

# Arthur Schopenhauer Parerga und Paralipomena

I

Sämtliche Werke

Band IV

suhrkamp taschenbuch

wissenschaft

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 664

Arthur Schopenhauer  
Sämtliche Werke

Textkritisch bearbeitet  
und herausgegeben von  
Wolfgang Frhr. von Löhneysen

Band IV

Arthur Schopenhauer  
Parerga  
und Paralipomena

Kleine philosophische Schriften

I

Suhrkamp

Die vorliegende Ausgabe ist text- und seitenidentisch  
mit der von der Arbeitsgemeinschaft Cotta-Insel,  
Stuttgart/Frankfurt am Main,  
herausgegebenen Schopenhauer-Ausgabe



10. Auflage 2023

Erste Auflage 1986

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 664

© Arbeitsgemeinschaft Cotta-Insel,

Stuttgart/Frankfurt am Main 1963

Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung  
der Arbeitsgemeinschaft Cotta-Insel

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen von  
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt  
Druck: BoD GmbH, Norderstedt

Printed in Germany  
ISBN 978-3-518-28264-9

[www.suhrkamp.de](http://www.suhrkamp.de)

# PARERGA

*Vitam impendere vero.*  
*[Sein Leben der Wahrheit weihen.]*

JUVENAL  
›Saturae‹ 4, 91]



## VORWORT

Diese meinen wichtigeren systematischen Werken nachgesandten Nebenarbeiten bestehn theils aus einigen Abhandlungen über besondere, sehr verschiedenartige Themata, theils aus vereinzeltten Gedanken über noch mannigfaltigere Gegenstände – alles hier zusammengebracht, weil es meistens seines Stoffes halber in jenen systematischen Werken keine Stelle finden konnte, einiges jedoch nur, weil es zu spät gekommen, um die ihm gebührende daselbst einzunehmen.

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

Frankfurt a. M., im Dezember 1850.





SKIZZE EINER GESCHICHTE  
DER LEHRE  
VOM IDEALEN UND REALEN

*Plurimi pertransibunt et multiplex erit scientia.*  
*[Viele werden darüberkommen<sup>1</sup>, und*  
*das Wissen wird vielfältig sein.]*

DANIEL 12, 4

1. [Über die Schrift, die Jahwe Daniel zu versiegeln befahl; gemeint ist »durchforschen«, »erörtern«]



*Cartesius* [Descartes] gilt mit Recht für den Vater der neuern Philosophie, zunächst und im allgemeinen, weil er die Vernunft angeleitet hat, auf eigenen Beinen zu stehn, indem er die Menschen lehrte, ihren eigenen Kopf zu gebrauchen, für welchen bis dahin die Bibel einerseits und der Aristoteles andererseits funktionierten; im besondern aber und engern Sinne, weil er zuerst sich das Problem zum Bewußtsein gebracht hat, um welches seitdem alles Philosophieren sich hauptsächlich dreht: das Problem vom Idealen und Realen, d. h. die Frage, was in unserer Erkenntnis objektiv und was darin subjektiv sei, also was darin etwanigen von uns verschiedenen Dingen und was uns selber zuzuschreiben sei. – In unserm Kopfe nämlich entstehn nicht auf innern – etwan von der Willkür oder dem Gedankenzusammenhange ausgehenden – folglich auf äußern Anlaß Bilder. Diese Bilder allein sind das uns unmittelbar Bekannte, das Gegebene. Welches Verhältnis mögen sie haben zu Dingen, die völlig gesondert und unabhängig von uns existierten und irgendwie Ursache dieser Bilder würden? Haben wir Gewißheit, daß überhaupt solche Dinge nur das sind? Und geben in diesem Fall die Bilder uns auch über deren Beschaffenheit Aufschluß? – Dies ist das Problem, und infolge desselben ist seit zweihundert Jahren das Hauptbestreben der Philosophen, das Ideale, d. h. das, was unserer Erkenntnis allein und als solcher angehört, von dem Realen, d. h. dem unabhängig von ihr Vorhandenen, rein zu sondern durch einen in der rechten Linie wohlgeführten Schnitt und so das Verhältnis beider zu einander festzustellen.

