Erscheinungsform aller Handlungen der Bejahung ist diese, daß sie aus dem innern Charakter und den von außen herantretenden Motiven mit Notwendigkeit hervorgehen. Der innere Charakter ist allemal Egoismus, das Motiv allemal ein Leiden, indem nur ein solches (§ 239) zu der Veränderung unseres Zustandes treibt, welche wir Handlung nennen. Dieselbe erfolgt allemal mit Notwendigkeit. Diese drei Elemente, Egoismus, Leiden, Notwendigkeit, bilden die Erscheinungsform der Handlungen der Bejahung. In eben dieser Erscheinungsform müssen nun auch die verneinenden Thaten auftreten, weil dieselbe in unserem Intellekte begründet ist, von dem wir nun einmal nicht abgehen können. Darum erscheinen für uns auch die Thaten, in denen der Wille sich verneint, wiewohl sie einer Sphäre angehören, wo ewige Freiheit herrscht, unter dem Gesichtspunkte der Notwendigkeit. Darum ferner stellen sie für uns sich dar als das Produkt des Egoismus als Charakters und des Leidens als Motives. Jedoch ist dieser Egoismus nicht mehr der individuelle, auf die Sphäre des empirischen, begrenzten Ich eingeschränkte, sondern ein solcher, welcher sich über den Nächsten, die Mitmenschen und endlich über alles Seiende ausdehnt, und dem entsprechend ist es nicht mehr das individuelle Leiden, sondern das auf dem Wege des Mitleides empfundene Leiden der anderen, ja endlich das Leiden der ganzen Welt, welches der Verneinende zu seinem eigenen macht. Denn nicht als stellvertretendes Sühnopfer, wie der jüdische Realismus glaubte, sondern weil er sich mit der Welt identisch weiß, darum trägt der Heilige die Schmerzen (Jes. 53, 4), darum trägt er die Sünden der Welt (Joh. 1, 29).

So weit der Himmel von der Erde ist, so weit stehen die Thaten der Verneinung von denen der Bejahung ab, und sofort und unmittelbar kündigt sich dieser Unterschied im innern Herzen an; sobald wir aber das selbstverleugnende Thun unter der Lampe des Intellectes zergliedern, scheint es auch in ihm Egoismus zu sein, der, vor Leiden fliehend, die moralische That mit Notwendigkeit vollbringt.

Diese Anschauung der Heiligkeit als eines Egoismus, der sich selbst in anderen wiedererkennt, ist, wie gezeigt, eine unzulängliche; jedoch ist sie die tiefste Auffassung jener überweltlichen Thaten, welche mit dem Senkblei unseres Intellectes erreichbar ist. Wir verdanken dieselbe dem wundersamen Tiefsinne indischer Weisen, deren Werke davon voll sind, und von denen sie Schopenhauer herübergewonnen hat. Kurz und schlicht spricht sie sich z. B. in den Worten des Manu (12, 91) aus:

*sarvabhûteshu ca âtmânaṃ, sarvabhûtâni ca âtmani  
samaṃ paçyan, âtmayâjî svârâjyam adhigacchati.*

„Sich selbst in allen Wesen wiederfindend

„Und in sich selber alle Wesenheit, —

„So geht er ein, dem Selbst das Opfer zündend,

„Zu seines Selbstes eigener Herrlichkeit.“

§ 288. Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß die Hinwendung des Willens zur Verneinung keineswegs als eine (egoistische) Flucht vor den Leiden des Daseins aufgefaßt werden darf, wiewohl dieselbe, als der Eingang zum Nicht-Wollen, allerdings das wahre Panakeion wie des Wollens so auch aller Hemmungen desselben, d. i. aller Leiden, ist, und wiewohl die leidvolle Beschaffenheit der Welt, sei sie an anderen erkannt, sei sie an uns selbst



empfunden, die Wendung des Willens, wenn auch nicht hervorbringt (denn sie unterliegt nicht der Kausalität), so doch für unser Fassungsvermögen hervorzubringen scheint. — Mit diesem Vorbehalte, das wir darzustellen haben, was seiner Natur nach eigentlich undarstellbar ist, das mithin unsere Darstellung in gewissem Sinne eine bildliche ist, wenden wir uns nun zur Betrachtung der beiden Wege der Verneinung, deren erster die Tugend, deren zweiter das Leiden ist.

§ 289. Auf dem ersten Wege gelangt der Wille zur erlösenden Wendung, indem er das Leiden anderer vermittelt der Erkenntnis zu seinem eigenen macht und demzufolge (scheinbar egoistisch) von dem Dasein und seinen Leiden sich abwendet. Die Aneignung fremden Leides durch die Erkenntnis heißt **Mitleid**: daselbe ist, in dem hier geltenden (nicht poetischen, sondern praktischen) Sinne, ein empirisch nicht erklärbares, weil durchaus metaphysisches Phänomen, sofern der Barmherzige, indem er in dem Leidenden sich selbst wiederfindet, und demgemäß dessen Schmerzen zu seinen eigenen macht, die Schranken des Raumes, welche zwischen Ich und Nicht-Ich gezogen sind, praktisch und ohne Bewußtsein dessen was er thut, ebenso aufhebt, wie es in abstrakter Erkenntnis der Philosoph, in unmittelbarer Anschauung der Künstler thut.

Aus dem durch die transcendente Erkenntnis erweiterten Egoismus, den wir Mitleid nennen, entspringen, wie wir zu zeigen haben, die drei allein möglichen Tugenden der Gerechtigkeit, Liebe und Askese; jedoch nur für die intellektuelle, d. i. äußerliche Auffassung, welche alles in die ihr allein zugängliche Sphäre des Wollens, der Bejahung, des Egoismus herabzieht: in Wahrheit hingegen und von innen gesehen ist alle Tugend ein Nicht-Wollen

und wurzelt im asketischen Boden der Verneinung, welchen zu betreten indessen unseren Erkenntnisformen versagt bleibt. Hierauf beruht es, daß uns die reinste und höchste aller Tugenden, nämlich die Askese, am wenigsten verständlich ist.

