

UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00071277 8

BF
315
H37



Erläuterungen

zur

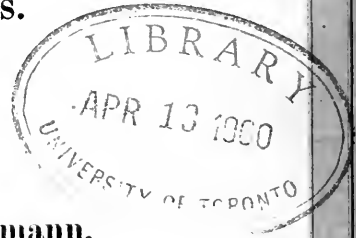
Metaphysik des Unbewussten

mit besonderer Rücksicht auf den

Panlogismus.

Von

Eduard von Hartmann.



Leicht bei einander wohnen die
Gedanken,
Doch hart im Raume stossen sich
die Sachen.

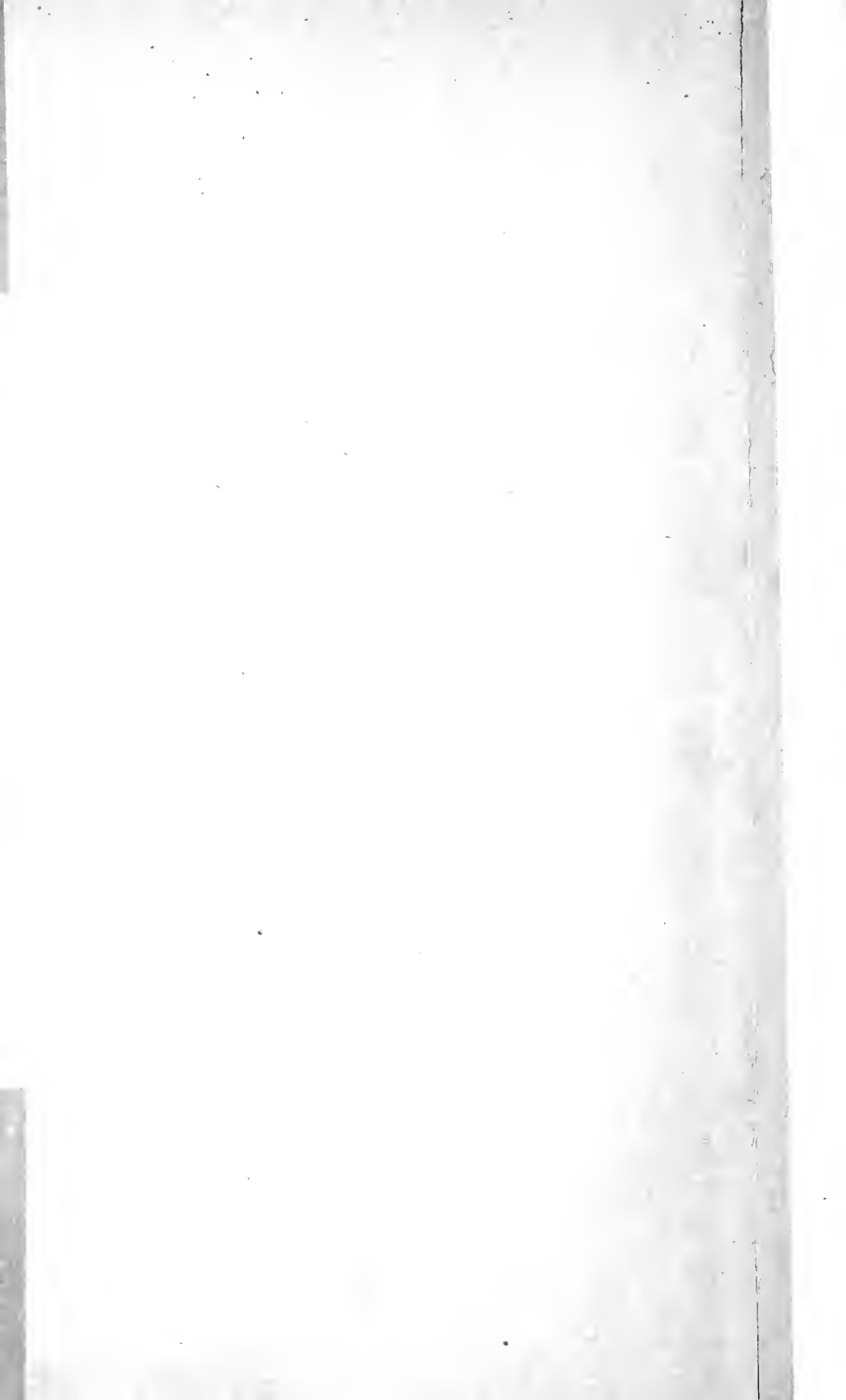
Schiller.

Berlin.

Carl Duncker's Verlag.

(C. Heymons.)

1874.



Erläuterungen

zur

Metaphysik des Unbewussten

mit besonderer Rücksicht auf den

Panlogismus.

Von

Eduard von Hartmann.

Leicht bei einander wohnen die
Gedanken,
Doch hart im Ranne stossen sich
die Sachen.

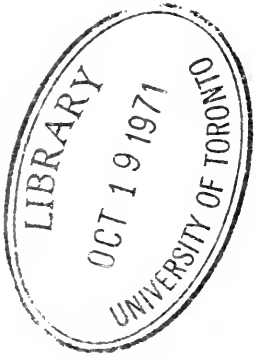
Schiller.

Berlin.

Carl Duncker's Verlag.

(C. Heymons.)

1874.



125
101
H37

70520

Inhalt.

	Seite
A. Einleitung	5
1. Panlogismus und Willensmonismus als historisch gleichberech- tigte Factoren	5
2. Die dialektische und die inductive Methode	8
B. Die metaphysischen Grundprincipien	12
3. Die Dialektik und der Panlogismus	12
4. Die Stellung des Unlogischen zum Logischen	13
5. Idealprincip und Realprincip	16
6. Die substantielle Identität und attributive Gegensätzlichkeit beider Principien	22
7. Denknothwendigkeit und Seinsnothwendigkeit	28
8. Das Idealprincip als logisches Formalprincip	30
9. Die absolute Zwecksetzung	33
10. Der Wille	35
C. Secundäre Probleme	41
11. Die teleologische Begründung des Bewusstseins	42
12. Die Erklärung der Bewusstseinsentstehung	45
13. Die Bedingungen der Bewusstseinsseinheit	49
14. Die panlogistische Unbegreiflichkeit der Individuation	52
15. Das Individuationsproblem in der Philosophie des Unbew.	57
16. Wesen und Erscheinung	60
17. Einheit und Vielheit in der Erscheinungswelt	65
18. Die unmittelbare Immanenz des Wesens in der Erscheinung	67
19. Raum und Zeit	69
20. Der teleologische Optimismus und der endämonologische Pessimismus	74

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

A. Einleitung.

1. Panlogismus und Willensmonismus als historisch gleichberechtigte Factoren.

Herr Dr. Johannes Volkelt hat sich in seinem Buche: „Das Unbewusste und der Pessimismus“*) nach einem interessanten geschichtlichen Rückblick auf die Entwicklungsgeschichte des Begriffes: „Das Unbewusste“ wesentlich mit der Kritik meiner philosophischen Bestrebungen beschäftigt und gelangt zu folgendem Resultat: „Wenn wir also zeigten, dass das Hartmann'sche System durch seine inneren Widersprüche zersetzt werde, so ist dies kein Beweis gegen den Fortschritt, den wir im Hartmann'schen Systeme — und zwar nach dieser seiner mit Schopenhauer zusammenhängenden Seite — fanden. Zwischen Schopenhauer und Hegel war eine klaffende Lücke; zwar kann man die positive Philosophie Schelling's als eine Ausfüllung dieses Vacuum bezeichnen, allein als keine rationelle; denn sie verräth überall ihre Gefangenschaft in den Ketten des christlichen Dogmas. Jene Lücke musste rein philosophisch ausgefüllt werden. Ehe die Wahrheit sich in den Hegel'schen Principien, welche Hegel selbst in jenem Weltkampfe der Geister, in jenem Sturm Laufe des philosophischen Zeitgeistes, in kühner, noch allzu mystischer, und darum vielfach unvollkommener, den Keim zu Inconsequenzen in sich tragender Weise antecipirt, ein gesichertes, festes Bestehen

*) Berlin, Verlag von F. Henschel, 1873.

erkämpfen kann, muss sie sich in allen möglichen Vermittelungen der einseitigen Standpunkte mit den Hegel'schen Principien ausleben und gleichsam erschöpfen. Es müssen Annäherungen an Hegel, Verbindungsglieder geschaffen werden, um so das Hinübertreten der Geister in den Hegel'schen Gedankenkreis zu ermöglichen. Ein solches Verbindungsglied ist nun, wie wir zur Genüge dargethan haben, das Hartmann'sche System. Seine Widersprüche stammen daher, dass Hartmann dem specifisch Schopenhauer'schen Princip, dem alogischen Willen gleichsam die Hälfte der Welt einräumt, ihm neben der unbewussten logischen Idee eine selbstständige Stellung zuerkennt. Und das Produkt, das aus der Zersetzung und inneren Nichtigkeit dieser Widersprüche hervorgeht, das Resultat also der bewussten Erfassung der Widersprüche ist — wie wir an vielen Punkten gezeigt haben — die dialektische unbewusste Idee Hegei's. — Wir können diesen Fortschritt Hartmann's einen relativen nennen, zum Unterschiede von dem absoluten, welchen er, wie der erste Theil gezeigt, in der Klarstellung und Präcisirung des Begriffes des unbewusst Logischen und in dem inductiven Nachweise der bedeutungsvollen Rolle, die er auf allen Gebieten der Natur und des Geistes spielt, vollzogen hat“ (S. 237—238).

Volkelt declarirt sich mithin als einen Hegelianer, der das unbewusst-Logische wie die pessimistische Weltauffassung als in der Hegel'schen Philosophie enthalten, wenn auch erst als im Zustande des „Ansich“ enthalten, nachweist (S. 62—78, 246—255), und das zum Bewusstseinbringen dieses implicite in den Principien Hegel's schon mitgesetzten Inhalts gern acceptirt, im Princip aber den Standpunkt des Hegelianismus nicht mehr für eine Stufe des geschichtlichen Entwicklungsprocesses der Wahrheit, sondern für die absolute Wahrheit selbst hält. Dem entsprechend kann er auch den Gegenpol des Hegelianismus, den Schopenhauerianismus, durchaus nur als eine principiell wahrheitslose Verirrung, nicht als eine dem Hegelianismus zur Ergänzung dienende einseitige Wahrheit gelten lassen, und der Werth, den er den Vermittelungsversuchen zwischen Hegel und Schopenhauer zugesteht, kann eigentlich nur ein negativer, in der Ueberwindung der Schopenhauer'schen Verkehrtheit bestehender sein.

Ich glaube, dass eine solche Stellungnahme schon vom rein historischen Gesichtspunkt kaum haltbar scheinen dürfte. Der Schopenhauerianismus mag den Gipfel seiner Geltung im grossen Publikum vielleicht schon überschritten haben; in den fachphilosophischen Kreisen aber ist sein Einfluss gerade jetzt im entschiedenen Wachsen, und diese Thatsache allein sollte im Vergleich zu der beständigen Abnahme des Hegel'schen Einflusses in Fachkreisen um so mehr zum Nachdenken bringen, als Schopenhauer's Werke keineswegs mehr den Reiz der Neuheit besitzen und als seine Philosophie aller jener künstlichen Mittel der Propaganda entbehrt, welche dem Hegelianismus zur schnelleren Verbreitung halfen, und denen die Herbart'sche Philosophie noch heute ihre auffallende Verbreitung verdankt. Den Hegelianismus als allein richtigen Standpunkt, als absolute Wahrheit im Princip zu behaupten und demgemäss dem Schopenhauerianismus jede principielle Wahrheit abzusprechen, dürfte deshalb schon historisch betrachtet als ein einseitiges Verhalten erscheinen, das zum reactionären Gebahren wird, wenn es sich gegen jeden Versuch auflehnt, über den Hegelianismus im Princip hinauszukommen, was natürlich ohne Synthese des Hegelianismus mit den ihm historisch coordinirten anderweitigen einseitigen Standpunkten nicht möglich ist.

Mit demselben Rechte, mit welchem Volkelt das endliche „Hinübertreten aller Geister in den Hegel'schen Gedankenkreis“ als alleinigen Zweck der nach-Hegel'schen Gedankenbewegung behauptet, mit demselben Rechte kann Frauenstädt das Hinübertreten aller Geister in den Schopenhauer'schen Gedankenkreis als Aufgabe der Philosophie der Gegenwart proclamiren. Die Schopenhauerianer können dabei ganz in demselben Sinne meine Ausführungen über den unbewussten Willen als Fortschritt über Schopenhauer hinaus anerkennen und die angeblichen Widersprüche meines Systems aus dem verfehlten Hereinziehen der schlechthin unwahren Hegel'schen Principien ableiten, wie dies mehrfach in Kritiken geschehen ist, sei es, dass die unbewusste Idee als einfach widersinnig befunden und eliminirt wurde, sei es, dass sie als eigenthümlicher, aber nicht idealer Willensinhalt gedeutet wurde, der nur im Spiegel des Bewusstseins als Idee erscheint.

Im letzteren Falle würde die Idee als unselbstständiger Inhalt im Willen in demselben Sinne aufgehoben werden, wie nach Volkelt der Wille in der Negativität der sich selbst bewegenden Idee aufgehoben werden soll. So bin ich gleichsam in der Lage eines Ministers, der, von den beiden Parteien seines Parlaments wegen derselben Maassregel im entgegengesetzten Sinne angegriffen, sein Verhalten am einfachsten durch Hinweis auf den sich aufhebenden Einspruch von beiden Seiten rechtfertigt, zumal beide etwas Gutes in derselben erkennen und nur über die darin enthaltenen Concessionen an die Gegenpartei sich ereifern. Wenn wirklich der Hegelianismus und Schopenhauerianismus trotz ihrer anscheinend unüberwindlichen Heterogenität ein vereinigendes Centrum im Begriffe des Unbewussten gefunden haben, und die Anhänger des Unbewussten sich nur noch in solche des unbewussten Willens und solche der unbewussten Idee sondern, so wird es mir gestattet sein, an dem Glauben festzuhalten, dass die Wahrheit des Unbewussten in der Synthese des unbewussten Willens und der unbewussten Idee als coordinirter Attribute der Einen unbewussten Substanz oder des absoluten Subjectes zu suchen, d. h. auf dem Wege fortzugehen sei, den Schelling's positive Philosophie angedeutet, welche letztere von Volkelt ganz ebenso wie der Schopenhauerianismus als jeder principiellen Wahrheit entbehrend verurtheilt werden müsste.

2. Die dialektische und die inductive Methode.

Volkelt giebt sich also als entschiedenem Hegelianer, will aber doch nicht als Hegelianer von altem Schrot und Korn angesehen werden, der auf die Worte des Meisters schwört, sondern ein so zu sagen modernisirter, von der realistischen Cultur beleckter Hegelianer sein. So sucht er z. B. Fühlung mit der Empirie und der inductiven Methode zu gewinnen und behauptet, dass, wenn Hegel dies auch nicht eingesehen habe, die gesammten philosophischen Disciplinen mit Ausnahme der Logik (welche nach Hegel zugleich Ontologie ist), d. h. der Inhalt der ganzen Natur- und Geistesphilosophie nicht a priori, sondern nur inductiv aus dem Reichthum des empirisch aufgenom-

menen Stoffes gewonnen werden könne (S. 96). Dem entsprechend sucht Volkelt die sinnlich wahrnehmbare Natur, als die objectiv-verständige Seite der Welt, von der Geltung des dialektischen Gesetzes der Einheit des Widerspruchs auszuschliessen und in dem ganzen praktisch-verständigen Leben die formal logischen Gesetze als die allein gültigen zuzugestehen (S. 209—210).

Ich muss diesen Compromissversuch zwischen Dialektik und Empirie nach beiden Richtungen als gescheitert betrachten. Nach den Principien der Hegel'schen Dialektik gebiert die Selbstbewegung des Begriffs, der das Bewusstsein nur passiv zuschaut, allen Inhalt ohne Ausnahme aus sich selbst; unerreichbar ist ihr nur einerseits das einzelne Dieses, und andererseits die handgreifliche Realität, welche beide in gleichem Maasse aller Wissenschaft, auch den empirischen Realwissenschaften, transcendent bleiben, da die Wissenschaft nur bis zu den artbildenden Unterschieden und zu den allgemeinen Gründen der Individualunterschiede geht, nicht die Realität selbst, sondern nur ein subjectives Abbild der Realität produciren will. In diesem Sinne aber soll die Dialektik nach Hegel'schen Principien unbedingt allen Inhalt der Wissenschaft aus sich, aus der reinen Selbstbewegung des Begriffs, produciren, und darf sich wohl der Bewährung durch die Empirie freuen, soll aber nicht den Stoff aus derselben entleihen. Es ist ganz unthunlich, die Sphären für die Geltung der formalen Verstandeslogik und der dialektischen Vernunftlogik zu trennen; denn es gibt nach Hegel nichts, was nicht durch und durch Product der objectiven Begriffsdialektik wäre, und wo etwa die Widersprüche blos neben einander, nicht auch in einander und in ihrer höheren Einheit aufgehoben wären. Durchdringt aber die Dialektik alle Sphären der Existenz, so muss auch die dialektische Selbstbewegung des Begriffs im Kopfe des Philosophen dieselben reproduziren können, und sind die an die Empirie und Induction gemachten Zugeständnisse nicht blos nach Hegel's Worten, sondern auch nach seinen Principien unstatthaft. Wird im Gegentheil dem inductiven Aufsteigen von der Erfahrung durch begriffliche Bearbeitung derselben nach den formal logischen Gesetzen das Gebiet der Natur- und Geistesphilosophie eingeräumt, so ist damit auch zugestanden,

dass es zum begrifflichen Verstehen und wissenschaftlichen Erklären der Wirklichkeit durch Rückschliessen auf ihre näheren und ferneren Ursachen keiner über die formale Logik hinausgehenden Dialektik bedarf, und wird alsdann die Logik selbst unter den durch „innere Erfahrung“ gewonnenen Inhalt der Geistesphilosophie fallen (S. 100). So zeigt sich der Compromiss zwischen Induction und Hegel'scher Dialektik nach jeder Richtung als unhaltbar: entweder die Dialektik ist productive Selbstbewegung des Begriffs, dann kann sie ihren autonomen Gedankengang durch keinen mit der Zufälligkeit des Wirklichen behafteten empirischen Inhalt stören lassen; oder die Natur- und Geistesphilosophie ist inductiv zu entwickeln, dann ist die Thätigkeit der begrifflichen Bearbeitung in die inductive Methode bereits herein genommen, und es bleibt weder methodologisch noch stofflich irgend ein Plätzchen übrig, welches die Dialektik nicht schon von Rechts wegen occupirt fände.

Volkelt würde sich über die Unmöglichkeit dieses Compromissversuches nicht haben täuschen können, wenn er sich nicht über den von mir (in meiner Schrift „Ueber die dialektische Methode“ B, II, 3: „Die Hegel'sche Vernunft und der gemeine Verstand“) hervorgehobenen Antagonismus getäuscht hätte; letzteres aber wurde ihm wiederum dadurch möglich, dass er den absoluten Gegensatz der Hegel'schen Verstandes- und Vernunft-Gesetze mit dem relativen Gegensatz der Hegel'schen Verstandes- und Vernunft-Begriffe verwechselte (vgl. S. 211 bis 212). Ein Begriff ist nach Hegel in einer Hinsicht fixer Verstandesbegriff (indem er sein Gegentheil von sich ausschliesst), in einer andern Hinsicht synthetischer Vernunftbegriff, indem er untergeordnete Gegensätze zur Einheit in sich aufgehoben enthält; ein Verstandesgesetz aber ist niemals Vernunftgesetz, ein Vernunftgesetz niemals Verstandesgesetz; denn das erstere erklärt den Widerspruch für unmöglich, das letztere erklärt ihn für nothwendig. Hier ist also der Gegensatz nicht mehr relativ, sondern absolut und unversöhnlich. Ich weiss sehr wohl, dass der richtige Dialektiker darauf antworten muss: „Ganz recht, eben die Identität der logischen Unmöglichkeit und logischen Nothwendigkeit ist das wahre Vernunftgesetz, welches das ein-

seitige Verstandes- und einseitige Vernunftgesetz zur höheren Einheit verschmilzt.“ Hier ist einer der Punkte, wo die Discussion mit dem Dialektiker aufhört, weil das Absurde, zu dem man ihn führen wollte, von ihm als Lebenselement bekannt wird. Es fragt sich nur, ob Volkelt diesen Schritt mitmachen will oder nicht: thut er es, so gehört er zu jenen Hegelianern, die man laufen lässt, weil nach Menschenart nicht mit ihnen zu streiten ist; thut er es nicht, so muss er den von mir behaupteten unversöhnlichen Antagonismus zwischen Verstand und Vernunft zugeben und sich von der Dialektik ganz zur inductiven Methode bekehren, weil die von ihm vorausgesetzte Relativität des Gegensatzes zwischen beiden Gebieten und sein auf dieselbe gegründeter Versuch zur Abgrenzung der Geltungssphären beider unhaltbar geworden ist.

B. Die metaphysischen Grundprincipien.

3. Die Dialektik und der Panlogismus.

Wenn Volkelt die dialektische Methode in dem Sinne aufrecht erhalten wollte, dass er mit ihren Voraussetzungen als Beurtheilungsmaassstab an die Kritik meiner Philosophie herantrat, so durfte er ein näheres Eingehen auf die Hauptpunkte meiner Einwendungen gegen die Dialektik sich nicht ersparen. Als diese Hauptpunkte hatte ich in meiner Erwiderung auf Michelet's Kritik in den philos. Monatsheften Bd. I Hft. 6 die beiden Abschnitte B II, 6 und 7 bezeichnet („Die Flüssigkeit der Begriffe“ und „Der dialektische Fortschritt“), gegen deren Argumentation noch nirgends auch nur der leiseste Versuch einer Entkräftung unternommen ist. Weshalb dies die Hauptpunkte sind, geht aus Abschnitt III meiner Schrift S. 117—118 deutlich genug hervor: weil nämlich die Aufhebung der Identität des Begriffs mit sich selbst und die Gewinnung eines neuen Inhalts aus der fortschreitenden Selbstbewegung des Begriffs die nothwendigen Consequenzen des panlogistischen Princips sind, in welchen die Dialektik sich in ihrer vollen Reinheit und frei von allen trübenden Concessionen an das praktische Denkbedürfniss des Menschen darstellt. Werden aber die unmittelbaren nothwendigen Consequenzen eines Princips ad absurdum geführt, so ist damit die Unhaltbarkeit des Princips in seiner gegebenen Gestalt indirect dargethan; wer also das panlogistische Princip, wie Volkelt, aufrechterhalten will, muss die von mir geleistete reductio ad absurdum der genannten

Consequenzen entkräften, welche zugleich die Bedingungen seiner Brauchbarkeit und Haltbarkeit sind. Kann der Begriff durch seine dialektische Selbstbewegung zu keinem inhaltlichen Fortschritt gelangen, so kann er auch nicht aus der absoluten Leere seines Ansehens ohne äusseren Impuls allen Inhalt, alle Momente der Idee herausspinnen, so kann er nicht von sich selbst aus zu einem Zweck gelangen, so kann sein Zweck kein positiver Vernunftzweck sein, sondern kann sich nur negativ gegen das von aussen herantretende Unlogische wenden. Kann die Idee (als bereits inhaltlich erfüllte, unbewusst-intuitive Vorstellung verstanden) das Gesetz der Identität nicht umstürzen und sich selbst in Fluss setzen, so kann sie auch nicht mehr selber als Subject des objectiven Gedankenprocesses behauptet werden, so wird die Annahme eines die Idee denkenden Subjects, das nicht selbst Idee, d. h. Denkinhalt ist, unausweichlich. Die Unmöglichkeit des dialektischen Fortschritts macht die Ergänzung der logischen Idee durch ein zweites coordinirtes Princip nothwendig, welches die Bewegung in den Process bringt und dem mit sich identischen Logischen erst den Impuls zur Bethätigung, zur negativen Zwecksetzung verleiht; die Unmöglichkeit der flüssigen Selbstbewegung der Idee macht hinter der Idee ein Subject erforderlich, das nun an und für sich nicht mehr Idee, also etwas anderes als Idee (nämlich den Attributen subsistirende Substanz) ist. Durch meine Kritik der dialektischen Methode war also nicht nur die Unhaltbarkeit des panlogistischen Princips in seiner Isolirung dargethan, sondern auch zugleich die Richtungen angedeutet, in welchen dasselbe ergänzt werden musste, um zum wahren Moment eines höheren Princips (des vorstellenden und wollenden Unbewussten) zu werden.