Wirklich scheinen weder die Philosophen des Altertums

noch auch die Scholastiker zu einem deutlichen Bewußtsein dieses philosophischen Urproblems gekommen zu sein; wie-wohl sich eine Spur davon, als Idealismus, ja auch als Lehre von der Idealität der Zeit im *Plotinos* findet, und zwar »Enneades« 3, lib. 7, cap. 10, woselbst er lehrt, die Seele habe die Welt gemacht, indem sie aus der Ewigkeit in die Zeit getreten sei. Da heißt es z. B.: Οὐ γὰρ τις αὐτοῦ τοῦδε τοῦ παντός τόπος ἢ ψυχῆ. (Neque datur alius huius universi locus quam anima.) [Denn es gibt für dieses Weltall keinen anderen Ort als die Seele.] – wie auch: Δεῖ δὲ οὐκ ἕξωθεν τῆς ψυχῆς λαμβάνειν τὸν χρόνον ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα ἐκεῖ ἕξω τοῦ ὄντος. (Oportet autem nequaquam extra animam tempus accipere quemadmodum neque aeternitatem ibi extra id, quod ens appellatur.) [Man darf aber nicht die Zeit außerhalb der Seele annehmen, wie auch nicht die Ewigkeit des Jenseitigen außerhalb des Seienden.] – womit eigentlich schon Kants Idealität der Zeit ausgesprochen ist. Und im folgenden Kapitel: Οὗτος ὁ βίος τὸν χρόνον γεννᾷ: διὸ καὶ εἴρηται ἅμα τῷδε τῷ παντὶ γεγονέναι, ὅτι ψυχῆ αὐτὸν μετὰ τοῦδε τοῦ παντός ἐγέννησεν. (Haec vita nostra tempus gignit, quamobrem dictum est tempus simul cum hoc universo factum esse, quia anima tempus una cum hoc universo progenuit.) [Dieses Leben erzeugt die Zeit, weshalb es auch heißt, daß sie zugleich mit diesem Weltganzen entstanden sei, weil die Seele sie zugleich mit diesem Weltganzen erzeugt hat.] Dennoch bleibt das deutlich erkannte und deutlich ausgesprochene Problem das charakteristische Thema der *neuern* Philosophie, nachdem die hierzu nötige Besonnenheit im *Cartesius* zuerst erwacht war, als welcher ergriffen wurde von der Wahrheit, daß wir zunächst auf unser eigenes Bewußtsein beschränkt sind und die Welt uns allein als *Vorstellung* gegeben ist: durch sein bekanntes »dubito, cogito, ergo sum« [ich zweifle, d. h. ich denke, also bin ich; »Principia philosophiae« I, 7] wollte er das allein Gewisse des subjektiven Bewußtseins, im Gegensatz des Problematischen alles übrigen, hervorheben und die große Wahrheit aussprechen, daß das einzige wirklich und unbedingt *Gegebene* das Selbstbewußtsein ist. Genau betrachtet ist sein berühm-