Erste Stufe der Verneinung: *Gerechtigkeit.*

§ 290. Gerecht ist, wer dem andern kein Unrecht thut, indem er es sich versagt, in die Sphäre des fremden Willens einzubrechen (§ 270), vielmehr in jeder Hinsicht an Leib, Gut und Ehre jedem das Seine (*suum cuique*) läßt. Dieses Verhalten kann aus zwei sehr verschiedenen Gründen hervorgehen. Entweder es entspringt aus Egoismus, sofern der Gerechte das Unrecht unterläßt, weil er von demselben schädliche Folgen für sich selbst, sei es zeitliche Strafe, oder Verlust des guten Namens, oder Vergeltung im Jenseits befürchtet, oder auch aus bloßer Trägheit, Gewöhnung oder Eitelkeit. Diese Art der Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη πάνδημος*) hat keinen moralischen Wert. — Ihr entgegen steht eine Gerechtigkeit anderen Ursprunges (*δικαιοσύνη οὐρανία*), welche dem andern kein Unrecht thut, weil sie nicht will, daß derselbe zu Schaden komme, und dieses, weil sie den Schmerz anticipiert, welcher den Nächsten durch Erleiden des Unrechtes treffen würde, mithin aus Mitleid. Sonach ist Mitleid die Triebfeder aller echten Gerechtigkeit, auch wenn das gerechte Handeln nicht von der unmittelbaren Regung des Herzens, sondern, wie wohl zumeist geschieht, von dem einmal angenommenen, unverbrüchlichen Grundsatz ausgeht, unter keinen Umständen irgend jemandem zu entziehen was ihm gebührt; denn eben dieser Grundsatz entspringt zuletzt aus dem Mitleide, von welchem er, wie ein Wasserbehälter, aus dem wir nach

Bedarf schöpfen, aus der spärlich und mit Unterbrechung fließenden Quelle gespeist wird. — Inzwischen verwirft unser Bewußtsein eine Ungerechtigkeit auch dann, wenn der Betroffene nicht darunter leidet, weil er den Verlust nicht empfindet oder nie erfährt, — woran deutlich wird, daß der letzte Grund der moralischen Gerechtigkeit nur für unsere in der Bejahung befangene Auffassung das Mitleid, in Wirklichkeit aber die uns unverständliche Asketik der Verneinung ist.

### Zweite Stufe der Verneinung: *Liebe*.

§ 291. Es giebt drei Arten der Liebe, welche die Philosophie zu sondern hat, wenn sie auch in Wirklichkeit oft in einander übergehen und verfließen: 1) die Geschlechtsliebe (*ἔρωσ*), welche zu begreifen ist wie die Liebe zu den Gliedern des eigenen Leibes, und mit der die gleichfalls auf Instinkt beruhende Liebe der Mutter zum Kinde verwandt ist; 2) die Freundesliebe (*φιλία*), welche Opfer bringt und gelegentlich wieder empfängt, dazu auf den egoistischen Bedürfnissen nach Mitteilung, Unterhaltung, Trost, Rat u. s. w. beruht; 3) die Nächstenliebe (*ἀγάπη*), welche von *Mitleid* (dessen Kehrseite und negatives Komplement die *Mitfreude* ist) getrieben wird, dem Notleidenden, ohne Unterschied der Person, hilfreich beizustehen, und sich auf alles was leidet, mithin selbstverständlich auch auf die Tiere erstreckt.

Die letztgenannte Art allein ist ein moralisches, der Verneinung zugehöriges Phänomen; die Gattenliebe, Elternliebe und Freundesliebe sind es nur, soweit sie das asketische Element in sich enthalten, welches allerdings auch bei ihnen, obwohl sie ursprünglich ganz im Egoismus wurzeln, stets mehr oder weniger der Fall ist; denn höchst

wunderbarer Weise finden wir diese Welt der Bejahung versetzt mit einem Elemente der Verneinung, ohne welches sie kaum bestehen könnte: es gleicht dem vom Weltbildner Prometheus einer anderen Sphäre entwendeten Elemente des Feuers, welches im kleinen zum Bestande der Dinge dient, als Ganzes die Welt verzehren würde.

Der Gerechtigkeit, welche darauf verzichtet, das eigene Wohl auf Kosten des fremden zu suchen, reiht sich die Liebe als eine höhere Stufe der Verneinung an, sofern sie fremdes Wohl auf Kosten des eigenen fördert; während der Gerechte sich nur so weit im andern wiedererkennt, als nötig ist, um diesem nicht schaden zu wollen, geht der Liebreiche einen Schritt weiter; er durchbricht die von Natur gesetzten Schranken seiner Individualität, um den andern zu behandeln wie sich selbst (*ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*), weil er eben im andern nur sich selbst noch einmal sieht. So breitet er die Wiedererkennung seines Ich im Nächsten weiter und weiter aus, bis er sie endlich sogar auf den erstreckt, welcher dem eigenen Ich feindselig entgegensteht (*ἀγαπάτε τοὺς ἐχθρούς ὑμῶν*), und dem, der den Mantel nimmt, auch den Rock giebt, ja sein Leben opfert für seine Feinde: hier geht die Nächstenliebe zur vollständigen Verneinung des eigenen Selbst über, — hier mündet die zweite Tugend in die dritte und höchste ein.

#### Dritte Stufe der Verneinung: *Askese*.

§ 292. Die Askese, welche sich zu den anderen Tugenden verhält wie zu der Bereuung einzelner Vergehen das Bewußtsein von der Sündlichkeit unserer ganzen Existenz, und welche, wie alles Höchste, am meisten der Mißdeutung und der Verfälschung ausgesetzt ist, kann nur da

echt genannt werden, wo sie als die Fortsetzung, als die Potenzierung der Gerechtigkeit und Liebe erscheint; daher sie auch nur unter dieser Bedingung von der Schrift anerkannt wird (1 Kor. 13, 3). — Ihr Zusammenhang mit den niederen Stufen der Verneinung ist, an der Hand der äußerlichen Betrachtung unserer Erkenntnis, wie folgt. Das Mitleid, aus dem alle echte Tugend (für unsere Auffassung) quillt, kann einen Grad erreichen, wo die Wiedererkennung des eigenen Ich in den anderen alles Lebende umfaßt, so daß man jetzt in allem anderen und für alles andere ebenso lebt, wie vormals in und für sich selbst. Aber immerfort, so lange er noch im Leibe wallt, ist der Heilige in Gefahr, von der Höhe dieser Erkenntnis herabgezogen zu werden zu dem Wahne der Individuation. Denn er sieht, wie der Apostel (Röm. 7, 23) sagt, „ein anderes Gesetz in seinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in seinem Gemüte“; und so treibt ihn die nie ganz überwundene Sündlichkeit der leiblichen Existenz, in unablässigem Kampfe „die Glieder des Leibes und ihre Werke zu töten“ (Kol. 3, 5. Röm. 8, 13), „das Fleisch samt den Lüsten und Begierden zu kreuzigen“ (Gal. 5, 24), woraus eben die Askese in allen ihren mannigfachen Formen hervorgeht, von der bloßen Enthaltbarkeit jeder Art an bis zu den abenteuerlichen Bravourstücken der indischen Büsser, welche, erfüllt von dem Bewußtsein, daß mit dem Wollen auch die Hemmung des Wollens, welche Schmerz heißt, zunichte wird, die ausgesuchtesten Qualen gegen den Leib als das Organ der Bejahung ersinnen, um durch sie die Gewißheit zu erlangen und immer neu zu bestätigen, daß ihre Seele sich vom Körper, d. h. daß ihr Wille sich von der Bejahung befreit habe. Wir werden weiterhin andere Mittel aufzeigen, um dies zu erproben. Daher wünschen wir nicht, daß die indische Form der Askese die unsere werde, aber wir

hoffen, daß der Geist, aus welchem sie entsprang, auch bei uns zu finden sein möge.