4. Die Stellung des Unlogischen zum Logischen.

Man kann sehr wohl sagen, dass auch bei Hegel die absolute Substanz oder das absolute Subject (was bei ihm der Begriff ist), das Unlogische und das Logische zu seinen beiden Attributen habe; wenn man unter dem Unlogischen die immanente Negativität des Widerspruchs und unter dem Logischen die überwin-

dende Aufhebung des Widerspruchs versteht. Das Logische und das Unlogische zu vereinigen ist die Aufgabe jeder Philosophie, da beide sich empirisch aufdrängen, da das Weltwesen sich thatsächlich sowohl in Weisheit wie in Widersinnigkeit offenbart; Volkelt hat daher Unrecht, das Problem einer substantiellen Vereinigung beider mir als vernunftmörderisch vorzuwerfen (S. 160), da es Problem aller Philosophen ist. Nun ist aber der Lösungsversuch dieser Aufgabe zunächst auf dreierlei Weise zu unternehmen möglich: entweder man betrachtet das Unlogische als Moment des Logischen wie Hegel, oder man betrachtet das Logische als Moment des Unlogischen wie Bahnsen auf Schopenhauer'scher Grundlage, oder man betrachtet beide als coordinirte Momente der absoluten Substanz, oder des absoluten Subjects, wie ich es thue. Im ersten Falle erhält man als Signatur des Weltprocesses die objective Begriffsdialektik Hegel's, im zweiten Falle die Realdialektik des ewig in sich selbst entzweiten Willens, im dritten Falle die logische Entwicklung der Realität zum negativen Endzweck der Ueberwindung des Unlogischen. Ist der Widerspruch ewige Denknöthwendigkeit, so hat Hegel Recht, dass das Unlogische immanentes Moment des Logischen ist; ist der Widerspruch ewige Seinsnöthwendigkeit, obzwar Denkunmöglichkeit, so hat Bahnsen Recht, dass das Logische irgendwie in unbegreiflicher Weise aus dem Unlogischen entstehen und daher als ewiges Moment in demselben enthalten sein müsse; ist aber der Widerspruch sowohl denkunmöglich als auch seinsunmöglich in Bezug auf den Inhalt des Daseins, wie dies die meisten Leser zugeben dürften, so werden Hegel und Bahnsen Unrecht haben, und ich werde darin Recht behalten, das „Was“ der Welt als rein logisch bestimmt anzusehen und das Unlogische nur in der Widersinnigkeit des „Dass“ der Existenz zu suchen sei.

Auch darüber besteht zwischen den drei Standpunkten keine Meinungsverschiedenheit, dass das Unlogische allein der bewegende Factor im Prozesse sei, dass im Unlogischen die Tendenz zum Fortgange enthalten sei, während das Logische ohne das Unlogische keinen Impuls zum Herausgehen aus der Identität in sich findet, mit anderen Worten, dass nur das Moment des

Unlogischen das Streben, den Trieb, den Willen herzubringt, was alles dem bloss Logischen als solchen nicht innewohnt. Auch nicht den kleinsten Fortschritt kann die logische Idee bei Hegel machen ohne das Ferment des Unlogischen, das ihre Entwicklung von der absoluten Leere des voraussetzungslosen Anfangs bis zur höchsten Fülle nicht sowohl begleitet als erzeugt. Auch hier ist das Unlogische das männliche Element, von welchem das Logische concipiren muss, bevor es eine neue Gestalt der Idee gebären kann. Jede Kategorie bei Hegel hat sich an dem Unlogischen entzündet und trägt das Unlogische als Merkzeichen ihrer Geburt an sich, ist also in meinem Sinne schon ein angewandt logisches Gebilde, ein Gebilde der auf das Unlogische angewandten Logik. Von keiner gilt dies in höherem Grade als von der des absoluten Zweckes, welche man wohl als die höchste Kategorie Hegel's bezeichnen kann; hier geht das Versteckensspielen mit dem Unlogischen zu Ende, die Prätension eines positiv-vernünftigen Zweckes erweist sich als Chimäre und das Unlogische als negatives, d. h. als aufzuhebendes Endziel, setzt sich bei näherer Betrachtung als selbstständiges Moment heraus (vgl. meine ges. philos. Abhandlungen S. 50—55), und erweist sich als die wahre und alleinige Triebfeder des ganzen Prozesses.

Auch Volkelt erkennt die Hegel'sche Negativität (das negativ-Vernünftige, d. h. das Widervernünftige, die Selbsterhebung des Widerspruchs im Logischen) als das „Bewegungsprincip“ an (S. 154), und der Zweck seiner ganzen Kritik lässt sich dahin zusammenfassen, das von mir dem Logischen coordinirte Unlogische, d. h. den Willen, dem Logischen wieder wie bei Hegel zu subordiniren, genauer: es wieder zum immanenten Moment des Logischen selbst herabzusetzen (S. 151). Dies heisst aber: den Widerspruch zur Denknöthwendigkeit erklären (S. 141), d. h. das Princip der dialektischen Methode auf den metaphysischen Thron erheben. Man sieht jetzt, wie eng meine Kritik der dialektischen Methode mit meinen metaphysischen Principien zusammenhängt, wie sie geradezu die negative Rechtfertigung derselben gegen den Standpunkt des Hegelianismus bildet. Hätte Volkelt dieses Verhältniss schärfer erfasst, so würde er eingesehen haben, dass die Widerlegung dieser Kritik, insbesondere der oben

genannten Hauptabschnitte, allein im Stande gewesen wäre, seiner kritischen Arbeit die unerlässliche principielle Basis zu geben, ohne welche dieselbe in der Luft schwebt, mit welcher ausgerüstet sie sich hingegen der Detailkritik füglich hätte überhoben erachten können. Das aber ist festzuhalten, dass nur die der Logik suppedirte Dialektik, das überall in das Logische selbst eingeschmuggelte Unlogische, die beständige Zumuthung der Denkmöglichkeit und Denknöthwendigkeit des Widerspruchs, die Täuschung zu erzeugen im Stande ist, als ob das Logische aus sich selber inhaltliche Gestalten der Idee gebären, als ob es sich selbst einen Zweck und zwar einen positiven Zweck setzen, als ob es überhaupt mehr als ein Formalprincip sein könnte, welches zwar seinen Inhalt formell bestimmt, aber erst durch Impuls von aussen einen solchen empfängt. Es ist festzuhalten, sage ich, dass die irrhümliche entgegengesetzte Annahme, von welcher aus durchweg Volkelt seine Kritik übt, nur einen Sinn hat unter Voraussetzung der Wahrheit der Hegel'schen Dialektik, welche ich entschieden zurückweisen muss, und dass Volkelt's Kritik schon deshalb durchweg als Anlegen eines mir fremden und von mir ausdrücklich verworfenen Maassstabes an meine Philosophie bezeichnet werden muss.

5. *Idealprincip und Realprincip.*

Indessen sind die Gründe für die Unzulänglichkeit des Panlogismus in seiner principiellen Isolirung mit den Rückschlüssen aus der Unhaltbarkeit der dialektischen Methode Hegel's keineswegs erschöpft; auch dann, wenn die dialektische Methode Wahrheit wäre, wäre der Panlogismus doch unhaltbar. Die Gründe hierfür habe ich auseinandergesetzt: Ph. d. Unb. Ster.-Ausg. S. 779 bis 784 (vgl. auch S. 106—107 u. 154); Schelling's pos. Phil. in den beiden Abschnitten „Unzulänglichkeit des Panlogismus“ und „Negative und positive Philosophie“; Ges. phil. Abhandl. S. 48 bis 50 u. ff. — Auch diesen Ausführungen gegenüber vermisste ich die Kritik Volkelt's, während doch die Auseinandersetzung mit diesen Stellen an die Spitze seiner kritischen Prüfung hätte treten müssen, da in ihnen die Motive dargelegt waren, welche

Schelling und mich zur unbefriedigten Abkehr vom Panlogismus und zum Suchen nach einer metaphysischen Ergänzung und Vertiefung dieses Standpunktes getrieben hatten. Geling es ihm, die Unstichhaltigkeit dieser Bedenken, sowie derjenigen gegen die dialektische Methode nachzuweisen, so hatte er von vornherein gewonnen Spiel. Dieses Centrum seiner kritischen Aufgabe hat Volkelt jedoch nicht erkannt, und damit hat er von vornherein sein Spiel verloren; denn er thut am Ende weiter nichts, als unter Ignorirung der gegen seinen Standpunkt erhobenen begründeten Bedenken zeigen, dass meine Gedanken an seinen panlogistisch-dialektischen Voraussetzungen gemessen widerspruchsvoll erscheinen, nicht jedoch, dass sie es auf dem Boden meiner metaphysischen Voraussetzung sind. Das erstere aber hätte ihm jeder Leser auch ohne lange Auseinandersetzungen geglaubt; nur um letzteres handelte es sich für die Beurtheilung, wenn der allein fruchtbare Standpunkt einer immanenten Kritik gewahrt bleiben sollte.

Das spezifische Vorurtheil des Panlogismus, das *πρωτον ψευδος*, aus dem alle seine übrigen Irrthümer folgen, ist der Glaube, dass das Idealprincip als solches auch Realprincip oder Existentialprincip sei, dass es keines Realprincips neben und ausser dem Idealprincip zur Erklärung der Existenz bedürfe. Der Panlogismus begreift nicht, dass zwischen Gedanke und Wirklichkeit eine Kluft gähnt, dass die Realität noch etwas anderes ist als Idee, dass zum idealen Inhalt noch ein unsagbares Etwas hinzukommen muss, damit Realität daraus wird. Der Panlogismus behauptet, dass das objective Denken als solches durch seine Position die Realität schafft, durch seine Negation sie vernichtet, er bildet sich ein, dass das Denken das Sein erdenken und zerdenken könne, und verkennt die absolute Transcendenz des Seins gegen das Denken, welche diesem jenes unerreichbar macht. Nicht als Denkende erfahren wir die Existenz, sondern als Existirende; nicht durch Denken a priori oder dialektische Selbstbewegung des Begriffs ist das Sein uns erreichbar, sondern nur durch Collision unseres Willens mit einem fremden wird es uns empfindlich und wahrnehmbar. Der Panlogismus will uns vorreden, die Existenz als solche (nicht ihr Inhalt), die Thatsache,

dass irgend etwas existirt, sei vernünftig; in Wahrheit aber ist sie das simlos Unvernünftigste, das eigentlich Unlogische, was uns in jedem Augenblick von Neuem daran erinnert, dass der ganze logische Weltinhalt auf einem unlogischen Grunde ruht und erst durch diesen Realität empfängt. — „Es gehört in der That der Vorsatz, seinen Verstand zum Schweigen zu bringen, zu dem Entschlusse, soleh' ein Principle als Urgrund der Welt anzunehmen“ (Volkelt S. 137). Es gehört im Gegentheil die ganze Ueberhebung des Rationalismus dazu, jedes Jenseits der Vernunft und des Denkens von vornherein zu perhorresciren; nicht ohne Noth aus purer Bescheidenheit soll der Verstand eine Grenze seiner selbst anerkennen, sondern er soll nur nicht der Lehre zum Trotz, die ihm jeder Stoss an einer Ecke erteilt, darauf beharren, dass die Wirklichkeit nichts ist als blosses Denken, die Realität nichts als lautere Idee. Nur in einem so von des Gedankens Blässe angekränkelten Volke, wie dem deutschen, konnte der Aberglaube sich breit machen, dass der Begriff die Substanz der Dinge, und dass das grimmige Aufeinanderplatzen der Realitäten nur eine Gegensätzlichkeit verschiedener Momente des Begriffes sei. Nein, auch der härteste Widerspruch im Reiche der Gedanken bleibt ein friedlicher idealer Process, der innerhalb der Idee zum Austrag kommt, und der an und für sich niemals Schmerz verursachen, Empfindung hervorrufen, Bewusstsein wecken kann. Erst wenn die gegensätzlichen Momente der Idee zum Inhalt von Willensacten werden, tritt der Conflict aus der idealen Sphäre heraus in die reale, erst dann prallen wirkungsfähige, d. h. wirksame oder wirkliche Momente gegeneinander, erst dann wird der Gegensatz der Begriffsmomente in der Idee zum Widerstreit der Dinge, Individuen, oder Affekte und Leidenschaften innerhalb eines Individuums, erst dann wird das am Widerstand des fremden Willens sich brechende Streben zum Schmerz, zur Empfindung und hieraus erst kann das Bewusstsein hervorgehen.

Gesetzt also, die dialektische Methode Hegel's wäre Wahrheit, und die immanente Negativität der Idee wäre selbst schon Bewegungsprincip, Entwicklungstrieb derselben, so würde doch dies immer nur für das Gebiet der Idee als Idee, der Idee

in ihrem Ansehsein gelten; es würde der Widerspruch zwar die Idee bis dahin führen können, dass sie den ganzen Reichthum der in ihr beschlossenen Gestaltungen als ideales Urbild der Realität entfaltet, d. h. den Kreis der Hegel'schen Logik beschreibt, aber niemals würde der der logischen Idee immanente Widerspruch das Herausgehen der Idee aus der idealen Sphäre in die der Realität erklären können. So gewiss der Eigenwille eines starken Charakters etwas anderes ist, als die Vorstellungen, welche derselbe mit seinen Handlungen verknüpft, so gewiss ist der Weltwille in seiner übersprudelnden, unbändigen Gier noch etwas anderes als die Summe der idealen Urbilder, in deren Abbildern er sich manifestirt. Das Unlogische, das innerhalb der Hegel'schen Logik sein Wesen treibt, ist doch noch etwas ganz anderes als das Unlogische, dessen Eintritt das Hegel'sche System selbst beim Umschlag der Idee in ihr Anderssein fordert; das erstere ist sozusagen nur ein relativ Unlogisches, indem es sich nur gegen die fixirten Momente der logischen Idee in ihrer Vereinzelung wendet und durch Zerstörung dieser Isolirung dem Logischen dient, -- das letztere aber ist ein absolut Unlogisches, indem es sich gegen die logische Idee in ihrer Totalität wendet, und zwar gerade das an ihr zerstört, dass sie bisher bloss „noch logisch“ war, d. h. sich dadurch bethätigt, dass es sie mit Haut und Haar verschlingt, oder sie in sich, das Unlogische, hineinstürzt. So lange der „Trieb“ der Idee nur dahinging, sich logisch zu entfalten, so lange konnte die Immanenz dieses (relativ) Unlogischen mit einer gewissen Scheinbarkeit behauptet werden, sobald aber der „Trieb“ dazu auftaucht, die Idee ihrer rein logischen Idealität zu entäussern, da kann von einer Immanenz dieses absolut Unlogischen im Logischen nicht mehr die Rede sein, da kann die Idee nicht mehr als Subject dieses unlogischen Strebens untergeschoben werden. Und wohlgemerkt, dies alles gilt, gleichviel ob die spätere Rückkehr der Idee zu sich selbst als eine Bereicherung derselben angesehen werden möge oder nicht; denn wäre es auch wirklich eine Bereicherung, so könnte es doch keine logische Bereicherung mehr sein, da alle dem Logischen mögliche Entfaltung vor der Entlassung schon erledigt sein soll, — also könnte auch diese Bereicherung nur

eine Bereicherung des Logischen durch's Unlogische sein, und zwar durch ein anderes Unlogische, als was sie schon in sich hat, da es sonst wieder keine Bereicherung wäre.

Dies alles bestätigt nur die längst bekannte Bemerkung, dass die Entfässerung der Idee an die Realität der wunde Punkt des Hegelschen Systems ist, insofern der dort thatsächlich gemachte Schritt ein mit den Mitteln des Systems nicht zu bestreitender salto mortale ist. Hier erst tritt das eigentliche Unlogische ein, von dem bei mir allein die Rede ist; denn eine Entfaltung der logischen Idee im Aether der reinen Idealität ist eine Chimäre (vgl. ges. Abhandl. S. 27—31), und deshalb (ebenso wie wegen der Unwahrheit der dialektischen Methode) ist das von Hegel behauptete relativ Unlogische als ein dem Logischen immanentes Moment blauer Dunst.

In der That genügt das Zugeständniß, dass die Hegelsche Logik nur discursive Klarstellung des ewigen Verhältnisses der Hauptmomente der logischen Idee zu einander und keineswegs Reproduction einer ausserhalb des discursiven Verstandes jemals vorgegangenen Entwicklung sei, auch ganz abgesehen von der Wahrheit oder Unwahrheit der Dialektik, allein schon, um meine Auffassung des Unlogischen zu rechtfertigen. Ist nämlich die Logik nur Klarlegung eines ewigen Verhältnisses, so kann von einem Bewegungsprincip, einem „Trieb“ innerhalb derselben nicht mehr die Rede sein. Vollzieht sich alle Entwicklung nur auf dem Boden der Realität, so genügt auch für diese allein übrigbleibende reale Entwicklung das absolut Unlogische als Impuls, Trieb oder Bewegungsprincip, so giebt es keinen andern Trieb oder Willen, als der von diesem sich ableitet, mag nun die fragliche Entwicklung in der Natur oder im realen Geiste vor sich gehen. Der angebliche Trieb des Hegelschen immanenten Unlogischen ist nur von dem allgemeinen Willen zum Leben entliehen, der sich im Kopfe des Philosophen in seiner concentrirtesten Gestalt als Wille zum Erkennen offenbart, und als solcher von der unzulänglichen Erkenntniß unbefriedigt zur vollkommeneren fortstrebt. In der ewigen reinen Idee in ihrem Ansichsein giebt es keinen Trieb, weil keine Entwicklung, im Kopfe des Philosophen aber ist der Trieb des Denkfortganges von dem allgemeinen Willen

zum Leben, vom Weltwillen oder dem absolut Unlogischen entliehen; so verschwindet der Trieb des immanent Unlogischen Hegel's auf jede Weise, und selbst die Wahrheit der dialektischen Methode vermöchte nicht, ihn zu retten. Aller Trieb, aller Wille erweist sich vielmehr als Ausfluss jenes absolut Unlogischen, das an der Markscheide der Idee und der Realität steht und mit welchem erst der Unterschied des Idealen und Realen anhebt. — Muss der Panlogismus zugestehen, dass die Idee in der Realität der Welt in ihrem Anderssein ist, d. h. dass die Realität noch etwas anderes ist als die Idee an sich, muss er ferner einräumen, dass dieser Umschlag durch Einsetzen eines gegen das Logische in seiner **Totalität** feindlichen Gegensatzes (vgl. Volkelt S. 226, Z. 16 bis 18), durch den Gegenstoss eines der logischen Idee schlechthin Inadaequaten, Incongruenten (vgl. Michelet's „Gedanke“ Bd. VIII, S. 179, Z. 12 bis 9 von unten), d. h. aber eines absolut Unlogischen erfolgt, kann er endlich nicht leugnen, dass dieses Unlogische, welches die Idee realisirt, der Trieb, d. h. dass die positive Bestimmung dieses negativ nach seinem Gegensatz zum Logischen als unlogisch bezeichneten Moments der Wille sei, so bedurfte es nur noch des soeben gelieferten Nachweises, dass ein anderweitiger Trieb innerhalb des Logischen nicht zu finden sei, um das absolut Unlogische unter seiner positiven Bestimmung als Wille zum alleinigen Realprincip, d. h. zu einem dem Logischen als Idealprincip coordinirten Princip zu erheben. — So lange die dialektische Methode uns vorspiegeln konnte, dass die Negativität, also ein immanentes Moment des Logischen, der Trieb sei, konnte diese Vorspiegelung auch dahin ausgedehnt werden, dass der Eintritt des absolut Unlogischen nur deshalb triebartig wirke, weil er unlogisch sei; mit der Beseitigung jener Vorspiegelung aber, mit dem Nachweis, dass das ideale Bewegungsprincip der Dialektik, selbst wenn es existirte, etwas toto genere Verschiedenes von dem Realprincip des die Idee in ihr Anderssein stürzenden und dadurch welt schöpferischen Willens wäre, mit diesem Nachweis sinkt jede Hoffnung für das Gankelspiel der Dialektik dahin, uns über die starrende Kluft zwischen Idee und Wirklichkeit hinwegtäuschen zu können. Wäre das Unlogische nur darum Trieb, weil es unlogisch ist, so wäre ein solcher ewig unfähig, mehr als

ideales Bewegungsprincip innerhalb der Sphäre der Idealität zu sein, er könnte nur Prozesse des reinen Denkens herbeiführen, aber nicht den Schritt vom Gedanken zur Wirklichkeit zu Stande bringen, also niemals Realprincip sein; der Wille im Gegentheil ist nur deshalb unlogisch, weil er Wille, d. h. Realprincip ist, weil er die Idee nicht zufrieden lässt, sondern herausreisst aus ihrer Idealität in die Unruhe und den Schmerz des Weltprocesses. Wäre das absolut Unlogische nur deshalb Trieb, weil es unlogisch ist, so wäre seine maassgebende Bestimmung eine bloss negative, also von der Position des Logischen schlechthin abhängige und durch sie mitgesetzte; so widersinnig die spontane Selbstverneinung des Logischen in seiner Totalität und seiner logischen Natur auch erscheinen müsste, so wäre doch so lange, als das Unlogische als Essentialbestimmung des Willens festgehalten würde, eine positive Selbstständigkeit des letzteren vom Logischen schwer begreiflich zu machen. Ist aber der Wille die Essentialbestimmung des Realprincips, und drückt das Prädicat des Unlogischen nur sein Verhältniss zum Idealprincip aus, dann ist die Selbstständigkeit des Realprincips vom Idealprincip ausser allem Zweifel. Letzteres aber stimmt mit der Erfahrung überein, welche lehrt, dass der immer nur von einem Willen geleistete Widerstand oder Eingriff das alleinige und wahrhafte Symptom der Realität ist.

6. Die substantielle Identität und attributive Gegensätzlichkeit beider Principien.

Was ich bei meiner Correctur des panlogistischen Principi gethan habe, ist also zunächst weiter nichts, als dass ich das wahre (absolut) Unlogische, das bei Hegel zwar vorhanden ist und die bedeutsamste Rolle spielt, aber sich hinter den Coulissen versteckt hält, auf die offene Bühne hervorgezogen und ihm dort den ihm gebührenden Platz angewiesen habe, womit zugleich die durch die falsche Dialektik erschlichene Bedeutung des Hegel'schen immanenten (relativ) Unlogischen in ihr Nichts zurückgeschleudert wird. Die zweite Correctur aber, welche ich vorgenommen habe, besteht darin, dass ich den reinen Begriff Hegel's und den blinden Willen Schopenhauer's zu Momenten oder Attributen eines abso-

luten Subjects herabgesetzt habe, während sie im Panlogismus und Willensmonismus hypostasirte Abstractionen waren, welche für sich selbst subsistiren sollten, ohne doch dazu fähig zu sein, und deshalb als mythische Hirngespinnste haltlos in der Luft herumflatterten. — Die eminente Tragweite und dringende Nothwendigkeit dieser zweiten Correctur hat Volkelt ebenso wenig begriffen als die der erstgenannten. Er hält daran fest, dass das Unbewusste seinen Vorstellungsinhalt nicht habe, sondern dass es derselbe sei, und nichts sei als dieser; in ihm allein habe es sein Sein und Bestehen, und stehe keineswegs als ein anschauendes Subject hinter demselben; was das Unbewusste in seiner concreten Intuition als Inhalt habe, dahinein sei es eo ipso mit seinem Sein übergegangen (S. 177—178). Mit andern Worten: Volkelt hält an dem Hegel'schen Widersinn fest, dass der Begriff sich selbst denke, oder dass das Vorgestellte Subject der Function des Vorstellens sei, eine Verkrepelung des Vorstellungsprocesses, die wohl nur aus der verdrehten Fichte'schen Lehre von der Identität des Subjects und Objects im Act des Selbstbewusstseins geschichtlich zu erklären, obzwar nicht zu entschuldigen ist. — Von einem solchen in sich widersinnigen Vorurtheil aus kritisirt dann Volkelt den ganz anderartigen Gedankengang meines Standpunkts. Während ich überall, wo ich von den Attributen spreche, das Attribut als Attribut einer absoluten Substanz oder eines subsistirenden Subjects stillschweigend voraussetze, während meine ganze Entwicklung auf dieses letzte einheitliche Endziel angelegt ist (vgl. Volk. S. 158 unten), und ich nur deshalb zu diesem punctuellen Gipfel der Erkenntnisspyramide zuletzt komme, weil dies vom Wesen der inductiven Methode gebieterisch so gefordert wird, versteht Volkelt die Sache so, als ob ich die einheitliche Substanz bis ganz zum Schluss „ignorirte“ (S. 126), um sie dann „ganz äusserlich und ohne Berechtigung der grossartigen Weltpyramide als Gipfel aufzusetzen“ (S. 162), und glaubt sich dadurch berechtigt, dieselbe bei der Kritik der Attribute „bei Seite zu lassen“ (S. 126). Ja sogar er versteigt sich bis zu der ebenso kühnen als grundverkehrten Behauptung, dass auch bei mir, ganz wie bei Hegel, „das vom logischen Inhalt verschiedene denkende Subject

fehle“ (202), und dass demnach auch bei mir der Inhalt der unbewusst logischen Idee selbst das hellsehende Subject sein müsste (210).