ter Satz das Äquivalent dessen, von welchem ich ausgegangen bin: ›Die Welt ist meine Vorstellung.‹ Der alleinige Unterschied ist, daß der seinige die Unmittelbarkeit des Subjekts, der meinige die Mittelbarkeit des Objekts hervorhebt. Beide Sätze drücken dasselbe von zwei Seiten aus, sind Kehrseiten von einander, stehn also in demselben Verhältnis wie das Gesetz der Trägheit und das der Kausalität, gemäß meiner Darlegung in der Vorrede zur ›Ethik‹, p. XXIV [Bd. 3, S. 500]. Allerdings hat man seitdem seinen Satz unzähligmal nachgesprochen im bloßen Gefühl seiner Wichtigkeit und ohne vom eigentlichen Sinn und Zweck desselben ein deutliches Verständnis zu haben (siehe Cartesius, ›Meditationes‹ [de prima philosophia], meditatio 2, p. 15). Er also deckte die Kluft auf, welche zwischen dem Subjektiven, oder Idealen, und dem Objektiven, oder Realen, liegt. Diese Einsicht kleidete er ein in den Zweifel an der Existenz der Außenwelt: allein durch seinen dürftigen Ausweg aus diesem – daß nämlich der liebe Gott uns doch wohl nicht betrügen werde – zeigte er, wie tief und schwer zu lösen das Problem sei. Inzwischen war durch ihn dieser Skrupel in die Philosophie gekommen und mußte fortfahren, beunruhigend zu wirken, bis zu seiner gründlichen Erledigung. Das Bewußtsein, daß ohne gründliche Kenntnis und Aufklärung des dargelegten Unterschiedes kein sicheres und genügendes System möglich sei, war von dem an vorhanden, und die Frage konnte nicht mehr abgewiesen werden.

Sie zu erledigen, erdachte zunächst *Malebranche* das System der gelegentlichen Ursachen. Er faßte das Problem selbst in seinem ganzen Umfange deutlicher, ernstlicher, tiefer auf als *Cartesius* (›Recherches de la vérité‹ livre 3, seconde partie). Dieser hatte die Realität der Außenwelt auf den Kredit Gottes angenommen; wobei es sich freilich wunderlich ausnimmt, daß, während die andern theistischen Philosophen aus der Existenz der Welt die Existenz Gottes zu erweisen bemüht sind, Cartesius umgekehrt erst aus der Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes die Existenz der Welt beweist: es ist der umgekehrte kosmologische Beweis. Auch hierin einen Schritt weitergehend, lehrt *Malebranche*, daß

wir alle Dinge unmittelbar in Gott selbst sehn. Dies heißt freilich ein Unbekanntes durch ein noch Unbekannteres erklären. Überdies sehen wir, nach ihm, nicht nur alle Dinge in Gott; sondern dieser ist auch das allein Wirkende in denselben, so daß die physischen Ursachen es bloß scheinbar, bloße ›causes occasionnelles‹ [Gelegenheitsursachen] sind (›Recherches de la vérité‹ livre 6, seconde partie, chap. 3). So haben wir denn schon hier im wesentlichen den Pantheismus des *Spinoza*, der mehr von *Malebranche* als von *Cartesius* gelernt zu haben scheint.

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

Des *Malebranche* tief sinnige Gedanken aber haben den nächsten Anlaß gegeben zu *Leibnizens* System der ›harmonia praestabilita‹, dessen zu seiner Zeit ausgebreiteter Ruhm und hohes Ansehn einen Beleg dazu gibt, daß das Absurde am leichtesten in der Welt Glück macht. Obgleich ich mich nicht rühmen kann, von Leibnizens Monaden, die zugleich mathematische Punkte, körperliche Atome und Seelen sind, eine deutliche Vorstellung zu haben; so scheint mir doch soviel außer Zweifel, daß eine solche Annahme, wenn einmal festgestellt, dazu dienen könnte, alle ferneren Hypothesen zur Erklärung des Zusammenhangs zwischen Idealem und Realem sich zu ersparen und die Frage dadurch abzufertigen, daß beide schon in den Monaden völlig identifiziert seien (weshalb auch in unsern Tagen *Schelling* als Urheber des Identitätssystems sich wieder daran gesetzt hat). Dennoch hat es dem berühmten philosophierenden Mathematiker, Polyhistor und Politiker nicht gefallen, sie dazu zu benutzen; sondern er hat zum letzteren Zweck eigens die prästabilisierte Harmonie formuliert. Diese nun liefert uns zwei gänzlich verschiedene Welten, jede unfähig, auf die andere irgend zu wirken (›Principia philosophiae‹ § 84 und ›Examen du sentiment du P. Malebranche‹ p. 500 sq. der ›Œuvres de Leibniz‹, publiés par Raspe), jede die völlig überflüssige Dublette der andern, welche nun aber doch einmal beide dasein, genau einander parallellaufen und auf ein Haar miteinander Takt halten sollen; daher der Urheber beider gleich anfangs die genaueste Harmonie zwischen ihnen stabilisiert hat, in welcher sie nun schönstens nebeneinander fortlaufen. Beiläufig gesagt, ließe sich die ›harmonia praestabilita‹ vielleicht am besten durch die Vergleichung mit der Bühne faßlich machen, als woselbst sehr oft der influxus physicus<sup>1</sup> [physische Einfluß] nur scheinbar vorhanden ist, indem Ursache und Wirkung bloß mittelst einer vom Regisseur prästabilisierten Harmonie zusammenhängen, z. B. wann der eine schießt und der andere a tempo fällt. Am krassesten und in der Kürze hat *Leibniz* die Sache in ihrer monstrosen Absur-