So wie es nämlich nicht darauf ankommt, das Leben, sondern vielmehr den Willen zum Leben zu verneinen, so ist es auch nicht irgend ein äußereres Werk, welches den Asketen kennzeichnet, sondern allein die innere Gesinnung. Sie ist das Wesentliche, überall Identische an der Verneinung; die Thaten sind nur ihre äußeren Symptome und können daher sehr verschiedenartig sein. So kann zwar die Askese sich äußern durch die Armut, welche nicht genießen will, während andere darben, das Fasten und Kasteien, welches, um der Bejahung entgegenzuarbeiten, den Leib schmälert, als der sie erscheint, die Keuschheit, welche aus Mitleid mit den Leiden des zu Erzeugenden und um den Zustand der Sündlichkeit nicht zu perpetuieren, sich der Zeugung enthält, die Einsamkeit, in welche sich der Büsser zurückzieht, um der Welt und ihrer Lust zu entfliehen, — dies alles ist, wofern es nur aus echter asketischer Gesinnung entspringt, groß und bewunderungswürdig.

Aber eben diese Gesinnung, welche im Bewußtsein der Sündlichkeit unserer Existenz wurzelt, kann sich auch in ganz anderer Weise äußern. Ja, sie ist überall anzuerkennen, wo sich, im kleinen oder im großen, ein Ankämpfen gegen die eigene Natur ohne egoistisches Motiv zeigt. So ist, wofern nur diese Bedingung erfüllt ist, nicht nur der ein Asket zu nennen, welcher freiwillig arm ist, sondern auch wer seinen Reichtum statt zu eigenem Wohlleben zur Linderung fremden Leidens oder zu Unternehmungen im Dienste der Menschheit anwendet; nicht nur wer vollkommene Keuschheit bewahrt, sondern auch wer in selbstverleugnender Arbeit sich für seine Familie opfert; nicht nur wer durch Fasten und Kasteien den Leib

schwächt, sondern auch wer in Hingabe an den Beruf, der ihm geworden ist, ohne Rücksicht auf das eigene Wohl, Pflichterfüllung bis zur Aufopferung der eigenen Persönlichkeit übt. Daher, wer den höchsten Weg zu wandeln begehrt, dazu Gelegenheit findet in der Stellung, die er einnimmt, welche auch immer es sei. In diesem Sinne sagt schon das Gesetzbuch des Manu (II, 235);

*brâhmanasya tapo jñānam, tapaḥ kshatrasya rakṣaṇam,  
vaiçyasya tu tapo vârtâ, tapaḥ çûdrasya sevanaṁ.*

— „Die Askese des Lehrstandes ist die Erkenntnis, die Askese des Wehrstandes die Beschützung, die Askese des Nährstandes die Arbeit, die Askese des Sklavenstandes das Dienen.“

Daher sollen wir nicht unsere Thätigkeit ändern, sondern vielmehr die Gesinnung, aus welcher sie entspringt, nicht zu müßiggängerischem Quietismus fliehen, sondern tapfer ausharren im Kampfe des Lebens, mit dem Bewusstsein, daß die Arbeit des Daseins uns auferlegt ist, um uns zu läutern vom Egoismus und der aus ihm entspringenden Sündlichkeit. Im übrigen mögen wir mit den Brahmanen uns harte und qualvolle Büßungen auflegen oder mit Buddha die Anforderungen der Askese auf Armut und Keuschheit einschränken, mögen mit Johannes dem Täufer Heuschrecken und wilden Honig essen, oder mit Jesu Wein trinken und an fröhlichen Gelagen teilnehmen, mögen, wie die zahllosen Märtyrer aller Bekenntnisse, für unsere Überzeugung sterben, oder (was schwerer ist), wie Schopenhauer, für dieselbe leben, — nicht darauf kommt es an, **was** wir thun, sondern **wie** wir es thun: daher wir nicht mit dem Kerkermeister von Philippi (Act. 16, 30) fragen werden: „Was soll ich thun, daß ich selig werde?“ — sondern vielmehr: „Wie, aus welchem Geiste, in welcher

Gesinnung soll ich meine Sache treiben?“ — Die Antwort lautet mit den Worten der Bibel (1 Kor. 10, 31): *Ἐἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν Θεοῦ ποιεῖτε*. Als Auslegung des mythischen Teiles derselben aber diene der Çloka:

*tasmâd asaktah satatam kâryam karma samâcara,  
asakto hi âcaran karma param âpnoti pûrushah!*

„Darum so walte allezeit der obliegenden Pflicht ohne Anhänglichkeit (an das Dasein); denn wer der Pflicht waltet ohne Anhänglichkeit, der Mann erlangt das Höchste.“  
(*Bhagavadgîtâ* 3, 19. cf. 9, 27.)

Noch wollen wir eines Punktes Erwähnung thun, welcher geeignet ist, auf das Grunddogma des Christentums einiges Licht zu werfen. Der Heilige, dem die rechte Erkenntnis aufgegangen ist, weiß sich als den ganzen Willen zum Leben (§ 168, 2), und demzufolge ist er von dem Bewußtsein erfaßt, daß er die Leiden der ganzen Welt aufhebt, indem er sein Ich, welches er als Träger derselben weiß, aufhebt. Auch lügt dieses Bewußtsein nicht, und indem der Heilige den Willen in sich aufhebt und erlöst, hat er diese ganze Welt aufgehoben und erlöst. Für ihn, der von der transcendentalen Erkenntnis erleuchtet ist, bleibt nichts zurück von ihr als ein wesenloses Phantom, ein Schattenspiel ohne Realität (§ 174). — Nur uns anderen will dies nicht so scheinen, weil wir eben noch auf dem empirischen Standpunkte der Bejahung stehen, und nur sofern in uns die transcendentale Erkenntnis erwacht, nehmen auch wir an seiner Erlösung teil. — So würde die Lehre des Christentums sich verstehen lassen, daß Christus in seiner Person die Welt erlöst habe, daß wir aber doch darum noch nicht erlöst sind, bis wir Christi Werk im



Glauben uns aneignen; — der Glaube ist, wie weiterhin noch deutlicher werden wird, eben jene transcendente Erkenntnis.