Nun kritisirt er mit der Voraussetzung der substantiellen Selbsständigkeit, der isolirten Hypostasirung der Attribute darauf los, während ich dieselben nur unter Voraussetzung der einheitlichen Substanz beider meine und verstehe und ausschliesslich in diesem Sinne von ihnen rede. Da ist es denn freilich kein Wunder, dass er sich über die Zusammenhanglosigkeit der beiden Sprossen wundern muss, die er doch erst von ihrer gemeinsamen Wurzel losgerissen, in deren Wesen ihr inniges Verwachsensein begründet war (S. 133). Weil er mit dem Vorurtheil an die Sache herankommt, dass ein einziges Princip ohne weiteres die Existenz mit aller ihrer Realität und Idealität aus sich erzeugen müsste, darum glaubt er etwas erreicht zu haben, wenn er zeigt, dass keines meiner beiden Principien für sich allein dieser Aufgabe gewachsen sei (S. 128). Aber eben deshalb, weil kein Princip der Welt einer solchen in sich widersinnigen Aufgabe gewachsen ist, darum habe ich ja gerade zwei, welche, obschon in gleicher Weise existenzunfähig, wenn von einander isolirt gedacht, doch in ihrer Vereinigung die Existenz produciren. — Der Materialist oder der Skeptiker kann es ablehnen, mit seinen Erklärungsversuchen hinter die empirisch gegebene Existenz zurückzugehen, und über die Entstehung der Existenz zu speculiren; der Hegeliauer wird sich schwerlich dem entziehen können. Lässt er sich aber einmal durch die Stärke seines metaphysischen Bedürfnisses dahin bringen, auf Erklärungsversuche über die Entstehung der Existenz einzugehen, so muss er sich auch klar machen, dass er damit die Grenze des Existirenden überschreitet, dass das die Existenz erst Setzende als solches ein noch nicht Existirendes sein muss, dass jede Speculation über die Entstehung des empirisch gegebenen Seins zum „Ueberseienden“ führt. Dann aber darf er auch mir keinen Vorwurf daraus machen, dass das Existenzsetzende als solches bei mir ein nicht Existirendes ist (128). Das Existenzsetzende in seiner Totalität (als die wollende und vorstellende Substanz oder das Unbewusste) ist auch bei mir existenzfähig; denn nichts anderes als es selbst

ist. das allem Existirenden Subsistirende, das Wesen aller Erscheinung. Jedes einzelne Moment des gesammten Unbewussten in seiner Isolirung muss aber selbstredend existenzunfähig sein, wenn nicht die übrigen Momente überflüssig sein sollen.

Man kann sich also wohl so ausdrücken, dass jedes Moment den andern erst die Existenz verleiht; aber damit ist nicht gesagt, dass das so hervorgehobene allein die Existenz hervorbringt (S. 132), denn von jedem der andern gilt ja dasselbe. Die Substanz bringt die Subsistenz, die Vorstellung den idealen Inhalt, der Wille die Form der Realität herzu; so erst aus allen Dreien kommt als Product die Existenz zu Stande. In ihrer abstracten Isolirung, wie Volkelt sie fasst, sind die Momente sämmtlich Nichts, in ihrer einheitlichen Zusammengehörigkeit sind sie Alles, nämlich Alles, was da ist. Nicht als ob aus drei Nichtsen Etwas würde, sondern so wie aus drei zusammentreffenden Bedingungen, die vereinzelt wirkungslos bleiben, vereint eine zureichende Ursache wird, aus der die Wirkung entspringt. Geht man vom Panlogismus aus, wo also die Idee vorausgesetzt wird, so muss man sagen, dass der die Form der Realität herzubringende Wille das Existenzsetzende sei; aber keineswegs darf Volkelt daraus folgern, „dass er von sich aus zur Realität zu gelangen im Stande sei“ und dies in seiner eigensten Entwicklung gelegen sei (S. 128). Analog müsste Volkelt folgern, dass der Vater von sich aus zum Sohne gelangen müsse und der Sohn in seiner eigensten Entwicklung liege, weil man doch (bei Voraussetzung der Mutter) sagen kann, dass der Vater das den Sohn Setzende oder das zur Entstehung des Sohnes die Initiative Gebende sei. Somit findet Volkelt Widersprüche nur dadurch, dass er auseinander reisst, was nach meiner Erklärung untrennbar zusammengehört.

Wenn Volkelt behauptet, dass ich nur zwangsweise die substantielle Identität leider Principien zugestehle, und dass sich dies Zugeständniss mit meinen sonstigen Sätzen nur schlecht vertrage (134), so beweist dies nur ein totales Verkennen des in meiner Philosophie herrschenden Geistes, für welche der absolute Monismus in seiner strengsten Gestalt unverrückter Augpunct aller Gedankengänge bleibt. Volkelt kann sich nur durch eine einzige Stelle haben irreleiten lassen, in welcher ich die Attribute

einander „unzugänglich“ nenne (Phil. d. U. Ster.-Ausg. S. 755). Ich gebe zu, dass dieser Ausdruck nicht glücklich ist, da er solichem Missverständniß eine, wenn auch nur scheinbare Rechtfertigung bieten konnte; was ich aber damit habe sagen wollen, ist nur, dass keines der Principien seine Natur wechseln, d. h. die des andern annehmen kann, dass das Logische nicht unlogisch, das Unlogische nicht logisch werden kann, dass also die Natur eines jeden Principis nicht in die des andern hinein- und übergreifen kann, sondern demselben immer widerstrebend, antipathisch bleiben muss, so dass grade aus dieser unüberwindlichen Antipathie das Vernichtungsstreben des Logischen gegen das Unlogische erwächst. Aus dem Zusammenhang geht also eclatant hervor, dass von einer Unzugänglichkeit im Sinne der Berührungslosigkeit hier nicht die Rede sein konnte, da aus ihr grade die Reaction des einen Elements auf die Natur des andern gefolgert wird.

Berührungslose Heterogenität bestände nur dann zwischen den Attributen als solchen, wenn ihre Bestimmungen wie die der Spinozistischen Attribute ausser aller Beziehung zu einander ständen; dann wäre ihre Einheit nur durch die Wurzel der gemeinsamen Substanz gewährleistet, und es könnte aus einer solchen Anordnung so wenig etwas herauskommen, wie aus einem galvanischen Element, dessen Pole keine peripherische Schliessung haben. Indem sie sich aber bei mir in jeder Hinsicht als auf einander bezogene polare Gegensätze darstellen, ist eben hierdurch ihre gemeinsame Beziehung und Berührung gegeben. Der polare Gegensatz ist hier zugleich wie öfters die natürlich geforderte Ergänzung (vgl. Ph. d. U. Ster.-Ausg. S. 813—815), und ein solcher ist der festeste Kitt der Einheit (wie z. B. in der Geschlechtsliebe). So kann man allerdings sagen, dass sie auf einander angelegt sind (Volk. S. 133), wenn man dies nur nicht im teleologischen Sinne versteht. — Die Idee ist die absolut reiche, aber dieser Reichthum kommt, wie beim Säkel des Fortunat, erst zu Tage, wenn man hineingreift, und das thut erst der an sich arme, und nach Beseitigung seines Mangels verlangende Wille. Der Wille ist unlogisch und stellt sich in seiner Erhebung als antilogisch heraus, wogegen das Logische sich als Gegensatz erheben muss. Will man auf einer Analogie der Gemüthsbeziehungen der Liebe und des

Hasses als Bedingung inniger Vereinigung bestehen, wie Volkelt S. 134 dies thut, so kann man wohl bildlich sagen, dass der Wille das Analogon eines wahllosen titanischen Liebesdranges bildet, der in seiner blindgierigen Rücksichtslosigkeit gegen das Mittel seiner Erfüllung dem Hass nicht allzufern steht, dass hingegen die Idee in ihrem logisch folgerichtigen Vernichtungsstreben gegen das Unlogische einen Hass entfaltet, der in seinem Endzweck und seiner selbstaufopfernden Hingebung der Liebe täuschend ähnlich sieht (vgl. Ph. d. U. Ster.-Ausg. S. 815–817). So wenig ich diesen Bildern einen Werth heilege, so wenig scheint Volkelt berechtigt, zu rügen, dass solche Beziehungen zwischen meinen Principien nicht zu finden seien (S. 134), während er selbst sie ziemlich deutlich ausspricht, indem er den Unterschied des Verhältnisses zwischen meinen Attributen und denen Spinoza's angiebt (S. 160).

So ist also der Zusammenhang sowohl peripherisch wie central hergestellt; die innige Beziehung des Gegensatzes in der Function muss nothwendiger Weise zur Reaction der Principien auf einander führen, weil die substantielle Identität die Kette nach rückwärts schliesst; das Logische braucht gar keine „Abnung“ von der Erhebung des Unlogischen zu bekommen (wie Volkelt S. 152) meint, denn die Substanz quâ Logisches kann gar nicht umhin, auf sich, die Substanz quâ Unlogisches, zu reagiren, — ein „Vorbeischiessen“ (S. 153) des Einen beim Andern ist ganz unmöglich, weil sie beide ewig Eins sind. Ueber diese substantielle Identität und functionelle oder attributive Gegensätzlichkeit hinauszugehen und ihnen, wie Volkelt S. 159 fordert, „ein wesentliches Verlangen nach einander einzupflanzen“, dazu war mithin durchaus keine Veranlassung gegeben; hätte ich diesem Ansinnen Volkelt's entsprochen, so hätte ich nicht nur etwas Ueberflüssiges, durch kein Erklärungsbedürfniss Gefordertes, angenommen, sondern wäre auch in denselben Schelling'schen Fehler der Vermischung und Verwirrung der eigenthümlichen Bestimmungen beider Principien gerathen, welchen vermieden zu haben Volkelt selbst S. 150 an mir lobt; denn ich hätte dann der Idee ein Verlangen nach dem Willen, d. h. selbst schon einen Willen zugeschrieben, und dem Willen ein Verlangen nach

der Idee, d. h. ein inhaltliches Wollen, dessen Inhalt selbst schon ideale Anticipation der Idee wäre.

7. *Denknothwendigkeit und Seinsnothwendigkeit.*

Wenn die bisher erörterten angeblichen Widersprüche in meinen Principien daraus entsprangen, dass Volkelt mit dem panlogistischen Vorurtheil der substantiellen isolirten Selbstständigkeit und Subjectlosigkeit der Attribute als unverrückbarem Maassstabe an die Prüfung jedes derselben herantrat, so kommen wir nun zu einer anderen Reihe in meinem Idealprincip angeblich enthaltener Widersprüche, welche daraus resultiren, dass Volkelt das andre panlogistische Vorurtheil nicht los werden kann, als ob das Idealprincip eo ipso Realprincip sein müsste, als ob das Logische das Unlogische als sein immanentes Moment in sich enthielte, und sich mittelst dieses einen positiven Zweck und den Inhalt seiner Intuitionen rein aus sich selbst erzeugte (S. 129). An solchem Maassstab gemessen, müssen natürlich meine Darlegungen unsinnig erscheinen, welche durchweg auf den von mir an den oben bezeichneten Stellen begründeten entgegengesetzten Voraussetzungen beruhen, dass nämlich das Idealprincip nicht für sich allein zugleich Realprincip sein kann, dass das Unlogische nicht in, sondern nur neben dem Logischen seine Stellung haben kann, dass das Logische aus sich allein gar keinen Inhalt hervorbringen kann, sondern blosses Formalprincip ist, und dass es den rein negativen Zweck, und mit diesem indirect seinen ganzen dem Zweck als Mittel dienenden Inhalt, erst durch Anwendung seiner selbst auf das (attributiv genommen ausser ihm stehende) Unlogische gewinnt.

Die Verwechslung des Idealen und Realen im scholastischen Begriffsrealismus hatte als seinen classischen Ausdruck den ontologischen Beweis producirt; die bewusste Identification des Idealprincips und Realprincips durch Hegel hatte sich durch feierliche Restitution des ontologischen Beweises officiell als Neoscholastik installirt. Dass das logisch Nothwendige „doch irgendwo zu finden und anzutreffen sein müsse“, dass das durch das Denken für das Denken als nothwendig Bewiesene auch nothwendig Existenz haben müsse (S. 130), das sind Behauptungen, die ihre

Ausprüche ganz allein auf die Voraussetzung gründen, dass das Idealprincip eo ipso Realprincip sei, und die mit diesem Vorurtheil stehen und fallen. Die Existenz als solche, d. h. die Existenz von irgend etwas, einmal zugegeben — und diese ist doch nur empirisch zu constatiren — wird ja niemand, der überhaupt ein metaphysisches Idealprincip einräumt, bestreiten wollen, dass letzteres eine „Herrschaft“ über das Sein, d. h. einen bestimmten Einfluss auf das Was und Wie des Existirenden ausübe; wenn die Realität nur die realisirte Idee ist, wenn der Wille blind realisiren muss, was immer die Idee an Inhalt ihm darbietet, so unterliegt es keinem Zweifel, dass das in der Idee Nothwendige auch nothwendig vom Willen realisirt werden muss. So ist für die Existenz in der Welt, die unter Mitwirkung eines blinden Realprincips entstanden, allerdings das Denknothwendige zugleich das Seinsnothwendige, und Unrecht haben alle, welche diese Wahrheit bestreiten; aber es ist dies keineswegs eine apriorische Erkenntniss, sondern eine empirische Induction, welche wir aus unzähligen Fällen ohne Einspruch anderer als scheinbarer negativer Instanzen gezogen haben, welche also eine so grosse Wahrscheinlichkeit hat, als eine inductive Erkenntniss nur haben kann (vgl. „Das Ding an sich“ S. 116—119). Keinenfalls darf jedoch solche empirische Induction über die Grenzen hinaus erweitert werden, innerhalb deren die Wahrnehmungen liegen, aus denen sie gewonnen ist; es darf ihr also nicht eine Gültigkeit über die Grenzen des innerweltlichen empirischen Seins hinaus zugeschrieben werden, am wenigsten nachdem wir den Grund dieser Conformität in der Blindheit und Wahllosigkeit des die Idee realisirenden Principis erkannt haben. Abstrahirt man entweder ganz von dem Willen, als einem der Idee coordinirten Realprincip, oder philosophirt man über das Wesen der Idee an sich, d. h. abgesehen von ihrer Ergreifung durch den Willen, über das Absolute vor Erhebung des Willens und Entstehung der Welt, so ist die formale logische Nothwendigkeit eine Sphäre für sich, welche mit der Frage der Existenz oder Nichtexistenz nicht das Geringste zu schaffen hat. Für die Idee als solche, für die logische Gesetzmässigkeit als den Ausdruck ihres Formalprincips, ist es allerdings ganz gleichgültig, ob das Realprincip neben ihr

überhaupt zur Erhebung kommt oder nicht, ja sogar, ob ein solches auch nur neben ihr vorhanden sei, sie ist in der That in sich beschlossen, von jeder Frage nach künftiger Verwirklichung unberührt, und ihre formale Nothwendigkeit unabhängig davon, ob es jemals zur Existenz kommt oder nicht. Freilich bleibt sie vor der Erhebung des Realprincips inhaltsloses Formalprincip, oder bleibt ihr Inhalt reine Möglichkeit, und darum ist entschieden daran festzuhalten, dass es ein inhaltliches Denken überhaupt erst giebt, weil und insofern es ein Sein giebt, — nicht umgekehrt (131).

8. *Das Idealprincip als logisches Formalprincip.*

Dass das Logische oder Idealprincip bei mir zunächst ein an und für sich inhaltsloses Formalprincip ist, hat Volkelt durchaus nicht verstanden; er glaubt statt dessen, dass es sich um ein ewiges ideales Nebeneinander und Ineinanderbestehen aller möglichen Ideen handle. Dass dieser platonische Standpunct verlassen werden muss, habe ich in einem Zusatz zur 5. Auflage der Ph. d. U. S. 800—805 dargethan, auf den ich hier verweisen muss. Hätte dieser Zusatz Volkelt bei seiner Arbeit vorgelegen, so würde dieselbe gewiss anders ausgefallen sein; indess gab auch die Fassung der 3. Auflage (z. B. auf S. 788 oben) den nöthigen Anhalt für Vermeidung dieses Missverständnisses und in den ges. Abh. S. 28 hatte ich ausdrücklich erklärt, dass der bei einer eventuell eintretenden Entwicklung aus dem Mutterschooss des logischen Formalprincips heraustretende Inhalt vor Eintritt einer solchen von aussen angeregten Entfaltung keineswegs als eine anderweitige Art von (selbstverständlich immer nur idealem) Sein zu verstehen sei (wie Volkelt annimmt), sondern dass diese Sphäre der reinen Möglichkeit nichts anderes bedeute als die formale Prädestination für den Fall der Entwicklung. Das Idealprincip kann nicht aus sich allein einen Inhalt erzeugen; wenn es aber einen Inhalt gewinnt, so muss er eine logisch gesetzmässige Form annehmen, welche ihn bis in seine kleinsten Beziehungen durchdringt, und eben diese logisch gesetzmässige Bestimmtheit ist in dem logischen Formalprincip vorher bestimmt

durch seine logische Natur. Ein fingirter Philosoph, der vor der Welterschöpfung die Natur dieses Formalprincips untersuchte, würde aus ihr vorherzusagen können, welcher Art der von diesen logischen Gesetzen formell bestimmte Inhalt sein müsste, wenn es einmal durch Anregung des Unlogischen zur Entstehung eines Inhalts käme; er würde die gesammten eventuell an ihm hervortretenden logischen Beziehungen als reine Möglichkeiten in der formell logischen Natur des Idealprincips enthalten finden, und anzugeben im Stande sein, welcher Art diese ewig unwandelbaren logischen Beziehungen zwischen den Hauptmomenten eines eventuellen Inhalts sich gestalten müssten (Hegel's Logik). — So sehr diese Ansicht dazu berechtigt, von einem ewigen Verhältniss der prädestinirten Momente der logischen Idee zu reden, so wenig ermächtigt sie zu der Verwechslung dieser formalen Vorherbestimmtheit für den Fall eines eintretenden Inhalts mit einem ewigen Nebeneinanderbestehen aller Momente als actualer inhaltlicher Intuitionen. Das hiesse in der That das Ideenchaos zum Princip erheben, und der Wille, der allen actualen Ideengehalt jederzeit wahllos und blind realisirt, müsste dann natürlich das ewig gleiche Chaos realisiren (S. 179—180). Dies wäre die Folge von Volkelt's Unterstellung (S. 151), als ob bei mir die Idee von jeher fertig und unveränderlich, ein ewiges Resultat wäre (wie ich es S. 783 der 3. Auflage von Hegel behaupte). Insofern in dem logischen Formalprincip alle logischen Beziehungen vorherbestimmt sind, in welche der Inhalt der Idee jemals gerathen kann, alle Verhältnisse von logischen Momenten, in die er sich jemals gliedern kann, so konnte ich sagen (ges. Abl. S. 30), dass das Reich der reinen Möglichkeit alle möglichen Welten in sich befasse (aber bei mir nur als mögliche und nur bei Hegel als concrete Intuitionen); ähnlich sprach ich im Leibnizischen Sinne von einem Ruhen aller möglichen Vorstellungen, also auch derer von allen möglichen Welten und Weltzwecken, im Unbewussten (3. Aufl. S. 620), aber nur als möglicher, und nicht actualer, sondern ruhender, latenter Vorstellungen. — Inhaltlich entfalten kann sich nur das absolute Vernünftige; ein minder Vernünftiges als das schlechthin Vernünftige müsste ein mit Unvernünftigem gemischter Vorstellungsinhalt sein, den aber das Formalprincip des Logischen gar

nicht zulässt. Kann aber nur das absolut Vernünftige Inhalt der unbewussten Idee werden, während das „minder Vernünftige“ ewig dazu verurtheilt ist, „unmögliche Möglichkeit“ zu bleiben, so ist auch von einem Prüfen, Vergleichen, Sichten und Wählen unter den Vorstellungen keine Rede, insofern damit eine discursive Reflexion über verschiedene inhaltlich entfaltete Vorstellungen gemeint wäre, welche ohnehin durch die Natur der unbewussten Vorstellung schlechthin ausgeschlossen ist. Wenn ich (3. Aufl. 621) gesagt habe, das Unbewusste überschaue gleichsam mit einem Blicke die möglichen Welten und realisire die vernünftigste, so hat Volkelt das „gleichsam“ übersehen, indem er das Bild wörtlich nimmt (S. 202); ich kann damit natürlich nichts anders haben sagen wollen, als dass die bei der bewussten Reflexion discursiv vorgehende Sichtung und Elimination des minder Vernünftigen hier unbewusst mit einem Schlage dadurch zu Stande kommt, dass das absolut Logische nur das absolut Vernünftige in den Inhalt der unbewussten Intuition als actuelle Idee eintreten lässt. Das anschauende Subject, obwohl es als unentbehrliche Grundlage dieses Processes vorhanden ist, spielt bei demselben doch ebensowenig eine Rolle wie im Bewusstsein; hier wie dort ist das Subject nur substantieller Träger der Function des Anschauens, während die formelle Bestimmung des Anschauungsinhalts ausschliesslich von der formal-logischen Gesetzmässigkeit (des Intellects) ausgeht (vgl. Volkelt S. 201—2.)

Hätte Volkelt verstanden, dass das Idealprincip bei mir reines, an und für sich inhaltsleeres Formalprincip ist, so würde er auch begriffen haben, warum ich dasselbe interesselos gegen sein Sein oder Nichtsein (nämlich als inhaltliche Idee) erklären musste; hätte er nicht immer sein Logisches mit dem immanenten Unlogischen im Sinne gehabt, so hätte er meine Erklärung, dass die Idee gleichgültig gegen ihr So-sein oder Anders-sein sei, nicht dahin missdeuten können (S. 129), als ob sie auch gleichgültig gegen das Eindringen des Unlogischen in ihren unbewussten Anschauungsinhalt, d. h. gegen das mehr oder minder Vernünftige desselben sein könnte. Wäre bei Erfüllung der formalen Bedingung absoluter Vernünftigkeit mehrerlei Inhalt möglich, so würde sie gegen diese Unterschiede allerdings gleichgültig sein;

da der absolut vernünftige Inhalt jedoch immer nur Einer sein kann, so konnte auch die Gleichgültigkeit der Idee gegen ihr So-sein oder Anders-sein selbstredend nur auf den Unterschied ihres Seins als reiner an sich seiender Idee und ihres Seins als Inhalt eines sie realisirenden Willens (Idee in ihrem Anderssein) bezogen werden. Was Volkelt also aus seinem Missverständniss folgert, ist hinfällig.