1. [Terminus Descartes']



dität dargestellt in §§ 62, 63 seiner ›Theodicée‹. Und dennoch hat er bei dem ganzen Dogma nicht einmal das Verdienst der Originalität, indem schon Spinoza die ›harmonia praestabilita‹ deutlich genug dargelegt hat im zweiten Teil seiner ›Ethik‹, nämlich in der sechsten und siebenten Proposition, nebst deren Korollarien, und wieder im fünften Teil (prop. 1), nachdem er in der fünften Proposition des zweiten Teils die so sehr naheverwandte Lehre des *Malebranche*, daß wir alles in Gott sehn, auf seine Weise ausgesprochen hatte<sup>F</sup>. Also ist Malebranche allein der Urheber dieses ganzen Gedankenganges, den sowohl Spinoza als Leibniz, jeder auf seine Art, benutzt und zurechtgeschoben haben. Leibniz hätte sogar der Sache wohl entraten können; denn er hat hierbei die bloße Tatsache, welche das Problem ausmacht, daß nämlich die Welt uns unmittelbar bloß als unsere Vorstellung gegeben ist, schon verlassen, um ihr das Dogma von einer Körperwelt und einer Geisterwelt, zwischen denen keine Brücke möglich sei, zu substituieren; indem er die Frage nach dem Verhältnis der Vorstellungen zu den Dingen an sich selbst zusammenflcht mit der nach der Möglichkeit der Bewegungen des Leibes durch den Willen, und nun beide zusammen auflöst, durch seine ›harmonia

F. ›Ethica‹ pars 2, prop. 7: ›Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.‹ [Die Ordnung und die Verbindung der Ideen ist die nämliche wie die Ordnung und Verbindung der Dinge.] – pars 5, prop. 1: ›Prout cogitationes rerumque ideae concatenantur in mente ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore‹ et sic porro. [Wie die Gedanken und die Ideen der Dinge im Geiste verknüpft sind, genau ebenso sind die Affektionen des Körpers oder die Bilder der Dinge geordnet und verknüpft im Körper; und so fernerhin.] – pars 2, prop. 5: ›Esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, pro causa agnoscit, et non, quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum quam rerum singularium ideae non ipsa ideata sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt: sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.‹ [Das formale Sein der Ideen hat Gott zur Ursache, sofern er als denkendes Wesen betrachtet, und nicht, sofern er durch ein anderes Attribut entwickelt wird. Das heißt: die Ideen der Attribute Gottes wie der einzelnen Dinge haben nicht die Objekte dieser Ideen, d. h. die wahrgenommenen Dinge zu ihrer Ursache, sondern Gott selbst, sofern er ein denkendes Wesen ist.]