§ 293. Wohl dem, der zur Verneinung den sanften Weg der Tugend durch Gerechtigkeit, Liebe und Askese wandelt! Ihm bleibt der zweite, schreckliche Weg erspart, welcher ebendahin durch eigenes Leiden führt. Viele sind ihrer, die diesen gehen müssen, und oft kann man beobachten, wie ein sehr egoistischer, heftig am Leben hängender Wille umgewandelt wird durch großes, über ihn hereinbrechendes Leid, sei es ein langes Krankenlager, oder herber Verlust dessen, was ihm teuer war, oder, wie beim Verbrecher vor der Hinrichtung, das Bewußtsein des heranahenden Todes. Dies ist der Weg des Leidens, von Schopenhauer *δευτερος πλοῦς* genannt, welcher um so stärker den Menschen erschüttert, je heftiger der zu brechende Wille ist. Denn alles Leiden ist nur ein gehemmttes Wollen: je heftiger dieses Wollen ist, um so intensiver wird die Hemmung deselben empfunden, um so schwerer ist also das Leiden. Wo hingegen das Wollen des Lebens umgeschlagen ist in ein Nicht-Wollen, da ist mit dem Wollen auch die Möglichkeit der Hemmung deselben, mithin die Möglichkeit des Leidens aufgehoben; und auch der körperliche Schmerz wird, zur Zeit wo der Leib, des Wollens ledig, wie die Töpferscheibe ausrollt, wohl nur als ein schwacher Nachhall empfunden.

§ 294. Rückblick. Nachdem wir das Wesen der Verneinung festgestellt und die beiden zu ihr führenden Wege kennen gelernt haben, wollen wir es versuchen, das bisher Gesagte über die unerkennbare Wurzel der Moralität und unsere unzulängliche Vorstellungsweise derselben

zusammenfassend, in dieser schwierigen Frage zur letzterreichbaren Klarheit vorzudringen.

Von außen an unsere Aufgabe herantretend unterschieden wir zunächst (§ 261) zwei Zwecke der Moralität: fremdes Wohl und eigenes Wehe, und ihnen entsprechend zwei Triebfedern: Mitleid und Askese (oder, wenn man will, Asketik). Weiterhin aber ergab sich *einerseits*, daß jede moralische That ihrem Wesen nach Askese ist (§ 285), und *anderseits* waren wir genötigt, mit den übrigen Tugenden auch die Askese (wollten wir nicht auf ein Begreifen derselben verzichten) aus dem Mitleide abzuleiten, indem wir in ihr ein Ankämpfen gegen das natürliche Hemmnis des Mitleides, d. h. gegen die Individuation erkannten (§ 292). So sehen wir denn die beiden moralischen Triebfedern unerwartet zusammenfallen und sich zu einander stellen wie Inneres und Äußeres, oder etwa wie Seele und Leib: denn wie diese sind sie ein an sich Identisches, welches, von zwei entgegengesetzten Standpunkten betrachtet, als zweierlei erscheint.

Von innen betrachtet ist alle Moralität Verneinung, ihre Triebfeder ist stets asketisch, ihr Zweck stets eigenes Wehe. Aber eigenes Wehe als Zweck einer Handlung läßt sich wohl mit Worten sagen, nicht aber mit Begriffen denken oder irgendwie vorstellen. Hierzu nämlich müßten wir, da alles Sein Wollen (d. h. Bejahung) ist, die Thätigkeit eines Nicht-Seienden vorstellen können, wofür wir keine intellektuelle Form haben, weil der Intellekt ein Organ der Bejahung, aus dieser entsprungen und für sie allein berechnet ist.

Darum sind wir auf die äußere Betrachtung des Mysteriums der Moralität angewiesen, in welcher das Nicht-Wollen als Wollen, die Verneinung unter dem Gesichtspunkte der Bejahung erscheint. Hierbei stellen sich, in

dem verfälschenden Spiegel unseres Intellectes, die moralischen Thaten wie alle anderen dar als eine (egoistische) Flucht vor dem Leiden, und was sie von den Werken der Bejahung unterscheidet, das ist nicht eine Änderung des Willens (welchem seine egoistische Bestimmtheit belassen bleibt), sondern eine Änderung der Erkenntnis, sei es dafs man, *auf dem ersten Wege*, in indischer Weise, sich in allem Lebenden wiedererkennt, sein Leid als Mitleid empfindet und für Linderung deselben in Thaten der Tugend bemüht ist, sei es dafs man, *auf dem zweiten Wege*, durch das eigene, individuelle Unglück zur Erkenntnis von der Nichtigkeit und dem Leiden des Daseins gelangt und demgemäfs dem Sein das (nur durch die Verneinung erreichbare) Nicht-sein vorzuziehen scheint. — Wir gelangten wiederholt zu Punkten, wo wir die Unzulänglichkeit dieser ganzen Auffassung deutlich inne wurden. Ein solcher ist auch noch folgender.

§ 295. Wäre nicht die uns rätselhafte Umwandlung des Innern, sondern das Leiden die wahre und zureichende Ursache der Verneinung, so würde es nur des erforderlichen Mafses von Leiden bedürfen, um den Willen allemal und sicher zur Wendung zu bringen. Hingegen zeigt die Erfahrung, dafs das Leiden auch zu einem ganz anderen Ziele führen kann, welches, weit entfernt, Verneinung zu sein, vielmehr ein starker Grad der Bejahung ist. Diese letzte Zuflucht des durch kein Leiden gebrochenen Willens zum Leben ist der Selbstmord. In ihm zeigt sich die Selbstentzweiung, welche dem Willen im Stande der Bejahung wesentlich ist (§ 191), in ihrem höchsten, schrecklichsten Widerstreite, indem das Individuum, mit sich selbst zerfallen, sich selbst zerstört. Was zum Selbstmorde treibt, das ist allemal ein Übermafs des Leidens. (Selbstmord aus

Wahnsinn ist nicht Selbstmord.) Alles Leiden nun ist Hemmung des Wollens und wird, wie wir sahen, um so stärker empfunden, je heftiger das Wollen ist. Es muß in sehr hohem Maße empfunden werden, um die uns eingepflanzte Liebe zum Leben zu überwiegen. Hieraus folgt, daß der Selbstmord immer einen starken Grad der Bejahung des Willens bekundet. Seine Verwerflichkeit liegt darin, daß der Selbstmörder dem Leiden, welches ihn zur Verneinung führen sollte, entflieht; — wir wissen, daß er vergebens flieht, da dem Willen zum Leben das Leben sicher und gewiß ist (§ 248). Wo Wille ist, da ist auch Leben, weil es nur dessen Sichtbarkeit ist, als Wohlthat uns vergönnt, um zur Selbsterkenntnis und durch sie zur Verneinung zu gelangen. Dieser Wohlthat beraubt sich der Selbstmörder, indem er seinem Willen die Sichtbarkeit, d. i. das Leben benimmt, welches zur Erlösung hätte führen können; — daher das tiefe Mitleid, welches uns bei jedem solchen Falle ergreift.