9. Die absolute Zwecksetzung.

Worin der positive Zweck des Logischen, den es rein aus sich selbst erzeugen soll, bestehe, bleibt bei Volkelt so unklar wie bei Hegel, was nicht zu verwundern ist, da ein positiver Zweck im absoluten Sinne ein sich selbst aufhebender Begriff ist. Volkelt sagt einmal, das Logische sei „das sich selbst Bezweckende“ (S. 130); aber da es sich hat, so kann es offenbar erst dann dazu kommen, sich selbst zu bezwecken, nachdem es in Frage gestellt worden. Stellte es selber sich in Frage, so wäre dies ein Widerspruch gegen die Angabe, dass es sich selbst bezwecke; wird es aber von einem Andern in Frage gestellt, so kann der Zweck nur Beseitigung dieses in Frage Stellens, *reductio in statum quo ante*, d. h. Negation der Störung und des Störenden sein, d. h. der Zweck ist dann bloss negativ, und ein positives, den Ausgangspunkt der Bewegung überschreitendes Resultat wird durch ihn gar nicht erzielt oder bezweckt. Dieser negative Zweck ist aber nun thatsächlich der begrifflich erste Inhalt des Idealprinzips, welcher seine Reaction auf die Erhebung des Unlogischen darstellt. Es gestaltet diesen Inhalt formell aus sich selbst, indem es dessen logischen Charakter (der Opposition gegen das Unlogische) aus seiner eigensten Natur, aus sich als logischem Formalprincip, hergiebt; es kommt aber zur Reaction erst durch die vorhergehende Action des Unlogischen. Dass das Idealprincip einen Inhalt erhält, kommt also ausschliesslich von der Initiative des unlogischen Realprinzips her, und nur die Beschaffenheit dieses Inhalts, das Was und Wie desselben hängt vom Logischen ab. So lange das Unlogische als solches besteht, verleiht es dem Zweck seiner Negation Bestand; mit vollzogener

Negation des Unlogischen würde der Zweck erfüllt sein, d. h. anhören, Zweck zu sein, und die Inhaltslosigkeit des Idealprinzips träte wieder ein. Nicht das Unlogische setzt den Zweck, und nicht das Logische bequemt sich ihm an, wie Volkelt glaubt (S. 152); das Logische selbst entfaltet sein eigenstes Wesen, indem es Negation des Unlogischen bezweckt, kommt aber zu solchem Bezwecken nur durch das (von ihm unabhängige) Hervortreten des Unlogischen.

Ist nun so der Zweck gesetzt, so ist durch denselben mit ebenso formal logischer Nothwendigkeit (ohne alle dialektische Selbstbewegung) das Mittel gefordert. Das Mittel ist in seiner Totalität gefasst Eines, wie der Zweck Einer ist, das vorstellende Subjekt Eines ist, das logische Formalprincip Eines ist, und die Idee als unbewusster Vorstellungsinhalt Eine ist. Ob und inwieweit das Mittel eine innere Vielheit von Momenten erfordert, ob und inwieweit daher der Eine unbewusste Vorstellungsinhalt eine ideale Vieleinigkeit darstellt, eine innere Mannichfaltigkeit in seine Einheit befasst, das hängt wiederum nicht von dialektischen Selbst-Differenzirungen, sondern davon ab, wie beschaffen das Mittel sein muss, um vernünftiges (d. h. absolut vernünftiges, nicht etwa mehr oder minder vernünftiges) Mittel zu diesem Endzweck zu sein, d. h. um diesen Zweck zu erreichen. Sollte sich eine solche innere Vielheit als logisch nothwendig herausstellen, so wäre es der Zweck, welcher sie nothwendig macht, also indirekt das Unlogische Grund der Vielheit in der Idee (dies wusste auch Platon und Schelling, vgl. „Schell. pos. Phil.“ S. 57). Da ferner der Zweck ein solcher ist, dass er bei der gegebenen Sachlage nicht mit einem Schlage zu erreichen, so ist eine Reihenfolge von Mitteln logisch nothwendig, welche, vom Ausgangspunkt gesehen, zugleich als Reihe von Zwecken erscheint. Der Zweck setzt hierdurch einen Process; jede Stufe des Processes ist logisch bedingt einerseits durch den (während des ganzen Bestehens des Unlogischen) constanten Endzweck und andererseits durch die Stellung, welche sie innerhalb des Processes, innerhalb der Stufenfolge der Mittelzwecke einnimmt, und welche hinreichend markirt ist durch die unmittelbar vorhergehende Stufe des Processes. Lässt man den constanten End-

zweck als selbstverständlich bei Seite, so kann man demnach sagen, der Inhalt jeder Stufe des Processes sei logisch bedingt durch die unmittelbar vorhergehende, und diese formal logische Nothwendigkeit des Aufeinanderfolgens der (unendlich klein zu nehmenden) Stufen des Processes nennt man Causalität, welche sich sofort als Finalität erweist, sowie man sich erinnert, dass diese logische Nothwendigkeit erst complet wird durch den constanten Endzweck. Dieser Process, insofern er dem Zweck immer näher rückt und ihn zuletzt erreicht, heisst Entwicklung; die Entwicklung ist also ebenfalls durchaus formal-logischer Natur und hat nichts mit Dialektik zu thun. Das Unlogische wirkt nur auf das Entstehen des Endzweckes als idealen Ausgangspunktes der Entwicklung ein; der ganze von diesem Endzweck abhängige und mit ihm gesetzte Inhalt der Idee auf allen Stufen ihrer Entwicklung geht aus reiner Selbstbestimmung des Idealprincips hervor, denn er ergibt sich aus der eigensten Gesetzmässigkeit des logischen Formalprincips, welche jede Stufe des Inhalts bis in ihre kleinsten Details durchdringt und regelt. Die Tendenz zu diesem Fortschreiten der Entwicklung giebt nichts anderes als der Zweck, oder genauer der in dieser gemischten Kategorie dem Unlogischen zur Last fallende Antheil; das Ziel und das Bezwecken des Ziels ist die Triebfeder jedes Entwicklungsprocesses, unbewusster Weise auch des dialektischen im Kopfe des Philosophen, insoweit dieser Process wirklich darauf Anspruch machen kann, Entwicklung zu sein. Der Endzweck als Triebfeder der Entwicklung ist in der That implicite in jedem kleinsten Theile jeder Stufe des idealen Inhalts gegenwärtig und formal logisch wirksam; es ist also nicht verständlich, wie Volkelt (S. 204) solche Triebfeder bei mir vermissen kann.

10. *Der Wille.*

Werfen wir nach dieser Erläuterung des Idealprincips auch noch einen Blick auf den Willen als Realprincip, so missversteht Volkelt zunächst den Sinn des Willens als Potenz des Wollens. Er könnte sonst nicht sagen, dass es der reinen Potenz an jedem,

wenn auch noch so unbestimmtem Wesen gebreche (S. 138), dass sie mit den beiden Möglichkeiten der Entscheidung nichts zu schaffen habe (ebenda) und ein Unwesen sei, welches sich bald dieses, bald jenes Wesen gebe (S. 139). Das Wesen der Potenz ist ein ganz bestimmtes, wohl definirtes, es ist das Wollen-Können. So lange sie Potenz bleibt, bleibt sie bei sich selbst, oder in sich selbst als in ihrem reinen Wesen; sobald sie Actus wird, so hört sie zwar auf reines (d. h. nicht actuelles, nicht functionirendes, nicht wollendes) Wesen zu sein, aber sie ändert auch nicht ihr Wesen, nimmt kein anderes Wesen an, sondern bethätigt ihr allereigenstes Wesen (das Wollenkönnen) in dem Sein, zu dem sie sich entfaltet hat (dem Wollen). Sei es als ruhende, sei es als erhobene, bleibt also die Potenz ihrem Wesen treu, bleibt ihr Wesen bei sich selbst, sei es als reinem oder entfaltetem; nur die Entscheidung als solche hat mit der Potenz nichts zu schaffen, wohl aber das Resultat derselben. — Die Entscheidung ist nicht als Wahl zwischen zwei coordinirten activen Möglichkeiten, wie zwischen conträren Gegensätzen, zu verstehen, sondern wenn keine Entscheidung getroffen wird, so verbleibt es bei der Ruhe der reinen Potenz oder dem Nichtwollen; wenn aber eine Entscheidung getroffen wird, so kann es nur die zur Actualität, zum Wollen sein. Das Verharren im Nichtwollen ist gar keine Thätigkeit, sondern die Negation der Thätigkeit; der Wille ist nur zu einer einzigen Thätigkeit fähig, zum Wollen, aber unfähig zu jeder andern Thätigkeit, also auch zu der, sein einmal erhobenes Wollen von sich selber wieder aufzuheben. Das Wesen des Willens ist das Wollenkönnen; in dieser Definition liegt zwar die Möglichkeit eingeschlossen, dass er sich auch im nichtwollenden Zustande müsse befinden können, aber keineswegs die, dass er sich auch in denselben müsse versetzen können. Die einzige active Möglichkeit des Willens, das einzige Vermögen desselben geht auf das Wollen; es wäre dieses Vermögen kein Vermögen mehr, wenn ihm nicht die passive Möglichkeit eines in Ruhe verharrenden Zustandes zu Grunde läge, aber der Wille wäre mehr als bloss das Vermögen zu wollen, wenn ausser diesem noch das zweite active Vermögen der Aufhebung des be-

stehenden Wollens aus eigener Initiative zu seinem Wesen gehörte. Wir haben kein Recht, ihm dieses zweite Vermögen anzudichten (wie Volkelt S. 139 thut) und müssen daher mit Schelling annehmen, dass der einmal zum Wollen erhobene Wille das „blind Seiende“ sei, das als der unersättliche blinde Weltwille Schopenhauer's von sich selbst aus zu keiner Umkehr kommen kann, sondern nur vermittelt des Logischen oder vernünftigen Idealprincips. *)

Hat sich nun der Wille erhoben, so kann er nicht zum erfüllten Dasein, zum wirklichen Actus kommen, ohne die Idee als den seine Leere erfüllenden Inhalt zu ergreifen, was selbstredend im Moment seiner Erhebung sofort geschieht, da die Idee sich ihm nicht entziehen kann. Betrachten wir aber den Willen in diesem Moment der Erhebung, der doch wenigstens als das begriffliche Prius des Ergreifens der Idee gedacht werden muss, so ist er die unbestimmte Spannung, welche von der Spannungslosigkeit der Ruhe zum concreten Gespanntsein der Actualität hinüberführt; das Wohin oder die Richtung dieses absolut unbestimmten aus sich Herausdrängens, nach welchem Volkelt fragt (S. 127), liegt eben in der Richtung a potentia ad actum, wobei der Actus nur als Form, aber als wirkliche Form, d. h. als Form eines Wirklichen oder als Form der Wirklichkeit verstanden ist. Der dem Willen als solchen fremde Inhalt (die Idee) kann freilich nicht als fehlender Inhalt gefühlt werden (vgl. S. 144), wohl aber die fehlende Realisirung der Form des Wollens als solchen, und dies genügt, um das Streben möglich zu machen, das erst durch Ergreifung eines Inhalts zu sich als wirklicher Form kommt (vgl. Ph. d. U. Ster.-Ausg. S. 793—794). — Wäre das Wollen nur ein Streben nach dem, was ihm in sich zu Gebote steht, und die Thatsache, dass es das Erstrebte in sich hat, zugleich die Erfüllung seines Strebens, wie Volkelt behauptet (S. 127), so wäre jedes Wollen als Streben unmöglich, weil ja sein Streben immer schon zugleich erreicht wäre. Dieses Argument muss also falsch sein, weil es zu viel beweist und den Begriff

*) Vergleiche hierzu auch die Zusätze der 5. Auflage S. 788 bis 789 und 791.

des Wollens überhaupt aufhebt. — Wenn Volkelt (S. 158) das Verhältniss von Wille und Vorstellung mit dem von Kraft und Stoff parallelisirt und dort den Willen wie hier den Stoff eliminirt wünscht, so ist ihm nur entgangen, dass der Wille jedenfalls der Kraft und nicht dem Stoff homolog ist, also seine Forderung vielmehr auf Elimination der Vorstellung lauten müsste.

Allen diesen leicht genug wiegenden Einwürfen gegenüber hat die offene Erklärung Volkelt's unsomehr Bedeutung und Nachdruck, dass mit meiner grundlosen Freiheit des reinen Willens „die letzte Consequenz aller jener philosophischen und theologischen Richtungen, die das Logische, das vernünftig Nothwendige nicht zum alleinigen Grund und Kerne der Welt erheben wollen, schmucklos und unverhüllt ausgesprochen erscheint“ (S. 140). Mit diesem Zeugniß kann ich mich wohl zufrieden geben, so lange ich an der Ueberzeugung festhalten darf, dass mit dem Logischen als alleinigen Weltprincip schlechterdings nicht auszukommen, weil zu keiner Realität zu gelangen ist, und so lange diese Ueberzeugung von der Mehrzahl der Philosophirenden getheilt wird. Es weist dieses Zugeständniß nur von Neuem darauf hin, wie dringende Aufforderung Volkelt gehabt hätte, meine Einwendungen gegen die Zulänglichkeit des reinen Panlogismus zum ersten, wo nicht ausschliesslichen Gegenstand seiner Prüfung zu machen, anstatt mit dem unerschütterten Vorurtheil von der alleinseligmachenden Kraft des Hegel'schen Princip's in die Kritik der untergeordneten Differenzen zwischen meinen und seinen Ansichten einzugehen.

Wozu kann z. B. die ganze Diskussion über den Willen führen, so lange es für Volkelt Axiom ist (vgl. S. 232), dass der Wille nichts weiter ist als der Begriff des Willens, und dass dem Willen nicht das Geringste übrig bleibt, was nicht in seinem Begriff auch enthalten wäre? (Vgl. dagegen meine ges. Abhandl. S. 58—59.) Es bleibt dabei nur das Eine für mich unbegreiflich, wie Volkelt es mit solcher Leugnung des über den blossen Begriff der Sache hinausgehenden Existenzialcharakters vereinbaren konnte, mein Hinausgehen über Schopenhauer's erkenntnisstheoretischen Idealismus zu loben, welches übrigens, wie er aus Kuno

Fischer's und Michelet's reactionärer Stellungnahme zu den erkenntnistheoretischen Fragen der Gegenwart entnehmen konnte, ganz ebenso gut ein Hinangehen über den erkenntnistheoretischen Standpunkt Hegel's war. Wenn mein Begriff von Cäsar den existirenden Cäsar nicht erschöpft, sondern als transcendentes Ding an sich stehen lässt, so kann auch mein Begriff des Willens das existirende Wollen nicht erschöpfen, sondern lässt es als transcendentes Ding an sich meines Erkennens stehen. Und nicht etwa deshalb bleibt in beiden Fällen der unerschöpfliche Rest, weil der Begriff unvollkommen wäre, denn er mag als vollkommen gelten, auch nicht deshalb, weil es nur mein Begriff wäre, denn das ist ja gleichgültig, da doch der Inhalt des Begriffs als vollkommen angenommen wird; sondern es bleibt ein Rest, weil der Begriff nur ideal, Cäsar aber und mein Wollen real ist. Die Realität und das unlogische Realprincip bleibt das Jenseits des logischen Denkens; aber es ist kein Jenseits im Sinne der absoluten Fremdheit oder Berührungslosigkeit (wie Volkelt S. 233 annimmt), denn die polare Gegensätzlichkeit koppelt beide zusammen und stellt den galvanischen Contact zwischen ihnen her. Durch blosse abstracte Begriffe ist der Wille freilich Niemandem vorzudemonstrieren (S. 233), der seine Kenntniss nicht schon aus der inneren Erfahrung mitbringt; diese Unverständlichkeit ohne mitgebrachte Anschauung theilt aber der Begriff des Willens mit allen anderen abstracten Begriffen. Was ihn der Erfahrung vermittelt, ist das Gefühl, d. h. die theilweise bewusstwerdenden Befriedigungen und Nichtbefriedigungen des Wollens, in erster Reihe die durch die Opposition eines fremden Willens in's Bewusstsein gerufene Unlustempfindung; aus der Gefühlssphäre, in die der Wille zwar eingegangen, aber, soweit dieselbe bewusst ist, doch nur mit seinen Accidenzen (Befriedigung und Nichtbefriedigung) eingegangen ist, wird der Wille rückwärts instinktiv, d. h. unter unbewusst Bleiben der vermittelnden Schlüsse, erschlossen, ebenso wie das Ding an sich aus seiner Wahrnehmungsvorstellung (die auf realer Empfindung beruht) instinktiv erschlossen wird. So wenig aber die Unmöglichkeit, das Ding an sich jemals direct mit der Erkenntniss zu erfassen, etwas gegen die Existenz des Dinges an sich beweist, ebenso

wenig beweist die Unmöglichkeit, das eigene Wollen jemals direct, d. h. ohne instinctive Schlussfolgerungen aus dessen Gefühlsaccidenzen zu erkennen, etwas gegen die Existenz meines Wollens jenseits meiner Vorstellung oder meinem Begriff von meinem Wollen (vgl. Volkelt S. 232—234).

C. Secundäre Probleme.

Nachdem ich in dem Vorhergehenden gezeigt, wie das Vorurtheil der absoluten Wahrheit des panlogistischen Principis Volkelt's Kritik meiner metaphysischen Principien auf die tautologische Constatirung ihrer Unverträglichkeit mit dem von aussen herzugebrachten fremden Maassstabe reducirt hatte, gehe ich nunmehr zu dem Nachweis über, dass das nämliche Vorurtheil auch die Kritik meiner Aufstellungen über die Bewusstseinsentstehung und Individuation beherrscht und für jeden andern als einen Panlogisten entwerthet. Indem Volkelt den bloß idealen Conflict des dialektischen Widerspruchs mit dem realen Conflict wirklicher Willensacte identificirt (was nur eine nothwendige unmittelbare Consequenz der Erhebung des Idealprincips selbst zum Realprincip ist), muss er den dialektischen Widerspruch idealer Gegensätze als ausreichend zur Erzeugung des Bewusstseins erachten und verliert dadurch jeden Grund, in den realen Individuen noch etwas anderes als auf die Spitze getriebene Besonderungen des dialektischen Begriffs zu sehen. Hierdurch verliert er das Verständniss für das, was mich zu meinen von Hegel abweichenden Erklärungsversuchen zwingt, und damit zugleich für diese meine Erklärungen selbst. Während mir der Schmerz, die Empfindung, das Bewusstsein aus dem realen Conflict individualisirter Willensacte hervorgeht, glaubt er, dass ich dieselbe in einem Conflict beider Attribute suche, den als unmöglich aus meinen Voraussetzungen nachzuweisen er sich die vergebliche Mühe macht;

während ich die Immanenz von Wesen und Erscheinung überall dem Theismus gegenüber auf das Schärfste betone, fabelt er von einer bei mir stattfindenden Abtrennung der Erscheinung vom Wesen und einer Ausscheidung des Wesens aus der Erscheinung; desgleichen verkennt er aus dem angeführten Grunde gänzlich die teleologische Bedeutung der Individuation als des unentbehrlichen Mittels der Bewusstseinsentstehung, auf der mein System ruht. Die Ueberschätzung und blinde Anbetung der Vernunft als solchen raubt ihm endlich das unbefangene Urtheil über den eudämonologischen Werth dessen, was die Vernunft glücklichsten Falls für das Leben und den Weltprocess zu erzielen im Stande ist, d. h. über das Verhältniss des teleologischen Optimismus zum eudämonologischen Pessimismus. Wir haben die genannten Punkte nunmehr näher zu betrachten.

11. Die teleologische Begründung des Bewusstseins.

Alles, was innerhalb der panlogistischen Weltanschauung vorgeht, muss nach seiner logischen Nothwendigkeit begriffen, muss in seinem teleologischen Zusammenhange demonstrirt werden. Diese Aufgabe vermag der Panlogismus aber weder der Bewusstseinsentstehung, noch der Individuation gegenüber zu lösen, er vermag aus seinen Voraussetzungen für keine von beiden die teleologische Nothwendigkeit darzuthun.

In dem Bewusstsein kommt die zuvor unbewusste logische Idee zu sich selber, zur Selbsterfassung, erfasst sich oder wird sich offenbar als das, was sie ist, als Wissen (S. 193). Was in aller Welt hat aber die Idee davon, sich in sich zu reflectiren, sich im Spiegel zu besehen? Für das Individuum ist Selbstbewusstsein, Selbsterkenntniss doch nur deshalb das höchste, weil es sich bereits als bewusstes Individuum gegeben ist und als solches in eine Welt von concurrirenden Individuen hingestellt findet, in der es sich vermittelt seines selbstbewussten Intellekts praktisch zu behaupten und geltend zu machen hat. Den praktisch-menschlichen Werth des Selbstbewusstseins darf man nicht auf das Absolute übertragen. Die logische Idee ist kein eitler Judengott, der um jeden Preis ein Publikum braucht, um sich

bewundern und seinen Namen preisen zu lassen; je absoluter sie gefasst wird, je selbstgenügsamer muss sie gedacht werden. Ist es denn nicht genug, dass sie alles ist und alles weiss, muss sie denn durchaus auch wissen, dass sie alles ist und alles weiss? Auf alle Fälle wäre diese Selbstbespiegelungssucht eitel, d. h. in ihrem innersten Kerne nichtig; diese Nichtigkeit aber durchsetzen zu wollen selbst um den Preis des unendlichen Schmerzes, den sich die Idee durch das Bewusstwerden aller in ihrem Ansehsein unbewussten, also unempfundenen, dialektischen Widersprüche auferlegt, würde geradezu verwerfliche Eitelkeit genannt werden müssen, und wäre unentschuldig bei einem rein und ausschliesslich logischen Absoluten. So gewiss die Weisheit der Natur um nichts weniger weise und vernünftig ist, wenn auch gerade kein Mensch vorüber geht, der sich dieser Weisheit und Vernünftigkeit bewusst wird, so gewiss die Tugend einer Frau nichts dadurch gewinnt, dass sie besprochen und gerühmt wird, so gewiss wäre die in sich beschlossene, alle ihre dialektischen Momente in sich enthaltende Idee um nichts weniger vernünftig, wenn sie als Veilchen in der Verborgenheit ihres Ansehseins weiterblühte, anstatt durch die ganz nutzlose, zwecklose und eitle Selbstauferlegung des Schmerzes, ihre inneren Widersprüche zu empfinden, sich in einer Weise zu benehmen, die man bei einem Menschen unvernünftig nennen würde. Nur die Verblendung im eudämonologischen Optimismus eines Leibniz kann vor dieser Conclusion schützen; wer aber, wie Volkelt mit Recht thut, aus dem an der Oberfläche liegenden Hegel'schen Optimismus den in der Tiefe allerdings keimartig vorhandenen eudämonologischen Pessimismus heransholt und an's Licht setzt, der kann nicht umhin, den Widerspruch zwischen der empirisch gegebenen Thatsache des Bewusstseins und der Unfähigkeit des Panlogismus zur Erklärung dieser Thatsache aus seinem Princip einzuräumen.

Ganz anders, wenn wir das Unlogische als coordinirtes Princip anerkennen und den negativen Zweck an Stelle des chimärischen positiven setzen. Dann ist es ganz begrifflich, dass das Logische zu sich selbst zu kommen sucht, um vom Standpunkt des bewussten Fürsichseins aus seinen negativen Zweck zu er-

reichen. Unmittelbar blosser Willensinhalt, Inhalt des Willens zur Realität, giebt sich die Idee eine gleichsam selbstständige Form, indem sie einen Theil des Willens zum Leben als Willen zum Erkennen hinstellt, indem sie sich von ihm so zu sagen in zweiter Potenz realisiren lässt (das erste Mal als inhaltlich-ideale Realität, das zweite Mal als im Gehirn des Individuums realisirte Bewusstseinsidee). Nachdem sie so innerhalb des Willens als Erkenntnisswille Posten gefasst und sich durch diesen Willen in immer höheren Gestalten als Bewusstseinsidee hat realisiren lassen, gelangt sie zur bewussten Kritik des Absoluten, das auch sie ist, in seinem Gesamtwesen; der Erkenntnisswille wird in dritter Potenz praktisch als Negation des blinden Lebenswillens und nach Analogie der Ueberwindung des letzteren durch den ersteren in einzelnen Individuen eröffnet sich die Perspektive auf eine Universalverneinung des blinden Lebenswillens durch den seine Tollheit bekämpfenden Erkenntnisswillen. Hier versteht man, was das Zusichselbstkommen der Idee für einen Zweck hat; es soll sie, die zunächst unfrei gegen den Willen und unfähig ist, sich dessen Erhebung zum Sein zu entziehen, zum Herrn des Willens machen und ihr so schliesslich die vom Willen geraubte Herrschaft über sich selbst, d. h. die Beschlossenheit in sich selbst zurückerwerben. Wohl kann der Wille von Anfang an nichts wollen, als was die Idee ihm zum Inhalt leiht und vorzeichnet (S. 156), aber die Idee hat keine Wahl, ob sie sich ihm leihen will, und was auch immer für einen Inhalt sie ihm bieten möge, immer wird dieser ideale Inhalt in die Realität geworfen. Frei, welchen Inhalt sie der Realität zu verleihen gedanke, steht sie doch jedenfalls im Dienste des Realprincips und seines Realisierungsstrebens, ist sie doch schlechthin Slave des Seins als solchen; zusammengekoppelt mit dem Realprincip muss sie mit diesem unfreiwillig durchgehen und sich auf die Hoffnung beschränken, den blinden Gefährten in seinem tollen Jagen wenigstens zu lenken, da sie ihn von seinen kollerigen Gelüsten nicht abhalten kann. Von dieser Rolle als Sclave des Seins erhebt sie sich nun aber im Laufe des Processes zu der als Herr des Seins, indem sie dem blinden Lebenswillen einen solchen Inhalt giebt, dass aus demselben als Spitze und

Krone alles Wollens der Erkenntnisswille hervorbricht, welcher, die zu sich selbst gekommene Idee umspannend, höher und höher sich aufrichtet, bis er zuletzt den in der Blindheit des Wollen-Wollens verharrenden Zweig des Allwillens überragt und als ein das Nichtmehrwollen wollender Wille überwindet.