praestabilita« ([siehe »Système nouveau de la nature« in Leibniz, »Opera«, editio Erdmann p. 125]; Brucker, »Historia philosophiae« tom. 4, pars 2, p. 425). Die monstrose Absurdität seiner Annahme wurde schon durch einige seiner Zeitgenossen, besonders *Bayle*, mittelst Darlegung der daraus fließenden Konsequenzen ins hellste Licht gestellt (siehe in Leibnizens kleinen Schriften, übersetzt von Huth anno 1740, die Anmerkung zu S. 79, in welcher Leibniz selbst die empörenden Folgen seiner Behauptung darzulegen sich genötigt sieht). Jedoch beweist gerade die Absurdität der Annahme, zu der ein denkender Kopf durch das vorliegende Problem getrieben wurde, die Größe, die Schwierigkeit, die Perplexität desselben und wie wenig man es durch bloßes Wegleugnen, wie in unsern Tagen gewagt worden ist, beseitigen und so den Knoten zerhauen kann. –

*Spinoza* geht wieder unmittelbar vom *Cartesius* aus: daher behielt er anfangs, als Cartesianer auftretend, sogar den Dualismus seines Lehrers bei, setzte demnach eine »substantia cogitans« und eine »substantia extensa« [eine denkende und eine ausgedehnte Substanz; vgl. *Bd. 2, S. 828*], jene als Subjekt, diese als Objekt der Erkenntnis. Später hingegen, als er auf eigenen Füßen stand, fand er, daß beide eine und dieselbe Substanz wären, von verschiedenen Seiten angesehen, also einmal als »substantia extensa«, das andere [Mal] als »substantia cogitans« aufgefaßt. Dies heißt nun eigentlich, daß die Unterscheidung von Denkendem und Ausgedehntem oder Geist und Körper eine ungegründete, also unstatthafte sei; daher nun nicht weiter von ihr hätte geredet werden sollen. Allein er behält sie insofern immer noch bei, als er unermüdlich wiederholt, daß beide eins seien. Hieran knüpft er nun noch durch ein bloßes »sic etiam« [ebenso auch], daß »modus extensionis et idea illius modi una eademque est res« [ein Modus der Ausdehnung und die Idee jenes Modus ein und dasselbe ist] (»*Ethica*« pars 2, prop. 7, schol.) – womit gemeint ist, daß unsere Vorstellung von Körpern und diese Körper selbst eins und dasselbe seien. Hierzu ist jedoch das »sic etiam« ein ungenügender Übergang: denn daraus, daß der Unter-

schied zwischen Geist und Körper oder zwischen dem Vorstellenden und dem Ausgedehnten ungegründet ist, folgt keineswegs, daß der Unterschied zwischen unserer Vorstellung und einem außerhalb derselben vorhandenen Objektiven und Realen, dieses von Cartesius aufgeworfene Urproblem, auch ungegründet sei. Das Vorstellende und das Vorgestellte mögen immerhin gleichartig sein; so bleibt dennoch die Frage, ob aus Vorstellungen in meinem Kopf auf das Dasein von mir verschiedener, an sich selbst, d.h. unabhängig davon existierender Wesen sicher zu schließen sei. Die Schwierigkeit ist nicht die, wozu vorzüglich *Leibniz* (z.B. ›Theodicée‹ [pars 1] § 59) sie verdrehn möchte, daß zwischen den angenommenen Seelen und der Körperwelt, als zweien ganz heterogenen Arten von Substanzen, gar keine Einwirkung und Gemeinschaft stattfinden könne, weshalb er den physischen Einfluß leugnete; denn diese Schwierigkeit ist bloß eine Folge der rationalen Psychologie, braucht also nur, wie von Spinoza geschieht, als eine Fiktion beiseite geschoben zu werden: und überdies ist gegen die Behaupter derselben, als ›argumentum ad hominem‹ [persönlicher Beweisgrund], ihr Dogma geltend zu machen, daß ja Gott, der doch ein Geist sei, die Körperwelt geschaffen habe und fortwährend regiere, also ein Geist unmittelbar auf Körper wirken könne. Vielmehr ist und bleibt die Schwierigkeit bloß die Cartesianische, daß die Welt, welche allein uns unmittelbar gegeben ist, schlechterdings nur eine ideale, d.h. aus bloßen Vorstellungen in unserm Kopf bestehende ist; während wir über diese hinaus von einer realen, d.h. von unserm Vorstellen unabhängig daseienden Welt zu urteilen unternehmen. Dieses Problem also hat *Spinoza* dadurch, daß er den Unterschied zwischen ›substantia cogitans‹ und ›substantia extensa‹ aufhebt, noch nicht gelöst, sondern allenfalls den physischen Einfluß jetzt wieder zulässig gemacht. Dieser aber taugt doch nicht, die Schwierigkeit zu lösen: denn das Gesetz der Kausalität ist erwiesenermaßen subjektiven Ursprungs; aber auch wenn es umgekehrt aus der äußern Erfahrung stammte, dann würde es eben mit zu jener in Frage gestellt