§ 296. Hart klingt das Wort Verneinung; doch spricht der Heiland, der es zuerst gebraucht, wiederum: „Mein Joch ist sanft, und meine Last ist leicht“, und nur uns erscheint es anders, so lange wir eben noch der Bejahung voll sind. Um von ihr geheilt zu werden, ist uns das Leben verliehen: seine Belehrungen kann keine Theorie ersetzen; erst durch das Leben in seinem Verlaufe stellt sich die rechte Bekanntschaft mit dem Wesen der Bejahung und somit die Möglichkeit einer Abwendung von derselben ein. Daher man nicht leicht mit der christlichen Forderung der Verneinung sich befreunden wird, so lange man jung ist. Anders im weiteren Verlaufe: im Alter, wenn der wahre Wert des Lebens durch das Leben selbst erkannt worden ist, dann kommt, wohl häufiger als man denkt,

dem Absterben des Leibes ein Absterben des Willens entgegen und verklärt das Angesicht des Greises durch jenen schönen Zug von Kontemplation, — im Gegensatze zu anderen Gesichtern der Alten, denen der durch das Dasein nicht gebrochene, auf das hinschwindende Leben zurückblickende Wille eine ganz eigentümliche Verdrießlichkeit aufprägt. — So kommt der Tod heran; er hat, nach indischer Anschauung, zwei Angesichter, ein sehr furchtbares und schreckliches: er zeigt es denen, welche, wenn die Fähigkeit zu leben erlischt, noch des Dranges zu leben voll sind; — und ein sehr freundliches und gütiges: so sehen ihn die, in welchen der Wille sich gewendet hat, — so sah ihn der Apostel, als er, am Ende einer Laufbahn ohnegleichen, nur darüber in Zweifel war, ob er es vorziehen sollte, zu sterben oder für andere zu leben (Phil. 1, 21—24). — In der Stunde des Todes entscheidet es sich dann, wie Schopenhauer sagt, ob der Mensch zurückfällt in den Schoß der Natur, zu neuem Leben, neuem Leiden und Sterben, oder aber dieser nicht mehr angehört, sondern eingeht in das Reich der Verneinung, in der Bibel βασιλεία τῶν οὐρανῶν, von den Indern *Nirvāṇam* genannt, welcher Ausdruck „Erlöschen“ und zugleich „Seligkeit“ bedeutet. Wohl ist es ein Erlöschen, jedoch nur des Intellektes und mit ihm dieser unendlichen Welt, deren Träger er ist: aber schon der heidnische Dichter fragt tiefsinniger Ahnung voll:

*τίς οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ καθανεῖν,  
τὸ καθανεῖν δὲ ζῆν; —*

und der Christ begräbt die Kindlein, kaum dafs sie geboren sind, mit Christo durch die Taufe in den Tod (Röm. 6, 4), wohl wissend, dafs vom höchsten Standpunkte aus

dies Leben der Sünde **Tod**, das Sterben mit Christo hingegen der Eingang in das wahre und ewige **Leben** ist.

## **XII. Vom Princip der Verneinung.**

§ 297. Noch bleibt uns eine letzte Frage übrig, deren genügende Beantwortung freilich weniger als die irgend einer anderen in unserer Macht steht. — Wie wird in dem Willen, dessen Grundcharakter das Hängen am Leben ist, jene ungeheure Wandlung und Abwendung vom Leben bewirkt, aus welcher, wie wir sahen, alle Tugend und Heiligkeit entspringt, und welche, als höchstes und letztes Ziel, einem jeden von uns gesetzt ist? —

Da die Kausalität nur die Erscheinungsform der Bejahung des Willens ist, dieser selbst aber außerhalb derselben liegt und mithin frei ist, so wäre als einzige Erklärung auf diese Freiheit des Willens hinzuweisen, welche eben es unmöglich macht, eine Ursache seiner Wendung anzugeben. Aber Freiheit, in diesem Sinne, ist ein rein negativer Begriff, und wenn irgend etwas positiv ist, so ist es sicherlich dasjenige, wovon hier die Rede ist.

Das Christentum erklärt, daß jene Umschaffung und Wiedergeburt des innern Menschen, als welche es die Wendung des Willens zum Leben beschreibt, durch den Glauben gewirkt werde. Es fragt sich, was unter diesem zu verstehen sei. Die Definition deselben als *ἐπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* (Hebr. 11, 1) ist eine bloße Worterklärung und läuft am Ende doch auf ein Überzeugt-Sein ohne zureichende Gründe hinaus. Nach einer anderen, nicht mythischen Erklärung des sehr realen Zustandes, welchen die christliche Religion Glaube nennt, sehen wir uns vergebens um, und nur so viel steht fest, daß der Glaube 1) die zureichende Ursache der Mo-

ralität und dennoch 2) ein intellektuelles Phänomen, und zwar ein solches sein muß, welches sich vom empirischen Wissen in spezifischer Weise unterscheidet.

Einen Schritt weiter in dieser Richtung führt uns die indische Theologie, welche jenes empirische Wissen kurzweg als ein Nichtwissen (*avidyâ*) bezeichnet, dem sie das Princip der Verneinung als das Wissen (*vidyâ*) entgegenstellt (§ 281). Unter diesem versteht sie die metaphysische Erkenntnis von der Einheit des Seienden, aus welcher die Aufhebung des Individualstandes folgt und alle Tugend und Moralität, da sie nur ein Wiederfinden des eigenen Ich im andern ist, ganz von selbst abfließt. Wir erkannten bereits an, daß diese Lehre (in deren Sinne man den Begriff der *πίστις* dem Volke deuten mag) die tiefste uns erreichbare Auffassung der Verneinung enthalte; aber auch sie bleibt, wie wir sahen, „übertüncht von der Farbe der Bejahung, indem sie die Werke der Verneinung aus dem Mitleid, d. i. aus einem durch die Erkenntnis erweiterten Egoismus ableitet, der, durch die Leiden der Welt als Motive ins Spiel gesetzt, die Phänomene der Tugend und Heiligkeit mit Notwendigkeit hervorbringt. In Wahrheit aber ist es nicht das Wollen, sondern das Nichtwollen, nicht der Egoismus, sondern gerade das Widerspiel davon, welches in Handlungen der Verneinung aufleuchtet, welches aber zu denken und zu begreifen uns versagt bleibt, wie es scheint, weil sonst die Verneinung der Spekulation des Egoismus verfallen wäre. — Und so sehen wir denn über der wichtigsten aller Fragen einen Schleier ausgebreitet, welchen keine sterbliche Hand jemals heben wird.