Schon bei Schopenhauer ist der Wille und die Vernunft, oder wie dieser sagt, der Intellekt in wesentlich demselben Verhältniss gedacht, nur dass dasselbe sammt seiner Umkehrung im Laufe des Processes auf den Boden der Individualität beschränkt bleibt. Der Wille ist auch hier das Primäre, das Moment der Initiative (intelligible Willensentscheidung des Individualcharakters als Urschuld und Abfall von der seligen Ruhe des Nirwana zum activen Wollen), er ist dasjenige Element im empirisch gegebenen Individuum, dem ursprünglich und von Natur der Primat zukommt. Aber er soll dies nicht bleiben, sondern seine Rolle mit dem Intellekt tauschen; dies zu bewirken ist die Aufgabe des Menschenlebens. Wenn im Genie sich ein monströses Uebergewicht des Intellekts entfaltet, das sich zunächst als reiner Erkenntnisswille gleichgültig gegen den blinden Lebenswillen verhält, so entwickelt sich in dem (bewusst oder unbewusst) philosophirenden Intellekt das sogenannte Quietiv des blinden Lebenswillens, d. h. der Erkenntnisswille enthüllt die überwiegenden Motive zum Willen der Willensverneinung, bis letzterer den natürlichen Lebenswillen überwiegt. Mir blieb nur die Reinigung dieser Gedanken von unhaltbaren mystischen Nebenbegriffen und die Erhebung des klargestellten Processes in die Sphäre der Universalität übrig. Volkelt aber hat meinen Gedankengang über dieses Problem ebenso sehr missverstanden als den Schopenhauer's (S. 155).

12. Die Erklärung der Bewusstseinsentstehung.

Volkelt erkennt an, dass das Bewusstsein aus dem Conflict gegensätzlicher Momente entspringt (S. 220, 225), aber er confundirt einerseits den überall Platz greifenden „Gegensatz“ mit dem im unbewussten Denken und deshalb auch im Was und Wie der Realität unmöglichen, nur im Irrthum des Bewusstseins als un-

vollziehbare Denkaufgabe vorkommenden „Widerspruch“, und zweitens den „idealen Gegensatz“ von Momenten der (bewussten oder unbewussten) Vorstellung mit dem „realen Widerstreit“ aufeinander prallender harter Realitäten, sich kreuzender Willensakte. Im dialektischen Widerspruch der sich selbst entzweien und versöhnenden Idee sind beide angegebene Confusionen confundirt, und deshalb glaubt Volkelt in ihr alle zur Bewusstseinsentstehung erforderlichen Requisiten vereinigt (S. 222). — Hier tritt nun aber sofort die Frage ein, warum denn die Idee in ihrem Ansichsein durch ihren nach Hegel auch dort schon bestehen sollenden dialektischen Process das Bewusstsein nicht schon findet, warum nicht jeder dialektische Schritt der Hegel'schen Logik von Bewusstseinsentstehung begleitet ist. Volkelt sagt uns, dass die Vermittelung dort noch erst objectiv (d. h. doch: noch nicht im Sinne einer bewussten Subjectivität), dass sie noch nicht für sich selbst da (d. h. bewusst) sei (226). Aber diese Begründung ist rein tautologisch, denn gerade danach wird ja gefragt, warum sie noch nicht bewusst ist, warum diese dialektischen Gegensätze und ihre Versöhnung noch unterhalb der Schwelle des Bewusstseins liegen, wenn doch die Bewusstseinsentstehung nichts weiter als diese Requisiten verlangt. Die Wendung, dass dort „objektive Innerlichkeit und raum- und zeitlose Allgemeinheit noch nicht ihren Gegensatz gefunden“ haben, ist doch nur das Geständniss, dass die dialektische Selbstentzweigung und Selbstversöhnung so abstract hingestellt eine zu allgemein gehaltene Bedingungsangabe war, dass es sich um bestimmte Formen der Gegensätzlichkeit handelt, welche innerhalb der die rein ideale und rein logische Sphäre der möglichen Gegensätze erschöpfenden Idee in ihrem Ansichsein nicht vorkommen, oder mit anderen Worten, dass der das Bewusstsein erzeugende Conflict kein rein idealer, kein rein logischer sein kann, sondern von einer solchen Beschaffenheit ist, dass er erst dann zu Stande kommen kann, wenn die logische Idee sich in ihr Gegentheil hinausgeschaut hat (S. 226). Das Gegentheil von „logisch“ ist „unlogisch“, das Gegentheil von „Idee“ ist „Realität“; es ist also damit anerkannt, dass der Bewusstsein erzeugende Conflict nur auf dem Boden der „unlogischen

Realität“ zu Stande kommen kann, und zwar zwischen mehreren in dieser Form des Aussersichseins befindlichen Momenten der Idee, nicht etwa zwischen der Idee in ihrem Ansichsein und in ihrem Anderssein (S. 226). Hiermit ist aber gerade das eingeräumt, was ich behaupte, dass das Bewusstsein nicht aus einem idealen, sondern nur aus einem realen Conflict entspringen kann, nicht aus einem dialektischen Widerspruch von Momenten der ansichseienden Idee, sondern aus einem praktischen Widerstreit von mehreren realisirten (in ihr Gegentheile, das Un-logische entäusserten) Momenten der Idee, d. h. aus einem Zusammentreffen sich kreuzender Willensacte. Dieses Zugeständniss aber ist bei Volkelt principiell ganz unmotivirt; er musste umgekehrt aus seinen Principien folgern, dass die an sich seiende Idee, oder das Absolute als solches, wirklich alle Schritte ihres urbildlichen dialektischen Processes (falls er solchen nach Hegel festhält) mit Bewusstsein vollziehe. Der wahre Grund für die Annahme des richtigen Resultats durch Volkelt liegt gar nicht in seinen Principien oder Schlussfolgerungen aus denselben, sondern in der bei ihm nur nicht zum klaren Bewusstsein durchgebrochenen richtigen Ahnung, dass ein bloss idealer Process einen schlechthin friedlichen Verlauf haben muss, dass ein Gegensatz gleich vernünftiger Ideen sich auch auf rein vernünftigem, also friedlichem und schmerzlosem Wege beilegen und versöhnen muss, dass vielmehr der Schmerz erst da entstehen kann, wo Unvernunft gegen Unvernunft prallt, wo es Ernst wird mit der Realität des Conflicts, indem Wille gegen Wille drängt und stemmt, da selbst der logisch. nothwendige Compromiss dem Willen nur als ein widerwillig abgerungener, aufgezwungener empfindlich wird, anstatt wie unter bloss und rein vernünftigen Elementen widerstandslos als selbstverständlich acceptirt zu werden. Weil aus einem bloss und rein vernünftigen Weltprincip schlechterdings kein Schmerz abzuleiten ist, darum ist auch aus ihm kein Bewusstsein zu erklären, und deshalb drängt es auch Volkelt unwiderstehlich in's Gegentheile der logischen Idee (vgl. oben S. 19–21), um den Boden zu gewinnen, auf dem allein Bewusstsein wachsen kann. An einer Wand kann man sich den Kopf stossen, aber noch kein Mensch hat

sich an einer Idee weh gethan, es sei denn, dass er einen Widerstand von einem diese Idee zum Inhalt nehmenden Willen (gleichviel ob fremden oder eigenen) erfahren hätte.

Volckelt hat nun, wie schon oben bemerkt, diesen Kernpunkt meiner Theorie der Bewusstseinsentstehung gar nicht verstanden und glaubt anstatt dessen meine Ansicht über dieselbe in einer unmittelbaren Opposition der gegen einander isolirt gedachten Attribute zu erkennen (S. 217—218 u. 230), indem er meinen öfters gebrauchten und nach den oben gegebenen Erläuterungen wohl hinreichend deutlichen Ausdruck „Emancipation der Vorstellung vom Willen“ in diesem Sinne missdeutet. *) Dieses Missverständniss wäre erklärlicher, wenn das Cap. C. III der Ph. d. U. mit dem Abschnitt 1 „Bewusstwerden der Vorstellung“ abgeschlossen wäre; die weiteren Abschnitte über das Bewusstwerden von psychischen Elementen, die nicht Vorstellung sind, bewies hinlänglich, dass bloss die Opposition gegen den Willen und nicht die Emancipation der Vorstellung (welche nur für die Seite der Vorstellung aus ersterer resultirt) das ist, worauf es ankommt. Die Berücksichtigung der Zusätze der 5. Aufl. S. 393 Anm., und 395—400 (auch 814 u. 816) würde das beregte Missverständniss unmöglich gemacht haben. **) Wille und Vorstellung sind im Bewusstsein ebenso untrennbar wie im Unbewussten verbunden, insofern es auch im Bewusstsein kein Wollen ohne Vorstellungsinhalt giebt und keine Vorstellung ohne directe oder indirecte Betheiligung des Willens an derselben (sei es als Verwirklichungsstreben im höchsten oder geringsten Maasse, sei es als Erkenntnisswille, sei es als Interesse, Gefühl oder sonst eine accidentielle Betheiligung des Willens, sei es endlich nur als die auf die entsprechende Bewegung der Hirnmoleculé gerichtete Willensenergie). Die relative Verselbstständigung oder Emancipation der Vorstellung gegenüber dem Willen besteht im Bewusstsein nur darin, dass die Vorstellung keineswegs mehr nothwendig Inhalt eines sie unmittelbar und sofort realisirenden Willens ist wie in der

*) Selbstverständlich sind alle aus diesem Missverständniss hier sowohl wie an anderer Stelle (S. 147) abgeleiteten Einwendungen hinfällig.

***) Die betreffende Lieferung der 5. Aufl. gelangte Anfang Mai 1873 zur Ausgabe.

unbewussten Intuition, sondern dass bewusste Vorstellungen im Bewusstsein möglich sind ohne einen Willen, dieselben in der äusseren Wirklichkeit zu realisiren. Diese Emancipation ist eine ganz bekannte empirische Thatsache, welche der untrennbaren Einheit von Wille und Vorstellung als Principien eben deshalb nicht widerspricht, weil die bewusste Vorstellung im Mechanismus der Gehirnmoleculc schon eine gewisse Art correspondirender äusserer Realität besitzt, weil sie nicht unmittelbar aus der unbewussten Intuition der absoluten Idee hervorgegangen, sondern aus sinnlichen Wahrnehmungen erbaut ist, die selbst wieder Synthesen elementarer Empfindungen, d. h. qualitativ gefärbter Nichtbefriedigungen oder Befriedigungen von Begehungen sind. Für die Herrschaft der emancipirten bewussten Vorstellung über den Willen ist also genetisch dadurch Vorsorge getroffen, dass sie sich auf lauter Willensaccidenzen (mit Hilfe der synthetisch mitwirkenden unbewussten Intuition) erhebt, dass sie ein Gebäude aus lauter Bausteinen ist, die der Wille hat liefern müssen, und zu der die (unbewusste) Vorstellung nur den Mörtel beigesteuert hat.

13. Die Bedingungen der Bewusstseinsseinheit.

Das innerweltliche Bewusstsein ist also niemals Resultat bloss eines der beiden Attribute; insoweit es sich um mehr als Bewusstwerden von blossen Willensaccidenzen, insoweit es sich um Bewusstwerden oder doch Mitbewusstwerden von Vorstellung handelt, ist dies ohne weiteres klar, aber auch in den ersteren Fällen weist der qualitativ gefärbte Charakter der Empfindung auf den Einfluss der in den opponirenden Willensakten enthaltenen und sie begleitenden unbewussten Vorstellungen hin, und macht gerade letzterer Umstand es begreiflich, dass das ganze Reich der bewussten Vorstellung sich aus solchen Empfindungsbausteinen zusammensetzen kann. Da nun aber doch das Bewusstsein ungeachtet der Betheiligung beider Attribute an demselben ein einheitlicher Act ist, so geht daraus hervor, dass das Bewusstsein überhaupt nicht als Modus eines oder beider Attribute betrachtet werden kann, sondern als Modus der iden-

tischen, in ihren Attributen sich auswirkenden und sich selbst afficirenden Substanz oder des Einen absoluten Subjectes bezeichnet werden muss. Also nicht der Wille und nicht die Vorstellung hat das Bewusstsein, sondern nur das absolute Subject hat es, oder das absolute Subject ist der alleinige „Ort“ alles Bewusstseins (dies gilt auch für das ausserweltliche Bewusstsein, an dessen Entstehung die Vorstellung noch nicht theilnimmt; vergl. Volkelt S. 153).

Wenn das Unbewusste als identische Substanz der Attribute und als absoluter Träger alles Daseins auch der alleinige und gemeinsame Ort alles Bewusstseins ist, so repräsentirt dasselbe ebenso den „gemeinsamen Sammelplatz“ für diejenigen bewussten Vorstellungen, welche zur Einheit des Bewusstseins verschmolzen werden (S. 171). Da nun aber thatsächlich nicht alle bewusste Vorstellungen in der Welt zu einem einheitlichen Bewusstsein verschmelzen, so muss ausser der genannten unerlässlichen inneren Bedingung noch eine zweite äussere Bedingung gesucht werden, von welcher es abhängt, ob die bewussten Vorstellungen im absoluten Subject gleichgültig und beziehungslos nebeneinander liegen bleiben, oder ob sie in einer solchen Beschaffenheit zu Stande kommen, dass sie im absoluten Subject in jene Wechselbeziehung zu einander treten, als deren Resultat die Einheit des Bewusstseins erscheint (vgl. S. 172). Als diese zweite äussere Bedingung habe ich die Güte der Leitung in den Nervenbahnen für die physiologischen, den psychischen Funktionen correspondirenden Nervenschwingungen nachgewiesen (vgl. auch hierzu Ph. d. U. Ster.-Ausg. S. 398—400). Hiermit sind die inneren und äusseren Bedingungen der Verschmelzung mehrerer bewusster Vorstellungen zu einem einheitlichen Bewusstsein erschöpft.

Die Annahme einer Individualseele, die doch als solche zunächst ebenfalls unbewusst zu denken wäre, würde die bei meiner Auffassung etwa noch verbleibenden Detailschwierigkeiten keineswegs erleichtern, da letztere genau in derselben Gestalt auch bei dieser Annahme wiederkehren müssten. Auch hier würden nämlich einige der bewussten Vorstellungen (die im Grosshirn erzeugten) verschmelzen, andere aber nicht, und das Problem der apathisch und unverschmolzen in einem und demselben Vorstellungssubject

nebeneinander liegenden Vorstellungen würde nur dann vermieden werden, wenn man Einem Individuum viele substantiell getrennte Seelen (entsprechend den verschiedenen Nervecentris) zuschriebe. Dann müsste man aber auch die Consequenz ziehen, den beiden Grosshirnhemisphären wegen ihrer in pathologischen Fällen öfters beobachteten Getrenntheit der Vorstellungen (vgl. Jessen's Psychologie) zwei substantiell getrennte Seelen zuzuschreiben. Auf alle Fälle entstände dann das neue weit schwierigere Problem, wie zwischen normal getrennten Bewusstseinen (z. B. des Hirns und des sympathischen Nervensystems) doch bisweilen Verschmelzung von Vorstellungen stattfinden kann; wenn zwischen den Seelen beider einmal die Kluft einer substantiellen Trennung errichtet ist, so müsste solche Ausnahme rein unmöglich sein. Wenn wir uns demnach auf alle Fälle dabei bescheiden müssen, dass bewusste Vorstellungen, die innerhalb desselben Organismus entstehen, doch nur bei Erfüllung der äusseren Bedingung genügender Nervenleitung zur Verschmelzung kommen, andernfalls aber in dem nämlichen Vorstellungssubject oder in der identischen unbewussten Individualseele getrennt und ohne Wechselbeziehung zu einander liegen bleiben, dann schwindet in der That jeder Grund, an der Geltung des nämlichen Gesetzes auch für das absolute Vorstellungssubject der Welt zu zweifeln (Zusammennähen von zwei Hälften zweier verschiedener Süsswasserpolyphen). Dann aber zerrinnt uns auch jede Berechtigung unter den Händen, um aus der Thatsache, dass die Vorstellungen der nicht durch Nervenleitung verbundenen Individuen zu keiner Bewusstseinsverschmelzung gelangen, einen Rückschluss auf die Vielheit der Vorstellungssubjecte oder substantiellen Seelen jener Individuen zu wagen. Es bleibt uns dann kein Grund, über die nächstliegende und durch ihre Einfachheit sich empfehlende Annahme hinauszugehen, dass das Vorstellungssubject oder die psychische Substanz aller bewussten (und natürlich auch unbewussten) Vorstellungen in der Welt Eine sei.

14. Die panlogistische Unbegreiflichkeit der Individuation.

Volkelt räumt einerseits ein, dass Hegel das Problem der Individuation nirgends scharf in's Auge gefasst habe, sondern über dasselbe überall hinweggleite, als ob seine Lösung sich von selbst verstände (S. 191); auf der andern Seite aber giebt er auch zu, dass bei Hegel das sinnliche „Dieses“ als etwas dem Begriffe Fremdes, Alogisches dargestellt sei (197). Er selbst begreift, dass letzteres einräumen die Unfähigkeit des Panlogismus zur Lösung des Individuationsproblems constatiren hiesse, und sucht deshalb Hegel dahin zu verbessern, dass auch das sinnliche Dieses, das Unsagbare, nur noch zu Zeigende, als reiner Ausfluss des Begriffes behauptet wird. „Die Negativität aber, selbstständig geworden, zur einfachen Position gemacht, ist der fixe, starre, in seiner Einzigkeit unvergleichlich dastehende Punkt, das sinnliche Dieses“ (197). In der That aber ist die an sich fixirte Negation nach Hegel gar nichts weiter als die abstracte Endlichkeit, wie Volkelt selbst an anderer Stelle ganz richtig bemerkt (S. 247), nicht das Endliche als dieses Einzige, Unsagbare, sondern blos der allgemeine Begriff des Endlichen überhaupt. — Wie schon Schopenhauer gezeigt hat, ist es nicht die Natur der Vorstellung, was dem Begriff das „Dieses“ unerreichbar macht (da es ja doch der Anschauung erreichbar ist), sondern es ist die abstracte Natur des Begriffes, welche es ihm unmöglich macht, das Gebiet der Allgemeinheit zu verlassen, wie sehr er auch in die Besonderung des Allgemeinen als Allgemeinen sich versenken mag. Das sinnliche Dieses, sofern es reale Vereinzlung ist, ist für Hegel nicht nur zu uninteressant, um sich um seine Entstehung zu kümmern, er spricht ihm sogar die Wahrheit ab und behauptet, dass die Wahrheit des „Dieses“ nur das Allgemeine in demselben sei, worauf uns schon die Sprache hinweise (vgl. Heg. W. II. S. 76). Will man Hegel dahin corrigiren, dass die Idee das „Dieses“ in sich zu schliessen vermag, was allerdings für die Lösung des Individuationsproblems die erste Vorbedingung ist, so darf man nicht Hegel's einseitige Stellungnahme durch Hineinfropfen eines neuen Fehlers noch mehr verballhornisiren (wie

Volkelt durch Bekämpfung der Ausserbegrifflichkeit des „Dieses“ (thut), sondern man muss eingestehen, dass die Idee oder das Idealprincip oder die unbewusste Vorstellung nicht Begriff sein kann, sondern Anschauung sein muss (natürlich Anschauung, welche die Begriffe nicht ausschliesst, sondern implicite in sich enthält). Dass Volkelt, trotzdem er die Nothwendigkeit, das Individuationsproblem zu lösen und die dieser Lösung bei Hegel im Wege stehende Schwierigkeit erkannte, diese auf der Hand liegende Auskunft, welche er bei mir vorgezeichnet fand, nicht nur nicht ergriff, sondern ebenso krampfhaft ignorirte, wie Hegel das ganze Individuationsproblem, das hat in der sehr motivirten geheimen Angst seinen Grund, mit solchem Zugeständniss das liebgewordene Gaukelspiel der Dialektik preiszugeben, das natürlich nur mit abstracten Begriffen möglich ist, wo die Einseitigkeit der Abstraction den Erkenntnissdrang des Philosophen zur Ergänzung durch neue Begriffsmomente anspornt, während die Anschauung stets satt und ganz und voll ist, auch wo sie das Kleinste zum Gegenstand hat.

So wie die Idee als Anschauung verstanden wird, ergreift sie selbstverständlich das „Dieses“, das dem Begriff ewig unzugänglich bleibt, mit völliger Leichtigkeit und Sicherheit; das einzelne „Dieses“, wie es sich uns empirisch aufdrängt, geht aber nicht bloss über den Begriff hinaus, insofern es concrete Anschauung ist, sondern geht auch über die Idealität hinaus, insofern es real ist, d. h. das reale Dieses ist nicht bloss ausserbegrifflich, sondern auch unlogisch. Für diesen Punkt ist nun die zweite Correctur Hegel's erforderlich, welche natürlich über die Grenzen des Panlogismus hinausführt; von der Nothwendigkeit dieser zweiten Correctur merkt aber Volkelt wieder nichts, weil er in seinem panlogistischen Vorurtheil das vorgestellte oder ideale „Dieses“ ohne Weiteres mit dem realen Individuum identificirt. Wollte man wirklich Hegel's nie die Sphäre der Allgemeinheit verlassenden Begriff als concrete Anschauung interpretiren, so wäre er doch auch dann noch unfähig, das existirende „Dieses“ in seiner energischen Realität und kraftvollen Widerstandsfähigkeit abzuleiten, was erst dann gelingt, wenn man die unbewusste concrete Intuition des Dieses durch den Willen realisiren lässt.

Die Idee, nachdem sie ihre Momente im Ineinander durchlaufen hat, soll dieselbe in's absolute Aussereinander zerfallen lassen (193). Da würden also die vorher ineinander geschachtelten Elemente nunmehr getrennt auf eigene Faust umherspazieren; wir müssten hier das Sein, dort das Nichts, hier das Etwas, dort das Andere als Individuen in Raum und Zeit zerstreut finden. Genau genommen könnte die Idee gerade nur in so viele Individuen auseinanderfallen, als sie in der rein logischen Entwicklung Momente durchlaufen hat. In der That aber zeigt uns die Beobachtung, dass auch im sogenannten Aussereinander alle diese Momente der logischen Idee ineinander verbleiben; dass wir sie von Anfang bis zu Ende in jedem einzigen organischen Individuum gerade so wie in der an sich seienden Idee in absoluter Durchdringung vereinigt finden. Die Phrase vom Auseinanderfallen der logischen Momente ist also nicht nur nichts erklärend, sondern so falsch, dass ihr Gegentheil, das ineinander Verbleiben derselben, wahr ist. Die einzelnen platonischen Naturtypen des Stein-, Pflanzen- und Thierreichs kommen aber wieder in der Hegel'schen Logik gar nicht vor, sondern nur die Begriffe des Mechanismus, Organismus u. s. w., und es wäre schwer anzugeben, aus welchem Grunde gerade nur solche platonische Naturideen auseinanderfallen sollen, die eigentlich logischen Momente der Hegel'schen Idee aber nicht, oder welches das Merkmal sei, durch welches für das Auseinanderfallen oder Ineinanderbleiben der idealen Momente die Grenzen markirt werden. Aber sehen wir von alle dem ab, so würde doch auch das Auseinanderfallen der in der reinen Idee etwa als Entwicklungstotalität geschauten platonischen Naturtypen immer noch nicht die empirisch gegebene Welt erklären, insofern in dieser jeder dieser Typen nicht bloß Ein Mal (oder höchstens in zwei Individuen verschiedenen Geschlechts), sondern unzählige Mal als sinnliches Dieses herumläuft. Volkelt behauptet, die Besonderung müsse über die Besonderung des Gattungstypus zum Arttypus (und Varietätstypus) hinausgehen zu einer Schranke, der alle Flüssigkeit des Begriffs (d. h. doch wohl die Natur des dialektischen Begriffs selbst) fehlen muss, die nicht weiter analysirbar (für den Begriff) sein muss, sondern absolute Fixheit und Starrheit an sich tragen muss (195). Dieses „Müssen“

bleibt aber blosser Behauptung und vom Standpunkt der Begriffs-dialektik unlösbarer Aufgabe; es trägt allzu deutlich seine empirische Herkunft an der Stirn. Wenn wirklich noch diese Schranke begrifflich analysirbar wäre, so würde damit doch nur der allgemeine Charakter des individuirenden Unterschiedes begriffen, aber nie die Einzigkeit des einzelnen „Dieses“ erreicht. In der That ist auch gar nicht abzusehen, was die *Hæccēitas* für die rein logische Idee, die durch den blossen dialektischen Widerspruch schon zu sich selbst kommt, für einen Werth haben kann. Alles was Hinz oder Kunz ihr leisten kann, würde Adam Kadmon auch leisten, wenn er Gattungstypus, Arttypus und Individualität in sich vereinigte, und unverständlich bleibt bei diesen panlogistischen Voraussetzungen, warum 1300 Millionen Menschen statt eines oder zwei herumlaufen, da es doch die Menge nicht machen kann (wogegen es bei mir allerdings auf das quantitative Verhältniss des bewusstseinerleuchteten Willens zum blinden Lebenswillen ankommt). — Unverständlich bleibt ferner bei Volkelt, wo keine unlogische Macht durch List zu überwinden ist, warum überhaupt erst eine allmähliche Entwicklung zum Selbstbewusstsein der Idee führen muss, und warum in dieser Felsblöcke und Eisklumpen, Bestien und Ungeziefer sich als rein logische Momente aus der rein logischen Idee entfalten müssen, da doch kein blinder Weltwille die Idee zu allseitigem Leben, zu möglichst weit ausgreifender Entfaltung drängt, und keine unorganische Zufälligkeit (im teleologischen Sinne) die Entwicklung beeinflussen kann, welche allein schon bei mir für die individuirenden Differenzen der Qualität nach sorgt. — Ganz rathlos endlich steht der Panlogismus vor jener Vielheit, bei welcher der individuirende Unterschied in der Qualität absolut verschwindet und die numerische Multiplication des begrifflich Identischen bloss auf die intuitiven Unterschiede des zeitlich veränderlichen Orts sich gründet (wie bei den Uratomen). Hier steht im recht eigentlichen Sinne der Verstand des Dialektikers still vor der sinnlosen Menge der unterschiedslosen Vervielfältigungen des begrifflich Identischen und muss schon deshalb den Atomismus leugnen.