ten, uns bloß ideell gegebenen Welt gehören; so daß es keinesfalls eine Brücke zwischen dem absolut Objektiven und dem Subjektiven abgeben kann, vielmehr bloß das Band ist, welches die Erscheinungen unter einander verknüpft (siehe ›Welt als Wille und Vorstellung‹ Bd. 2, S. 12 [Bd. 2, S. 15]).

Um jedoch die oben angeführte Identität der Ausdehnung und der Vorstellung von ihr näher zu erklären, stellt *Spinoza* etwas auf, welches die Ansicht des *Malebranche* und die des *Leibniz* zugleich in sich faßt. Ganz gemäß nämlich dem *Malebranche* sehn wir alle Dinge in Gott: ›Rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas, pro causa agnoscunt: sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans‹ [vgl. S. 16, Anm. F] (›Ethica‹ pars 2, prop. 5) – und dieser Gott ist auch zugleich das Reale und Wirkende in ihnen, eben wie bei *Malebranche*. Da jedoch *Spinoza* mit dem Namen ›Deus‹ die Welt bezeichnet, so ist dadurch am Ende nichts erklärt. Zugleich nun aber ist bei ihm wie bei *Leibniz* ein genauer Parallelismus zwischen der ausgedehnten und der vorgestellten Welt: ›Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.‹ [vgl. S. 16, Anm. F] (pars 2, prop. 7) und viele ähnliche Stellen. Dies ist die ›harmonia praestabilita‹ des *Leibniz*; nur daß hier nicht wie bei diesem die vorgestellte und die objektiv seiende Welt völlig getrennt bleiben, bloß vermöge einer zum voraus und von außen regulierten ›harmonia‹ einander entsprechend, sondern wirklich eines und dasselbe sind. Wir haben hier also zuvörderst einen gänzlichen *Realismus*, sofern das Dasein der Dinge ihrer Vorstellung in uns ganz genau entspricht, indem ja beide eins sind<sup>H</sup>; demnach erkennen wir die Dinge an sich: sie sind an sich selbst ›extensa‹, wie sie auch, sofern sie als ›cogitata‹ auftreten, d. h. in unserer Vorstellung von ihnen sich als ›extensa‹ darstellen. (Beiläufig be-

H. Im ›Tractatus de emendatione intellectus‹ p. 414–425 [editio prima p. 366] legt er entschiedenen *Realismus* an den Tag, und zwar so, daß ›idea vera est diversum quid a suo ideato‹; etc. [eine wahre Idee etwas von ihrem Objekte Verschiedenes ist; usw.] Jedoch ist dieser Traktat ohne Zweifel älter als seine ›Ethik‹.