§ 298. Wenn es gestattet ist, dem bedeutendsten aller Gegenstände den bedeutsamsten Namen beizulegen, wenn es sich geziemt, der dunkelsten Sache das dunkelste Wort

zu lassen, so möchten wir das Princip der Verneinung und nichts anderes mit dem Namen **Gott** bezeichnen. Jedoch ist unter diesem Namen nichts weniger als ein persönliches, folglich begrenztes, folglich egoistisches, folglich sündiges Wesen zu verstehen. Wenn man sich deutlich macht (was wohl selten geschieht), was eigentlich Persönlichkeit sei, so wird man geneigt sein, die Auffassung des Wesens der Wesen als eine Persönlichkeit fast als Blasphemie zu betrachten. Vielmehr ist es eine überweltliche Kraft, ein weltwendendes Princip, ein Etwas, welches kein Auge schaut, kein Name nennt, kein Begriff erreicht noch je erreichen kann. Und dieses Wesen sind im letzten und tiefsten Grunde wir selbst: denn wir sind es, von denen ein Hymnus des Rigveda (10, 90) singt, daß ein Teil unseres Wesens dieses Weltall ausmacht, drei Teile unsterblich im Himmel sind. Aus dem Untergrunde unseres Wesens, welcher jenseits der Existenz im Schoße der Gottheit ruht, steigen, in dem Maße, wie wir die Verirrung des Daseins inne werden, die schöpferischen Urkräfte empor, welche, das Unwandelbare wandelnd, aus dem Todesdunkel der Sünde, durch Tugend und Heiligkeit, zum Lichte der Verneinung führen. In diesem Sinne dürfen wir, allen Synergismus verwerfend, mit den Worten der Schrift sagen: *Θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλει καὶ τὸ ἐνεργεῖν* (Phil. 2, 13).

Wie dem Christentume, so ist auch uns Gott das Princip der Welterlösung, welches, als der heilige Geist, sich täglich und stündlich in unserem Innern vernehmbar macht; ja, wir könnten mit der biblischen Anschauung noch einen Schritt weiter gehen und Gott zugleich als das Princip der Weltschöpfung auffassen, wenn wir uns entschließen wollten, (bildlich gesprochen) den Sündenfall vor die Weltschöpfung zu verlegen. In



diesem Falle wäre die Schöpfung der Welt die Ausbreitung der Bejahung in Raum, Zeit und Kausalität und somit die Sichtbarmachung derselben, worin allerdings der erste Schritt zur Erlösung liegt.

§ 299. Wenden wir uns von diesen überfliegenden und gewagten Kombinationen zur Erfahrung zurück, in deren Deutung Anfang und Ende unserer Aufgabe beschlossen liegt, und bescheiden wir uns, wie die Sonne an ihrem Abglanze, so die Gottheit an den Spuren des Göttlichen in der Erfahrung zu ergreifen, so können wir diese Spuren nirgendwo anders als in unserem eigenen Innern anerkennen, wo sie sich auf beiden Gebieten zeigen, auf dem des Wollens sowohl als auch auf dem des Erkennens.

In unserem Willen giebt sich die Gottheit als jene Kraft kund, welche seine Wendung zur Verneinung vollbringt. Diese Wendung kann plötzlich erfolgen, sie kann sich aber auch durch allmähliche Umwandlung des Herzens vollziehen. Eine solche widerspricht allerdings der Unveränderlichkeit des empirischen Charakters: womit jedoch nichts weiter gesagt ist, als daß es uns an einer Form, dieselbe zu denken, gebricht. Auch von der Übergewalt dieser Wendekraft vermögen wir uns keine Vorstellung zu machen. Denn eine Kraft, welche stark genug wäre, die Erde in ihrer Bahn anzuhalten und nach der entgegengesetzten Richtung in Schwung zu bringen, würde gering genannt werden müssen gegen die Kraft des heiligen Geistes: dort würde es sich nur um eine, wiewohl große, physische Änderung handeln, hier aber ist die Rede von einer Wendung des Willens zum Leben, dessen bloße Erscheinung diese ganze unermessliche Welt mit allen ihren Sonnen und Planeten ist, und der doch ganz und ungeteilt

in einem jeden von uns wohnt, in einem jeden von uns sich wenden wird.

Die zweite Spur der Gottheit in uns betrifft die Erkenntnis. Hier zeigt sie sich als jene innere Stimme, welche zu Gerichte sitzt, auch gegen unseren Willen, über den guten und bösen Thaten, einmal der anderen, sodann auch unser selbst. Sie äußert sich als der Unwille, der uns beim Anblicke jeder Frevelthat ergreift, und als die, oft mit Beschämung gemischte, Bewunderung, welche eine edele That ganz unmittelbar uns abzwingt. — Aber auch das eigene Thun hat an dieser Stimme seinen Richter: sie ertönt in der Gewissensangst, welche nach verübtem Unrechte den Frevler ergreift und ihn oft genug schon in die Arme der zeitlichen Gerechtigkeit getrieben hat, und sie kommt über uns nach guten, oft mit schmerzlichen eigenen Opfern vollbrachten Handlungen als jene Befriedigung, mit welcher kein Erreichen selbstischer Ziele, kein Besitz irdischen Glückes sich messen kann, — als der Friede Gottes, welcher höher ist denn alle Vernunft.

---

§ 300. Werfen wir, zum Schlusse, einen Blick zurück auf unseren metaphysischen Bau, so erscheint uns derselbe einem Urgebirge ähnlich, welches auf dem festen Felsen-grunde der Erfahrung hoch und höher sich auftürmt und in drei Spitzen ausläuft. — Die erste dieser Spitzen hatten wir erreicht, als wir in der Metaphysik der Natur zu der Überzeugung von der Einheit alles Seienden gelangten und erkannten, wie der eine Wille zum Leben sich als die bunte Mannigfaltigkeit der Welt zu unseren Füßen ausbreitet. — Die zweite Spitze erstiegen wir in der Metaphysik des Schönen: über uns sahen wir die Welt der

Ideen in ewigem Glanze, unter uns ihre unvollkommenen Abschattungen in der Natur. — Aber noch blieb in der Metaphysik der Moral der dritte, alle anderen überragende Höhepunkt zu besteigen übrig. Wenn irgendwo, so durften wir hoffen, von hier aus einen Blick zu werfen in das ewige Reich, von welchem diese ganze Welt ausgeht als eine Anstalt zur Besserung und zum Heile. Mit Anstrengung haben wir diesen alleräußersten Gipfel menschlichen Erkennens erklommen, und finden ihn — in Wolken gehüllt; so daß wir, mühsam tastend, kaum den Weg zu unseren Füßen da finden, wo wir dem Reiche des Lichtes am nächsten sind.

Höher hebt uns kein Flügel, — hier endet der Pfad, in Nebel sich verlierend, doch nicht hoffnungslos. Und so möge es uns genügen, daß wir hier, von der höchsten Spitze des Endlichen aus, nach oben blickend, durch den dünner werdenden Wolkenflor die ewigen Sterne gewahren, deutlich genug, um unsern Weg durch die Nacht des Daseins zu erhellen.