Auf alle Weise ist also der einseitige Panlogismus ausser Stande, die Möglichkeit der empirisch gegebenen Individuation

aus seinen Principien zu begreifen, und Hegel verfuhr daher ganz consequent, sie als der begrifflichen Betrachtung unwürdig zu ignoriren. Ebenso wenig wie die Möglichkeit zu begreifen, vermag der Panlogismus die teleologische Nothwendigkeit der Individuation nachzuweisen. Eine „gesteigerte Wesensentfaltung“ des Logischen (wie Volkelt S. 186 behauptet) kann die Individuation schon deshalb nicht bilden, weil in sämmtlichen Individuen nichts zu Tage treten kann, als Wiederholungen der in der ansichseienden Idee schon ganz ebensoweit, ja sogar wegen des Fehlens der entstellenden Zufälligkeiten besser entfalteteten logischen Natur. Alles was die Idee durch Entfaltung erreichen kann, z. B. das Bewusstsein, hängt nach panlogistischen Principien gar nicht an der Individuation, der Vielheit, der Menge der Exemplare, sondern ausschliesslich an der begrifflichen Form des begrifflichen dialektischen Widerspruchs, der sich in Einer typischen Darstellung für jede Stufe schlechterdings erschöpfen muss. Aber selbst zu dieser Entfaltung aller in der Idee schlummernden Möglichkeiten in je Einer typischen Repräsentation ist nach panlogistischen Principien nicht die geringste teleologische Veranlassung. Denn was hat das Logische davon, sich zu entfalten? Wir Menschen suchen unsere Anlagen zu entfalten, um uns zu behaupten und in der Concurrenz zu siegen, in die wir gestellt sind, ohne die Zweckmässigkeit unseres Daseins zu kritisiren; dieser Grund fällt für das Absolute weg, das von Niemand in Frage gestellt wird. Wir Menschen suchen ferner unsere vernünftigen Ideen auch deshalb auf alle Weise zu entfalten und möglichst mannigfaltig zu exemplificiren, um ihre Richtigkeit an möglichst concreten Consequenzen empirisch zu bewähren; aber die absolut vernünftige Idee wird wohl nicht nöthig haben und kein Bedürfniss fühlen, sich in der Individuation zu bewähren, da sie selbst alle Wahrheit ist und Alles nur an ihr selbst zu bewähren ist. Hat das Logische wirklich das Unlogische, so weit ein solches möglich ist, schon als Moment in sich, so kann bei aller äusseren Entfaltung der Idee gar nichts herauskommen, was nicht in der an sich seienden Idee schon urbildlich vorweg genommen wäre, — nicht einmal das Bewusstsein. Aber selbst zu der rein innerlichen Entfaltung der Idee ist gar keine teleologische

Veranlassung im Panlogismus enthalten, da ja das Idealprincip sich dabei beruhigen könnte, alle seine Momente potentiâ in sich zu tragen, ohne sie actu auch nur in der Idee zu entfalten. Der Panlogismus kann keinen Zweck für die Entfaltung der Idee angeben, weil er, wie wir oben im Abschn. 11 sahen, keinen Zweck für das Zusichselbstkommen der Idee anzugeben vermag; da dennoch die Thatsache der sowohl ideell wie reell stattgehabten Entfaltung sich empirisch aufdrängt, so muss es bei der Unnachweislichkeit des positiven Zwecks derselben der blinde Trieb gewesen sein, der, im immanenten Unlogischen der Idee steckend, dieselbe zu der logisch zwecklosen Entfaltung zwang, welche sich hintennach in dem Elend des Weltprocesses sogar als widervernünftig herausstellt. Wenn aber doch der blinde Trieb des Unlogischen allein die Erklärung für die Entfaltung der Idee abgeben kann und diese Erklärung an Stelle jeder teleologischen Rechtfertigung treten muss, dann wird doch auch aus diesem Gesichtspunkt die Immanenz des Unlogischen im Logischen eine mehr als wunderliche Behauptung, da sie die logische Rechtfertigung des logisch nicht zu Rechtfertigenden unternimmt, — dann werden wir auch von dieser Seite zu der einzig stichhaltigen Auskunft gedrängt, das Logische und Unlogische als coordinirte Momente anzusehen, die durch Immanenz in einem dritten verbunden sind, welches sie beide ist.

15. Das Individuationsproblem in der Philosophie des Unbewussten.

Wir haben oben im Abschnitt 9 gesehen, dass der absolute Zweck nur ein negativer, nämlich die Negation des Unlogischen sein kann, und haben im Abschnitt 11 das Zusichselbstkommen der Idee als das Mittel kennen gelernt, um diesen Zweck zu erreichen. Wir haben ferner schon im Abschnitt 9 (S. 34) in Erwägung gezogen, dass es lediglich von der formallogisch geforderten Beschaffenheit des Mittels zu dem gesetzten Zweck abhängt, ob der durch diesen Process im logischen Formalprincip entfaltete ideale Inhalt ein einfacher oder ein vieleiniger (d. h. innere Mannichfaltigkeit in sich schliessender) sein werde; die im Ab-

schnitt 12 auseinandergesetzten Bedingungen für die Entstehung des Bewusstseins erfordern nun aber als Mittel für den genannten Mittelzweck eine Spaltung des erfüllten Willens in verschiedene Willensacte, d. h. eine Darbietung von innerlich mannigfaltigem Ideengehalt als vielfachen Willensinhalt an den Einen Weltwillen. Dazu wissen wir aus Abschnitt 11 noch, dass es darauf ankommt, einen möglichst grossen Theil des erfüllten Weltwillens vom unbewussten Drang nach Realität in bewusstes Streben nach Selbstverneinung überzuführen und erscheint deshalb die Entstehung und Entwicklung des Bewusstseins an möglichst vielen Punkten zugleich, d. h. eine möglichst starke numerische Vervielfältigung des typischen Bewusstseinsindividuumis logisch nothwendig für den absoluten Zweck. Die vielen Bewusstseinsindividuen müssen aber wieder zu einem bewussten Gemeinschaftsleben gelangen können und deshalb durch ein gemeinsames Medium mit einander verkehren; als dieses Medium nun und zugleich als Vorbereitung für die Entstehung der Bewusstseinsindividuen fungirt die zuerst anorganische, dann zur Organisation sich erhebende Natur, welche einerseits die allen Individuen gemeinsame Eine objective Erscheinungswelt bildet, und andererseits diejenigen ausnahmslos gesetzmässig erfolgenden Willeusäusserungen liefert, welche mit den unbewussten psychischen Willensfunctionen collidiren und dadurch die bewusstseinsersengenden Impressionen in ihnen hervorbringen. So ist die Negation des Unlogischen der Endzweck, die Bewusstseinsentstehung der höchste Mittelzweck zur Erreichung des ersteren, die Individuation, und zwar als reale, das Mittel zum Zusehlselbstkommen oder Bewusstwerden der Idee, die ideale Zerspaltung der Idee in eine innere Mannichfaltigkeit des bei alledem als Totalität einheitlich bleibenden Inhalts endlich das Mittel zur Herbeiführung der realen Individuation durch Darbietung eines vieleinigen Inhalts an den Willen, der ihn als vieleinige Welt, als einheitliche kosmische Totalität mit einer inneren Mannichfaltigkeit von Individuen der verschiedensten Ordnung realisirt. Hiermit ist die teleologische Nothwendigkeit der Individuation dargethan. Ueberall in der Phil. d. Unbew. tritt dieser

Zusammenhang evident zu Tage*); wenn Volkelt bei mir das Bewusstsein über einen solchen vermisst (S. 173—176), so liegt dies nur an dem Mangel seines Verständnisses, welches vielleicht durch seine Missdeutung meiner Theorie der Bewusstseinsentstehung beeinträchtigt worden ist. Da er nämlich dort nicht verstanden, dass ich die Collision sich kreuzender ideenerfüllter Willensacte als Grundbedingung des Erwachens der Empfindung betrachte, sondern mir statt dessen als solche eine vorgebliche Opposition der Attribute gegen einander unterschiebt, so musste ihm damit der Zusammenhang zwischen der realen Individuation und Bewusstseinsentstehung entgehen.

Gehen wir nun zu der andern Frage über, wie die Individuation, die Vielheit im All-Einen ohne Widerspruch möglich sei, so bleibt hier nach den Bemerkungen des vorigen Abschnitts wenig mehr zu sagen übrig. Da Volkelt zugiebt, dass ein einmal gegebener vieleiniger Ideengehalt auch nothwendig durch den Willen als objective Erscheinung realisirt werden müsse (174 u. 175 unten bis 176 oben), so beschränkt sich die ganze Frage darauf, ob das Idealprincip ohne Widerspruch mit seiner Einheit einen mannichfaltigen unbewussten Anschauungsinhalt in Eins fassen könne, wenn diese innere Vielheit durch den Endzweck teleologisch, d. h. mit formal logischer Nothwendigkeit gefordert wird. So zugespißt ist nun die Antwort sehr leicht. Wenn ich eine menschliche Gestalt anschau, so habe ich erstens eine einheitliche Totalanschauung der Gestalt, zweitens aber in dieser Gesamtanschauung eine innere Mannichfaltigkeit von Anschauungen (Kopf, Rumpf, Gliedmassen u. s. w.), in welcher sogar alle in Wirklichkeit aussereinander befindlichen Gegensätze (wie rechts und links, oben und unten) zur widerspruchslösen Einheit befasst sind (vgl. Volkelt

*) S. 616 Z. 16—17 der Ster.-Ausg. unterscheidet das „Wozu“ der Individuation (ihren Zweck) von dem „Wie“ derselben (ihrer widerspruchslösen Möglichkeit); S. 752 Z. 10 von unten nennt die Bewusstseinsentstehung als die Aufgabe, der die Individuation dient; desgleichen S. 520 unten, wo auf den Zusammenhang mit Cap. C. III. verwiesen wird (vgl. dort besonders 397—398). Der ganze erste Theil des vorletzten Capitels (C. XIV.) behandelt die Frage im Zusammenhang, und der Schluss desselben giebt ein übersichtliches kurzes Resumé (770 unten bis 771 oben).

S. 205 Z. 12—19). So wenig nun in meiner bewussten Anschauung von einer Unverträglichkeit der inneren Mannichfaltigkeit des Anschauungsinhalts mit der Einheit der Totalanschauung die Rede sein kann, eben so wenig in der unbewussten Intuition des All-Einen; wird aber schon die Einheit der Anschauung als solcher durch die Vielheit des Anschauungsinhalts nicht gestört, so doch gewiss noch viel weniger das einheitliche sich selbst identische Sein des anschauenden Subjects oder Wesens. Diese auf der Hand liegende Auffassung der Sache habe ich überall (z. B. Ph. d. U. S. 809 Z. 7—17) als selbstverständlich vorausgesetzt und in der That konnte dieselbe nur für solche Leser einer besonderen Darlegung bedürfen, welche, wie Volkelt, so tief im panlogistischen Vorurtheil befangen sind, dass sie das Sein des vorstellenden Subjects allen Abmahnungen zuwider (vgl. Ph. d. U. S. 812) hartnäckig mit seinem Vorstellungsinhalt identificiren (S. 177 unten), und dann natürlich die innere Mannichfaltigkeit des Inhalts, in welchen sie zugleich das Sein des Idealprincips setzen, als mit der Einheit dieses unverträglich, die Räumlichkeit und Zeitlichkeit jenes als der Raumlosigkeit und Zeitlosigkeit dieses widersprechend finden (S. 177 Mitte). So wird das Verständniss für die Möglichkeit der Individuation durch dasselbe Vorurtheil zerstört, welches schon zum Anfang der Kritik Volkelt's die substantielle Identität der Principien der Begreiflichkeit zu entrücken schien (vgl. oben Abschn. 6.)

16. Wesen und Erscheinung.

Die vieleinige Idee wird beständig durch den Willen realisirt und wird so zur vieleinigen Welt. Ist das ganze Dasein des Processes ein Uebel, so ist auch die Individuation ein Uebel, in welcher er sich abspielt; ist aber der Process nothwendig als Mittel zum Zweck, so ist es auch die Individuation oder die Vielheit in der Einheit der Welt (vgl. 165 unten). Der Anschauungsinhalt der unbewussten Idee wird so, wie er sich eben darbietet, vom Willen ergriffen und realisirt, geht also unmittelbar (nicht etwa bloss als Abbild des Urbilds oder als Copie des Originals, wie Volkelt zu glauben scheint, vgl. S. 174) in die Wirk-

lichkeit ein und bildet deren „Was und Wie“ (essentia), während das Realprincip ebenfalls unmittelbar in die Wirklichkeit mit ein-geht und deren „Dass“ (existentia) ausmacht. Nennt man nun die Summe der beiden Attribute das Wesen oder die Natur des Absoluten, so muss man sagen, dass das Absolute mit seinem Wesen oder seiner Natur in die Wirklichkeit eingeht, indem es durch die zusammenwirkende Function seiner Attribute die reale Erscheinungswelt constituirt; und insofern die Beschaffenheit der Attribute von Ewigkeit her eine solche ist, dass sie für den Fall einer Erhebung (des einen) und Entfaltung (des andern) nothwendig zur Constitution einer solchen Erscheinungswelt der Individuation und Vielheit führt, kann man sagen, dass die Individuation oder Vielheit der Erscheinungswelt zum ewigen Wesen oder zur ewigen Natur des Absoluten gehöre, nämlich in der Beschaffenheit seiner Natur prädestinirt sei (für den keineswegs nothwendigen Fall eines Processes). Versteht man hingegen unter Wesen weder bloss die Essenz, das Wie und Was der Erscheinung, im Gegensatz zu ihrer Existenz, noch auch bloss die Natur des Absoluten als die Summe der Beschaffenheit seiner Attribute im Gegensatz zu der Subsistenz des diese Natur an sich tragenden oder habenden absoluten Subjects, sondern versteht man unter Wesen das dem Sein (im Sinne von empirischem Dasein) zu Grunde liegende, das Ueberseiende in der Totalität seiner Momente als Producenten der Erscheinung, die metaphysische Wurzel der physischen Existenzen, das einheitliche Absolute im Gegensatz zu seinen Functionen, dann muss man sagen, dass das Wesen von der Vielheit der Erscheinung nicht berührt wird; dass es wechsellos im unendlichen Wechsel beharrt, weil es Substanz ist, und dass die Natur seiner Attribute unverändert sich selbst gleichbleibt, mögen dieselben nun in dieser Phase des Processes diese, oder in jener Phase jene Leistungen vollbringen, mögen sie vor dem Prozesse in Ruhe, oder in dem Prozesse in Thätigkeit sein.

Diese Beziehungen zwischen dem All-Einen und der Erscheinungswelt der Vielheit glaubte ich deutlich genug dargethan zu haben, um vor so vollständigen Missdeutungen gesichert zu sein, wie Volkelt sie auf S. 166—169 zu Tage fördert. Es scheint, dass Volkelt sich verleiten liess, das in seiner *Dissertationsschrift*

über Spinoza*) verwerthete kritische Schema des Gegensatzes zwischen Immanenz und Isolirung (oder wie er sagt Idendität) auch auf mich zu übertragen, so wie er die berührungslose Zusammenhangslosigkeit der Spinozischen Attribute auf die meinen übertrug (S. 145), obwohl ihm deren abweichendes Verhältniss nicht unbekannt war (160). Nun ist aber die Situation der Kritik in beiden Fällen eine ganz verschiedene. Spinoza will ebenso wie Hegel Panlogismus geben (denn auch in der Sphäre der Ausdehnung ist der Zusammenhang ein mathematisch, d. h. formal-logisch nothwendiger), ohne ein Realprincip neben dem Idealprincip zu besitzen (in welches auch die kraftlose Ausdehnung mit hineinfällt), und kann damit natürlich nicht zu Stande kommen; Volkelt als Hegelianer merkt aber nicht, dass es am Mangel eines Realprincips liegt, meint, es läge an dem formallogischen Charakter seines Realprincips und glaubt durch Umwandlung desselben in ein dialektisches alle Schwierigkeiten heben zu können, weil dadurch erst in den einseitig logischen Formalismus Spinoza's das unentbehrliche Unlogische eingefügt werde. Und insofern das Unlogische in irgend welcher Gestalt wirklich jedem philosophischen System unentbehrlich ist, kann man nicht umhin, den Panlogismus Hegel's, welcher diesen nothwendigen Bestandtheil sich einzuverleiben versucht hat, als einen entschieden höheren philosophischen Standpunkt zu bezeichnen als den Spinozismus, welchem das Unlogische gänzlich fehlt. Nun habe ich aber gezeigt, dass und weshalb das Unlogische als immanentes Moment des Logischen nicht Realprincip sein kann, und es vielmehr dem Logischen nebengeordnet werden muss, um den formalen Logismus Spinoza's auf befriedigende Weise zu ergänzen; durch dieses Hinzufügen eines unlogischen Willens als Realprincip verschwindet aber weiter die Nothwendigkeit, an der formalen Logik Spinoza's eine Aenderung im Sinne der Hegel'schen Dialektik vorzunehmen. So sehr also die relative Berechtigung der von Volkelt an Spinoza geübten Kritik anzuerkennen ist, so lange ein Hinausgehen über den

*) Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinoza's. Leipzig, H. Fritzsche, 1872.

Panlogismus als solchen ausser Betracht blieb, so wenig kann die absolute Gültigkeit dieser Kritik zugestanden werden, und am allerwenigsten kann die Norm dieser Kritik auf denjenigen Standpunkt übertragbar scheinen, welcher den Panlogismus sowohl in der formalen Gestalt Spinoza's wie in der dialektischen Hegel's endgültig überwunden und zum aufgehobenen Moment herabgesetzt hat.

Bei Spinoza bleibt nun in der That der Zusammenhang zwischen Modus und Substanz, das Hervorgehen des ersteren aus der letzteren, eine blosser Behauptung, weil die Art des Zusammenhanges oder des Hervorgehens nicht aufzeigbar ist; denn die Attribute, welchen die Vermittelung zwischen Substanz und Modus zufällt, erweisen sich dazu unfähig, weil das logische Denken für sich allein (ohne unlogischen Willen) nicht zur Wirklichkeit kommt, die Ausdehnung aber, je nachdem man sie betrachtet, entweder auf die Seite des blossen Denkens oder auf die der schon als vorhanden vorausgesetzten Wirklichkeit fällt. Was die Vermittelung wirklich herstellt, indem es die vom Attribut der Vorstellung ideell vorbereitete Individuation realisirt, ist der unlogische Wille, und deshalb ist es Leibnitz, der durch sein zur Geltungbringen des activen Kraftbegriffs (an Stelle der passiven Ausdehnung) als Merkmals des realen Modus die Vermittelung zwischen Substanz und Modus vorbereitet, Schopenhauer, der diese Vermittelung im Begriff der Objectivation des Willens vollzogen, und die gegenseitige Stellung von Wesen und (objectiver) Erscheinung endgültig festgestellt hat. Bei Hegel hingegen ist wohl das Bedürfniss erkennbar, den bei Spinoza ungelösten Gegensatz der Immanenz und Isolirung zu lösen, es wird aber die Lösung nicht als concrete Klarstellung des gegenseitigen Verhältnisses und des Hervorgehens des einen aus dem andern vollzogen, sondern an Stelle dessen eine vollständige Verwirrung durch dialectisches Ineinanderumschlagen und Durcheinanderfliessen beider Seiten angerichtet; d. h. es bleibt hier die Aufhebung und Verflüssigung des starren Gegensatzes ebenso blosses Postulat wie bei Spinoza die Nothwendigkeit der Aufrechterhaltung jedér der beiden Seiten des Gegensatzes als solchen.

Die von Schopenhauer principiell gefundene Lösung des Problems war nun aber bei diesem Denker bloss Andeutung geblieben, und war in der That bei seinen Voraussetzungen einer klaren Ausführung und Durchbildung nicht fähig, theils weil ihm das hinreichende Bewusstsein der historischen Continuität seiner eigenen Stellung fehlte, theils weil er die Stellung der Idee zum Willen nicht richtig bestimmt hatte, theils weil sein Monismus ein durch die Lehre vom intelligibeln Individualcharakter und der individuellen Willensverneinung getrübt war, theils weil sein subjectiver Idealismus ihn verhinderte, den Begriff der Willensobjectivation als objective Erscheinung zu präcisiren. Indem ich alle diese Hindernisse beseitigt, habe ich gezeigt, dass und wie das von Spinoza und Hegel im entgegengesetzten Sinne mit gleicher Berechtigung empfundene Bedürfniss zu befriedigen ist. Das Unbewusste als identische Substanz mit den Attributen des logischen Idealprincips und des unlogischen Willensprincips entfaltet sich als wollend-vorstellend oder als vorstellend-wollend in der Welt der objectiven Erscheinung. Dieses All-Eine Unbewusste ist das Wesen, welches erscheint, also in der Erscheinung sich als absolut gegenwärtig manifestirt; es erscheint in der kleinsten objectiven Erscheinung durchaus nichts anders als das allgegenwärtige All-Eine Wesen. Die Erscheinung ist also nicht vom Wesen abzutrennen (S. 166), so wenig wie Lichtstrahlen auf Flaschen zu ziehen sind; die Erscheinung ist nicht (wie Volkelt S. 167 meint) blosser Schein (dem kein Wesen zu Grunde läge), sondern sie ist Erscheinung des Wesens (d. h. der Substanz plus Attribute) selbst, das in ihr sich nach seinem Wesen (d. h. Natur oder Beschaffenheit der Attribute plus Substantialität) offenbart. So muss auch rückwärts das Wesen in seiner Offenbarung zu finden, aus ihr zu erschliessen sein; auch aus der winzigsten Erscheinung kann man sehr viel über die Natur des sich in ihr offenbarenden Wesens lernen (ex ungue leonem), nur darf man nicht vergessen, dass die Bethätigung des Wesens sich nicht in dem herausgegriffenen Stückchen der Erscheinungswelt erschöpft (der Löwe ist mehr als bloss Kralle). Die Wurzel jeder Erscheinung liegt unmittelbar im All-Einen Wesen, denn die Wurzel der wollend-vorstellenden Function liegt im wollend-

vorstellenden Subject, das für die ganze Erscheinungswelt nur Eines ist; die Vielheit der Erscheinungen ist nur innerhalb der einheitlichen Totalität der Erscheinungswelt möglich, deren Einheit wiederum von der Einheit der Totalität der wollend-vorstellenden Function des Unbewussten und der Einheit der Substanz oder des functionirenden Subjects bedingt ist. Die Vielheit der Erscheinungen beweist nur die Vieleinigkeit der absoluten Function, spricht aber nicht gegen deren Einheit und noch weit weniger gegen die Einheit der functionirenden Substanz.

17. Einheit und Vielheit in der Erscheinungswelt.

Die Erscheinungswelt ist eigentlich in doppeltem Sinne geeint: einerseits durch die sie zusammenhaltende Einheit des Wesens (durch die Einheit des Subjects sowohl als durch die aus dieser folgende Einheit der unbewussten Gesammtintuition), und andererseits durch das innige Aufeinanderbezogensein aller ihrer Bestandtheile und Seiten, welche daher rührt, dass alle innere Mannichfaltigkeit der Idee formal-logisch nach einheitlichen Gesichtspunkten bestimmt ist, welche also letzten Endes von der Einheit des Zwecks abstammt. Die innere Mannichfaltigkeit der vieleinigen Idee gliedert sich nun weiter in organischer Stufenfolge, d. h. sie zerfällt nicht ohne Weiteres in ein unorganisches Aggregat vieler elementarer Einzelheiten, sondern gliedert sich in Gruppen, welche in demselben Sinne wie die Gesammtidee vieleinige Intuitionen sind, und deren Momente wiederum vieleinige Anschauungen darstellen u. s. w. Dieser inneren Gliederung der Idee gemäss gliedert sich auch ihre Realisation, die objective Erscheinungswelt, der Kosmos, zunächst in umfassende Gruppen, die Weltlinsen, deren jede in eine Masse von Fixstern- oder Sonnensystemen zerfällt, während jedes Sonnensystem aus einem oder mehreren Centrkörpern und Planeten (mit oder ohne Ringe und Monde) zerfällt; der einzelne Planet, wie z. B. die Erde, ist aber bekanntlich auch noch eine vieleinige Erscheinung von grosser Mannichfaltigkeit des in ihm befassten Inhalts. Jede solche Gruppe zeigt nun wiederum, in demselben Sinne wie die Erscheinungswelt als Ganzes, eine doppelte Einheit centraler und

peripherischer Natur: einerseits die Einheit des in ihr erscheinenden Wesens und andererseits die Einheit der Zusammengehörigkeit und Wechselbeziehung der von ihr befassten Bestandtheile. Nur durch letztere Art der Einheit unterscheidet sich die individuelle Gruppe (von Functionen des All-Einen) von unzusammengehörigen (d. h. zu verschiedenen Gruppen gehörenden) Einzelfunctionen; denn die Identität des functionirenden Wesens oder die centrale Einheit liegt ja bei letzteren auch vor und nur die peripherische fehlt ihnen. Wenn also nach den Merkmalen gefragt wird, welche den Begriff der Individualität constituiren, so wird die Einheit des Wesens als selbstverständliche Grundlage vorausgesetzt, ohne welche alle peripherischen Beziehungen (analog wie bei der Bewusstseinsheit die Leitung) doch zu keiner Einheit führen könnten, und die Untersuchung dreht sich allein um die constituirenden Factoren der peripherischen Einheit (Phil. d. Unb. Ster.-Ausg. S. 484—486), unter denen direct der Zweck die wichtigste Rolle spielt, während indirect auch die anderen Arten peripherischer Einheit als nothwendige Mittel des absoluten Zwecks, d. h. teleologisch bestimmt sind.

Ist auf diese Weise durch die von mir ausgeführten peripherischen Einheitsformen eine olnehin central geeinte Gruppe von Functionen sowohl nach aussen genügend abgegrenzt als auch innerlich auf sich selber enger als auf alles Uebrige bezogen, so bildet eine solche Gruppe ein objectiv-reales Erscheinungsindividuum (z. B. einen Menschen). In den peripherischen Collisionen seiner Functionen mit den zu anderen Individualgruppen gehörigen Functionen bethätigt sich, ebenso wie in den peripherischen Collisionen seiner Functionen untereinander, seine Realität (das Wollen in der Function), durch welche es anderen Individuen und sich selbst empfindlich wird (vgl. Phil. d. Unb. S. 53—2533). In der centralen Herkunft der es constituirenden Functionen aus dem All-Einen Wesen liegt die unmittelbare Zusammengehörigkeit des Erscheinungsindividuums mit dem Absoluten, das in ihm erscheint. Fasst man die peripherischen Collisionen der Functionengruppe in's Auge, so betrachtet man das Individuum von der Seite der Erscheinung, fasst man den centralen Ursprung dieser Functionengruppe in's Auge, so betrachtet

man das Individuum nach der Seite seines Wesens, welches das All-Eine Wesen selbst ist, insofern es sich in dieser Functionengruppe bethätigt. Als Erscheinung ist dieses Individuum schlechthin verschieden von jenem; betrachtet man aber beide Individuen nach der Seite ihres Wesens, so zeigt sich, dass sie nur functionell, nicht substantionell, verschieden, und dass das in beiden functionirende Subject identisch ist. Dieses Individuum ist nichts anderes als diese Functionengruppe (oder dieses Strahlenbündel) des All-Einen; wenn aber in der Zusammensetzung dieser Functionengruppe Gründe für die annähernd unveränderte Fortdauer der hauptsächlichsten dieser Functionen für die gesammte Lebensdauer dieser Gruppierung vorhanden sind (wie dies beim Menschen mit den charakterologischen Trieben der Fall ist), dann werden wir diese unmittelbar im Absoluten selber wurzelnde Gruppe unbewusster (Willens- und Vorstellungs-) Functionen mit Recht den tiefinnersten unbewussten Kern, die Wesenswurzel des Individuums nennen können, ohne damit im Geringsten den unmittelbaren Zusammenhang aller Erscheinungen mit dem All-Einen anzutasten, oder ein Recht zu der Vermuthung zu geben, dass damit eine punctuelle Concentrirung des All-Einen Unbewussten selbst zu einem quasi substantiellen Individualkern gemeint sei (Volkelt S. 168; vgl. Ph. d. Unb. S. 565 Anm. und 523—525).

18. Die unmittelbare Immanenz des Wesens in der Erscheinung.

Unmittelbar muss der Zusammenhang der Erscheinungswelt mit dem All-Einen Wesen auf alle Fälle gedacht werden; d. h. es darf nach keiner Richtung eine Vermittelung statuirt werden, welche die individuelle Erscheinung von der Wurzel alles Seins auch nur um eine einzige Stufe entfernte. Mit solchen Einschaltungen würden wir den ganzen Gewinn der philosophischen Entwicklungsgeschichte sofort vernichten und entweder in die Emanationssysteme oder in die Creationssysteme zurückfallen. Es darf weder eine individuelle Concentration des absoluten Wesens zu einer abgeleiteten Substanz, noch eine äusserliche Ge-

setzung für eine so geschaffene Welt abgeleiteter Substanzen, nach der dieselben sich automatisch-mechanisch bewegen müssten, zugelassen werden (wie Volkelt S. 181 geneigt zu sein scheint), wenn nicht die grosse philosophische Errungenschaft der unmittelbaren Einheit von Wesen und Erscheinung, der Unabtrennbarkeit der Erscheinung vom Wesen und der Unauslösbarkeit des Wesens aus der Erscheinung preisgegeben werden soll. Gewiss ist es nicht Willkür und Laune, welche das Walten des Wesens in der Erscheinung bestimmt (vgl. S. 182), sondern es ist das Mittel, welches den absoluten Zweck erreichen soll; d. h. die absolute Teleologie ist nothwendig ein absoluter Mechanismus, nur kein äusserlicher Mechanismus von einem Jenseits her dictirter Gesetze, sondern der innere Mechanismus der absoluten formal-logischen Nothwendigkeit, der Mechanismus der sich selbstbestimmenden Entfaltung der logischen Idee aus dem logischen Formalprinzip mittelst des absoluten Zwecks. Dieser immanente Mechanismus der Logik ist die innere Gesetzmässigkeit der Erscheinungswelt, d. h. des Wesens als Erscheinenden; so wenig von einer Trennung zwischen Wesen und Erscheinung die Rede sein kann, ebenso wenig von einem „fortwährenden Abspringen von der Erscheinungswelt auf den ausserhalb (!) derselben liegenden immer gleichen Mittelpunkt der Welt“ (190), oder von einem „fortwährenden Recurriren auf das vom Jenseits (!) aus wirkende Unbewusste“ (ebenda). Da das menschliche Denken eben kein absolutes dialektisches, sondern ein höchst beschränktes inductives ist, so können wir auch nicht a priori ausklügeln, welcher Art diese logische Gesetzmässigkeit der Erscheinungswelt sein müsse, sondern wir müssen uns damit begnügen, a posteriori aus der Erfahrung auf die Beschaffenheit derselben zu schliessen, und werden unsere Schlüsse nothwendig überall lückenhaft bleiben und Zweifel und verschiedene Möglichkeiten übrig lassen, wo die inductiven Wissenschaften selbst solche Lücken in ihren Erklärungen der Natur und Geschichte aufweisen. Der Art ist z. B. die Frage, ob der Zweck in der Natur sich ausschliesslich mit Hilfe der schon in der unorganischen Natur waltenden logischen Gesetzmässigkeit realisirt, oder ob der innere logische Gesamtmechanismus ein über diese un-

organische Gesetzmässigkeit übergreifender ist, wodurch er vom einseitigen Standpunkt der bloß unorganischen Gesetzmässigkeit aus betrachtet als ein in die von diesem determinirten Prozesse eingreifender erscheinen würde, obwohl er sie in Wahrheit doch nur unter sich begriffe als die unterste Stufe seiner selbst. Bei den in den inductiven Wissenschaften unbestritten vorhandenen, und wohl schwerlich ganz auszufüllenden beträchtlichen Erklärungslücken lassen sich für beide hier offen stehende Möglichkeiten nur Wahrscheinlichkeitsgründe ohne hinlängliche objective Basis anführen, und wird je nach der speculativen oder naturwissenschaftlichen Stimmung des Zeitalters die eine oder die andere Meinung den subjectiven Stimmungen und Neigungen mehr zusagen, ohne dass beide Parteien deshalb nöthig hätten sich zu verketzern, da beide nur für Hypothesen eintreten, für welche die nächsten Zeiten wohl schwerlich schon Entscheidungsgründe bringen dürften. So viel aber steht fest, dass, wie auch die Entscheidung ausfallen möge, an den metaphysischen Grundlagen dadurch nichts geändert wird: auch dann, wenn der logische Mechanismus über die schon in der unorganischen Natur sich entfaltenden Gesetze hinausreicht, auch dann wird er stets erstens logischer Mechanismus und zweitens immanente logische Gesetzmässigkeit des erscheinenden Wesens sein (vgl. Volkelt S. 190 Z. 3—7); auch dann, wenn der logische Mechanismus der unorganischen Gesetzmässigkeit den logischen Gesamtmechanismus des erscheinenden Wesens nach der Seite des Mittels zum Endzweck erschöpft, auch dann wird diese Gesetzmässigkeit logische Gesetzmässigkeit und dieser immanente logische Mechanismus doch nichts weiter als die absolute *μικρὸν*, d. h. das Mittel zur Realisirung des absoluten Zwecks, also absolute Teleologie sein (vgl. Ph. d. Unb. Ster.-Ausg. S. 808 - 811 und S. 602 oben = 1. Aufl. S. 497.)

19. *Raum und Zeit.*

Raum und Zeit sind das medium individuationis und gehören deshalb als logisch nothwendiges Mittel für die Individuation ebensogut zum Inhalt der absoluten Idee wie die Individua-

tion selbst (was Volkelt nicht verstanden hat, vgl. S. 177 Z. 2—4), ohne jedoch durch die Aufnahme dieser Formen in den Inhalt der unbewussten Intuition die Function des unbewussten Vorstellens selbst zu einer räumlichen, örtlich verhafteten, oder gar das vorstellende Subject zu einem in diesen Formen seienden herabzusetzen. Nur die Form der Räumlichkeit oder das Nebeneinander macht die innere Mannichfaltigkeit in der Einen Gesamttidee, das Zugleichsein eines vieleinigen Inhalts in derselben möglich; nur die Form der Zeitlichkeit oder das Nacheinander in der wechselnden Beschaffenheit dieses Inhalts macht die Stufenfolge der Entwicklungsphasen und durch dieselbe die Erreichung des Endzwecks möglich. Beide Formen sind aber der Begriffsdialektik Hegel's schlechterdings unerreichbar, weil sie ganz und gar der Unmittelbarkeit der Anschauung angehören, von welcher allein Worte wie „aussereinander, nebeneinander, nacheinander“ einen Inhalt empfangen. Schon aus diesem Grunde bleibt dem sich selbst bewegenden Begriff Hegel's das „Auseinanderfallen in das äusserliche Nebeneinander“ ein unverständliches Postulat, dem er einfach darum schon nicht nachkommen könnte, weil es über ihn selbst, d. h. über seine Begriffe, hinaus geht.

Dass Raum und Zeit durchaus nicht über einen Kamm zu scheren sind, darauf habe ich schon früher hingewiesen (Phil. d. Unb. 298—300). Die Räumlichkeit kann nur als Inhalt einer (bewussten oder unbewussten) Anschauungsfuction gesetzt werden, die Zeitlichkeit haftet hingegen jeder Function, jeder Thätigkeit, Bethätigung oder Action als solcher schon an, gleichviel, worin sie bestehe. Hieraus geht hervor, dass auch das Wollen allein schon Zeit setzen würde (Volkelt S. 180 unten), wenn es ohne die Vorstellung als actualle Function möglich wäre, und dass jedenfalls in dem erfüllten Wollen nicht blos der Vorstellungsinhalt, sondern auch die aus Wollen und Vorstellen combinirte Function des Unbewussten selbst einen zeitlichen Charakter hat, ohne jedoch hierdurch das All-Eine Wesen als solches, d. h. das functionirende ewige Subject mit der Form der Zeitlichkeit zu behaften. Da übrigens dem Willen in Gestalt des noch unerfüllten Wollens jedenfalls die Initiative im Functioniren zufällt, so kann und muss man von Rechts wegen sagen, dass ihm auch die

Initiative in der Setzung der Zeit zuzuschreiben ist. Aber die so anhebende Zeit ist behaftet mit der Inhaltlosigkeit, d. h. absoluten Unbestimmtheit (also auch Maasslosigkeit) des sie setzenden leeren Wollens; ihre innere Bestimmtheit in Bezug auf die relativen Maassverhältnisse der in ihr nach einander folgenden Functionen verschiedenen Inhalts kann die Zeit erst durch die Idee bekommen, welche teleologisch das Maassverhältniss der Dauer der verschiedenen Entwicklungsphasen des als Mittel dienenden Processes bestimmt. Deshalb konnte ich sagen, dass das leere Wollen die unbestimmte Zeit setze, die Idee dieselbe zur bestimmten mache, der Anfangspunkt für beide Einflüsse aber zusammenfalle (Phil. d. U. Ster.-Ausg. 795 unten bis 796 oben; 3. Aufl. S. 777). Diese eingestreute Bemerkung ist von Volkelt unbeachtet geblieben (vgl. S. 180—181 und 184 unten bis 186.)

Dass die Welt, d. h. die Erscheinung des Wesens zeitlich ist, ist mithin eine durch den Charakter des Wollens als (eo ipso mit der Zeit behafteter) Function gegebene Thatsache, welche die wachgerüttelte Idee hinterdrein vorfindet, ohne an ihr etwas ändern zu können. Ja sogar auch die Idee, insofern es nicht in ihrem Belieben steht, gar nicht mit zu spielen, da sie vielmehr nicht umhin kann, gegen den Willen zu reagiren, hat gar keine Wahl, sie muss functioniren, d. h. sich an der Zeitsetzung, die einmal durch die Initiative des Willens eingeleitet ist, betheiligen. Es steht nicht in ihrer Macht zu wählen, ob sie functioniren soll oder nicht, und ob, wenn sie functionirt, sie zeitlich oder unzeitlich functioniren solle; sie kann ihrer logischen Natur nach dem erhobenen Unlogischen gegenüber nicht anders als functioniren, und dies ist nicht anders als zeitlich möglich. Was in ihrer Macht steht, kann also nur die Bestimmung des Maassverhältnisses der Zeitdauer der verschiedenen aufeinanderfolgenden Entwicklungsphasen des Weltprocesses sein; nur in diesem Maassverhältniss kann sie ihre Weisheit entfalten, und in ihm thut sie es wirklich, und zwar von den Schwingungsphasen der kleinsten Schwingung eines Aetheratoms bis zu den Kalpas entstehender und untergehender Weltlinsen. Wollte man nun etwa ausser der Form der Zeitlichkeit an sich und ausser diesem relativen Maass-

verhältniss der verschiedenen Phasen des idealen Inhalts des Weltprocesses noch nach der absoluten Geschwindigkeit des zeitlichen Ablaufs des Weltprocesses und nach dem für diesen dritten Factor bestimmenden Momente fragen (Volkeit S 185—186), so würde eine solche Frage nur beweisen, dass der Fragende die reine Relativität der Zeit noch nicht begriffen hat. Von einem „schneller“ oder „langsamer“ kann immer nur die Rede sein im Vergleich zu einem zeitlichen Maassstab, z. B. der uns bekamten Zeit zwischen zwei Nachtruhcn oder unserer Lebensdauer, oder unserer mittleren Geschwindigkeit des Gedankenwechsels, oder der Dauer des Erdumlaufs um die Sonne. Dies alles aber sind blossc Relationen, welche ganz unverändert bleiben würden, wenn die (hier einen Augenblick als möglich vorausgesetzte) absolute Geschwindigkeit des Zeitablaufs sich beliebig änderte. Wenn auf einmal der Weltprocess bei Constanz aller Zeitverhältnisse unendlich mal schneller oder unendlich mal langsamer ginge, so würden wir davon nicht das Geringste spüren, d. h. die absolute Geschwindigkeit des Weltprocesses ist absolut gleichgültig. Sie ist aber nicht nur ein werthloser, sondern auch ein unmöglicher Gedanke eben so gut wie der absolut bestimmte Ort im leeren Raume oder die absolute Bewegung. Die Zeitbeziehungen sind ihrem Begriff nach ebenso relativ, wie die Ortsbeziehungen und wie die aus beiden combinirten Bewegungsbeziehungen; wer von einer absoluten Geschwindigkeit des Weltprocesses spricht, der denkt sich selbst als draussen stehenden Beobachter mit den an ihm gewohnten relativen Maassstäben, welche doch nur eine relative Bedeutung für die Maassverhältnisse des Processes unter einander haben; abstrahirt man von jedem solchen unbrauchbaren zeitlichen Maassstab, so behält man nur das zeitlose *nunc stans*, die ausserzeitliche Ewigkeit übrig, von der aus erst recht nicht eine absolute Geschwindigkeit bestimmt werden kann. Die absolute Geschwindigkeit ist daher nicht nur indifferent für alle zur Sprache kommenden Fragen, sie ist auch ein undenkbarer Gedanke, ein Begriff ohne angebbaren Sinn, der aus einer nachweislichen Confusion unserer relativen Zeitmaassstäbe mit absoluten entspringt.

Volkelt wendet sich endlich auf S. 141—143 gegen die von mir behauptete Endlichkeit der Zeit. Er giebt den Widerspruch einer vollendeten Unendlichkeit der Zeit, sei es auch nur der Vergangenheit, bereitwillig zu, erklärt aber diesen Widerspruch echt dialektisch für einen den *kn*o*th*wendigen (141). Hier ist einer der Punkte, wo für mich die Discussion aufhört, weil gegen vernunftmörderische Sophistik eben nicht mehr zu streiten ist. — Die Zeit ist eine blosse Abstraction von der Thätigkeit, die *eo ipso* zeitlich ist; träte auf einmal absolute Ruhe ein, so wäre auch die Zeit zu Ende, und die angebliche Hinweisung jedes Zeitpunkts auf seinen Nachfolger könnte daran nicht das Geringste ändern. Diese Hinweisung und Rückweisung (142) besteht aber auch nur im Kopfe des Philosophen, dessen zeitliche Denkfuction ihre Zeitlichkeit nicht abzustreifen und ihre Aussehau über die willkürlich sich selbst gesteckte Denkgrenze nicht zu hemmen vermag. Nur die Thätigkeit, sei es im Kopfe des reflectirenden Philosophen, sei es im absoluten Process, setzt nach dem einen Zeitdifferential das andre; nur unter stillschweigender Voraussetzung der Fortdauer der Thätigkeit enthält jeder Zeitmoment eine Hindentung auf seinen Nachfolger. In dem Weltprocess sind wir an das unablässige Fliessen der Zeit gewöhnt und denken so wenig daran, an der Fortdauer der Function des Absoluten für den nächsten Moment zu zweifeln, dass wir uns dieser nothwendigen Voraussetzung, unter welcher allein die Zeit weiter fliesst, gar nicht bewusst werden; für die streng philosophische Betrachtung entspringt aber daraus eine ungerechtfertigte Erweiterung eines Inductionsschlusses über seine empirische Grenze hinaus. So lange Zeit (d. h. Thätigkeit) ist, ist es ohne Frage ihre Natur schlechthin zu fließen; aber dies beweist doch nicht, dass sie auch dann noch fließen muss, wenn sie (d. h. der Träger dieser Abstraction) aufgehört hat, zu sein.

Die nämliche Betrachtung gilt natürlich auch für den Anfang der Thätigkeit und der Zeit. Der erste und der letzte Zeitmoment grenzen nicht an einen andern Zeitmoment, sondern sie begrenzen sich selbst, und jenseits beider ist nicht mehr Zeit, sondern reine Ewigkeit, die, nebenbei bemerkt, ja auch die Zeit durchdringt,

wie der Lichtäther die physikalischen Körper. Denken wir uns ein bloss mit Lichtäther erfülltes Vacuum, so werden die äussersten Flächen der körperlichen Wände des Vacuums auch nicht mehr durch Körper anderer Art begrenzt, aber auch nicht durch Aether, denn den Aether haben sie ja eben so gut in sich; sie werden eben durch nichts begrenzt als durch sich selbst.

Volkelt bemüht sich also vergebens, eine Antinomie herzustellen und den Widerspruch auf Seiten der Annahme der Endlichkeit der Zeit als ebenso unausweichlich vorzuspiegeln, wie auf Seiten der Unendlichkeit derselben. Die erstere Seite der Alternative ist entschieden widerspruchsfrei, wenn auch nicht ohne Schwierigkeiten, und deshalb verschwindet jeder aus der angeblichen Antinomie geschöpfte Grund, den Widerspruch in der Annahme der Unendlichkeit der Zeit als denknöthwendig in den Kauf nehmen zu sollen. Dass ich die Consequenz der analogen Annahme der sich selbst begrenzenden Endlichkeit des realen Raumes nicht scheue (143), hätte Volkelt aus S. 114 meiner Schrift über „Das Ding an sich“ entnehmen können.

20. Der teleologische Optimismus und der eudämonologische Pessimismus.

Wir haben oben in den Abschnitten 12 und 14 gesehen, wie der Panlogismus aus dem dialektischen Widerspruch oder aus der angeblichen logischen Selbstentzweiung der Idee die Entstehung des Bewusstseins und die Individuation ableiten zu können wähnt, und wie aus beiden missglückten Lösungsversuchen die Nothwendigkeit eines unlogischen Realprinzips hervorgeht. Es liegt nahe, dass nach Analogie der dort gemachten Versuche der Panlogismus sich bestreben musste, auch den in dem modernen Zeitgeist eine hervorragende Stelle einnehmenden Pessimismus in den Kreis seiner Erklärungen zu ziehen. Volkelt hat in anerkennenswerther Weise die nach dieser Hinsicht in Hegel zu findenden Keime gesammelt, geordnet und dadurch in eine gewiss manchen Hegelianer überraschende Beleuchtung gerückt. In einem System, wo die Vernunft Alles ist, muss auch das Leiden der Welt und der Schmerz des Lebens in der Vernunft selbst

seinen Ursprung haben (S. 255), d. h. in dem immanenten Unlogischen derselben, in dem dialektischen Widerspruch. „Die Lust, das Glück, die Befriedigung ist der Empfindungsreflex des ausgesöhnten objectiven Widerspruchs, des harmonisch oder positiv Vernünftigen. Die Unlust, der Schmerz ist der Empfindungsreflex des noch nicht versöhnten objectiven Widerspruchs, des objectiven Zwiespalts, des negativ Vernünftigen oder relativ Unvernünftigen“ (S. 277). Hier wird also geschwind noch der Empfindungsreflex eingeschoben, welcher, wie Volkelt (S. 286) ganz richtig bemerkt, keineswegs dem objectiven Bestand von unversöhnten und versöhnten Widersprüchen entspricht. Wenn indessen der objective Widerspruch der zureichende Erklärungsgrund für den Schmerz und in seiner Versöhnung für die Lust sein soll, so ist nicht einzusehen, wie es objective Widersprüche und Versöhnungen geben soll, die sich nicht als Unlust und Lust empfindlich werden. Erst wenn wir an Stelle des empfindungslosen dialektischen Widerspruchs der Begriffe den empfindlichen realen Widerstreit collidirender Willensacte setzen, erst dann wird diese Thatsache der Nichtcorrespondenz verständlich, und zugleich die Unzulänglichkeit der panlogistischen Erklärung enthüllt (vgl. oben S. 46—48). Aus dem Idealprincip allein, aus dem blossen Vorstellen ist niemals der Schmerz und die Lust, niemals die in das Wesen ganz anders als die gleichgültige Vorstellung einschneidende Empfindung zu erklären, welche nothwendig ein wollendes Wesen voraussetzt, als dessen Affection in Bezug auf ein bestimmtes Begehren sie gedacht wird.