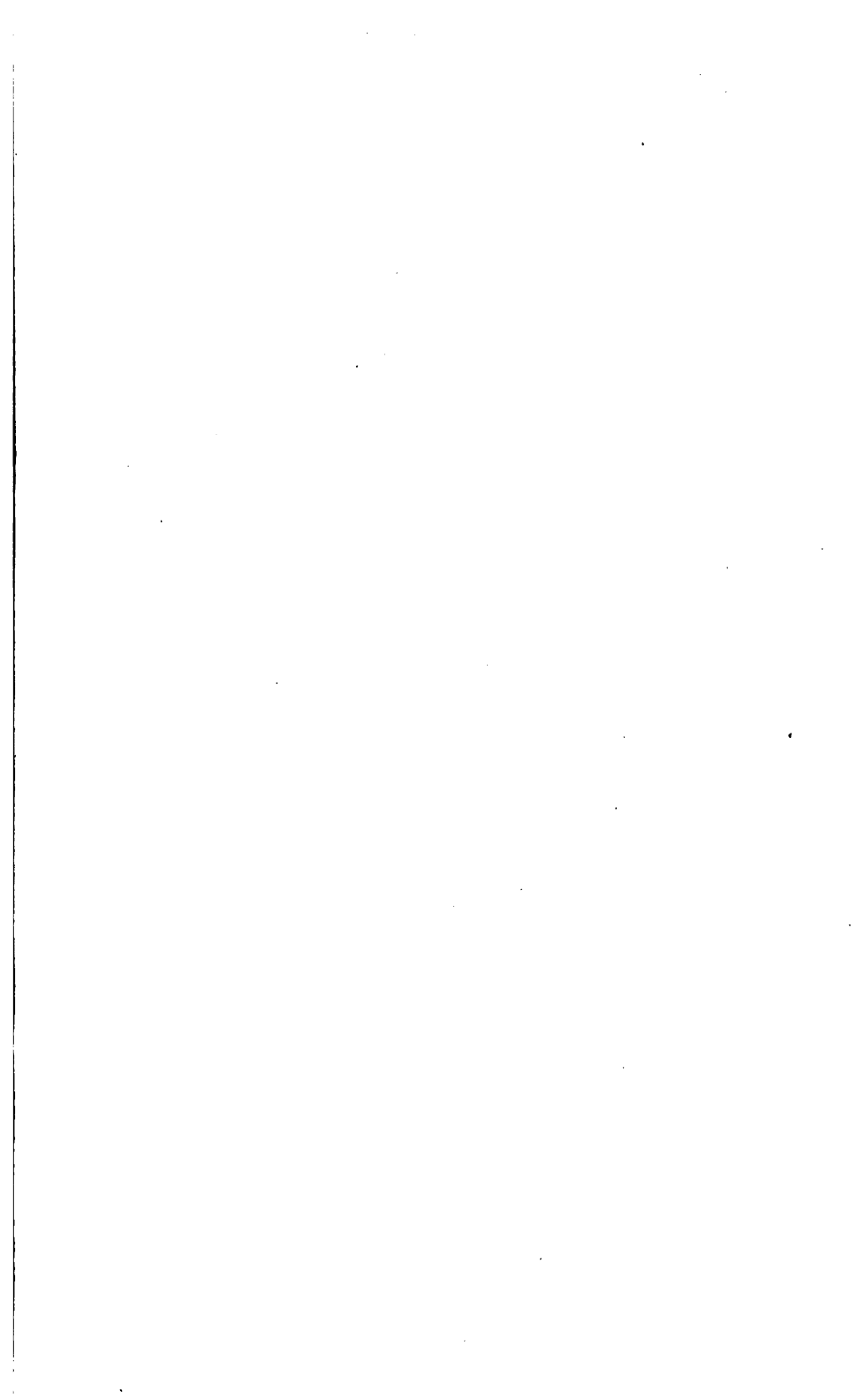
*Na tatra sūryo bhāti, na candra-tāraṇam,  
Na imā vidyuto bhānti, kuto 'yam agniḥ. —  
Tam eva bhāntam anubhāti sarvaṃ,  
Tasya bhāsā sarvaṃ idaṃ vibhāti.*

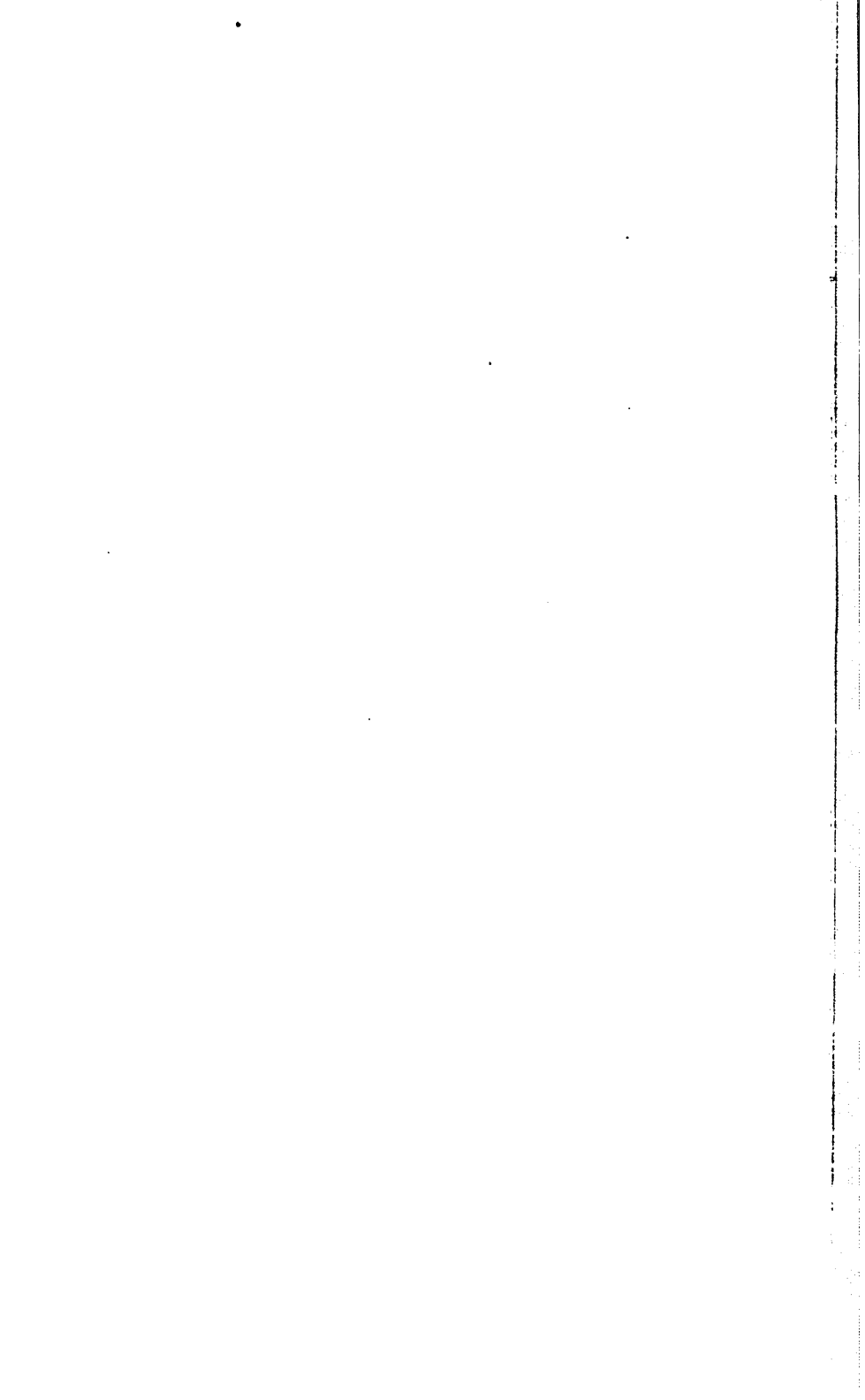
„Dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond und Sterne, noch diese Blitze, geschweige irdisches Feuer. — Ihm, dem Glänzenden, glänzt alles nach, von seinem Glanze erglänzt diese ganze Welt.“ (*Kāthaka-upanishad* 5, 15.)