In dem objectiven Zwiespalt als solchen, so lange er ein bloß idealer ist, steckt gar nichts Unlogisches, weder ein relativ noch ein absolut Unlogisches; denn er ist eben nicht Widerspruch, wie die Dialektik glauben machen will, um im Trüben fischen zu können, sondern nur Gegensatz, idealer Conflict. In dem realen Zwiespalt oder der wirklichen Collision sich krenzender Willensacte steckt das Unlogische auch nur in der Realität des Conflictes, und nicht in seinem idealen Inhalt; in der Realität des Wollens aber steckt es in der That als absolut Unlogisches, nicht bloss als ein relativ Unvernünftiges. Lust und Unlust sind daher auf keine Weise aus dem relativ Unlogischen der Dia-

lektik abzuleiten, sie weisen nicht nur auf ein *objectives* Princip zurück, sondern auch auf ein *reales*. Dies ist der Wille, und nichts als der Wille, dessen *Accidenzen* sie als Befriedigung und Nichtbefriedigung bilden. — Das Weltwesen als erscheinendes, d. h. als bestimmt (individuell) wollendes, ist das empfindende Subject, welches in den seine Erscheinung bildenden Individuen Lust und Unlust an sich erfährt. Die reine Subjectivität von Lust und Unlust, d. h. ihr ausschliessliches Vorkommen im Bewusstsein bestimmter Individuen, ist demnach kein Einwand gegen ihre objective Realität, da ja diese Empfindungen reale Affectionen des absoluten Subjects, wirkliche Modi der absoluten Substanz sind und als solche zu objectiv realen Individualgruppen von Functionen des All-Einen Wesens gehörig, integrirende Bestandtheile der gesammten objectiv-realen Erscheinungswelt bilden (vgl. S. 257 oben und 276). Dass die Lust und Unlust als blosse abstracte Befriedigung und Nichtbefriedigung eines Wollens, bei dem vom Inhalt gänzlich abstrahirt wird, leere Formen sind, die erst durch einen (theils bewussten, theils unbewussten) Vorstellungsinhalt erfüllt werden müssen, beweist doch gewiss nichts dagegen (S. 276), dass die wirkliche, d. h. concrete Empfindung ganz und gar Inhalt des Bewusstwerdens sein kann und sein muss, welches letztere sich ihr gegenüber von Neuem als Form verhält. — Weil die Lust- und Unlust Empfindung als objective Realitäten in dem Realprincip wurzeln, darum ist die eudämonologische Betrachtung der Welt die allein dem Realprincip conforme, also die ausschliesslich und recht eigentlich realistische Betrachtungsweise, welche dem einseitigen Idealismus des Panlogismus gegenüber die reale Seite der Welt zur Geltung zu bringen berufen ist, und eben deshalb so natürlich in die übrigen realistischen Bestrebungen der Gegenwart sich einreihet. Diesen Standpunkt aber kann der Panlogismus gar nicht begreifen; er hält das Leiden nur deshalb für schlecht, weil und insoweit es widerspruchsvoll, d. h. unlogisch ist; der Realismus hingegen hält die Unvernunft grade nur insoweit für schlecht, als sie sich schmerzlich fühlbar macht, und nur deshalb, weil das Leiden schmerzhaft ist, und das Weltwesen, welches sich das Uebel des Leidens zufügt, als vernünftig vorausgesetzt wird, nur

deshalb erscheint es hintennach als vernunftwidrig. Weil dem Panlogismus das Leiden nur insofern für ein Uebel gilt, als es ihm aus einem Unlogischen zu entspringen scheint, deshalb glaubt er ihm auch nur eine relative Bedeutung beilegen zu dürfen, da ihm ja der unlogische Ursprung nur als ein relativ unlogischer gilt; deshalb glaubt er auch das Leiden als solches durch positiv vernünftige Versöhnung des Widerspruchs überwunden und aufgehoben, nicht als ob die Lust aus der Versöhnung eine solche wäre, dass sie nach Intensität, Dauer und Beschaffenheit für das ausgestandene Leid vollauf entschädigte und dasselbe überwöge, sondern nur in dem Sinne, dass es allein auf die Erfüllung der Vernunft ankommt, und der dabei zu Tage tretende Gefühlsreflex das Maul zu halten und in Bewunderung der Vernunft demüthigst zu ersterben hat. Das fällt aber dem Gefühl gar nicht ein, das sich in der unbewussten Gewissheit seines realistischen Grundes auf sich selbst stellt. Nur das denaturirte Gefühl eines panlogistischen Hegelianers fällt anbetend auf die Stirn, sobald das Wort „Vernunft“ ausgesprochen wird, wie der Katholik vor dem heiligen Herzen Jesu oder der Tibetaner vor dem Koth des Dalai-Lama; das natürliche Gefühl ordnet die Vernunft sich unter und rebellirt gegen dieselbe, wo sie ihm das ihm Widerstrebende zumuthet. Wäre wirklich das unermessliche Elend des Daseins, welches die empfundene Lust tausendmal überwiegt, reiner Ausfluss der Vernunft, wie der Panlogismus behauptet, so würde die Vernunft durch ihren logischen Charakter keineswegs davor geschützt werden, dass das Gefühl sich von Rechts wegen gegen sie empörte, und sie sammt aller ihrer negativen und positiven Vernünftigkeit zum Teufel wünschte. Eine solche Vernunft, welche in stierköpfiger Pedanterie immer nur sich und immer nur sich durchsetzen wollte, bloss um dem logischen Princip Geltung zu verschaffen, unbekümmert darum, ob rechts und links dabei die Splitter fliegen, und namenloses, durch keine Ueberzeugung von seiner Vernünftigkeit zu vergütendes Elend ihr Gefolge ist, -- eine solche Vernunft wäre ein zehnmal ärgeres Scheusal, als Schopenhauer's blinder Wille, der doch wenigstens die Entschuldigung seiner Blindheit und Unvernunft für sich hat. So lange der Panlogismus ohne Bewusstsein von

der Wahrheit des Pessimismus für sich hinlebte, so lange war er wenigstens in seinem naiven optimistischen Dusel nicht verletzend für das Gefühl; sobald er aber mit Bewusstsein das überwiegende Leid des Lebens anerkennt, wird er zum abergläubischen Vernunftgötzendienst, der das realistische Gefühl höhrend mit Füßen tritt, indem er es zum blossen dialektischen Moment seines abstract idealistischen Vernunftgesetzes degradirt. In der Welt des Panlogismus hätten Vernunft und Gefühl die Rollen getauscht; die Vernunft in ihrer Gier, sich à tout prix auf Kosten des Gefühls durchzusetzen, wäre toll und verrückt, und das dagegen protestirende Gefühl wäre in seinem vernünftigen Recht. Dass dieses gegen die Vernunft protestirende Gefühl im Panlogismus eine unerklärliche Thatsache bliebe, braucht kaum besonders bemerkt zu werden. Nur wenn die Vernunft gezwungen einem Stärkeren dient, als sie selbst ist, dessen unvernünftige Brutalität die Verantwortung für die Welt und ihren Jammer trägt, nur wenn ihre Entfaltung dahin zielt, die Welt sammt ihrem Jammer aufzuheben, nicht, wie der Panlogismus meint, ihn zu perpetuiren, nur dann hat das Gefühl Unrecht, die Vernunft anzuklagen, deren Ziele und Wege es im Einzelnen so oft nicht begreift.

„Da der Weltgeist, je mehr er sich in sich vertieft und zur Freiheit emporringt, desto gewaltigere, schärfere Widersprüche in sich erzeugt, so müssen auch die Schmerzen mit dem Fortschritt des Weltgeistes tiefer, schneidiger werden und Herz und Geist immer mehr zerklüften und aufwühlen“ (254). Zwar folgt den Widersprüchen die Versöhnung, aber die dialektische Entfaltung und Hinführung zur Selbstaufhebung der Widersprüche dauert viel längere Zeit als die Versöhnung, in der sich ja doch schon wieder neue härtere Widersprüche herausbilden und ausserdem ist der Empfindungsreflex auf die Entzweiung und Zerrissenheit viel stärker als der auf die Rückkehr der Harmonie (256). Diese beiden Zugeständnisse genügen für sich allein schon, um jeden Trost durch die der Entzweiung folgende Versöhnung sein Gewicht zu benehmen. Welche trostreiche Zukunftsperspektive Volkelt uns auch entrollen möge (z. B. den socialistischen Zukunftsstaat, in dem die Unlust der Arbeit und der Liebe verschwinden soll — vgl. S. 291 u. 309), er kann doch sicher sein, dass diese Ver-

söhnung erstens die vor ihrer Erringung ausgestandenen Menschheitsleiden nur zum ganz geringen Theile vergütet, zweitens aber in ihrem Schoosse unvermeidlich den Keim zu weit schrecklichen Entzweigungen und Leiden birgt, als die durch sie zum Abschluss gebrachte Periode. Diese Auffassung ist völlig trostlos; sie macht die Vernunft zum schauerhaften Moloch, der seinen stets gefrässigen Rachen um so weiter aufreisst, je grössere Opfer an Menschheitsglück bereits in ihm hinein geschleudert worden sind. Es bleibt in der That nur noch das formale Verstandesinteresse an dem Rhythmus der dialektischen Methode übrig, was diese Auffassung im Gegensatz gegen Bahnsen's Realdialektik des unlogischen Willens zu vertheidigen Veranlassung geben kann, da sie sonst mit ihr ganz auf dasselbe hinausläuft, und sich nur darauf capricionirt, das vernünftig zu nennen, worin Bahnsen mit Recht nur Unvernunft erkennt.

Ohne auf die theils missverständlichen, theils irrthümlichen Einwendungen Volkelt's gegen meine empirische Begründung des Pessimismus näher einzugehen,*) glaube ich schon durch die hier gegebenen principiellen Darlegungen hinlänglich gezeigt zu haben, dass der Panlogismus entweder mit Leibniz die Wahrheit des Pessimismus gänzlich leugnen, oder aber, wenn er ihn anerkennt, seine principielle Unzulänglichkeit zur Erklärung des überwiegenden Leides der Welt bekennen muss, und dass jedenfalls der Versuch, den Pessimismus mit Hilfe des immanent Unlogischen der dialektischen Idee Hegel's zum aufgehobenen Moment des teleologischen Optimismus herabzusetzen (256), als gescheitert zu betrachten ist. Der teleologische Optimismus ist ein Ausfluss des Idealprincips, und deshalb ist er idealer Natur; der eudämonologische Pessimismus ist ein Ausfluss des Realprincips und als solcher realer Natur. Beide laufen auf ihren verschiedenen Gebieten nebeneinander her, zwar nicht ohne beständige innige Berührung, aber ohne ineinander überzugreifen; sie stehen zwar in

*) Ein grosser Theil dieser Einwendungen durfte bereits in der gleichzeitig mit Volkelt's Buch erschienenen Schrift von A. Taubert: „Der Pessimismus und seine Gegner“ (Berlin, Carl Duncker's Verlag) seine Erledigung gefunden haben.

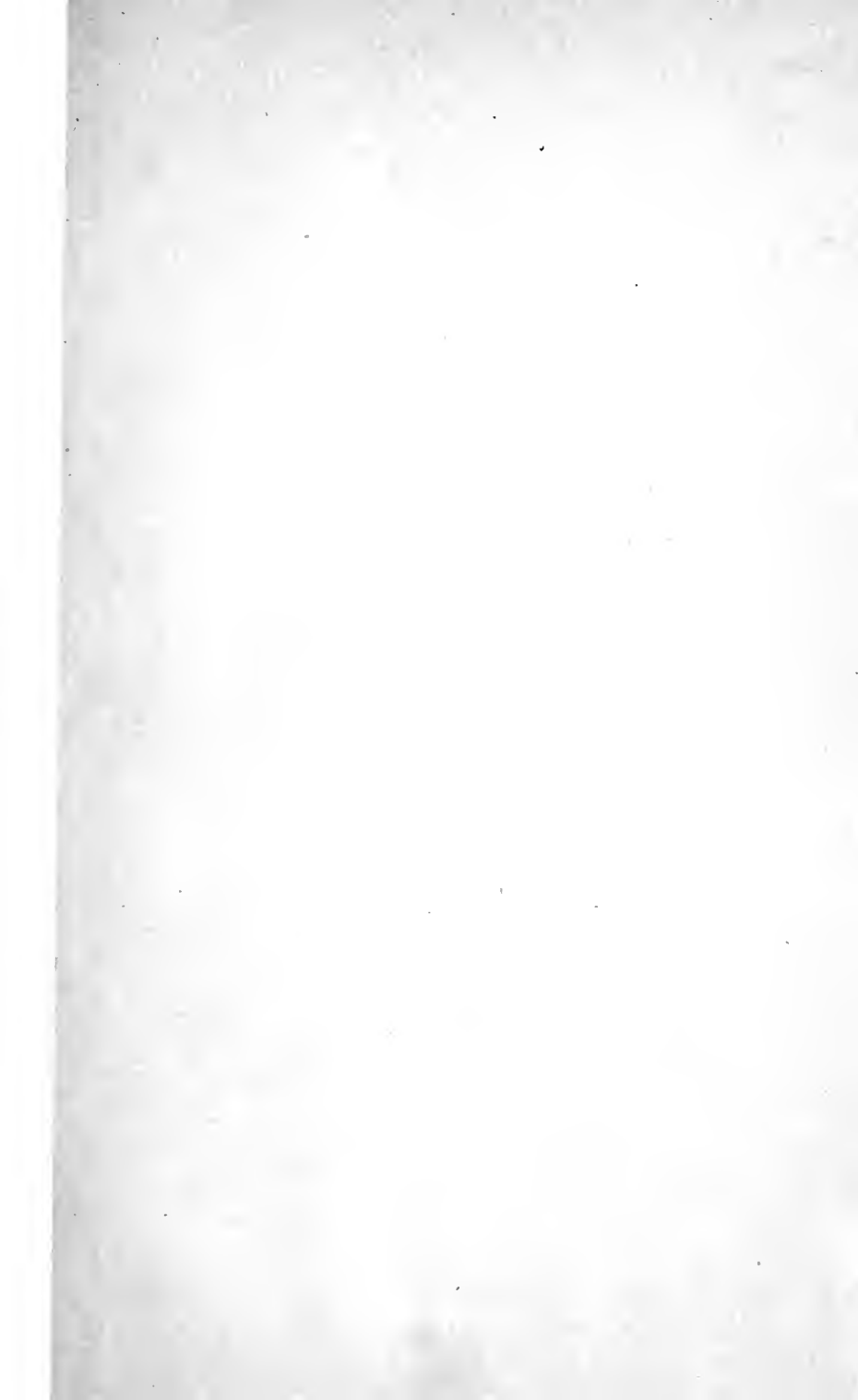
einem Gegensatz zu einander, aber durchaus nicht wie Volkelt dialektisch vorspiegeln möchte (262), im Widerspruch. Welcher Art ihre letzten Beziehungen sind, das hängt, wie Volkelt ganz richtig einsieht, von der Natur der letzten Principien ab, und die ganze Differenz entspringt wesentlich aus der entgegengesetzten Ansicht über den absoluten Zweck, d. h. über seinen positiven oder negativen Sinn.

Die blosse abstracte Vernunft ist schlechterdings nicht im Stande, das Gefühl auf die Dauer mundtobt zu machen; will der Panlogismus nach Anerkennung des endämonologischen Pessimismus dennoch dem Realprincip des unlogischen Willens seine Anerkennung verweigern, so muss er sich nach einem andern positiven Zweck umsehen als der kahlen Selbstbejahung der Vernunft, und es ist kaum abzusehen, wie er zu einem solchen andern gelangen sollte als durch einen Rückfall in den Fichte'schen Stupor vor dem Wort „Moralität“ und dessen Anbetung der moralischen Weltordnung. In der That zeigt Volkelt auf S. 188—189 hierzu eine gewisse, wenn auch noch schüchterne Hinneigung, welche jedenfalls mit seinem Urtheil über die Stellung der Sittlichkeit bei Hegel in seiner Dissertationschrift (S. 72) nicht völlig übereinstimmt. Bei mir wie bei Hegel ist die Sittlichkeit in ganz gleicher Weise Mittel zu einem höheren übersittlichen Zweck, und es ist kein sachlicher, sondern nur ein formell dialektischer Unterschied, wenn Hegel jede Stufe der teleologischen Entwicklung ausserdem, dass sie Mittel ist, auch zugleich Selbstzweck sein lässt. Wie sehr auch bei ihm dies angebliche Selbstzwecksein vor dem Mittelsein für den übersittlichen Zweck des logischen Evolutionismus zurücktreten muss, hat er oft genug in weit härteren Ausdrücken als ich kundgegeben. Wollte Volkelt mit solchem Rückschritt von Hegel's unbewusster Weltvernunft zu Fichte's moralischer Weltordnung Ernst machen, um den unentbehrlichen positiven Zweck zu retten, so würde dadurch der Bankerott des Panlogismus nur um so schlagender sich enthüllen.

Wir haben in den vorhergehenden Betrachtungen das panlogistische Princip nach den hauptsächlichsten Richtungen beleuchtet und überall gleichmässig seine Unfähigkeit und Unzulänglich-

keit zur Lösung der wichtigsten metaphysischen Probleme eingesehen, haben überall das Logische als auf ein es in seiner Totalität negirendes Unlogische, das Idealprincip als auf ein Realprincip hinweisend erkannt und haben gefunden, dass nur das Festhalten Volkelt's an den panlogistischen Vorurtheilen und das Anlegen derselben als äusserlicher Beurtheilungsmaassstäbe ihn dazu geführt hat, in den von mir versuchten Lösungen der für den Panlogismus unlösbaren Probleme Widersprüche zu finden. Es hängen alle hier erörterten Differenzen, wie auch Volkelt ganz richtig erkannt hat, schliesslich an der fundamentalen Principienfrage: wie verhält sich das Unlogische zum Logischen, welches ist die Stellung des Unlogischen innerhalb des metaphysischen Systems? Sobald das relativ Unlogische, als das dem Logischen immanente negativ Vernünftige, einerseits als haltloses dialektisches Blendwerk und gegenstandsloses Schattenspiel, andererseits als unzulänglich für die Erklärung der Realität und ihres Hervorgehens aus der Idee erkannt ist, sobald in Folge dieser Erkenntniss die auf alle Fälle unentbehrliche Nothwendigkeit eines absolut Unlogischen als Gegensatz der logischen Idee in ihrer Totalität und damit zugleich als Realprincip anerkannt ist, ergeben sich alle übrigen Folgerungen von selbst. Die Erkenntniss von der chimärischen Beschaffenheit des relativen immanenten Unlogischen ist aber nur aus der Kritik der dialektischen Methode, die Erkenntniss von der Unzulänglichkeit desselben für die Erklärung der Realität theils indirect aus der oben gezeigten Unfähigkeit des Panlogismus zur Lösung aller die Realität voraussetzenden Probleme, theils direct aus der Kritik des Ueberganges der Idee von ihrem Ansehen zum Anderssein der Realität zu gewinnen. Die beiden wichtigsten Punkte für die Selbsterkenntniss des Panlogismus bleiben daher, wie schon oben angegeben, die Kritik der dialektischen Methode und die Kritik der Selbstentäusserung der Idee zur Realität; hier sind die Punkte im verlängerten Mark, wo ein einziger Stich das ganze System tödtet. Hier also musste vor allen Dingen die panlogistische Apologetik Volkelt's zur Entkräftung der von mir an den oben genannten Orten gelieferten Kritik ihre Hebel einsetzen, und keine Kritik

meines Versuches, den Panlogismus zu überwinden, konnte dieses Versäumniss wieder gut machen, auch dann nicht, wenn sie für meine positive Leistung in dem Maasse vernichtend gewesen wäre, als sie in der That dieselbe unberührt gelassen hat.



In **Carl Duncker's Verlag (C. Heymons)** in Berlin
erschien ferner:

Dr. von Hartmann, Philosophie des Unbewussten. Sechste
Auflage. Mit Portrait und Facsimile des Verfassers. 53 Bogen.
gr. 8. geh. Preis 4 Thlr.

Dr. Moritz Venetianer, Schopenhauer als Scholastiker. Eine Kritik
der Schopenhauer'schen Philosophie mit besonderer Rücksicht
auf die gesammte Kant'sche Neoscholastik. 25 Bogen. gr. 8.
Preis 2 Thlr. 10 Sgr.

— — **Der Aligeist.** Grundzüge des Panpsychismus im Anschluss
an die Philosophie des Unbewussten dargestellt. (Motto:
„Der Pantheismus ist die verborgene Religion Deutschlands.“
H. Heine.) 18 Bogen. gr. 8. Preis 2 Thlr.

Nachdem der Verfasser in dem ersten der genannten Werke seinem Stand-
punkt des Panpsychismus oder Geistespantheismus eine umfassende historisch-
kritische Grundlegung, insbesondere durch eine präfindende Zergliederung des
Schopenhauer'schen Systems, gewonnen hat, giebt er in dem zweiten eine posi-
tive Darstellung seines Systems, in welche die Zurückweisung der mannich-
fachen Angriffe verflochten ist, die der Geistespantheismus der Philosophie
des Unbewussten in letzter Zeit von den verschiedensten Seiten erfahren hat.

A. Taubert, Der Pessimismus und seine Gegner. 11 Bg. gr. 8.
Preis 1 Thlr.

Vorliegende Schrift benutzt die von R. Haym, G. Knauer, J. B. Meyer,
L. Weis u. a. m. gegen Hartmann's Pessimismus gerichteten Angriffe als Aus-
gangspunkt zu einer erneuten und gründlichen Untersuchung über die Berechti-
gung und Tragweite der pessimistischen Weltanschauung. Es ergeben sich
hierbei insbesondere ganz neue und überraschende Resultate über den Einfluss
des Pessimismus auf das praktische Leben, auf die Sittlichkeit und auf die
socialen und politischen Fragen der Gegenwart, sodass die pessimistische Idee
sich als eine moderne Kulturidee ersten Ranges erweist.

— — **Philosophie gegen naturwissenschaftliche Ueberhebung.** Eine
Zurechtweisung des Dr. med. G. Stiebeling und seiner
angeblichen Widerlegung Hartmann's. 7 Bogen. gr. 8. Preis 15 Sgr.

Diese Schrift giebt einen vollständigen Commentar zu dem naturphiloso-
phischen Theil der Phil. d. Unb. und weist die von materialistischer
Seite gegen deren empirische Grundlagen erhobenen Einwendungen in
überzeugender Weise zurück.

**Dr. Carl Freiherr du Prel, Der gesunde Menschenverstand vor
den Problemen der Wissenschaft.** In Sachen J. C. Fischer
contra E. von Hartmann. 7 Bogen. gr. 8. Preis 20 Sgr.

Diese Schrift ergänzt die vorhergehende, indem sie die Angriffe des Ma-
terialisten J. C. Fischer auf den Gehalt der Phil. d. Unb. einer gründ-
lichen und geistreichen Kritik unterwirft und die Unfähigkeit des materia-
listischen Standpunktes zur Würdigung einer idealistischen Metaphysik dar-
thut.

BF
315
H37

Hartmann, Eduard von
Erläuterungen zur Metaphy-
sik des Unbewussten

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 12 08 09 011 6