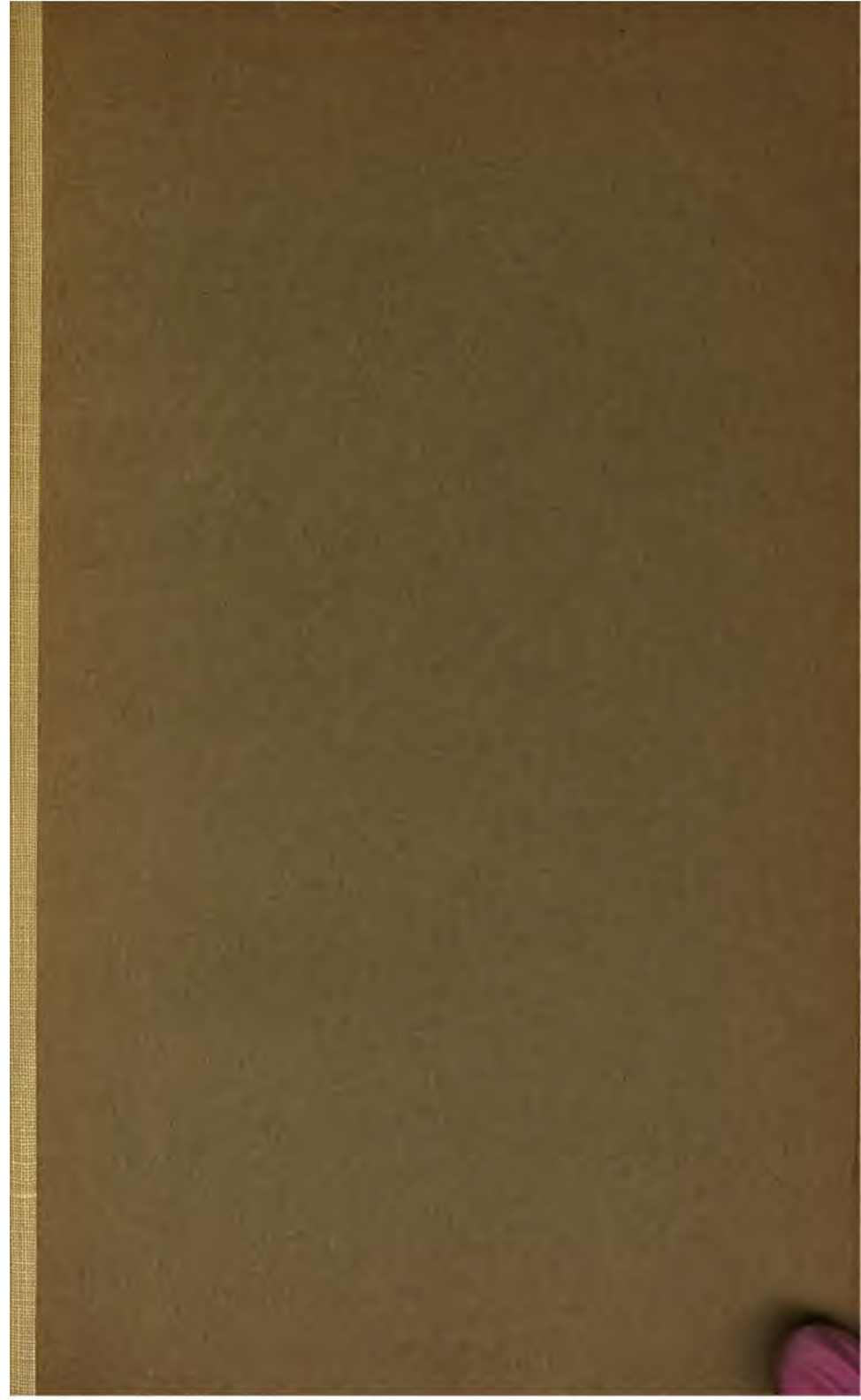
---

Von demselben Verfasser sind erschienen:

- Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina.** Bonn, Marcus, 1869. 1 M. 20 Pf.
- Das System des Vedānta** nach den Brahma-Sūtra's des Bādarāyana und dem Commentare des Çaṅkara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çaṅkara aus dargestellt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883. 12 M.
- Die Sūtra's des Vedānta** oder die Çārīraka-Mimāṅsā des Bādarāyana nebst dem vollständigen Commentare des Çaṅkara. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1887. 18 M.
- Der kategorische Imperativ.** Rede, gehalten an der Christian-Albrechts-Universität am 27. Januar 1891. Kiel, Universitäts-Buchhandlung, 1891. 50 Pf.
- On the philosophy of the Vedānta** in its relations to Occidental Metaphysics, an address delivered before the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, the 25<sup>th</sup> February 1893. Bombay 1893. One Anna. (Leipzig, F. A. Brockhaus. 10 Pf.)
- Zur Erinnerung an Gustav Glogau.** Gedächtnisrede, gehalten an der Christian-Albrechts-Universität am 11. Mai 1895. Kiel, Lipsius & Tischer, 1895. 50 Pf.
- Über die Notwendigkeit,** die obligatorische Prüfung in der Philosophie beizubehalten. Kiel, Lipsius & Tischer, 1896. 50 Pf.
- Jakob Böhme.** Über sein Leben und seine Philosophie. Rede, gehalten zu Kiel am 8. Mai 1897. Kiel, Lipsius & Tischer, 1897. 50 Pf.
- Sechzig Upanishad's des Veda** aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1897. Geh. 20 M., geb. 22 M.
- Allgemeine Geschichte der Philosophie** mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. (2 Bände in 6 Abteilungen.) Erster Band, erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1894. 7 M.  
Erster Band, zweite Abteilung: Die Philosophie der Upanishad's. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1899. 9 M.
- Erinnerungen an Friedrich Nietzsche.** Mit einem Porträt und drei Briefen in Faksimile. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1901. Geh. 2 M. 50 Pf., geb. 3 M. 50 Pf.











JAN 16 1935

